Talal Asad

Sekülerliğin Biçimleri

HIRİSTİYANLIK, İSLAMİYET VE MODERNLİK



metis

Talal Asad

Sekülerliğin Biçimleri

Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik

İslam üzerine eserleriyle tanınan Muhammed Esed'in oğlu olan yazar, Suudi Arabistan'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Pakistan'da tamamladıktan sonra İngiltere'deki Edinburgh Üniversitesi'nde antropoloji okudu. Akademik kariyerine Oxford Üniversitesi'nde ünlü sosyal antropolog E. E. Evans-Pritchard'ın yanında başladı. Daha sonra çeşitli üniversitelerde dersler veren Asad, bugün City University of New York'ta antropoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. Post-kolonyalizm, Hıristiyanlık, İslam ve Ritüel İncelemeleri alanlarında önemli teorik katkılarda bulunmuş ve Sekülarizm antropolojisi konusunda çalışmalar yapmış olan Talal Asad'ın diğer başlıca eserleri şunlardır: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Dinin Şecereleri: Hıristiyanlık ve İslam'da Disiplin ve İktidarın Gerekçeleri, 1993), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Antropoloji ve Sömürgeci Hesaplaşma, 1995), *On Suicide Bombing* (İntihar Saldırıları Üzerine, 2007).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Sekülerliğin Biçimleri
Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik
Talal Asad

İngilizce Basımı: Formations of the Secular
Christianity, Islam, Modernity
Stanford University Press

© Board of Trustees of the Leland
Stanford Junior University, 2003
© Metis Yayınları, 2004
© Türkçe Çeviri: Ferit Burak Aydar, 2006

Birinci Basım: Kasım 2007

Yayıma Hazırlayan: Bülent Doğan
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Cebrail'in Hz. Muhammed
ve Hz. İsa'ya yemek getirmesi.
Emîr Husrev Dehlevî, *Külliyât*.
Londra British Library, Add21104.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-636-7

Talal Asad

Sekülerliğin Biçimleri

HIRİSTİYANLIK, İSLAMİYET VE MODERNLİK

Çeviren:
Ferit Burak Aydar



metis

İçindekiler

Teşekkürler 9

Giriş: Sekülarizm Hakkında Düşünceler 11

SEKÜLER

1 Sekülarizm Antropolojisi Diye Bir Şey Olsa Neye Benzerdi? 33
Kökenlere İlişkin Bir Okuma: Mit, Hakikat ve Güç 39
"Kutsal" ve "Dindışı" Üzerine Bir Yan Tartışma 43
Mit ve Kutsal Kitaplar 51
Şamanizm: Esinlenme ve Duyarlılık 60
Mit, Şiir Sanatı ve Seküler Duyarlılık 67
Demokratik Liberalizm ve Mit 72
Sonsöz Yerine: Seküler Üzerine İki Modern Metin 79

2 Faillik ve Acı Üzerine 84
Faillik 91
Acı 98
Din Tarihinde ve Etnografyasında Faillikle İlgili Acı 105
Ahlaki Faillik, Sorumluluk ve Ceza 113
Bitiriş Yorumu 122

3 Zulüm ve İşkence Üzerine 123
İşkencenin İki Tarihi 125
İşkenceyi Kaldırmak 131
Dünyayı İnsanlaştırmak 134
"İşkence"nin Sunumu: Kasıtlı Zalimlikle Hareket Etmek 138
Kişinin Kendisini "Zalimce ve Onur Kırıcı Davranışa" Maruz Bırakması 143

SEKÜLARİZM

4 İnsan Hakları Aracılığıyla "İnsan"ı Kurtarmak 155
Doğal Haklar Üzerine Birkaç Söz 158
Egemen Birey ve Egemen Devlet 163
İnsanın Kurtarılması 170
Kendi Kendinin Sahibi "İnsan" 179
Özneleri "İnsan" Sıfatıyla Dahil Etmek ya da Hariç Tutmak 187

5 Avrupa'da Bir "Dini Azınlık" Olarak Müslümanlar 192
Müslümanlar ve Avrupa *Fikri* 195
İslam ve Avrupa Anlatısı 199
Modern Avrupa'nın Değişen Sınırları mı? 205
Avrupa Liberal Demokrasisi ve Azınlıkların Temsili 207

6 Sekülarizm, Ulus-Devlet ve Din 217
Milliyetçilik Sekülerleşmiş Din Olarak mı Anlaşılmalıdır? 224
Yoksa İslamcılık mı Milliyetçilik Olarak Anlaşılmalıdır? 232
Bazı Önemli Sorular 239

SEKÜLERLEŞME

7 Sömürge Mısır'da Hukuk ve Ahlak Alanının Yeniden Düzenlenişi 243
Hukuk Reformunun Hikâyesi 248
Niçin *Bu* Reform? 251
İslam Hukukunda Reform *Yoluyla İslamda Reform* 258
Ahlaki Özerklik ve Aile Hukuku 267
Modern "Aile" 272
Modern Ahlak Açısından Seküler Hukukun Tanımlanması 276
Ortaçağ "Fıkıh"ı Üzerine Bir Yan Tartışma 283
Geleneksel Bir Disiplin Olarak Şeriat 290
Sonuçlar 295

Dizin 301

Teşekkürler

BU KİTABIN bazı bölümleri ilk yazıldıkları halleriyle daha önce yayımlanmıştı. Örneğin Dördüncü Bölüm'ün büyük bir kısmı "What Do Human Rights *Do*?" başlığıyla *Theory and Event*'te yayımlandı (dördüncü cilt, dördüncü sayı, Johns Hopkins University Press, Aralık 2000). İkinci Bölüm *Culture and Religion*'da yayımlanan "Agency and Pain: An Exploration"ın gözden geçirilmiş versiyonudur (birinci cilt, birinci sayı, Mayıs 2000, Curzon, Birleşik Krallık). Üçüncü Bölüm, ilk kez *Social Research*'te yayımlanmış olan (altmış üçüncü cilt, dördüncü sayı, Kış 1996, New School for Social Research) "On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment" yazısının gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur. Beşinci Bölüm ilk kez "Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?" başlığı altında, E. Halam ve B. Street'in yayıma hazırladığı *Cultural Encounters*'ta yayımlandı (Routledge, 2000). Altıncı Bölüm ilk kez P. Van der Veer ve H. Lehmann'ın yayıma hazırladığı *Nation and Religion*'da yayımlandı (Princeton, 1999). Kitabın geri kalan bölümleri daha önce bir yerde yayımlanmadı, fakat Birinci Bölüm 2000 yılı Mart ayında ABD Antropoloji Derneğinin Din Bölümüne tebliğ edilen Rappaport Annual Distinguished Lecture in the Anthropology of Religion metnine dayalıdır. Yedinci Bölüm ise Liedin Üniversitesi'ndeki Modern Dünyada Uluslararası İslam İncelemeleri Enstitüsüne 2000 yılı Ekim ayında sunulan ISIM Annual Lecture metnine dayalıdır.

Son olarak, kitabın bir kısmını ya da tamamını okuyan pek çok arkadaşıma ve meslektaşıma teşekkür etmek istiyorum: Hussein Agrama, Engin Akarlı, Steven Caton, William Connolly, Veena Das, Charles Hirschkind, Baber Johansen, Webb Keane, Boris Nikolov, Saba Mahmood, John Milbank, David Scott, George Shul-

man, Hent de Vries, Jeremy Waldron ve Michael Warner. Kendileriyle yaptığım gerek yazılı gerekse de sözlü görüş alışverişlerinden çok şey kazandım. Ama getirdikleri eleştirilerin pek çoğunun gereğini yerine getirememiş ve titiz sorularına yeterince cevap verememiş olduğumun da farkındayım.

Giriş:
Sekülarizm Hakkında Düşünceler

I

Bilgi kategorisi olarak "seküler" ile siyasi öğreti olarak "sekülarizm" arasındaki bağlantı nedir? Bunlar antropolojik bir araştırmanın konusu olabilir mi? Sekülarizm antropolojisi diye bir şey olsa neye benzerdi? Elinizdeki kitap bu sorulara giriş mahiyetinde yanıtlar getirmeyi amaçlıyor.

Bugün dünyanın dört bir yanında yükselen dini hareketler, ayrıca araştırmacıların ve gazetecilerin bu hareketler üzerine yaptığı yığınla izahat, modern dünyada dinin hiçbir şekilde ortadan kaybolmadığını açıkça göstermektedir. "Dinin dirilişinin" seküler siyasette ve çevre sorunlarında, eksikliği hissedilen ahlaki bir boyut getireceğini düşünenler onu iyi karşılamıştır. Diğer bir kesimse, günlük yaşamda akıldışılık ve hoşgörüsüzlük artışının bir belirtisi olarak gördükleri bu olguyu endişeyle izlemektedir. Sekülarizm sorunu akademik bir argüman ve pratik bir tartışma konusu olarak ortaya çıkmıştır. Bugün eğer üzerinde anlaşılan bir konu varsa, o da dini olandan seküler olana doğru düz bir hatta ilerlendiği şeklindeki anlatının artık kabul edilemeyeceğidir. Peki, buradan sekülarizmin evrensel çapta geçerliliğe sahip olmadığı sonucu çıkar mı?

Siyasi bir öğreti olarak sekülarizm modern Avrupa ve Amerika'da ortaya çıktı. Sekülarizmi basitçe yönetimde dini kurumların seküler kurumlardan ayrılması olarak görmek kolay olsa da, hepsi bundan ibaret değildir. Soyut olarak koyulduğunda, bu ayrılığın örneklerini ortaçağ Hıristiyanlığında ve İslam imparatorluklarında da –ve kuşkusuz başka yerlerde de– bulabiliriz. "Sekülarizm"in ayırt edici yönü yeni "din", "etik" ve "siyaset" kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesidir. Pek çok insan bu yeniliği sez-

miş ve farklı şekillerde tepki göstermiştir. Örneğin, Ortadoğu'daki ve başka yerlerdeki sekülarizm karşıtları, bunu Batı'ya özgü olduğu gerekçesiyle reddederken; sekülarizm savunucularıysa sekülarizmin tikel kaynağının çağdaş dünyada küresel geçerliliğe sahip olmasını engellemediğinde ısrar etmektedir. Saygın filozoflardan Charles Taylor, sekülarizmin modernliğin başlarında Batı Hıristiyan toplumunun siyasi sorunlarına –her şeyden de önce yıkıcı din savaşlarına– yanıt olarak ortaya çıkmış olmasına karşın, modernleşmiş bütün gayri Hıristiyan topluınlara da uygulanabilir olduğunda ısrar edenler arasındadır. Epeyce nüfuzlu bir toplum felsefecisinin bu şık ve cazip argümanı, konuyla ilgilenen herkesin dikkatini gerektirmektedir.[1]

Taylor sekülarizmin ortaya çıkışının modern ulus-devletin yükselişiyle yakından bağlantılı olduğunu baştan kabul eder ve sekülarizmin kendisini iki şekilde meşrulaştırdığını söyler. Bunlardan birincisi birbiriyle çatışan dini mezheplerin öğretileri arasında en küçük ortak paydayı bulma çabası, ikincisiyse dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirme çabasıdır. Bugün tüm dünyada uygulanabilirliğe sahip olan model ikincisidir; tek yapılması gereken bu modeli Rawls'çu *örtüşen mutabakat* görüşüne uyarlamaktır: Rawls'a göre modern, heterojen bir toplumda kabul gören siyasi ilkeler için evrensel çapta uzlaşılan seküler ya da dini bir temel bulmak olanaksızdır. Taylor siyasi etiğin şu ya da bu iyilik anlayışına içkin olacağı konusunda Rawls ile aynı görüştedir, ama Rawls'un aksine, arka plandaki anlayışlar ile ön plandaki siyasi ilkelerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olması gerektiği fikrine katılmamaktadır. Taylor'a göre, bu sekülarizm modeli entelektüel açıdan cezbedici olmasının yanında, modern bir demokratik devlet açısından da olmazsa olmazdır.

Taylor modern ulusun bir "hayali cemaat" olduğunu savunan Benedict Anderson'ın düşüncesini beğenir,* çünkü bu sayede, demokratik devlete ait modern tahayyülün iki özelliğini vurgulayabil-

* Kitabın Türkçesi için bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993. (ç.n.)

1. Charles Taylor, "Modes of Secularism", *Secularism and Its Critics* içinde, haz. Rajev Bhargava, Delhi: Oxford University Press, 1998.

mektedir. Bunlardan birincisi, modern toplumun yatay, doğrudan-erişimli niteliği; ikincisiyse, seküler, homojen zamana kök salmış olmasıdır. Doğrudan erişim birtakım gelişmelerde yansımasını bulur: kamusal alanın yükselişi (herkesin ülke çapında tartışmalara eşit katılım hakkı), pazar ilkesinin yayılması (tüm sözleşmeler yasal açıdan birbirine eşit kişiler arasındadır) ve yurttaşlığın doğuşu (bu da bireycilik esasına dayalıdır). Doğrudan-erişimli toplum fikrinin yanı sıra homojen zaman da, içinde hiçbir ayrıcalıklı insan ya da olay ve dolayısıyla da hiçbir dolayım olmayan bir (ulusal) cemaat oluşturan bireysel yaşamların bütünselliğini tahayyül edebilmek için bir önkoşuldur. Bu olgu, modern doğrudan-erişimli, zamansal açıdan homojen bir devlette siyasi meşruiyetin kaynaklarını zamansal ve siyasi açıdan dolayımlı bir geleneksel devletteki kaynaklardan köklü bir şekilde farklı kılar. Taylor şöyle yazar: "Geleneksel despotluklar insanlardan yalnızca pasif kalmalarını ve yasalara riayet etmelerini isteyebilir. Antik ya da modern çağdaki demokrasilerse daha fazlasını istemek zorundadır. Bu toplumun üyeleri zorunlu katkıları yapacak şekilde güdülenmiş olmalıdır: mal olarak (vergi biçiminde), zaman zaman can olarak (savaş durumunda) ve yönetim sürecine daima belli ölçüde katılım göstermek suretiyle. Özgür bir toplum despotça zorlamanın yerine belirli oranda kişinin kendi kendini zorlamasını koymalıdır. Bu olmadığı takdirde, sistem tehlikededir."[2]

Bu açıklama ikna edici midir? İşte bu noktada bazı şüpheler uyanıyor. Bir defa, vergi ödemek ve orduya yazılmak kişinin kendi kendini zorlamasına değil de, devletin zorlamasına dayanmaz mı? Yönetim sürecine "belli ölçüde" katılım (Taylor bununla her dört ya da beş yılda bir seçimlere katılmayı kasteder) denirken de düpedüz, toplam nüfusun istatistiksel bir oranından bahsediliyor, bireysel güdülenmenin ne kadar güçlü olduğundan değil. Dolayısıyla bu katılım bireysel öz-disiplin etiğinden ziyade geniş kitlelerin yönetilmesini sağlayan –seçim kampanyalarının örgütlenmesi ve finanse edilmesini de kapsayan– siyasi yeteneğe dayalıdır. Şunu teslim etmek lazım: Modern liberal yönetimin ayırt edici özelliği zorlama (cebir) ya da müzakere (rıza) *değil*, "öz-disiplin" ve "katılımı", "ya-

2. *A.g.y.*, s. 43.

sa" ve "ekonomiyi" siyasi stratejinin öğeleri olarak kullanan devlet idaresidir. "Antik ya da modern çağdaki demokrasilere" gönderme yapılmış olmasına karşın, ki bu ifade siyasi durumların karşılaştırılabilir olduğuna işaret eder, modern toplumun sorunları ve kaynakları bir antik Yunan kentinde görülenlerden tümüyle farklıdır. Nitekim Taylor'un katılıma dair söylediklerinin, modern devletçe yönetilen nüfusun büyük bir kısmının yönetimi meşrulaştırma biçiminden farklı olduğu söylenebilir. Onun söyledikleri daha ziyade, ideolojik sözcülerin "siyasi meşruiyeti" teorileştirme tarzına denk düşer. Eğer sistem tehlikedeyse, bunun nedeni yurttaşların kendi kendilerini zorlamaması değildir. Pek çok siyasetçi, nüfusun geneli artık refahtan nasibini almadığında, rejimin yönetilenlere tümüyle ilgisiz olduğu hissedildiğinde ve devletin güvenlik aygıtları tümüyle etkisiz kaldığında "sistemin tehlikede" olduğunu bilir. Polisiye teknikler ve nüfusun genelini çok ciddi bir şekilde hayal kırıklığına uğratmaktan sakınan bir ekonomi, tek başına öz-disiplinden daha önemli faktörlerdir.

Günümüz liberal demokrasilerinde seçmenler ile parlamentodaki temsilcileri arasındaki doğrudan bağın gittikçe zayıfladığını –parlamentodaki temsilcilerin, kültürel olarak farklılaşmış ve ekonomik açıdan kutuplaşmış seçmenler kitlesinin sosyo-ekonomik çıkarlarını, kimliklerini ve özlemlerini gittikçe daha az temsil ettiğini– söylemek çok da zor olmasa gerek. Keza yurttaşın kendi siyasi temsiline doğrudan yansıyamıyor oluşu, yönetimle bağlantılı parlamento-dışı kurumların varlığıyla telafi edilmemektedir. Tersine, *baskı gruplarının* hükümetin aldığı kararlar üzerindeki etkisi, genellikle, çıkarlarını savundukları seçmenlerin genel nüfusa oranının gerektirdiğinden çok daha fazladır (örneğin, İngiltere'deki Çiftçiler Sendikası; ABD'deki AIPAC ve petrol lobisi). Yurttaşların sıkça değişen kolektif görüşlerini gösteren aralıksız *kamuoyu yoklamaları* hükümeti seçimler arasında yurttaşların görüşleri hakkında bilgilendirir ve seçimler yoluyla elde ettiği yetkinin dışına çıkarak bu görüşleri öngörmesini ya da etkilemesini mümkün kılar. Son olarak, gittikçe holdinglerin elinde biriken ve çoğunlukla devletle işbirliği içerisinde olan *kitle iletişim araçları* gerek halkın siyasi tepkilerini gerekse rahatlık ve tehlike hislerini dolayımlamaktadır. Bu yüzden içinde yaşadığımız toplum en önemli açılardan hiç de

doğrudan-erişimli bir toplum değildir.[3] Tüm yurttaşların özgür ve eşit bir şekilde birbirleriyle müzakerede bulunabilecekleri bir mekân yoktur. Kamusal yaşamda müzakere parti yöneticileri, bürokrasi amirleri, parlamentodaki yasa koyucular ve iş dünyasının liderleri gibi seçkinlerle sınırlıdır. Sıradan yurttaş, seçkinlerin aksine, siyaset seçeneklerini formüle etme sürecine katılmaz – onun dönem dönem seçimlere katılması oy verilen vaatlere bağlı kalınacağını bile güvence altına almaz.

Hayali bir cemaat olarak modern ulus her zaman inşa edilmiş imgeler aracılığıyla dolayımlanır. Taylor modern demokrasinin sağlıklı dozda bir milliyetçi duyguya sahip olması gerektiğini söylerken,[4] bu duyguyu geliştirmesi gereken ulusal iletişim araçlarını (ulusal eğitim de dahil) kastetmektedir. Zira iletişim araçları sadece bireylerin eşzamanlı olarak kendi ulusal cemaatlerini tahayyül etmelerini sağlayan aracılar değildir; iletişim araçları tahayyülü *dolayımlar*, tahayyülü destekleyen duyarlıklar inşa eder.[5] Taylor modern devletin, yurttaşlığı kimliğin temel ilkesi haline getirmek zorunda olduğunu söylerken; çatışan perspektifleri birleştirici bir deneyimle ikame edip sınıf, toplumsal cinsiyet ve din temelli farklı kimlikleri aşması gerektiğine gönderme yapar. Önemli bir açıdan, sekülarizm bu aşkın dolayımdır. Sekülarizm yalnızca kalıcı toplumsal barış ve hoşgörü hakkındaki bir soruya verilmiş düşünsel bir yanıt değildir. *Siyasal bir aracın* (yurttaşların temsiliyeti) sınıf, toplumsal cinsiyet ve dinde ifadesini bulan tikel ve farklılaştırıcı benlik pratiklerini yeniden tanımlayıp aşmasını sağlayan bir rol oynar. "Modern-öncesi" toplumlardaki dolayım süreciyse tam tersine, devletin aşkınlığı amaçlamadan yerel kimlikleri dolayımlama tarzlarını kapsar.

3. Bkz. Bernard Manin'in ilginç makalesi, "The Metamorphoses of Representative Government", *Economy and Society*, cilt 23, no. 2, Mayıs 1994.

4. "Bir başka deyişle, modern demokratik devlet sağlıklı dozda bir 'yurtseverliğe' ihtiyaç duyar: yönetim biçimiyle güçlü bir özdeşleşme bilincine ve insanın bu yönetim uğruna fedakârlıkta bulunma arzusuna."

5. Bkz. Hent de Vries, "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies", *Religion and Media* içinde, haz. H. De Vries ve S. Weber, Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

Buraya kadar Modern seküler toplumda mekân sorunlarından, yani hiyerarşinin olmadığı iddiasından ve bu toplumun yatay bir birliğe dayalı olduğu varsayımından bahsettik. Peki, zaman konusunda ne diyebiliriz? Burada da, gerçeklik Taylor'un modelinde belirtilenden daha karmaşıktır. Devlet bürokrasilerinin ve pazardaki mübadelelerin zamanındaki homojenlik elbette modern siyasal iktisadın hesaplarında merkezi bir yere sahiptir. Bu homojenlik hız ve doğrultunun tam bir kesinlikle birleştirilmesine olanak tanır. Fakat –dolayımsız ve dolayımlı, geri çevrilebilir ve geri çevrilemez– başka zamansallıklar da vardır; heterojen bir toplumdaki bireyler bu zamansallıklar aracılığıyla yaşar ve dolayısıyla siyasi tepkileri de bu zamansallıklar tarafından şekillendirilir.

Kısacası, liberal demokrasinin doğrudan-erişimli bir toplumu başlattığı varsayımı kanımca tartışmaya açıktır. Modern topluma özgü dolayım biçimleri, ortaçağ Hıristiyanlığındaki –ve İslamiyetteki– biçimlerden kuşkusuz farklıdır, ama bu fark, salt modern ulus-devletin kamusal yaşamında "din"in olmadığını belirterek ifade edilemez. Zira modern seküler ülkelerde bile dinin konumu ülkeden ülkeye farklılık gösterir. Mesela, Fransa'da hem aşırı merkezileşmiş devlet hem de yurttaşlar seküler olmasına karşın, İngiltere'de devlet Resmi Kilise'ye bağlıdır ama yurttaşların pek azı dindardır; ABD'deyse nüfusun çoğu dindardır ama federal devlet sekülerdir. "Din" gerek İngiltere'de gerekse de ABD'de kamusal olarak her zaman mevcut olmuştur. Sonuç olarak, bu üç ülkenin sekülarizmi pek çok ortak yöne sahip olsa da, modern tahayyülün her birindeki dolayımlayıcı karakteri önemli farklılıklar gösterir. Dini olarak tanımlanmış gruplar arasında hoşgörü mefhumu her birinde farklı biçimlerdedir. Her üç ülkedeki dini azınlıklar arasında ulusa katılım ve devlete erişim bilinci farklı farklıdır.

O halde *örtüşen mutabakat* düşüncesinin sekülarizm öğretisine getirisi nedir? Dini açıdan farklılıklar barındıran bir ülkede, diyor Taylor, bu düşünce insanlara bağımsız, *seküler* etiğe katılmak için farklı (hatta karşılıklı olarak dışlayıcı) nedenlere sahip olma olanağı sunar. Örneğin, yaşama hakkı seküler ya da dini inançlardan ötürü savunulabilir ve buradaki dini inançların farklı geleneklere ait birçok çeşitlemesinin olması mümkündür. Bu demektir ki siyasi anlaşmazlıklar otoriter yöntemlerle çözülmeden devam edecek, ge-

çici çözümler müzakere edilmiş uzlaşmaya dayalı olacaktır. Fakat nelerin *temel siyasi ilkeler*, nelerin *arka plandaki gerekçeler* sayılacağı konusunda tartışmalar olacağı göz önüne alındığında, bunlar nasıl çözüme bağlanacak? Taylor şöyle yanıt veriyor: ikna ve müzakere yoluyla. Bu yanıt, anlaşmaya hazır bir haletiruhiyenin yanıtı tabii; ama ulus-devlet anlaşmaya hazır bir aktör değildir ve hukuku ikna yoluyla işlemez. Mesela, bir tartışmada tarafların kendileri açısından ilkesel (eylem ve varlığı dile getiren bir ilkesellikten bahsediyoruz, sırf inanç beyanıyla gerekçelendirilen bir ilkesellikten değil) bir meselede uzlaşmaya gönülsüz olduklarını düşünün. Eğer yurttaşlar ulusal açıdan önemli görülen bir meselede hükümet tarafından ve bunu destekleyen çoğunluk tarafından ikna edilemezse, yasal işlemde bulunma tehdidi (ve bunun ima ettiği şiddet) kullanılabilir. Bu durumda müzakere, zayıf tarafın hiçbir tercihinin olmadığı bir durumda eşit olmayan tavizlerin mübadelesinden başka bir şey değildir.[6] Hukukun gerekliliklerine tâbi kılındıklarında modern seküler tahayyüldeki eşitlik ve özgürlük ilkeleri ne ifade eder, diye soracaktır o zaman yurttaş da. Anlaşılan, modern seküler tahayyül kendisi için huzur ararken, verdiği huzursuzluğun farkında olmayabiliyor.

Ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse: Devlet "temel siyasi ilkeleri" cebir yoluyla yerleştirip savunmaya çalıştığında, mahkemeleri aracılığıyla "temel ilkeler" ile "arka plandaki gerekçeler" arasında *tikel* bir ayrımı dayattığında (zira yasalar her zaman şiddet *yoluyla işler*), devlete yönelik güvensizlik daha da artabilir. O halde sekülarizm barışın teminatı olabilir mi? (Avrupa ve ABD tarihinin başlarında sağlandığı iddia edilen barış, şiddetin din savaşlarından ulus ve sömürge savaşlarına kaydırılması sayesinde mümkün olmuştu.) Dünyada savaş ve barış öğretisi olarak sekülarizmin kusuru, Avrupalı (ve dolayısıyla Batılı-olmayan toplumlara yabancı) olması değil, kapitalist ulus-devletler sisteminin doğuşuyla yakından bağlantılı olmasıdır – güç ve zenginlik bakımından fevkalade

6. Elbette gözdağı vermenin pek çok yolu var. On dokuzuncu yüzyılda İngiliz hükümeti başkonsolosu ve temsilcisi, aynı zamanda da Mısır'ın gayri resmi yöneticisi olan Lord Cromer'in belirttiği gibi, "tavsiye, her zaman, bir emir biçimini almasa bile içerik itibariyle emirden farksız olabilir" (aktaran Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, Londra: John Murray, 1968, s. 66).

eşitsiz ve birbirlerine karşı güvensiz olan ulus-devletlerin her biri, farklı şekillerde dolayımlanan ve bu yüzden de farklı şekillerde güvence altına alınan ya da tehdit edilen bir kolektif kişiliğe sahiptir.

Örneğin birçok tarihçi ABD ulusunun sözcülerinin iç ve dış "şer" düşmanlara karşıt olarak kendi uluslarını "iyi" diye tanımlama eğilimine –11 Eylül trajedisinden beri tekrar çarpıcı bir şekilde su yüzüne çıkmış olan bir eğilime– dikkat çekmiştir. Columbia Üniversitesi'nden tarihçi Eric Foner, "kökleri iki ayrı ABD geleneğinde olan bir bakış açısıdır bu," diye yazar. "Ülkenin dini kökleri ve süregelen yüksek iman düzeyi sonucu Amerikalılar düşmanlarını yalnızca hasım olarak değil, şer olarak da görme eğilimindedir. Bununla bağlantılı olarak Amerika'nın dünyanın son ve en iyi özgürlük umudu olduğuna da inanırlar. Dolayısıyla her kim ki Amerika'ya karşı çıkar, o özgürlük düşmanıdır."[7] Yine aynı tarihçilerin söylediğine göre, bu şablonun içerisinde muhalifliğe vatan hainliği yaftası yapıştırma ve çeşitli göçmen gruplarına hukuki kılıf uydurulmuş yollardan baskı yapma eğilimi de vardır. Tarihçiler ABD milliyetçiliğinin bu mükerrer şablonunun (içerideki farklılıkları, hele de "yabancı" olarak kodladığında, tahammülsüzlük odağı haline getiren bir şablondur bu) izlerini on sekizinci yüzyılın sonundan –yani, cumhuriyetin kuruluşundan– günümüze kadar sürmektedir. Bunu dini kökenleriyle bağlantılı olarak mı kavramamız gerekiyor? Ama yirminci yüzyılda siyasi retorik ve baskı önlemleri gerçek ve hayali seküler muarızlara yöneliktir. Tarihçiler bu örüntüyü açıklarken dini kökenlerine ve çağdaş dindarlığa göndermede bulunsalar da, Amerika –Taylor'un doğru bir şekilde gözlemlediği üzere– seküler anayasasıyla örnek teşkil etmektedir. Kanaatimce ABD tarihinde tekrar tekrar görülen tahammülsüzlük patlamalarının nedeni ne olursa olsun –ve bunlar ne kadar mazur görülebilir olursa olsun– bu patlamaların hepsi de, son derece modern bir toplumda görülen sekülarizmle bağdaşmaktadır (ve hatta onunla iç içedir). Bir süper gücün hâkim olduğu dünya açısından 11 Eylül trajedisinin mahiyeti hakkında uzun soluklu bir kamusal *tartışma* yapılmaması bu yüzdenmiş gibi geliyor bana. Bütüne bakarsak,

7. Robert F. Worth, "A Nation Defines Itself by Its Evil Enemies: Truth, Right and the American Way", *New York Times*, 24 Şubat 2002.

medya kendisini iki sorunla sınırlamıştır: bir yanda ulusal güvenliğin gerekleri ve "teröre karşı savaş"ın kişisel özgürlükler açısından barındırdığı tehlike, diğer yanda da bir din olarak İslamiyetin ve bir halk olarak Arapların terör eylemlerindeki sorumluluğu. (11 Eylül trajedisi üzerine birkaç anlamlı yazı yayımlandı, ama hâkim entelektüel söylemi etkilediğini söylemek güç.) Liberal demokratik bir toplumda kamusal tartışmanın olmaması, ulusal kişiliğini tanımlayan ve onun tehditkâr bulduğu söylemleri saptayan dolayımlayıcı temsiller bağlamında açıklanmalıdır.

Bir diğer aydınlatıcı örnek de Hindistan'dır, seküler bir anayasası ve işleyen bir liberal demokrasi sıfatıyla harika bir sicili olan bir ülke – belki de Üçüncü Dünya'daki en etkileyici örnek. Ne var ki 1947'deki bağımsızlıktan beri Hindistan'da "cemaat isyanları" (yani, Hindular ile çeşitli azınlıklar –Müslümanlar, Hıristiyanlar ve "Paryalar"– arasındaki çatışmalar) hiç kesintisiz devam etmektedir. Partha Chatterjee ve başka yazarların dikkat çektiği üzere, kamusal olarak tanınabilir ulusal kişilik, yeniden düzenlenmiş bir üst-kast Hinduizminin temsilleri yoluyla güçlü bir şekilde dolayımlanmakta ve bu kişiliğe uymayanlar haliyle dini azınlıklar diye adlandırılmaktadır. Bu durum "dini azınlıkları" çoğunlukla savunmacı bir konuma itmektedir.[8] Seküler bir devlet hoşgörünün teminatı olamaz, çünkü farklı tutku ve korkularla şekillenmiş yapılar kurar. Hukuk hiçbir zaman şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlamaz, zira hukukun amacı her zaman şiddeti *düzenlemektir*.

II

Bir öğreti olarak sekülarizm özeli yöneten akıl ile kamuyu yöneten ilke arasında bir ayrım yapılmasını gerektirdiği gibi, özeli yöneten akıldaki "dini" olanın yerine "seküler" olanın konmasını da talep edecektir. Özel *akıl* ile özel *uzam* aynı şey değildir; özel akıl farklılığa yetkili olmaktır, kamusal aklın gücüne karşı bağışıklıktır. Demek ki karşılaştığımız teorik ve pratik açmazlar bu kategorileri tek

8. Bununla bağlantılı olarak, bkz. Partha Chatterjee, "History and the Nationalization of Hinduism", *Social Research*, cilt 59, no. 1, 1992.

tek tanımlama çağrısını baki kılıyor. Bir söylemi ve bir eylemi "dini" ya da "seküler" yapan nedir?

İngiltere'de İkinci Dünya Savaşı arifesinde yayımlanan *The Bible Designed to be Read as Literature* (Edebiyat Eseri Olarak Okumak Üzere Düzenlenmiş Kitabı Mukaddes) başlıklı bir kitapta[9] geleneksel çift sütunlar ve numaralı ayetler kaldırılmış, modern sayfa tasarımı ve dizgi kullanılarak, yer yer şiir dizeleriyle kesilen sürekli bir anlatı etkisi yaratılmaya çalışılmıştır. Yazarın Giriş bölümünde açıkladığı üzere: "Kitabı Mukaddes'in büyük bir bölümü şiir olmasına karşın, düzyazı olarak basılmıştır. Düzyazı ise kesintisiz bir şekilde basılacağına kısa 'ayetler' şeklinde parçalanmış ve keyfi olarak 'bölümler'e ayrılmıştır. Kitabı Mukaddes neredeyse bütün geleneksel edebiyat türlerini içerir: lirik şiir, teatral şiir ve mersiye, tarih, hikâyeler, felsefi incelemeler, atasözleri derlemesi, mektuplar ve Peygamber Kitapları adıyla bilinen kitaplara özgü yazı türleri. Ne var ki tüm bunlar baskıda sanki özgün haliyle aynı edebi biçime sahipmiş gibi sunulmuştur" (sayfa vii). Sayfa tasarımındaki değişiklikler kuşkusuz Kitabı Mukaddes'in bir "edebiyat eseri" olarak okunmasını kolaylaştıracaktır. Fakat alıntılanan pasajın da üstü kapalı olarak kabul ettiği üzere, "edebiyat" muğlak bir anlama sahiptir – aynı anda hem "sanat"tır, yani "belirli bir konuyu ele alan metinlerdir", hem de basitçe "basılı malzemelerdir".

Eğer Kitabı Mukaddes sanat eseri olarak (şiir, mit, felsefe ya da başka bir şey) okunuyorsa, bunu mümkün kılan şey disiplinlerin ve duyarlılıkların karmaşık tarihsel gelişimidir. Dolayısıyla Giriş bölümündeki, Kitabı Mukaddes'in edebi saiklerle okunmasının kutsallığına halel getirmeyeceği yönündeki iddia ("Gerçekten de kutsal olan ile seküler olan arasında kesin bir ayrım yapmak kuşkusuz her ikisini de fakirleştirmektir") bizatihi metnin değiştirilebilirliğinin seküler bir ifadesidir. Bir ateist Kitabı Mukaddes'i bir Hıristiyandan farklı şekilde okuyacaktır. Bu metnin esasen "dini" bir metin olmasının nedeni Hıristiyanların inandığı doğaüstü olayları ele alması, yani ilahi yollarla vahiy edilmiş ya da ilahi esinlenmenin aslına sadık bir kaydı niteliğinde olması mıdır? Yoksa

9. *The Bible Designed to be Read as Literature*, haz. ve düzenleyen E. S. Bates, Londra: William Heineman, tarihsiz.

bir ateist tarafından insan ürünü bir sanat eseri olarak okunabildiği için gerçek bir "edebiyat eseri" midir? Yoksa metin kendi içinde hiçbiri olmayıp, yalnızca metnin okunuşu mu edebi ya da dinidir? – yahut muhtemelen modern Hıristiyanlar için geçerli olduğu gibi, hem edebi hem dini bir okuma mı söz konusudur? İki-üç yüzyılı aşkın bir süreden beri, yeni bir *edebiyat* kavramını dini duyarlılıkların yardımına koşmak mümkün hale gelmiştir. Fakat birileri bu soruna yetkin bir çözüm bulana dek, neyin özel akla neyin "dini inançtan bağımsız bir siyasi etiğe" (farklı farklı özel akılların taraf olabileceği söylenen –ve böylece *gerekçelendirmelerden* ibaret kalan– bir kamusal etiğe) ait olduğuna karar verecek yetkili bir merci olamaz.

Bu noktayı –özellikle de 2001 Eylül'ünden bu yana– medyamızda ve pek çok entelektüelin yazılarında "şiddetin İslami kökenleri" olarak tarif edilen şeyle bağlantılı olarak kısaca açalım. Uzun zamandan beri din bir şiddet kaynağı olarak görülmektedir[10] ve İslamiyet (ideolojik gerekçelerle) modern Batı'da tam da bu şekilde takdim edilmiştir: terbiye edilmemiş, keyfi, olağanüstü baskıcı. Yine "İslamiyet", "modern dünya" ve "siyaset felsefesi" uzmanları da İslam dünyasına, sekülarizmi benimseyip modernliğe girmeyi başaramadığı ve şiddet içeren kökenlerinden kopma basiretini gösteremediği için verip veriştirmektedir. Şimdi konu üzerine biraz kafa yorduğumuzda şiddetin Kuran tarafından –ya da herhangi bir Kitabı Mukaddes tarafından– mazur gösterilmeye hiç de muhtaç olmadığını görürüz. 1982 yılında Suriyeli General Ali Haydar, seküler başkanı Hafız El Asad'ın talimatıyla isyancı Hama kentinde otuz-kırk bin sivili katlettiğinde, Kuran'ı zikretmemişti. Keza aynı durum binlerce Kürdü gazla zehirleyen ve güney Irak'taki Şii nüfusu katleden sekülerlik yanlısı Saddam Hüseyin için de geçerlidir. Ariel Şaron Filistinli sivilleri ayrım gözetmeksizin öldürüp tedhişe maruz bırakırken –kamuya yansıdığı kadarıyla– Tevrat'tan pasajlar

10. "Ortaçağdan miras kalan gelenek Kitabı Mukaddes'i bir metinler derlemesi olarak görmek olmuştur; bu metinlerden herhangi birisi diğerlerinden kopartılabilir ve yazıldığı koşullardan ya da söyleyen kişiden bağımsız olarak, kişinin davranışlarını düzenleyecek bir ilahi otorite olarak –ve çoğunlukla (bildiğimiz üzere) yıkıcı sonuçlara yol açarak– kullanılabilir. Yabanıl putataparların putları kadar acımasız putlar olarak görülmüştür bu metinler" (*a.g.y.*, s. viii).

(mesela Yeşu'nun Eriha'da önüne gelen tüm canlıları yok etmesi gibi pasajlar) alıntılamamıştır.[11] Keza Batılı olsun ya da olmasın hiçbir hükümet (ya da isyancı grup) sivillere karşı ayrım gözetmeksizin şiddete başvurduğunda, kutsal kitabın otoritesine sığınarak kendilerini haklı çıkarma gereği duymamıştır. Bazı durumlarda doğru olduğuna inandıkları ya da işlerine geldiği için bunu yapabilirler. Ama bu ifade ile böyle yapmaya *mecbur bırakıldıklarını* söylemek arasında çok fark vardır. Yalnızca şu sıradan gerçeği hatırlamak yeterlidir: Sayısız dindar Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitabını okurken inançsız insanları öldürmek gibi bir ihtiyaç duymuyor. Benim burada anlatmaya çalıştığım nokta şu: İnsanların bu tür karmaşık ve çok katmanlı metinlerle iştigali, yani bunların anlamını ve bağlamını tercüme etme işi son derece karmaşık bir iştir ve burada okuma disiplinleri ve gelenekleri, kişisel alışkanlıklar, mizaç ve tikel toplumsal durumların neyi gerektirdiğine dair algılar gibi olgular rol oynar.

"İslami terörizm"in İslami metinlerdeki kökenleri hakkındaki mevcut söylem iki hileli varsayımdan hareket etmektedir: (a) Kuran metni Müslümanları Kuran tarafından yönlendirilmeye zorlayacaktır ve (b) Hıristiyanlar ve Yahudiler Kitabı Mukaddesi diledikleri gibi yorumlamakta özgürdür. Bu varsayımlar metin ile okur arasında çelişkili konumlar da durmaktadır: Bir yandan, dini *metnin* anlamı bakımından belirlenmiş ve sabit olduğu ve etkisine maruz kalanda belli inançlar doğurabilecek güce sahip olduğu (ki bu da akabinde belli davranış biçimlerine yol açar) savunulmaktadır – dolayısıyla okur pasiftir. Diğer yandansa, dindar *okurun* metnin anlamını değişen toplumsal koşullara uyarlamakla faal bir şekilde uğraştığı varsayılmaktadır – dolayısıyla metinler pasiftir. Failliğe ilişkin bu çelişkili varsayımlar, Şarkiyatçıların ve diğerlerinin İslamiyette din ve siyaset konusundaki tutumlarını açıklamamıza yardımcı olacaktır. İslami metinlere esrarengiz bir nitelik atfedilmektedir, zira denildiğine göre bunlar hem özünde tek-anlamlıdır (tıpkı "fundemantalistlerin" direttiği gibi, bunların anlamı tartışmaya *açı-*

11. Tevrat'ın ilk beş kitabı Vaat Edilmiş Toprakların asıl halkını yok etmeleri için Tanrı'nın seçilmiş kavme verdiği buyruklarla doludur elbette. Fakat bu pasajların dindar Yahudileri şiddete yönelttiğini söylemek safdillik olacaktır.

lamaz) hem de bulaşıcıdır (Şarkiyatçılar müstesna, zira onlar neyse ki bu tehlikeli güce karşı şerbetlidir). Halbuki Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyette de yorumların değiştiği karmaşık bir tefsir tarihi vardır ve ilahi metin ile bu metne beşeri yaklaşımlar arasında ayrım olabileceği kabul edilmektedir.

Şiddet eylemlerinin arkasındaki *güdülerin* "dini ideolojide" yattığını düşünenler, sonuçta ortaya çıkacak ıstıraptan kaygı duyan herkesin dini söylemin sansüre uğramasını –ya da en azından dini söylemin kamu çıkarının formüle edildiği alana girmesinin engellenmesini– desteklemesi gerektiğini iddia etmektedir. Fakat sekülaristin önem verdiği şeyin bizatihi acı ve ıstırap mı yoksa dini şiddete atfedilebilecek türden acı ve ıstırap mı olduğu her zaman pek açık değildir, zira ikinci türden acılar modern tahayyülün sebepsiz saydığı acılardır. Keza modern toplumda "dini bir güdünün" nasıl net bir biçimde tanımlanabileceği de açık değildir. Kendisini dini söylemle açıklayan güdülenmiş bir davranış tam da bu yüzden mi dini olur, yoksa dini söylemde *samimi* olduğunda mı dinidir? Öte yandan, samimiyetsizliğin ta kendisi de dini dilin bir inşası olabilir. Freud ve başkalarının öne sürdüğü gibi, dini bir eylemin arkasında her zaman *bilinçdışı* –dolayısıyla seküler– bir güdünün olduğu mu varsayılıyor? Fakat bu varsayım da dini ile seküler arasında nasıl ayrım yapacağımız sorusunu tekrar gündeme getirecektir. Kısacası, şiddetin arkasındaki (dini) bir güdüyü tanımlamak için karakter ve mizaç, içsellik ve görülebilirlik, düşünülmüş ve düşünülmemiş kavramlarını ele alan bir güdü teorisine ihtiyaç vardır.[12] Modern, seküler toplumda bu *yetkin* teoriler ve pratikler anlamına da geliyor – tıpkı mahkemelerde, ulusal medyanın hegemon söyleminde ya da yabancı dost ve düşmanların niyetlerinin değerlendirildiği ve izlenecek siyasetlerin kararlaştırıldığı parlamento oturumlarında olduğu gibi.

Büyük canice suçlar işleyen sayısız "seküler" faile işaret etmek hiç de zor değildir. Ama "dini" savunma amaçlı bu tür girişimler-

12. 1958 yılında bu konuda iki mükemmel kavramsal araştırma yayımlanmıştı: G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell; ve R. S. Peters, *The Concept of Motivation*, Londra: Routledge & Kegan Paul. Herbert Morris, *On Guilts and Innocence* (California University Press, 1976) güdülenme sorununa açıkça adli bir perspektiften yaklaşıyor.

dense, "şiddetin ve caniliğin" sorumluluğunu belli faillere yükleyerek aslında ne yapmış olduğumuzu sormak daha ilginç olacaktır. Bunun yanıtı olarak şuna dikkat çekilebilir: CIA, Pakistan Gizli Servisiyle birlikte Afganistan'da Sovyetlere karşı savaşmaları için dindar savaşçıları teşvik ettiği, silahlandırdığı ve eğittiğinde; Suudi Arabistan hükümeti gönüllü savaşçıların bu ülkeye sevkini kolaylaştırdığında, pek çok yan aktörün parmağının olduğu bir eylem, hayata geçirilen planda rol alan aktörlerden oluşan bir şebeke söz konusuydu. Bu karmaşık olayın arkasında tek ya da tutarlı bir güdünün olmamasının nedeni yalnızca birçok yan aktörün olması değil, aynı zamanda olayın içinde farklı arzuların, duyarlıkların ve ben-idraklerinin bulunmasıdır. Fakat failler konusundaki bu karmaşıklığı kabul etmenin ötesine geçip burada soruyu birazcık daha genişletebiliriz: Ne zaman açık bir güdü ararız? Beklenmedik bir sonuçla karşılaşıp da gerekçelendirme ya da aklama ihtiyacı duyduğumuz; dolayısıyla ahlaki ya da hukuki *sorumluluk* aradığımız zaman. Yukarıda belirttiğim üzere, bu tür bir sorumluluk yükleme işinin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin teoriler mevcuttur (bunun en temel örneği de hukuktur); ayrıca bu teorileri ve modern dünyada hangi koşullarda uygulandıklarını anlamak önemlidir. Kısacası, her ne kadar farklı geleneklerde "dini" niyetler "seküler" niyetlerden farklı şekillerde ayırt edilse de, gerçek anlamıyla niyetlerin tanımlanması araştırmacıların modernlik adını verdiği şeyde ahlaki ve hukuki mesuliyeti belirlemek açısından özellikle önemlidir.

III

Bugün pek çok eleştirmen, "modernliğin" (sekülarizm bunun merkezinde yer alır) doğrulanabilir bir nesne olmadığı görüşünü benimsemiştir.[13] Çağdaş bilimlerin heterojen ve örtüşen nitelikte olduğunu, farklı ve hatta uyumsuz durumlar, kökenler, değerler vs. içerdiğini savunmaktadırlar. Bense, bu eleştirmenlerin bir bakıma haklı olduğunu (gerçi zorunlu bağlar aramanın bulgusal değeri de

13. Örneğin Bernard Yack, *The Fetishism of Modernities: Epochal Self-Consciousness in Contemporary Social and Political Thought*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

unutulmamalıdır), ama burada yalnızca bilişsel bir hatanın söz konusu olmadığını düşünüyorum. "Modernite"nin bütünlüklü niteliği hakkındaki varsayımlar, bizatihi, pratik ve siyasi gerçekliğin bir parçasıdır. Modernliteye bağlı kişilerin kritik durumlardaki eylemlerini bu varsayımlar belirler. Bu kişiler "modernliğe" ulaşmayı *amaçlar* ve diğerlerinin de (özellikle de Batılı-olmayanların) aynı yolu tutmasını beklerler. "Batı"nın bütünlüklü bir toplam olmadığını, Batı'daki pek çok insanın sekülarizme karşı çıktığını ya da onu farklı şekillerde yorumladığını, Batı'daki modern çağın pek çok tartışmaya ve birtakım uzlaşmaz özlemlere şahit olduğunu söylemek bu olguyu şıp diye ortadan kaldırmaz. Tersine, modernliği *bir proje olarak* görenler bunu zaten biliyorlardır. (Modern sömürgeciliğin bir veçhesi de şudur: Batı her ne kadar içeride pek çok farklı yüze sahip olsa da dışarıda tek bir yüzü vardır.[14]) Dolayısıyla önemli olan "modernlik" (daha doğrusu "Batı") fikrinin neden bir yanlış-tanımlama olduğunu saptamak değil, *siyasi bir hedef olarak* neden hegemonyacı olduğunu, bu hegemonyanın ne gibi pratik sonuçlar doğurduğunu ve hangi toplumsal koşulların bunu devam ettirdiğini saptamaktır.

"Modernite"nin bütünsel olarak bağdaşık ya da sınırları açıkça çizili bir nesne olmadığı ve pek çok öğesinin Avrupa dışındaki halkların tarihleriyle ilişkili olarak ortaya çıktığı doğrudur. Modernite, iktidardaki belirli insanların başarmaya çalıştığı bir *projedir* – daha doğrusu bir dizi birbiriyle bağlantılı projedir. Bu proje (kimi zaman birbiriyle çatışan ve çoğu gelişme halinde olan) bir dizi ilkeyi kurumsallaştırmayı amaçlar: meşrutiyetçilik, ahlaki özerklik, demokrasi, insan hakları, yurttaş eşitliği, sanayi, tüketimcilik, piyasa serbestisi – ve sekülarizm. Bu amaçla, mekân ve zaman, zalimlik ve sağlıklılık, tüketim ve bilgi hakkında yeni deneyimler yaratan üretken teknolojilerden (üretim, savaş, seyahat, eğlence, ilaç

14. "Eşzamanlı olarak ve içerideki hükümetlerin atgözlüğü takmış olmasına karşın," diye yazar Kont Carlo Sforza, "sömürgelerde yavaş yavaş bir tür enternasyonal dayanışma ortaya çıkıyordu. ... İyi niyet sebebiyle değilse de çıkarlar gereği, en nihayetinde bir Avrupa anlayışı Afrika'da rüşeym halinde bulunuyordu. Avrupa'da birbirimizden nefret edebiliriz, ama iki komşu sömürge arasında ortak çıkarların, çölde birbiriyle karşılaşan iki beyaz adamınki kadar büyük olduğunu anladık" (*Europe and Europeans*, 1936).

teknolojileri) yararlanır. Bu deneyimlerin "büyünün bozulmasına" yol açtığı, yani gerçekliğe doğrudan bir erişimi ve mit, büyü ve kutsal olandan sıyrılmayı sağladığı anlayışı, modern çağın belli başlı özelliklerinden biridir. Bu anlayış, muhtemelen, on dokuzuncu yüzyıl romantizminin bir ürünüdür ve kısmen yaratıcı edebiyat eserleri okuma –ve bu çerçevede düşünme– alışkanlığının ilerlemesiyle bağlantılıdır,[15] dolayısıyla "modernlik-öncesi" imgeler geriye dönüp bakıldığında büyüleyici bir nitelik kazanmaktadır.

Modern projeler bütünlüklü bir toplam oluşturmazlar, ama duyarlılık, estetik ve ahlaki anlayış farklarını izah etmemizi sağlayabilirler. Eleştirmenlerin "Batı" diye bir şey yoktur, çünkü Batı'nın modern kültürü Avrupa'nın dışına uzanan çeşitli şecerelere sahiptir derken ne kastettikleri her zaman açık değildir. Eğer Avrupa'nın coğrafi bir "dışarısı" varsa, bu Batı'yı belirli bir uzam –aynı anda hem bağdaşık hem de yıkılabilir bir uzam– içerisine yerleştirmek anlamına gelmez mi? Bence soruna yaklaşmanın en iyi yolu bu değildir. Modernite öncelikle bir gerçeği bilme sorunu değil, dünyada-yaşama sorunudur. Bu sorun her çağ için geçerli olduğundan, *tarihsel bir çağ olarak* modernliğin ayırt edici özelliklerinden biri siyasi-ekonomik bir proje olarak modernliği içermesidir. Beni özellikle ilgilendiren husus, modern yaşamın mecburen yer alacağı ve modern-olmayan halkların da kendi yeterliliklerini değerlendirmek üzere davet edilecekleri koşulları oluşturan seküler olan ve dini olan kategorilerini inşa etme girişimidir. Zira modern ve modernleştirici devletlerde "seküler" ve "dini" olana ilişkin temsiller halkların kimliklerini dolayımlar, duyarlılıklarının şekillenmesine yardımcı olur ve deneyimlerini teminat altına alır.

Fakat "modern proje" diye bir şeyin olduğuna ilişkin kanıt var mı? Siyaset bilimcisi Stephen Holmes, *Komünist Manifesto*'nun yeni bir baskısı üzerine yakın geçmişte yazdığı bir değerlendirme

15. Benedict Anderson'ın "matbaa kapitalizmi" tartışması ulusun bir cemaat olarak tahayyül edilmesinde gazete okumanın önemi üzerine odaklanır (1983), ama insanların "gerçek" ve "hayali" anlayışını dolayımlayan yaratıcı "edebiyat" –hem düzyazı hem de şiir– pazarının muazzam derecede genişlemesinden ve dergi ve gazetelerde yayımlanan seri romanların eşzamanlı büyümesinden bahsetmez. Bkz. Per Gedin, *Literature in the Marketplace*, Londra: Faber and Faber, 1982 (özgün İsveççesi, 1975)

yazısında şöyle diyordu: "Komünizm'in sonu resmi olarak Hegelci büyük T'li Tarih inancına dayalı (ve *Manifesto*'da da yüksek sesle yankısını bulan) son dünya gücünün çöküşü anlamına geliyor. Soğuk Savaş'ın sonu, bugün, hiçbir tekil mücadelenin tüm dünyayı kapsamadığı anlamına geliyor."[16] Ne ki yenilen Komünizm'e evrensel bir tarihsel teleolojinin atfedilmesi ikna edicilikten uzaktır. Francis Fukuyama gibi Yeni-Hegelci Yeni Dünya Düzeni savunucularını bir kenara bırakırsak, Holmes'ün ABD'nin tüm dünyaya tekil bir toplumsal model dayatma girişimlerini görmezden gelmesi şaşırtıcıdır. Özellikle de son on beş yıldır, ABD'nin hâkimiyetindeki uluslararası kuruluşların (*OECD*, *IMF*, Dünya Bankası) analizleri ve reçeteleri her ülke için aynıdır. Serge Halimi, "Tüm insanlığın gelişimi bu kadar benzer biçimde ve bu denli ABD modelinden esinlenmiş olarak nadiren tasarlanmıştır," diye yazar. Halimi'nin işaret ettiği üzere, bu model serbest ticaret ve özel girişimcilik gibi konularla sınırlı olmayıp, ahlaki ve siyasi boyutları da kapsamaktadır – ve bu boyutların en başta gelenlerinden biri de sekülarizm öğretisidir.[17] Bu projenin küresel ölçekte tamamen başarılı olmamasının –sonuçta genellikle homojenlikten ziyade istikrarsızlığın artmasının– nedeni kuşkusuz dünya meseleleri hakkında uzun erimli kararlar verecek konumdakilerin tüm ülkeler için tek bir yazgı (yoksa aşkın bir hakikat mi demeli?) olduğu öğretisini reddetmeleri değildir. (Bu projenin muarızlarının genellikle totaliter ideolojiler peşinde koştuğu ve hoşgörüsüz tutumlara sahip olduğu kuşkusuz doğrudur. Fakat –11 Eylül trajedisinin ardından– şunu da vurgulamak gerekir ki, ben burada "Amerika'yı suçlamaya" ya da "düşmanlarım mazur göstermeye" değil, Amerika'nın dünyanın tek süpergücü sıfatıyla kendi çıkarlarını ve "özgürlüğe" olan bağlılığını korumak için küresel düzeyde müdahalede bulunmak ve yerel koşulların, evrensel sayılan değerlere göre ıslahına yardımcı olmak zorunda kaldığına işaret etmeyi amaçlıyorum. Yerel koşulların ıslahına yeni tüketim ve ifade tarzlarının getirilmesi de dahildir. Bun-

16. S. Holmes, "The End of Idiocy on a Planetary Scale", *London Review of Books*, cilt 20, no. 21, 29 Ekim 1998, s. 13.

17. Bkz. S. Halimi, "Liberal Dogma Shipwrecked", *Le Monde diplomatique*, *The Guardian Weekly* eki, Ekim 1998.

ları en iyi nitelendiren tabirin "özgürce seçilmiş" mi yoksa "dayatılmış" mı olduğu ayrı bir konudur.)

Dolayısıyla "Batı"nın (ve özellikle de Batı'nın lideri ve en ileri numunesi olarak Amerika'nın) örnek oluşturduğu çok boyutlu modernlik kavramından türeyen ulusal ilerleme *siyasetine* –sekülarizm siyaseti de dahil– bakmamız gerekiyor. Ama karşı görüşün siyasetini de incelememiz gerekmez mi? Dünyanın modern ve modern-olmayan, Batılı ve Batılı-olmayan diye bölün*me*diği görüşünden hangi siyasetler filizlenmektedir? Dünyada *hiçbir* anlamlı ikilik olmadığı, aksine dünyanın örtüşen ve parçalanmış kültürlere, melez benliklere, sürekli dağılan ve yeniden doğan toplumsal durumlara bölünmüş olduğu görüşü hangi seçeneklerin önünü açmakta, hangilerinin önünü tıkamaktadır? Sekülarizmin –dünya üzerindeki modern bir dünya öğretisinin– dayandırıldığı çeşitli varsayımları bu tür bir anlayışın parçası olarak çözmeye çalışmamız gerektiğine inanıyorum. Zira insanların seküleri nasıl yaşadığını –benliğin dini söylemlerce kısıtlanmasına karşıt olarak egemen benliğin temel özgürlük ve sorumluluğunu nasıl savunduklarını– bize anlatan tam da bu kavramsal ikiliklerin yerleşme ya da yıkılma sürecidir.

IV

Bu çalışmanın başlıca öncüllerinden biri "sekülerin" kavramsal açıdan siyasi bir öğreti olan "sekülarizmi" öncelediği ve zaman içerisinde çeşitli kavramların, pratiklerin ve duyarlılıkların bir araya gelerek "seküleri" oluşturduğudur. Dolayısıyla aşağıdaki bölümlerde bu kavramın soykütüğünün bir kısmını sunarak işe başlayacağım – kavramın bariz niteliğini sorgularken aynı zamanda gerçek bir şeye işaret ettiğini gösterme yönünde bir çaba olacak bu. Kavramın soykütüğünü irdelerken kuşkusuz Foucault ve Nietzsche'nin yöntemlerinden yola çıkıyorum, fakat bunları dindarca takip ettiğim söylenemez. Burada soykütüğü toplumsal tarihin ("gerçek tarihin", diyenler de çok olacaktır) yerine geçen bir şey olarak değil; aksine şimdiden yola çıkarak, mevcut kesinliklerimizi oluşturacak şekilde bir araya gelmiş olumsallıklara uzanmanın bir yolu olarak kullanılıyor.

Fakat tam da bu nedenle, yani seküler kavramı modern yaşamımızın çok büyük bir parçasını oluşturduğundan, onu doğrudan doğruya kavramak güçtür. Bence seküler kavramını takip etmenin en iyi yolu, deyim yerindeyse, onun gölgelerinin izini sürmektir. Tam da bu nedenle Birinci Bölüm'de –modern "büyülenme" fikrinin merkezinde duran– mit mefhumunun tarihteki bazı hallerine özel bir önem veriyorum; ardından, İkinci ve Üçüncü bölümlerde faillik, acı ve zalimlik kavramlarını bedenlilik ile ilişkili olarak tartışıyorum. Seküler üzerine bu incelemelerin ardından, sekülarizmin veçhelerine geçiyorum; yani öznel hakların altında yatan insan anlayışlarını, (Dördüncü Bölüm), Avrupa'da "dini azınlıklar" mefhumunu (Beşinci Bölüm) ve milliyetçiliğin esasen seküler mi yoksa dini mi olduğu sorununu (Altıncı Bölüm) inceliyorum. Son bölümde sekülerleşme denince hemen akla gelmeyen veçheleri aydınlatmak amacıyla sömürge dönemindeki Mısır'da dini otorite, hukuk ve ahlak alanında yaşanan dönüşümlere değineceğim.

Son olarak: Antropoloji, sekülarizm konusundaki sorunların aydınlatılmasına bir katkı sunabilir mi? Pek çok antropoloğa kendi disiplinini esasen tanımlayan şeyin sınırları çizili bir alanda yürütülen bir araştırma tekniği (katılımcı gözlem) olduğu ve böyle bir antropolojinin tikellikle –filozof Gilbert Ryle'yi takip eden Clifford Geertz'in ifadesiyle, "sıkı (*thick*) betimlemeyle"– ilgilendiği öğretilir. Peki sekülarizm de tüm dünyada geçerliliği olan –kültürel çoklukların oynaklığını aynı anda hem açıklayabilecek hem de yumuşatabilecek– evrensel bir kavram değil midir?

Bana göre antropoloji bir yöntemden daha fazlasıdır ve artık –yaygın olarak yapıldığı gibi– sahte-bilimsel "alan çalışması" mefhumunun araştırmaya yön vermesine indirgenmemelidir. Bir keresinde Mary Douglas, modern antropolojinin yükselişini, masabaşı teorisyenliğinden yoğun alan-çalışmasına kayışla (Boas, Rivers ve Malinowski'ye atıflarla) ilişkilendiren geleneksel açıklamalara rağmen, gerçek hikâyenin çok farklı olduğunu söylemişti. Douglas'ın modern antropolojiye dair kendisini yakın hissettiği izahat kültür kavramlarını sistematik olarak araştırmanın öncüsü Marcel Mauss ile başlar (Marcel Mauss'un *The Gift* adlı kitabına Douglas'ın yazdığı "Önsöz", Londra: Routledge, 1990, s. x). Douglas'ın kendisi de bu antropoloji geleneğine saygın katkılarda bulunmuştur. Fakat

kavramsal analiz, felsefenin kendisi kadar eskidir. Modern antropolojinin bu noktadaki ayırt edici özelliği, farklı zaman ya da mekânlarda bulunan toplumlar arasındaki yerleşik kavramları (temsilleri) karşılaştırmasıdır. Bu karşılaştırmalı analizde önemli olan nokta söz konusu kavramların kökenleri (Batılı olmaları ya da Batılı olmamaları) değil, bu kavramları dile getiren yaşam biçimleri ve salıverdikleri ya da engelledikleri güçlerdir. Sekülarizm –tıpkı din gibi– bu tür bir kavramdır.

Dolayısıyla bir sekülarizm antropolojisi –nerede ortaya çıktığına bakmaksızın– sekülarizm öğretisi ve pratiği hakkında bir merakla başlamalıdır ve şu soruyu sormalıdır: Farklı yaşam biçimlerinde insan bedenine (acı, fiziksel tahrip, çürüme ve ölüm, fiziki bütünlük, bedenen büyüme ve cinsel haz) ilişkin yaklaşımlar ne gibi değişiklikler gösterir? Bu yaklaşımlar hangi duyu yapılarına –işitme, görme, dokunma– dayanır? Yasalar, belli pratikleri ve öğretileri "gerçekten insani" oldukları gerekçesiyle tanımlar ve düzenlerken hangi yolları izler? Bu tanımlama ve düzenleme işi, "seküler" ve "dini" olanın gramerine hangi söylemsel uzamları açar? Tüm bu duyarlılıklar, yaklaşımlar, varsayımlar ve davranışlar sekülarizm öğretisini destekleyecek ya da altını oyacak şekilde nasıl bir araya gelir?

Antropoloji açısından bu tür soruları ayrıntılı bir şekilde formüle etmeye çalışmak, sekülarizmin iyi ya da kötü yönleri hakkında aceleci beyanlarda bulunmaktan daha önemli bir görevdir.

SEKÜLER

1

Sekülarizm Antropolojisi Diye Bir Şey Olsa Neye Benzerdi?

SOSYOLOGLAR, siyaset teorisyenleri ve tarihçiler bugüne dek sekülarizm üzerine birçok şey yazıp çizmişlerdir. Bu kavram dünyanın pek çok yerinde –özellikle de Ortadoğu'da– sert kamusal tartışmalara konu olmaktadır. "Sekülarizm" sömürgeci bir dayatma, manevi boyut yerine maddi boyuta öncelik veren bütünlüklü bir dünya görüşü, modern bir yabancılaşma ve dizginsiz haz kültürü müdür? Yoksa evrensel hümanizmin zorunlu bir parçası; tehlikeli bir hoşgörüsüzlük ve kuruntu kaynağının denetim altına alınabilmesi ve siyasi birliğin, barışın, ilerlemenin sağlanması için dini tutkunun bastırılmasını (daha doğrusu dizginlenmesini) talep eden akli bir ilke midir?[1] Kuşkusuz burada söz konusu olan, siyasi bir öğreti olarak sekülarizm ile ontoloji ve epistemoloji olarak seküler arasındaki ilişkidir.

Bu tür tartışmalar hayli dikkat çekmesine rağmen, antropologlar sekülerlik fikrine neredeyse hiç ilgi göstermemiştir, halbuki on dokuzuncu yüzyıldan beri din incelemeleri antropolojinin merkezi bir konusu olmuştur. Amerika Antropoloji Derneği için yakın zaman önce hazırlanan, üniversitelerde ve kolejlerde din antropolojisi müfredatları konulu bir derlemede[2] mit, büyü, cadılık, halüsinojen kullanımı, cin çarpması, tabu ve psikoterapi ritüelleri gibi ko-

1. Bu Abdülvahab el-Messiri ile Aziz el-Azmeh arasında bu konu üzerine yakın geçmişte gerçekleşen bir tartışmada iki bakış açısı da temsil edilmektedir, *El-alemâniyye tahtûl michar*, Şam: Darül Fikril Muasır, 2000. İngiliz yönetimi altındaki Mısır'da sekülarizm ve hukuk konusunu Yedinci Bölüm'de ele alacağım.

2. Andrew Buckser, haz. *Course Syllabi in the Anthropology of Religion*, Din Antropolojisi Bölümü, Amerika Antropoloji Derneği, Aralık 1998.

nulara büyük bir ağırlık verildiği görülmektedir. Bu bilindik temalar, birlikte alındığında kutsal olanla ilgilenen "din"in, rasyonel-olmayanın alanında bulunduğunu göstermektedir. Modern siyaset ve bilimin mekânı olan *seküler* ise derlemede bir kez bile geçmez. Keza giriş mahiyetindeki bilindik metinlerin hiçbirinde de ele alınmamıştır.[3] Oysa din ile sekülerin gerek düşüncemizde gerekse de tarihsel olarak ortaya çıkışları bakımından birbiriyle yakından bağlantılı olduğunu herkes bilir. "Din"i anlamak isteyen bir disiplin dinin ötekisini de anlamaya çalışmalıdır. Özel olarak antropolojinin de –Avrupalı-olmayan dünyanın tuhaflığını anlamaya çalışan disiplinin de– kendisinin aynı anda hem seküler hem de modern olmasının içerdiği anlamları daha eksiksiz bir şekilde anlaması gerekmektedir.

Bazı antropologlar çağdaş siyasi kurumların gizemini bozmak amacıyla sekülarizmi konu edinmeye başlamıştır. Önceki teorisyenlerin hoşgörü ile bağlantılı dünyevi akıl gördüğü yerde, bu ifşaatçılar mit ve şiddet görmektedir. Örneğin Michael Taussig, Weber'in savunduğu, şiddet tekelinin rasyonel-yasal devlette olduğu anlayışının şu noktaya temas edemediğinden yakınır: "şiddet doğası gereği gizemli, gizemlileştirici, anlaşılmaz, korkutucu, mitik ve esrarlı kültürel özelliklere sahip olduğu gibi, şiddeti başlı başına bir amaca –Benjamin'in koyduğu haliyle tanrıların varlığının bir işaretine– dönüştüren bir güce de sahiptir." Taussig'in düşüncesine göre, "şiddetin akla kurumsal olarak nüfuz etmesi aklın hak iddialarını zayıflatmakla, aklı ideolojinin, maskenin ve iktidarın etkisinin kalıbına dökmekle kalmaz, aynı zamanda ... *modern ve seküler*

3. Örneğin Brian Morris'in *Anthropological Studies of Religion*'ını (Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Türkçesi: *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, Ankara: İmge, 2004) ve Roy Rappaport'un *Ritual and Religion in the Making of Humanity*'sini (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) ele alalım: ikisinde de "seküler", "sekülarizm" ya da "sekülerleşme"den bir kez bile bahsedilmez, ama elbette "kutsal"a pek çok gönderme vardır. Benson Saler'in *Conceptualizing Religion* başlıklı araştırması (Leiden: E. J. Brill, 1993) yalnızca –ve semptomatik bir şekilde– "bir din olarak seküler hümanizme", yani aynı zamanda dini olan sekülere göndermede bulunur. Son dönemde antropolojinin sekülarizme gösterdiği ilgi, *Social Anthropology*'nin özel bir bölümünde (cilt 9, no. 3, 2001) konu üzerine bir dizi kısa yazıyla kısmen yansıtılmaktadır.

dünyada tam da akıl-ve-şiddetin Devlet'te bir araya gelmesidir büyük D'nin büyüklüğünü yaratan – bugün dünyadaki yurttaşlar olarak üzerinde durduğumuz zemini oluşturan şey... yalnızca Devlet'in görünüşteki birliği ve bu birliğin esinlediği iradi ve zihinsel kurmacalar değil, aynı zamanda bu esinin bir *hâle* ile kuşatılmış ve neredeyse kutsal oluşudur."[4] Modern devletin rasyonel-yasal maskesi bir kez düşürüldüğünde, denilmektedir, sekülerlikten uzak olduğu ortaya çıkacaktır. Bu tür eleştirmenler açısından esas sorun devletin –ya da toplumun– seküler niteliğine olan inancımızın haklı olup olmadığıdır. Fakat seküler kategorisi incelenmeden bırakılmaktadır.

Modern devletin kutsal niteliğini tanımlayan antropologlar, saldırılarını şiddetlendirmek adına çoğunlukla rasyonalist bir mit düşüncesine başvurmaktadır. Miti "kutsal bir söylem" olarak alan bu antropologlar, mitleri doğaüstü dünyaya, kutsal zamanlara, varlıklara ve yerlere inancın –dolayısıyla akla aykırı inancın– ifadesi olarak teorileştirme konusunda on dokuzuncu yüzyıl antropologlarıyla hemfikirdirler. Genel olarak söylersek, "mit" sözcüğü akıldışı ya da rasyonel-olmayanın, modern bir dünyada geleneğe bağlılığın, siyasi fantazinin ve tehlikeli ideolojinin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır. Bu düşünce tarzına göre, miti olumlu anlamda kullananlar açısından bile, mit sekülerin karşıtıdır.

Aşağıda mit konusuna sık sık değineceğim, ama ben mitin teorisiyle ilgilenmiyorum. Bu konuda zaten pek çok kitap var.[5] Ben burada, sekülerin tesis edilme yollarından bazılarını araştırmak amacıyla on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki kullanımlarının pratik sonuçlarını incelemek istiyorum. Zira modern çağın antik dönemden miras aldığı "mit" sözcüğü bizi bir dizi bilindik karşıtlığa –*inanç* ve *bilgi*, *akıl* ve *hayalgücü*, *tarih* ve *kurmaca*, *simge* ve *alegori*, *doğal* ve *doğaüstü*, *kutsal* ve *dindışı*– yani bilhas-

4. M. Taussig, *The Nervous System*, New York: Routledge, 1992, s. 116, italikler özgün metinden.

5. Örneğin Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski*, Iowa City: University of Iowa Press, 1987; Robert Segal, *Theorizing About Myth*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1999; ve Bruce Lincoln, *Theorizing Myth*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

sa polemik tarzında modern seküler söyleme hâkim olan ikiliklere götürmektedir. Ben burada sekülerleri oluşturan değişken kavramlar ağıyla ilgilendiğimden, bu ikiliklerinin bazılarını ele alacağım.

"Sekülarizm" ve "sekülarist" sözcükleri İngilizceye on dokuzuncu yüzyılın ortalarında "ateist" ve "kâfir" suçlamalarından (halen çoğunluğu Hıristiyan olan bir toplumda bu sözcükler ahlaksızlık çağrıştırıyordu) kurtulmaya çalışan özgür-düşünürler tarafından sokulmuştur.[6] Özgür-düşünürler kendi kişisel güvenliklerini düşündükleri için değil, hızla sanayileşen bir toplumda yeni yeni ortaya çıkan kitlesel toplumsal-reform siyasetini yönlendirmeye çalıştıkları için önemliydi bu sıfatlar.[7] Bireyler arasında Hıristiyan ayinlerine ve otoritelerine karşı kayıtsızlık, inançsızlık ya da düşmanlık gibi köklü alışkanlıklar, yasama yoluyla, bütünsel toplumsal yeniden-inşa tasarılarıyla iç içe geçmeye başlıyordu. Devlet hukuku ile kişisel ahlak arasında kritik bir yeniden eklemlenme müzakere ediliyordu.[8] Bu kayma yeni bir toplum fikrine dayanıyordu; yalnızca kişisel haklardan ve dokunulmazlıklardan yararlanmakla ve ahlaki faillik tevdi edilmekle kalmayan, kendi siyasi temsilcilerini seçme gücüne de sahip olan bireylerden müteşekkil bütünsel bir nüfustan oluşuyordu bu toplum. Söz konusu kayma – Devrimci Fransa'da (kadınlar ve hizmetkârları saymıyoruz tabii!) bir anda

6. "Sekülarizm" sözcüğünü dile 1851 yılında George Jacob Holyoake sokmuştur. "Holyoake sekülarizm sözcüğünü kullanarak kendi teizm-karşıtı konumunu Bradlaugh'un ateist beyanlarından ayırmayı amaçlıyordu ve her ne kadar Bradlaugh, Charles Watts, G. W. Foote ve diğer ateistler seküler hareketle özdeşleştirilmişlerse de, Holyoake her zaman sekülarizmin toplumsal, siyasi ve etik amaçlarının ille de ateist inanca bağlı olmayı gerektirmediğini göstermeye çabalamıştı: liberal düşünceli teistlerin, teizmlerine halel gelmeden bu amaçları gerçekleştirme mücadelesine katılmalarını umuyordu ve çok az başarı elde etmiş olsa da bu tutumunu ısrarla korumuştur." Eric S. Waterhouse, "Secularism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, cilt II, haz. James Hastings, s. 348.

7. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; Türkçesi: *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, çev. Murat T. Aslan, İstanbul: Birey, 2004.

8. Bu uğrak çok daha uzun bir tarihin kritik bir öğesiydi. Bkz. James Fitzjames Stephen'in bugünden bakıldığında ortaçağdan on dokuzuncu yüzyıla uzanan süreçte hukuki yargının özel etik diye görülen alandan tedrici çekilişine ilişkin izahatı: *A History of the Criminal Law of England*, Londra: MacMillan, 1883, cilt 2, Bölüm 25, "Offences Against Religion".

gerçekleşmiş, İngiltere'deyse sürece yayılmıştı. Genel oy hakkının yayılması da –Foucault'nun işaret ettiği üzere– yeni sınıflandırma ve hesaplama tarzlarına ve yeni tabiyet biçimlerine dayalı olan yeni yönetim metotlarıyla bağlantılıydı. Bu yönetim ilkeleri, yalnızca dünyevi meselelerle ilgilenmeleri anlamında sekülerdir. Bu düzleme ortaçağdaki anlayıştan, yani her biri eşit haysiyete sahip olan Hıristiyan ruhların oluşturduğu (bunlar aynı anda hem Tanrı Devleti'nin hem de ilahi olarak yaratılmış beşeri toplumun üyeleridir) bir toplumsal birlik anlayışından çok farklıdır. On dokuzuncu yüzyılda sabit bir "insan doğası" görüşünden, insanları oluşturulmuş bir "normallik" bağlamında değerlendiren görüşe doğru yaşanan söylemsel kayma, özerk insan aracılığıyla tanımlanan ve yönlendirilen seküler "ahlaki ilerleme" görüşünün önünü açmıştı. Kısacası, kökenleri on dokuzuncu yüzyıl liberal toplumunda bulunan bir siyaset ve hükümet öğretisi olarak sekülarizmi kavramak, seküleri kavramaktan daha kolay görünmektedir. Ne var ki bu iki kavram karşılıklı olarak birbirine bağlıdır.

Aşağıda sekülerleşmenin toplumsal tarihi ya da bir fikir olarak tarihi verilmeyecek. Sekülarizm antropolojisine nelerin dahil olduğu hakkında kafamızın birazcık daha netleşmesi için sekülerin epistemolojik varsayımları araştırılacak. Kanımca seküler ne kendisini önceleyen varsayılan dini olanın devamıdır (yani, kutsal bir kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basit bir kopuştur (yani, onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir). Ben seküleri, modern yaşamdaki belli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getiren bir kavram olarak alıyorum. Zorunlu görünen şeyin aslında olumsal olduğunu –belirli açılardan "seküler" olanın açıkça "dini" olan ile örtüştüğünü– göstermek bunun kabul edilmesi için yeterli değildir. Burada mesele, olumsallıkların kavramlar gramerindeki değişikliklerle ilişkisini, yani kavramsal değişikliklerin pratik değişiklikleri nasıl dile getirdiğini göstermektir.[9] Dolayısıyla bu ilk bölümdeki amacım, bir tarihsel anlatının anahatlarını sun-

9. Burada gramer mefhumu elbette Wittgenstein'ın gramatik araştırma düşüncesinden gelmektedir. Bu mefhum filozofun sonraki bütün eserlerinde görülebilir. Özellikle bkz. *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007, Doksanıncı Kısım.

mak değil, seküler diye adlandırageldiğimiz kavramın çeşitli veçhelerine ilişkin bir dizi araştırma yürütmektir. Dolayısıyla bazı bağlantıları diğerleri pahasına takip ediyor olsam da, bu demek değildir ki "seküler"in oluşumunun tek bir soykütüğü vardır. Her ne kadar bir dizi tikel karşıtlık aracılığıyla işlese de, bence sekülerin ne tekil bir kökeni ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği vardır.

Malzemelerimi tamamıyla Batı Avrupa tarihinden alıyorum, çünkü bu tarih modernleşen dünyanın geri kalan kesiminde sekülarizm öğretisinin nasıl algılandığına ve uygulandığına ilişkin önemli sonuçlara yol açmıştır. Ben sekülerin ne olduğunu, nasıl oluşturulduğunu, gerçek kılındığını, tikel tarihsel koşullarla nasıl bağlantılandırıldığını ve bunlardan nasıl koparıldığını anlamaya çalışıyorum.

Burada sunulan analizlerin zafer kazanmış edasındaki sekülerlik tarihine panzehir olması amaçlanmaktadır. Ben "dini" ve "seküler"in esasen sabit kategoriler olmadığı görüşünü paylaşıyorum. Fakat görünüşte seküler olan kurumların üzerindeki örtüleri kaldırdığımızda *aslında* dini olduklarının anlaşılacağını iddia etmiyorum. Tersine, hiçbir şeyin *özünde* dini olmadığım ve de "kutsal dili" ya da "kutsal deneyimi" tanımlayan bir evrensel öz olmadığını düşünüyorum. Ama Hıristiyan yaşamı ile seküler yaşam arasında kopuşlar olduğunu ve bu kopuşlarda sözcüklerin ve pratiklerin yeniden düzenlendiğini, eski söylemsel gramerlerin yerini yenilerinin aldığını varsayıyorum. Bu kaymaların sonuçlarının daha eksiksiz bir şekilde araştırılması gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle sıklıkla "dinin" vazgeçilmez bir parçası olduğu –en azından dinle yakın bir bağa sahip olduğu– iddia edilen bir söylemin tarihinden parçalar alarak, kutsal ve seküler olanın nasıl birbirlerine dayandıklarını göstermek niyetindeyim. Dini mitin modern tarih bilgisinin ve modern şiirsel duyarlılığın oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu konusuna kısaca değineceğim (geçerken de bunların bazı çağdaş Arap şairleri tarafından nasıl benimsendiğinden bahsedeceğim), ama bunun tarihi ya da şiir sanatını özünde "dini" yapmadığını savunuyorum.

Aynı durum, liberalizmi kurtarıcı bir mit olarak gören liberal düşünürlerin son dönemdeki ifadeleri için de geçerlidir. Aşağıda buna içkin şiddete işaret ediyorum, ama aralarındaki benzerliğe

karşın liberalizmin seküler miti ile Hıristiyanlığın kurtarıcı mitinin birbirine karıştırılmaması gerektiği uyarısını da yapıyorum. Söylemek bile gereksiz, amacım bu miti eleştirmek ya da onaylamak değil. Daha genel olarak, liberal siyasi sisteme ya da etik öğretiye saldırmak gibi bir derdim de yok. Ele aldığım diğer konularda olduğu gibi burada da, sekülerin din için bir maske olduğu, seküler siyasi pratiklerin çoğunlukla dini olanları taklit ettiği görüşünden kurtulmak istiyorum. Dolayısıyla kapanışı bugün antropoloji dünyasında var olabileceğini düşündüğüm iki "sekülerlik" anlayışının kısa bir taslağını sunarak bitireceğim. Bunu yaparken Paul de Man'ın ve Walter Benjamin'in metinlerini de ele alacağım.

Kökenlere İlişkin Bir Okuma: Mit, Hakikat ve Güç

Batı Avrupa dilleri "mit" sözcüğünü Yunancadan almıştır. Modernitenin başlarında mitoloji bir disiplin halini aldığında, Yunan tanrılarına ilişkin hikâyeler eleştirel düşüncenin paradigmatik nesneleriydi. Demek ki sözcüğün ve kavramın tarihindeki ilk evrelere kısaca bir bakmak lazım.

Bruce Lincoln *Theorizing Myth* (Mitin Kuramını Yapmak) adlı eserinin başında, Yunanca *mythos* ve *logos* sözcüklerinin ilk dönem tarihine dair nefis bir sunum yapar. Burada, Hesiodos'un *İşler ve Günler* eserinde *mythos* konuşmasının hakikat (*alethea*) ile, *logos* konuşmasının yalan ve ikiyüzlülükle bağdaştırıldığını okuruz. *Mythos* güçlü konuşmadır, üstün gelmeye alışmış kahramanların konuşmasıdır. Homeros'ta ise, der Lincoln, *logos*, genellikle birini yatıştırmak ve savaşçıları savaştan caydırmak amacını güden konuşmayı anlatır.

Siyasi toplantılar bağlamında *mythoi* iki türlüdür: "düz" ve "çarpık". *Mythoi* hukuk bağlamında, *logoi* ise savaş bağlamında işlev görür. Homeros'ta *muthos* "her türlü ayrıntıya titizlikle dikkat edilen ve genellikle halka hitaben yapılan otorite belirtisi bir konuşma edimidir."[10] Şifresi çözülmesi gereken simgesel bir hikâye

10. Richard Martin, *The Language of Heroes*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989, s. 12, aktaran Bruce Lincoln, *Theorizing Myth*, Chicago: Chicago University Press, 2000.

–ya da, bu anlamıyla, sahte bir hikâye– anlamına kesinlikle gelmez. *Odysseia*'da Odysseus şiiri –hakikate bağlı olduğu, dinleyicisinin duygularını etkilediği, farklıkları uzlaştırmayı becerdiği gerekçesiyle– metheder ve şiirsel anlatısını "bir *mythos* naklettiğini" söyleyerek tamamlar.[11]

Şairler ilk başlarda konuşmalarına *mythos* –tanrılardan (modernlerin yeni bir vurguyla verdiği adla, *doğaüstü dünya*dan) gelen bir esin– adını vererek bunlara bir otorite kazandırmaya çalışıyorlardı; sonradan, Sofistler her türlü konuşmanın kökeninde insanların (*bu dünyada* yaşayan insanların) olduğunu öğrettiler. "Hıristiyan dünya görüşü Tanrı'yı gittikçe bu dünyadan ayırırken," diye yazar Jan Bremmer, "Yunanların tanrıları aşkın değillerdi, aksine doğal ve toplumsal süreçlere doğrudan müdahil oluyorlardı. ... Tam da beşeri âlemlerle ilahi âlemler arasındaki bu tür bağlantılardan ötürü, son dönemdeki bir çalışmada, bizim 'ayrılıkçı' kozmolojimize karşıt olarak Yunan dünya görüşü 'birbirine bağlı' diye adlandırılmıştır."[12] Fakat burada ilahiliğin doğa dünyasına ilişkin olarak içkinliği ya da aşkınlığından daha fazlası söz konusudur. "Doğa" fikri bizatihi içsel olarak dönüştürülmektedir.[13] Zira Hıristiyan Tanrısı'nın epey uzakta bir "doğaüstü dünyaya" yerleşmiş olarak temsil edilmesi Modernitenin ilk döneminde ortaya çıkmaya başlayan seküler bir uzamın inşasına işarettir. Böyle bir uzam "doğanın" belirli, homojen ve mekanik yasalarına tâbi manipule edilebilir bir malzeme olarak yeniden tasavvur edilmesine olanak tanır. Dolayısıyla bu uzamın ötesindeki her şey "doğaüstüdür" – pek çokları açısından dış dünyanın gerçekdışı bir uzantısı olan, akıldışı olayların ve

11. Marcel Detienne, Herodotos'un kendi hikâyelerine *logoi* ya da *hiroi* adını verdiğini, ama asla *mythoi* demediğini söyler. "Bizim bugün çok daha rahat 'mitler' diye yorumladığımız (çünkü bu gelenekler genellikle ayin hareketleriyle ve eylemleriyle bağlantılıdır) ünlü 'kutsal söylemler' asla *mythoi* diye adlandırılmazlar." Marcel Detienne, "Rethinking Mythology", *Between Belief and Transgression* içinde, haz. M. Izard ve P. Smith, Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 49.

12. Jan Bremmer, *Greek Religion* (Klasikler Derneği için basıldı, Oxford University Press, 1994), s. 5.

13. Bu tür dönüşümlere ilişkin erken bir izahat için bkz. R. G. Colingwood'un Yunan kozmolojisi ile sonraki doğa görüşleri arasındaki karşıtlıkları ele aldığı *The Idea of Nature*, Oxford: Clarendon, 1945.

hayal mahsulü varlıkların doldurduğu bir yer.[14] Bu dönüşümün "mit" sözcüğünün anlamında önemli bir etkisi olmuştur.

Dolayısıyla diyordu Sofistler, şairlerin *mytoi*'si duygusal açıdan yapmacık olduğu gibi, tanrılardan bahsettikleri kadarıyla da yalandan başka bir şey değildir – fakat yalan da olsa dinleyici üzerinde ahlaki açıdan geliştirici etkide bulunabilir. Bu hattı yakalayıp ona yeni bir yön veren Platon ahlaki gelişimden öncelikle şairlerin değil filozofların sorumlu olduğunu savunmuştur. Platon, şiire saldırırken mitin anlamını değiştirmiştir: mit artık toplumsal açıdan yararlı bir yalan anlamına gelmeye başlamıştı.[15]

Fontenelle gibi Aydınlanma dönemi mitoloji kurucuları antikçağda tanrı inancına ilişkin bu görüşü benimsemişti. Döneminin pek çok kültürlü insanı gibi Fontenelle de mit incelemesini beşeri yanlışlar üzerine düşünmek için bir vesile olarak görüyordu. "Her ne kadar ham beyinleri çok iyi niyetlerle Masallar uyduranlarla kıyaslanamayacak kadar aydınlanmış olsak da," diye yazıyordu, "bu Masalları o çağdaki insanlar için bu kadar çekici kılan anlayışı biz de yeniden ediniyoruz. Onlar bu masallara inandıkları için hepsini yalayıp yutmuşlardı ve biz de aynı zevkle ama inanmadan yalayıp yutuyoruz. Hayalgücü ile akıl arasında çok az alışveriş olduğuna ve aklın inanmadığı bir şeyin tahayyül açısından çekiciliğini kaybetmediğine bundan daha iyi bir kanıt olamaz."[16] "Doğa"nın ayrı bir deneyim ve inceleme alanı olarak ortaya çıktığı bir dönemde Fontenelle "doğaüstü" olayları doğallaştırma konusunda çok başarılıydı.[17]

14. Amos Funkenstein'ın *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* eserinde (Princeton: Princeton University Press) 1986, işaretlerin tekanlamlılığı, doğanın homojenliği ve matematikleştirme ve mekanikleştirme gibi idealleriyle on yedinci yüzyılda ortaya çıkan yeni bilimsel dünya görüşünün izleri sürülüyor. Funkenstein –özellikle de "Tanrı'nın Her Yerde Bulunması, Tanrı'nın Bedeni ve Dört Bilim İdeali" başlıklı İkinci Bölüm'de– bu görüşün teoloji açısından nasıl yeni bir tanrılık ontolojisi ve epistemolojisi anlamına geldiğini gösterir.

15. Lincoln, s. 42.

16. Aktaran Jean Starobinski, *Blessings in Diguise; or, The Morality of Evil*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, s. 186.

17. Fontenelle'nin maske düşürücü *Historie des oracles*'i (1686) İngilizcede alelacele *The History of Oracles, and the Cheats of Pagan Priests* adıyla yayımlanmıştı, Londra, 1688.

Fakat bir bütün olarak Aydınlanma çağında mitler kesinlikle yalnızca birer "inanç" ve "akli araştırma" nesnesi değildi. Yüksek kültür unsurları sıfatıyla mitler, modern Avrupa'nın ilk dönemindeki karakteristik hassasiyetin, yani ince duygular –özellikle de sempati– için eğitilmiş bir istidadın, sanat ve edebiyatta dokunaklı sahnelerden etkilenebilmenin ayrılmaz bir parçasıydı. Şiir, resim, tiyatro, sergi ve zenginlerin evlerindeki özel dekorasyonlar da Yunan tanrılarının, tanrıçalarının, canavarlarının ve kahramanlarının özellikleri ve arayışlarını resmediyor ya da bunlara göndermede bulunuyordu. Bu tür hikâye ve figürlerin öğrenilmesi üst sınıfların eğitiminin zorunlu bir parçasıydı. Mitler sayesinde yazarlar ve sanatçılar çağdaş olayları ve duyguları, biz modernlerin verdiği adla, kurmaca tarzında anlatma olanağı buluyordu. Dindışı sevginin aşırı idealizasyonu ve hükümdara düzülen abartılı methiyeler de masalsı bir tarz kullanınca kolaylaşıyordu. Dolayısıyla bu tarz sayesinde maske düşürme ya da edebileştirme amacındaki bir hicvin de eli rahatlıyordu. Böylece doğrudan kâfirlik suçlamasına maruz kalmadan kilise otoritesine dolaylı yollardan saldırılabiliyordu. Genel olarak, edebi alanda mitik figürlere ve olaylara ağırlık verilmesi, burjuva bir toplumda gittikçe daha az akla uygun gelen kahramanlık idealine karşıt olarak duyarlı bir mutlu yaşam tercihini gösteriyordu. Fakat, Jean Starobinski'nin de hatırlattığı üzere, mit, toplumsal bir ideal olarak kahramanlıktan uzaklaşmak için kullanılan süslü ya da hicivli bir dilden daha fazlasıydı. On yedinci ve on sekizinci yüzyılın büyük tragedyalarında ve operalarında, mitler insan tutkularının altında yatan psikolojinin araştırılması için gereken malzemeyi sunuyordu.[18]

Dolayısıyla insanların bu antik anlatılara *inanıp inanmadıkları* –Fontenelle'nin belirttiği gibi, hayalgücüne hitap ederek yalanların çekici kılınıp kılınmadığı– sorusunun, mitik söylemin bu kültürde işgal ettiği yer açısından pek bir anlam taşıdığı söylenemez. Mit yalnızca *gerçek*'in bir (yanlış)-temsili değildi. Eylemin olasılıklarını ve sınırlarını şekillendirmeyi sağlayan malzemeydi. Genelde de bunu aktüel olanı sergileme arzusunu –modernliğin sunduğu deneyim fırsatları çoğaldıkça tatmin etmesi gittikçe zorlaşan bir arzu-

18. Starobinski, s. 182.

yu– besleyerek yapıyordu.

Bazı modern yorumcular Fontenelle'ninki gibi ifadelerin kutsal ile dindışı arasındaki eski karşıtlığın hayalgücü ile akıl (seküler Aydınlanma'yı başlatan ilkeler) arasındaki yeni bir karşıtlığa dönüştüğünü gösterdiği gözleminde bulunuyorlar.[19] Bu yorumculara göre, bu değişiklik dini hegemonyanın yerini seküler hegemonyaya bırakması olarak değerlendirilmelidir. Fakat bence burada daha karmaşık bir durum söz konusu.

Dikkat çekilmesi gereken ilk husus "mitin" atfedildiği insan hayalgücünü tanımlamak, değerlendirmek ve düzenlemek şeklindeki büyük görevin yeni ikilikte Akla verilmiş olmasıdır. Marcel Detienne bunu şöyle ifade eder: "Her türlü ötekilik figürünü itham eden skandal niteliğinde sözcüklere dayalı olan mit biliminin söyleminde dışlayıcı usuller çoğalacaktır. Mitolojinin yeri ilkelin, aşağı ırkların, doğa halklarının, kökenlerin dilinin, çocukluğun, yabanıllığın, deliliğin –daima *ötekinin*, dışlanmış figürün– yanıdır."[20] Fakat geçmişte *kutsala* böyle bir işlev verilmemişti ve toplumsal yaşamda ve düşüncede "kutsalın" düzenlediği tek bir bölünmez alan yoktu. Bunun yerine her biri kendi özelliklerine sahip olan ve bu özelliklere uygun davranışlar ve sözcükler gerektiren ayrı ayrı yerler, nesneler ve zamanlar vardı. Bu noktayı biraz daha açmak gerekiyor. Dolayısıyla mit konusuna tekrar dönmeden önce kutsal/dindışı ikiliğini ele alacağım.

"Kutsal" ve "Dindışı" Üzerine Bir Yan Tartışma

Roma İmparatorluğu Latincesinde kutsal (*sacred*) sözcüğünün kökü olan *sacer* bir tanrının sahip olduğu her şeyi anlatıyordu; "Devlet eliyle *profanum* âleminden alınıp *sacrum* âlemine geçirilmiş" her şey.[21] Fakat o dönemde bile ilgi çekici bir istisna vardı: *homo sacer* sözcüğü lanetlenme (*sacer esto*) sonucu herhangi bir dokunulmaz kişi tarafından öldürülebilecek, kanun kaçağı konuma düş-

19. Bunlardan birisi de Starobinski'dir.

20. Detienne, s. 46-7, italikler özgün metinden.

21. W. W. Fowler, "The Original Meaning of the Word *Sacer*", *Roman Essays and Interpretations* içinde, Oxford: Clarendon Press, 1920, s. 15.

müş birini anlatmak için kullanılıyordu. Böylece bir tanrıya adanmış mülkiyetin kutsallığı onu dokunulmaz kılarken, *homo sacer*'in kutsallığı onu ziyadesiyle şiddete maruz bırakıyordu. Bu çelişkili kullanımı klasikçiler (antropolog meslektaşlarının da yardımıyla) "tabu" – kutsalla ilgili fikirlerle günahkâr fikirleri ("manevi" dinin daha sonra ayırt edip mantıklı bir şekilde kullanacağı fikirler) birbirine karıştıran sözde ilkel bir mefhum – bağlamında açıklamıştır.[22] "Kutsal" olanın iptidai kökeninde "tabunun" bulunduğu anlayışı antropolojide uzun bir geçmişe sahiptir. Yalnızca antik dini anlamaya çalışan klasikler değil, "hakiki" bir din inşasına girişen Hıristiyan teolojisi de bu anlayıştan yola çıkmıştır. Bu tarihin antropolojiyle ilgili kısmını eleştirel bir şekilde inceleyen Franz Steiner "tabu" mefhumunun çok çürük etnografik ve dilsel temellere dayalı olduğunu göstermiştir.[23]

Oxford İngilizce Sözlüğü'ne göre modern İngilizcede "sacred" ("kutsal") sözcüğü, ilk başlarda genellikle ayrı bir yere koyulan ve hürmet edilen tekil şeyler, kişiler ve durumlar için kullanılmıştı. Ne var ki sözlükte verilen örnekleri göz önüne alırsak –"O kutsal Meyve, sakınılması kutsal olan" dizesi, "Samuel Butler'in kutsal anısı-

22. "Eğer *sacer esto*'daki *sacer* sözcüğünün doğru anlamı böyleyse, bence bu sözcüğün tarihi tanrıyla herhangi bir bağlantısı olmadan yalnızca 'tabu' anlamına geldiği eski döneme kadar dayandırılabilir; kaldı ki antik yasaların bir veya birkaçında bu şekilde kullanıldığını görmüştük" (Fowler, s. 21). Fakat burada sunulan evrimci açıklama hem şüpheli hem de gereksizdir. Giorgio Agamben daha ilginç bir şekilde "kutsal adam"ın, yani *sacer esto* lanetinin yöneldiği şeyin, egemenlik mantığıyla ilişkisi içerisinde anlaşılması gerektiğini savunur ve egemenliği de yaşam ve ölüm üzerinde mutlak iktidar olarak değerlendirir. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

23. Aslında Steiner tabu sorununun bir Victoria dönemi icadı olduğunu ve bu sorunu Victoria toplumundaki ideolojik ve toplumsal gelişmelerin yarattığını iddia eder. Bkz. Franz Steiner, *Taboo*, Londra: Cohen & West, 1956.

24. Klasik ifadesini Durkheim'da buluyoruz. "Bilinen bütün basit ya da karmaşık dini inançlar tek bir temel özelliğe sahiptir," diye yazar Durkheim. "Bunlar insanların üzerine düşündükleri her şeyin (gerçek ya da ideal) iki sınıfa ya da karşıt gruba ayrıldığını varsayar. Bu sınıflar genellikle, bizim *profane* [dindışı] ve *sacred* [kutsal] diye iyi bir çeviriyle karşıladığımız iki terimle ifade edilir (*profane, sacré*). Dünyanın bu şekilde biri kutsal diğeri dindışı olan her şeyi kapsayan iki alana bölünmesi dini düşüncenin alametifarikasıdır; inançlar, mitler, dogmalar ve efsaneler de; kutsal şeylerin doğasını, bunlara atfedilen erdemleri yahut birbirleriyle veya dindışı şeylerle ilişkilerini ifade eden temsiller ya da

na" yazıtı, "kutsal majesteleri" hitabı, "kutsal bir konser" ifadesi– ayrı bir yere koyma ya da hürmet etmenin her durumda aynı eylemler olduğunu söylemek neredeyse olanaksızdır. Bu tür şeyleri, durumları ya da kişileri kutsal saydığı söylenen özne hepsiyle aynı ilişki içerisinde değildir. Yaşam biçimlerindeki değişime ve heterojenliğe dayanan bir dizi örtüşen toplumsal kullanımın tek bir değişmez öze dönüştürülmesi ve bu özün "dini" adı verilen evrensel bir beşeri deneyimin nesnesi olduğu iddiasının ortaya atılması, on dokuzuncu yüzyıl sonu antropoloji ve teoloji düşüncesinin eseriydi.[24] "Kutsal" ile "dindışı" arasındaki sözde evrensel karşıtlığa modernlik-öncesi yazılarda rastlamayız. Ortaçağ teolojisinde esas karşıtlık doğaüstü kutsal ile doğal dindışı arasında değil, her ikisi de aşkın güçler olan "ilahi" ile "şeytani" arasında ya da her ikisi de dünyevi kurumlar olan "manevi" ile "dünyevi" arasındaydı.

Örneğin, Fransa'da *sacré* sözcüğü ortaçağda ve modern çağın başlarında Hıristiyanların günlük dillerinin bir parçası değildi.[25] Belirli şeylere (kaplar), kurumlara (Kardinaller Kurulu) ve kişilere (kralın bedenine) gönderme yapan ilmi kullanımları vardı, ama gönderme yaptığı nesnelere ilişkin olarak önvarsayılan hiçbir ye-

temsil sistemleridir. Fakat kutsal şeyler derken yalnızca tanrı ya da ruh adı verilen kişisel varlıkları anlamamak gerek; bir taş, bir ağaç, bir pınar, bir çakıltaşı, bir tahta parçası, bir ev, yani kısacası her şey kutsal olabilir. Bir ayin bu nitelikte olabilir; hatta bunun belirli bir ölçüde olmadığı ayine ayin denmez. Yalnızca kutsal şahsiyetlerin ağzından çıkması münasip sözcükler, ifadeler ve formüller vardır; herkesin yapamayacağı hareketler ve işaretler vardır" (*Elementary Forms of the Religious Life*, 1915, s. 37; Türkçesi: *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç, 2005). Eleştirmenler, Durkheim'ın kutsal ile dindışının birbirini dışlayıcı alanlar olduğu görüşüne karşı çıkmışlardır, zira dindışı şeyler kutsal, kutsal şeyler de dindışı haline gelebilir. (Bkz. William Paden, "Before 'The Secular' Became Theological: Rereading The Durkheimian Legacy", *Method and Theory in the Study of Religion*, cilt 3, no. 1, 1991, bu eleştiriler karşısında Durkheim'ı savunur.) Daha yakın zamanda, eleştirmenler günlük yaşamda kutsal ve dindışının tipik olarak "tek bir torbaya tıkıştırıldığı" itirazında bulunmuştur. Fakat bu eleştirmenler bile kutsalın evrenselliğini kabul etmekte ve bunu özel bir güç türü olarak sunmaktadır. Karşı çıktıkları husus, kutsalın "günlük yaşamın maddiliği"nden katı bir şekilde ayrı tutulması gerektiği görüşüdür (bkz. Colleen McDannell, *Material Christianity*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1995, birinci bölüm).

25. Bkz. Michel Despland, "The Sacred: The French Evidence", *Method and Theory in the Study of Religion*, cilt 3, no. 1, 1991, s. 43.

gâne *deneyim* yoktu ve birörnek biçimde ayrı bir yere koyulmuyorlardı. Tüm bu dönem boyunca halkın dini inancı açısından –yani pratikler ve duyarlılıklar açısından– önem arz eden sözcük ve kavram *sainteté* (azizlik), yani sıradan halkla ve onların sıradan dünyasıyla yakından bağlantılı olan, belirli insanların ve onların anısını yaşatan nesnelerin mübarekliğiydi. *Sacré* sözcüğü Devrim zamanında ön plana çıktı ve seküler iktidarı hatırlatan tehditkâr tınılar kazandı. Örneğin, *İnsan Hakları Bildirgesi* (1789) "*droits naturels, inaliénables et sacrés*"ten (doğal, devredilemez ve kutsal haklar) bahseder. Mülkiyet hakkı on yedinci madde ile kutsal kabul edilir. "*L'amour sacré de la patrie*" (kutsal vatan aşkı) yaygın bir on dokuzuncu yüzyıl sözüdür.[26] Açık ki bu kullanımların işaret ettiği bireysel deneyim ve bu deneyimi yaşadığım iddia eden yurttaştan beklenen davranış, ortaçağda "kutsal" sözcüğüyle ifade edilenlerden epeyce farklıydı. Bu sözcük artık birey olarak yurttaşların ve kolektif olarak halkın kutsallaşmasının doğallaşmış bir iktidar biçimini ifade ettiği modern seküler devletin işlevlerinin ve özlemlerinin ayrılmaz bir parçası olan bir söyleme aitti.[27]

François Isambert, "tabu"yu ilkel dinin tipik şekli olarak gören Robertson Smith'in görüşünden yola çıkan Durkheim okulunun evrensel bir öz olarak "kutsal" kavramına nasıl ulaştığım ayrıntılı bir şekilde anlatır.[28] Kutsal, toplumun temsiller halinde geliştirdiği toplumsal açıdan bir değere sahip her şeyi –kolektif durumları, gelenekleri, duyguları– anlatır olmuştu ve hatta bilişsel kategorilerin evrimsel kaynağı olduğu söyleniyordu.[29] İlk olarak antropologlar tarafından oluşturulan, sonrasında teologlar tarafından devralınan *kutsal*, şeylerde saklı olan evrensel bir nitelik ve dünyevi eylemlerin nesnel sınırı haline gelmişti. Kutsal hem kendisini özneye dayatan aşkın bir kuvvet hem de çok korkunç sonuçlara yol açabilme

26. *A.g.y.*.

27. Bkz. Fransa'da genel oy hakkının tarihine ilişkin mükemmel bir anlatı: Pierre Rosanvallon, *Le sacré du citoyen*, Paris: Gallimard, 1992.

28. F. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris: Les Editions de Minuit, 1982.

29. Fakat Isambert kutsalı dinin tikelliğini tespitte kullanışsız yapan şeyin tam da bu özgün kapsayıcılığı olduğuna dikkat çeker. "Böylelikle görülür ki kutsal alanın bu ifadesi, dinden yola çıkarak düşüncenin çeşitli kesimlerinde bir evrim fikrini temellendirmeye iyi bir zemin teşkil etmekteydi. Fakat 'kutsal' kavramı dinsel alanın özgüllüğünü belirlemekte yetersiz kalıyordu." (*a.g.y.*, s. 221)

tehdidi yüzünden ihlal edilmemesi –yani saygısızlık edilmemesi– gereken bir uzamdı. Kısacası, "kutsal" gizemli, mitik bir şey olarak,[30] ahlaki ve idari disiplinlerin odak noktası olarak tesis edildi.

Karşılaştırmalı din disiplininin henüz yeni yeni oluşmaya başladığı bir bağlamda antropoloji aşkın bir *kutsal* mefhumu geliştirmişti. Bunun ilginç bir versiyonunu R. R. Marett'in eserlerinde görüyoruz.[31] Marett bilhassa hayatın kritik anlarında ayinlerin, duyguları düzenleme işlevini yerine getirdiğini savunuyordu. Yazar bu görüşten yola çıkarak sakramentlerin iyi bilinen bir antropolojik tanımını yapmıştı: "Antropolojik nedenlerden ötürü," diye yazar, "sakramenti özgül amacı kutsallaştırmak ya da mukaddes kılmak olan bir ayin olarak tanımlayalım. Daha açık söylersek, cevaz verme ya da müspet kutsama yoluyla doğal bir işleve tek başına doğaüstü bir otorite veren bir ayindir sakrament."[32]

Sakramenti yaşam döngüsündeki kriz anlarına ("çiftleşme", "ölüm" vs.) "doğaüstü otorite" veren bir kurum –Marrett'in koyduğu şekliyle esasen bir "dini psikoterapi"– olarak gören bu anlayış, genel bir karşılaştırma yapmaya uygunmuş gibi sunulur. Fakat örneğin ortaçağ Hıristiyan sakrament anlayışına taban tabana zıttır. Mesela, on ikinci yüzyıl teologu St. Victor'lu Hugh "Sakrament nedir?" sorusuna yanıt olarak önce geleneksel tanımı dikkate alır: "Sakrament kutsal bir şeyin işaretidir." Ama sonra bunun yanlış olacağını, çünkü çeşitli heykellerin ve resimlerin, keza Kitabı Mukaddes'teki kelamların farklı şekillerde de olsa kutsal şeylerin işaretleri olduklarını ama birer sakrament olmadıklarını söyler. Böylece daha yeterli bir tanım sunar: "Şakrament, duyuların önüne dışarıdan getirilip konmuş cismani ya da maddi bir öğedir [sesler, beden hareketleri, cüppeler, aletler], bunlar görünmez ve manevi bir inayeti, benzerlik yoluyla temsil, kurum yoluyla ifade ve kutsallaş-

30. "C'est ains, que le sacré en arrive à être constituvé en objet mythique" (*a.g.y.*, s. 256).

31. Marrett, "yabanılların dini, düşünmekten çok dans edilerek ifa edilen bir şeydir" sözüyle tanınır. R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 2. baskı, Oxford: Clarendon Press, 1914, s. xxxi. Fowler'ın evrimci antropolojiye bulaşırken yaslandığı isim de yine Marett'tir (bkz. yukarıda s. 44, 22. dipnot)

32. R. R. Marett, *Sacraments of Simple Folk*, Oxford: Clarendon Press, 1933, s. 4.

tırına yoluyla ihtiva eder." Örneğin, vaftiz suyu, bedenden kirlerin arındırılmasına yapılan bir benzetmeyle ruhun günahlardan arındırılmasını *temsil* eder; bunu ilk kez Mesih'in yapmış olmasından dolayı iman sahiplerine bu anlamı *ifade* eder ve vaftizi gerçekleştiren papazın sözleri ve eylemlerinden ötürü manevi inayet *taşır*. Bu üç işlevin apaçık olduğu söylenemez, otoriteye sahip kişiler tarafından bunların tanımlanması ve açıklanması gerekir (ortaçağdaki Hıristiyanlar ayindeki karmaşık alegorilerin anlamlarını salahiyetli tefsirlerden öğreniyorlardı). Dolayısıyla Hugh'a göre sakrament –yetkin kılınışından itibaren– tıpkı bir ikon gibi hatırlatıcı işlev gören karmaşık bir işaret edenler ve işaret edilenler ağıydı. İkon hem kendisidir hem de doğru şekilde eğitilmiş katılımcıların aklında zaten var olanın işaretidir; hem geriye doğru belleklerine hem de ileriye doğru Hıristiyanlar olarak beklentilerine işaret eder.[33] Hugh'un yaptığı açıklamadan hareketle, ne sakramentlerde "doğal" işlevlere "doğaüstü" otorite (yani aşkın bir ihsan) bahşedildiğini söylemek, ne de hakeza sakramentlerin insanların yaşamsal-krizlerine çare bulma amaçlı bir psikoterapi (yani, yararlı bir mit) olduğunu söylemek bir anlam ifade eder. Hugh bazı koşullarda sakramentlerin göründükleri gibi olmadığında ısrar eder: "Yalnızca görülebilir şeyleri gören kâfirler tam da bu nedenle selamet sakramentlerine hürmet edilmesini küçümserler, çünkü görünmez olanı es geçip küçümsenecek olanı görür, bunun içindeki görünmez fazileti ve itaat meyvesini bilmezler."[34] Sakramentlerin otoritesi, Hıristiyan öznenin ilahi inayetin cisimleşmesi olarak gördüğü şeye bağlılığının ta kendisidir.[35] İnayet ise ayindeki sebat karşılığı yapılan ilahi bir ödeme olarak değil, bir ilişkideki özel bir farkında olmama durumu olarak düşünülür.

33. St. Victor'lu Hugh'un sakramentlere ilişkin izahatını şurada ayrıntılı olarak ele almıştım: *Genealogies of Religion*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 153-8.

34. St. Victor'lu Hugh, *On the Sacraments of the Christian Faith*, haz. R. J. Defarrari, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951, s. 156.

35. John Milbank'a göre, ortaçağın ileriki dönemlerinde sakrament anlayışında önemli bir değişiklik yaşanmış ve sakrament manevi gücün dış giyisisi halini almıştır – modern sofuluk açısından uzun erimli sonuçları olan bir semantik kayma (kişisel görüşme). Ayrıca bkz. Michael de Certeau, *The Mystic Fable*, Chicago: Chicago University Press, 1992, özellikle de Üçüncü Bölüm.

"Kutsal"ın özselleştirilerek dışsal, aşkın bir güç haline getirilmesini kolaylaştıran neydi? Buna geçici bir yanıt verebilirim: "Din" ve "doğa"nın evrensel kategoriler halinde inşa edildiği aydınlanmış mekânda ve zamanda kutsallığa dair yeni teorileştirmeler, Avrupa'nın Avrupalı-olmayan dünyayla karşılaşmalarıyla bağlantılıdır. Modern Avrupa'nın ilk dönemlerinden itibaren –geriye dönüşlü olarak seküler Aydınlanma dediğimiz dönemden Hıristiyan Avrupa'daki ve onun denizaşırı sömürgelerindeki uzun on dokuzuncu yüzyıla kadarki süreçte– "Doğa İnsanları" tarafından ayırt edilen ya da farklı bir konumda görülen şeyler, sözcükler ve pratikler Avrupalılar tarafından "fetiş" ve "tabu" olarak adlandırılmıştı.[36] On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda teolojik terimlerle "putperestlik" ve "şeytana tapma"[37] diye nitelendirilen şey (yani, sahte tanrılara bağlılık) on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın evrimci düşüncesinde seküler "hurafe" kavramına (yani, anlamsız bir kalıntı) dönüştü.[38] Fakat bunlar yalan yere hakikat konumuna yerleştirilmiş, yanlış yere faziletli bir güç bahşedilmiş nesneler ve ilişkiler olarak kaldılar. İnsanların bunlardan kurtulup özgür kalabilmeleri için öncelikle yanılsama ve tahakküm kategorileri haline getirilmeleri gerekiyordu, zaten Freud da "fetiş" ve "tabu"yu modern bireylerin psikopatolojisindeki ilkel baskıların emareleri olarak tanımlarken bu çizgideydi.

Dolayısıyla "dindışılaştırmanın" hatadan ve despotluktan bir tür cebri kurtuluş olduğu söylenebilir. Akıl, yalan şeylerin ya yasaklanmasını ve ortadan kaldırılmasını, ya da doğru dürüst eğitilmiş duyular tarafından görülecek, işitilecek ve dokunulacak nesneler olarak kaydedilip yeniden konumlandırılmasını gerektirir. Evrensel akıl sahte gücün maskesini başarıyla düşürerek (onu dindışılaştırarak), kendi konumunu meşru güç olarak sergiler. Bu konum yeni şeylere güç vererek daha da sağlamlaşır. Böylece kiliseye ait mülkler ve ortak topraklar tahliye edildikten sonra "kutsal mülki-

36. William Pietz, "The Problem of the Fetish, I", *Res*, no. 9, 1985; Steiner, *a.g.y.*

37. Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1964.

38. Bkz. Nicole Belmont, "Superstition and Popular Religion in Western Societies", *Between Belief and Transgression* içinde, haz. M. Izard ve P. Smith, Chicago: Chicago University Press,1982.

yet hakkı" evrensel bir hal almıştır. Keza "vicdanın kutsallığı" da kilise otoritesine ve safsatacılığın koyduğu kurallara karşıt olarak evrensel bir ilke haline getirildi. Bu iddialar sekülerleştikleri anda aşkın hale geldi ve kendi evrenselliklerini korumak için (gerektiğinde şiddete başvurarak) yasal ve ahlaki yaptırımları devreye soktular.[39] Her ne kadar dindışılaştırma gözleri aşkın olandan dünyevi olana kaydırmış gibi görünse de, aslında tek yaptığı şey yanılsama ile gerçek arasındaki engelleri yeniden düzenlemekti.

Durkheimcı bir içgörü geliştiren Richard Comstock'a göre, "bir davranış türü olarak kutsal, bir dizi dolaysız görünüşten ibaret değildir; aynı zamanda davranışın şeklini ve söz konusu kategorinin bir örneği sayılıp sayılmayacağım belirleyen bir dizi kuraldır – emirler, yasaklar, talimatlardır."[40] Bu tanım ön açıcı olsa da kanımca şu üçlü gerçeğe de dikkat etmek gerekiyor: (1) her türlü kuralabağlı davranış toplumsal yaptırımlar taşır, ama (2) toplumsal yaptırımların sertliği açısından kuralın ihlalinin belli bir toplum düzeninde yarattığı tehlikeye göre değişir ve (3) bu tür tehlike değerlendirmeleri tarihsel açıdan değişmeden kalmazlar. Bu gerçeğe dikkat edersek, bir deneyim nesnesi olarak "kutsal" tanımlarıyla meşgul olmayı bırakıp, heterojen bir iktidar düzeninin (ahlaki, siyasi, ekonomik) nasıl oluşturulduğu, bunun için hangi disiplinlerin (bireysel ve kolektif) gerekli olduğu gibi daha geniş bir sorunla ilgilenmeye başlarız. Ama buradan yola çıkarak "kutsalı" iktidarın bir maskesi olarak görmemek lazım; aksine belirli pratikleri –öznenin deneyiminin disipline edildiği günlük pratikler de dahil– kavramsal olarak mümkün, arzulanır, zorunlu kılan şeyin ne olduğuna bakmamız gerekir.[41] Bu tür bir yaklaşımda kutsal olanın (ve dolayısıyla dindı-

39. Mesela Durkheim seküler ahlak hakkında şunları yazar: "Böylece, tıpkı dinsel alana dindışımn girememesi gibi, ahlakın alanı da ona saygı göstermeyenleri uzakta tutan esrarengiz bir engelle çevrilmiştir adeta. *Kutsal* bir alandır." Aktaran Isambert, s. 234.

40. "A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies", *The Journal of the American Academy of Religion*, cilt XLIX, no. 4, 1981, s. 632.

41. Avrupalı-olmayan dillere bütünlüklü bir "kutsal" kavramı sokma çabalarının birtakım çeviri sorunlarıyla karşılaşmış olması manidardır. Mesela, Arapçadaki *kaddasa* sözcüğü İngilizcedeki "kutsallık" [*sacredness*] karşılığında kullanılsa da, bugün bu İngilizce terimin kullanıldığı her bağlamda işe yaramayacağı

şı olanın da) yalnızca dini düşüncenin değil seküler pratiğin de nesnesi olabileceğine ilişkin daha sağlam bir anlayış sunulduğunu teslim etmek gerek.

Mit ve Kutsal Kitaplar

Aydınlanma dönemi sanatında ve davranışında seküler söylem olarak mitin bazı işlevlerine yukarıda işaret etmiştim. Kutsal söylem olarak mitin on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda dinde ve şiirde oynadığı rol ise daha karmaşıktır. Burada ister istemez seçici ve basitleştirici olacağım.

Alman Tarihsel Tefsir Geleneği'nin Kitabı Mukaddes'i "ilahi esinin lafzı"ndan kurtardığı ve "beşeri anlamlara sahip bir sistem" olarak ortaya çıkmasına imkân verdiği söylenir.[42] Fakat bu kurtuluşun bir yandan da "esinlenme" sözcüğünün anlamında uzun erimli bir değişikliğin –yaşamın bir *telos*'a doğru salahiyetli yeniden yöneliminden, *kaynağı* muğlak olan bir sanatkârlık psikolojisine kayışın– işareti olduğunu ve dolayısıyla akılyürütme nesnesi (inanç/bilgi) olduğunu ifade etmek gerekir.[43] Bu kayda değer bir dönüşümdü. Zira ilkinde ilahi söz, ister ağızdan çıkmış ister yazılmış olsun, aynı zamanda zorunlu olarak maddiydi de. Bu durumda, esinlenilen sözler belli bir insanın hürmetinin ifadesi, belli zaman ve mekânlarda ibadetini pratik bir şekilde yapmasının aracıydı. Zamanla dinlemesini, ezberlemesini, hareket etmesini, durmasını, ses-

açıktır. Kutsal sözcüğünün çevirisi duruma göre bir dizi sözcükle (muharrem, mutahher, muhtass 'bi-li'ibadet vs.) karşılanabilir ve her biri de farklı davranış biçimleriyle bağlantılıdır. (Bkz. aşağıda, modern Arap şiirinde mitin bilinçli kullanımına ilişkin değerlendirmem.)

42. E. S. Shaffer, "*Kubla Khan*" and The Fall of Jerusalem: *The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 10.

43. T. S. Eliot yirminci yüzyılın ortalarında, esinlenmenin hem seküler hem de dini anlamlarını kapsayan bir formül oluşturmayı denemişti: "eğer 'esin' sözcüğü bir anlama sahip olacaksa, o da şudur: Söyleyen ya da yazan kimse tümüyle anlamadığı –hatta ve hatta esin gittiğinde yanlış bile yorumlayabileceği– bir şey dile getirmektedir. Şiirsel esinlenme için bu kesinlikle doğrudur. ... [Şairin] şiirlerinin başkaları için ne anlama geleceğini bilmesi, bir peygamberin de kehanetlerinin mânâsını anlaması gerekmez." "Virgil and the Christian World" [1951], *On Poetry and Poets* içinde, New York: Farrar, Straus ve Cudahy, 1957, s. 137.

siz olmasını öğrenen beden, sözcüklerin akustiğiyle, sesiyle, duygusuyla ve görünüşüyle ilgileniyordu. İbadetlerde kazanılan pratik; duyu merkezinde ses, görüntü ve duygunun izini derinleştiriyordu. Bir mümin Tanrının konuştuğunu duyduğunda, iç ile dış arasında duyumsal bir bağlantı, gösteren ile gösterilen arasında bir kaynaşma oluşuyordu. Kutsal kitap okuyarak ilahi varlığın sesini *işitmek*, duyuları (özellikle de işitme ve görme duyularıyla konuşma yetisini) disipline etmeye bağlıydı.

Tarihsel Tefsir Geleneği'nin kullandığı mit yöntemiyse, tersine, Kitabı Mukaddes'teki sesleri ve işaretleri bir şiire, mümin öznenin içinde duyulardan bağımsız olarak etki yapan *manevi* bir şiire dönüştürmüştü. Yaşanan bu kaymada daha önceki bir değişiklik de rol oynamıştı. John Montag'm savunduğu üzere, doğaüstü bir varlıktan çıkan ve müminin zihinsel rızasını gerektiren bir ifade anlamındaki "vahiy" mefhumu ilk kez modern dönemin başlarında ortaya çıkmıştır. Ortaçağ teologları açısından, diye yazar Montag, "vahiy, her şeyden evvel, kişinin kendi nihai amacı ışığında amellere bakışıyla bağlantılıydı. Vahiy, akıl yoluyla algılanmayan ya da fiziksel olarak gözlenemeyen 'olgular' hakkında ek bilgilerden ibaret değildir."[44] Aquinolu Tommaso'ya göre, peygamberlere özgü vahiy indirme marifeti çekilmesi gereken bir çileydi, kullanılacak bir meleke değil; Aquinas'ın bu marifete gönderme yapmak için kullandığı sözcükler arasında *inspiratio* da [esin] vardır.[45] Yeni-Platoncu aracılık hiyerarşisi, dil denen vasıtanın ilahi ile beşerinin birliğini kolaylaştırmasını mümkün kılıyor ve böylece ilahi varlığı tüm yaratıklara bağlıyordu.

Reform (ve Karşı-Reform) ile birlikte aracısız bir ilahi varlık Kitabı Mukaddes doğrultusunda da ifşa edilebilir hale geldi ve gerek mevcudiyeti gerekse niyetleri doğrudan vahiylerle gösterilebildi. Böylece dil, üstün-gerçek statüsü edindi ve "temsil etme", "yansıtma" –dolayısıyla aynı zamanda gerçeği maskeleme– gücü kazandı. Michel de Certeau şöyle der: "Modern anlamıyla *deney*, di-

44. John Montag, "Revelation: The False Legacy of Suárez", *Radical Orthodoxy* içinde, haz. J. Milbank, C. Pickstock ve G. Ward, New York: Routledge, 1999, s. 43.

45. Montag, s. 46.

lin deontolojikleştirilmesiyle doğdu, ki dilbilimin doğuşu da buna tekabül eder. Bacon'da ve diğer pek çoğunda deney, dilin teminatı ve sağlaması sıfatıyla dile karşıt konumdaydı. Gösterici dil (gösterir ve/veya düzenler) ile gönderimsel deney (kaçar ve/veya güvence altına alır) arasındaki bölünme, 'mistik' bilim de dahil olmak üzere modern bilimin yapıtaşıdır."[46] Önceleri bir erdem olarak görülen *inanç*, artık epistemolojik bir anlam kazanmıştır. Akıl ve gözlemin sağladığı doğa (*gerçek* dünya) bilgisine koşut olarak, doğaüstü nesneleri bilmenin bir yolu haline gelmiştir. "Esin" sözcüğünün kullanımındaki bu farklılığın daha derinlemesine araştırılması gerekiyor, ama şu kadarını söylemek mümkün: Modern şiirdeki "esin" anlayışı burada işaret edilen dönüşümlere öznelleşmiş bir şekilde uyum gösterilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Basit bir tarihsel genelleme yapmayı amaçlamıyorum elbette. Zira bir yandan Tanrı ile iç diyalog fikri Hıristiyan mistik geleneğinde (keza Hıristiyan-olmayan geleneklerde) derin köklere sahipken, diğer yandan fiziksel ses ile anlamlı ses arasındaki kaynaşma hiç değilse on sekizinci yüzyıldan beri modern muhafazakâr Protestan deneyimin bir parçasıdır.[47] Fakat ben daha ziyade bu fikrin

46. Michel de Certeau, *The Mystic Fable; Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Chicago University Press, 1992, s. 123.

47. Fakat muhafazakâr Protestan hareketin muarızları açısından (bunlar ister Hıristiyan, ister deist, isterse de ateist olsun) aldatıcı duyumsal etkileri tanımlamak yakıcı bir ihtiyaçtı. "Chauncy gibi açık görüşlü muarızlar açısından, muhafazakâr Protestan dindarlığın sesli aracısızlığı Püriten atalarla ve ıslah edilmiş gerçek ibadetle uyumlu değildi; Quaker'ları ve Fransız Kâhinlerini (1685 itibariyle Fransa'da zulüm gören ve pek çoğu ülkeden kaçan Protestanlar) akla getiriyordu. Chauncy kendinden emin bir şekilde, 'Hıristiyanların *Maneviyatı gizli Fısıltılar*da ya da *duyulur Sesler*de yatmaz,' diyordu. Sadık muhafazakâr Protestanlar açıktan açığa böyle demiyordu, fakat onların da benzer kuşkuları vardı. 1708'de esinlenmiş tarikatçılar karşısında çılgına dönen ve *'Çağrılarla ve Sesler*le inen bu Vahiy türü'nü 'içlerinde en aşağı ve en şüpheli olanı' diye reddeden Anglikan papaz Benjamin Bayly'nin sözlerine, vecit halinin ve aracısız vahiy iddialarının tehlikelerine karşı her zaman tetikte olan pek çok muhafazakâr Protestan dinadamı da katılırdı herhalde. 'Bilgili ve dinibütün insanların, kanaatimce... bir Duvarın arkasından ya da hiç kimsenin neresi olduğunu söyleyemeyeceği bir yerden gelen *derinden bir ses* ya da *Küçük bir gürültü* gibi, boş bir şeyi İnançlarının temeli yapmamaları gerekir.' Bayly kitaplı peygamberlere konuşan ilahi sesin eşsiz inandırıcılığını korumak istemesine rağmen, gaipten gelen bu aldatıcı seslerin çağdaşları arasındaki meşruiyeti sona erdirmek için elinden geleni yap-

şeceresiyle ilgileniyorum. Protestan kültürünün içsel manevi durumlarla ilgilenen tek kültür olduğunu –sanki zengin bir mistik deneyime sahip ortaçağ Hıristiyan yaşamının bunlarla hiç ilgisi yokmuş gibi– iddia etmiyorum. Öncelikle kavramsal bir sorunu ele alıyorum: Hıristiyanların ve Kilise'ye bağlı olmayanların kendi duyuları aracılığıyla farklı farklı yollardan Kitabı Mukaddes'e bağlanmalarının taşıdığı epistemolojik anlamlar nelerdir? (Duyulardan birini ya da birkaçını önemsememek, bastırmak ya da bir kenara atmak da Kitabı Mukaddes'in maddiliğiyle temasa geçme yollarından biridir elbette.) İlahi varlığın deneyimlenmesini sağlayan araç olan Kitabı Mukaddes nasıl doğaüstü âlemden gelen ya da doğaüstü âlem hakkında olan bilgi olarak görülmeye başladı? Şöyle de sorabiliriz: Salt "maddi" işaret ile hakiki "manevi" anlam arasındaki henüz keskinleşmiş karşıtlık, "esinlenme"nin yeniden şekillendirilmesinde nasıl merkezi bir yere oturdu?

Teolog, antropolog ve aynı zamanda Tarihsel Tefsir Geleneği'ne bağlı bir düşünür olan Robertson Smith, şiir olarak Eski Ahit üzerine denemesinde esinlenmenin doğrultusu ve niteliğinde yaşanan kaymaya bir örnek verir. Smith bu denemesinde güç olarak şiir ile sanat olarak şiiri birbirinden ayırır. Bu ayrım sayesinde seküler ya da dini tüm *sahici* şiirleri "manevi" diye nitelendirme imkânı bulur. Zira şiir "kalpten kalbe"[48] ulaştığında bugün seküler ede-

mıştı" (Leigh Eric Schmidt, *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000, s. 71). Schmidt, Aydınlanma döneminde ses ve işitme hakkında pratik bilgi arayışının dini sahtekârlığın maskesini düşürme çabasıyla nasıl kol kola gittiğini ve bu sahtekârlıklar arasında antikçağda (seküler eleştirmenlerin iddiasına göre) rahiplerin "doğaüstü" sonuçlar yaratmalarını sağlayan dâhiyane işitme cihazları yapımının da bulunduğunu anlatır.

48. Robertson Smith, Eski Ahit'i ilk kez şiir olarak ele alan yazarlardan Robert Lowth ile Johann Gottfried Herder arasındaki karşıtlıkları göstererek şöyle der: "Lowth İbrani şiirinin *sanatıyla* meşgul olurken, Weimar teologu, açıktan açığa bu şiirin *ruhunu* ele alır. İlki edebiyat öğrencilerine seçkin bir şiir örneğini övmekle yetinirken ... diğeri estetik biçim aracılığıyla okurlarını Eski Ahit'in en derin ruhuna götürmeyi amaçlar. ... Lowth kutsal şiirin gizemli kaynağına ulaşmaya çalışmadan yalnızca akışını incelemeyi vaat ediyordu. Herder'in büyük gücünün kaynağında ise İsrail'in soylu şiirinin nasıl tanrının esinlediği duygulara sahip bir ruhun derinliklerinden doğal ve dizginlenmemiş bir kuvvetle fışkırdığını göstermesinde yatıyordu. Lowth Kitabı Mukaddes'te bir dizi şiirsel malzeme

biyat eleştirmenlerinin teolojik bir terim olan "epifani" adını verdiği aşkın gücün bir tezahürü halini alır.

Fakat ileti olarak düşünülen esinin *kaynağına* dair uyanan şüpheler kutsal kitapların tanrıdan geldiği fikrinin sorgulanmasına yol açtığından, bunların tarihsel sahiciliği –yani gerçek kökenleri– meselesi de gittikçe yakıcı bir hal almıştır. Eğer Tanrı Yeni Ahit metinlerini doğrudan doğruya esinlemediyse, bu durumda Hıristiyan *inancı* en azından İsa'ya dair aktarılanların "güvenilir" olmasını gerektiriyordu, çünkü bu kitaplar ancak o zaman İsa'nın bu dünyada yaşayıp öldüğünün teminatı olabilir ve Vücutbulmanın hakikatine şahadet edebilirdi.[49]

Tarihi kolektif ve tekil bir konu olarak gören anlayışın şekillenmesine Protestan tarihçilerin nasıl yardımcı oldukları üzerine çok şey yazılmıştır. "Yeni tarih ve tarihçi anlayışı vahyedilmiş dini sekülerleştirdiği gibi," der John Stroup, "dindışı olayları ve genel ola-

bulur ve şöyle yazar: 'Bu edebiyatın ulviliğini ve diğer erdemlerini *–yani, insanların zihinlerini etkileme gücünü* (gerçek şiir sanatı kurallarına uyduğu oranda artacak gücünü)– değerlendirmek istiyorum.' Hayır, der Herder, şiir sanatının esas gücü kalpten kalbe konuşmasında yatar. Hakiki eleştiri şiirsel etkileri retorik ilkelerine göre sınıflandırmak değil, şairin ruhunu harekete geçiren canlı güçleri açığa çıkarmaktır. Bir şiirden zevk almak, onun yazarına esin veren duyguyu paylaşmaktır" (William Robertson Smith, "Poetry of the Old Testament" *Lectures and Essays* içinde, Londra: Adam ve Charles Black, 1912, s. 405, italikler özgün metinde). İlk şairlerin hepsi, diye yazar Robertson Smith, "iç duygularla dış doğayı birleştirmiştir ve antik Yunanlar ile putperest Sami kavimlerindeki her bir dinde bu birlik farklı bir şekilde yansıtılır. Samilerin dini ateşli duyguların dinidir. Samiler duyumsal güzelliklere sahip doğanın dış güçlerine ve olgularına değil, dış şeylerin yalnızca simgelediği iç güçlere (bunlar korkunçtur çünkü görünmezdir) taparlar" (*a.g.y.*, s. 425). Buradaki evrimci düşünce şudur: Her ne kadar Samilerin biçimsel dinden manevi dine ilerlemeleri dönem dönem putperestliğe sapmalarıyla aksamışsa da, dış (maddi) biçimlere karşıt olarak iç (manevi) güçlere tapmaları, onları ilahi vahyin (tanrıdan *gelen* bir ileti) alıcıları kılmıştır.

49. On sekizinci yüzyılda yaşamış bir teolog olan Johann David Michaelis şöyle yazıyordu: "Eğer sorun Hıristiyan dininin tanrıdan esinlenip esinlenmediğiyse Kitabı Mukaddes'in sahici olması ya da sahici olmaması ilk bakışta düşünüldüğünden daha önemli bir hal alacaktır. ... Farz edelim ki Tanrı Yeni Ahit'teki kitaplardan hiçbirini esinlemedi de, Matta, Markos, Luka, Yuhanna ve Pavlus'u ne biliyorlarsa onu yazmaları için serbest bıraktı: yazıları eski, sahici ve güvenilir olduğu takdirde, Hıristiyan dini hakiki bir din olarak kalmayı sürdürecektir." (aktaran Peter Bietenholz, *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden: Brill, 1994, s. 315-6).

rak tarihçiyi de kutsallaştırma eğiliminde olmuştur. ... Aydınlanma' mn sonuna gelindiğinde kutsal tarih ile dindışı tarih o kadar iç içe geçmişti ki bunları birbirinden ayırmak çok güçtü."[50] Aynı şekilde, Starobinski de modern tarihin ilerleme şeklinde mitleştirilmesinden dem vurur: "Diğer pek çok kişinin yaptığı gibi aydınlanma felsefesinde bir 'sekülerleşme' sürecinin –önceden ilahi *logos*'a ait olan ayrıcalıkları insanın akla vermek istediği sürecin– varlığından bahsetmek artık yeterli değildir. Karşıt bir eğilim de vardı: İlk başlarda dışlanan ve saçmalık kabul edilen mite, artık tam ve derin bir anlam bahşediliyor ve vahyedilmiş hakikat muamelesi ediliyordu."[51]

Fakat ben tarihsel teleoloji ve tarihin kutsallaşmasıyla ilgili eski temaları bir kenara bırakarak, tarihsel sahicilik projesi üzerine yoğunlaşacağım. Bu bağlamda kutsallık bahşedilenin halihazırda tesis edilmiş bir seküler tarih disiplini olmadığını belirtmem gerek. Aksine, Kitabı Mukaddes araştırmacılarını o günden bugüne modern ve seküler tarihyazımının yapıtaşları haline gelen metin tekniklerini geliştirmeye iten şey tam da Hıristiyan şüphesi ve kaygısı,[52] yani Hıristiyan yaşamındaki kopukluklardı.[53] Herbert Butter-

50. J. Stroup, "Protestant Church Historians in the German Enlightenment", haz. *Aufklarung und Geschichte* içinde, haz. H. E. Bödeker vd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 172.

51. Starobinski, s. 192.

52. Elbette başka koşullar da vardı. "Merkezi devletin ortaya çıkışı, ilahi lütfun yalnız seçkinlere geleceğini düşünen bir toplumun sınırları dışına çıkabilen bir aydınlar grubunun doğuşunun da işaretiydi," diye yazar Stroup. "Bu grubu doğuran şartlar, kamusal hoşgörü ve kişiye özel dindarlığı özellikle vurgulayan Pietizmin (17. yüzyılda Lutherci Kilise'den kaynaklanan ve dini formaliteler ya da ortodoksluk yerine kişiye özel dindarlığa önem veren anlayış) ve Aydınlanma Hıristiyanlığının da kaynağıydı: Yerleşik kilise ve onun dogmaları artık ikincil bir öneme sahipti. Önemli olan mevcut fraksiyonları aşan bir Hıristiyanlığa ulaşmaktı: Ruhban sınıfının dalaverelerinden muaf bir Hıristiyanlık. Mevcut yerleşik kilisenin ilahi meşrulaştırması, elçilik kurumu ve hukuki ayrıcalığına, kilise dogmalarına ve ruhban sınıfına yönelik bu minvaldeki saldırılar tarihe dayanıyordu. Merkezi devleti ve onun müttefiklerini rahatsız eden uçları kıpacak şekilde Hıristiyanlığı yeniden şekillendirme yönünde bir çaba söz konusuydu" (*a.g.y.*, s. 170). Fakat beni burada ilgilendiren teologların bu sözde saiklerinden çok, buldukları yeni tekniklerdir (örneğin "kaynak eleştirisi"), zira bu teknikler modern seküler tarih alanının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

53. Elbette bugün geriye dönüp bakıldığında modern tarihin inşasının daha önceki dönemlere uzandığını da söylenebilir. Mesela, Karşı-Reform döneminde

field modern tarihyazımının tarihi üzerine yazdığı eserde bunu şöyle ifade eder: "dinin hakikati o kadar hayati bir meseleydi ve bu konu hakkındaki tartışmalar o kadar yoğundu ki, dinadamları yaptıkları araştırmalarda eleştirel yöntemler geliştiriyordu, ama henüz hiç kimsenin aklında bunları modern tarih alanına aktarmak yoktu."[54] Fakat bu hareket, sözcüğün gerçek anlamıyla, bir aktarma olarak düşünülmemelidir. Seküler eleştiri, adeta tesadüfi bir şekilde, Hıristiyan geleneksel pratiğinin yaşayabilir olmamasından duyulan kaygının bir sonucu olarak gelişti ve *tek başına bu gelişim* yazılı seküler tarihin tesisine katkıda bulundu. Böylece, sahicilik arayışında şüpheci bir araştırma anlayışına dayalı "bilimsel" tarih (dinadamlarının tarihi de dahil)[55] ile önermelerin geçerliliği sorununu bir kenara bırakmaya dayalı "yaratıcı" edebiyat (ya da din ve genel olarak sanatlar) arasındaki ayrım netleşti. Bu netleşme "seküler tarih"i –bu dünyada "gerçekten olmuş bir şey"in kayda düşülmesi– sağlamlaştırdı ve aynı zamanda modern "mit", "kutsal söylem" ve "simgecilik" anlayışını da şekillendirdi. Metinselleştirilmiş bellek olarak seküler tarih ulus-devletteki modern yaşamın kopmaz bir parçası olmuştur elbette. Fakat her ne kadar bütün hatırlanmış zamanlar gibi seküler tarih de sürekli olarak yeniden şekillendirilmeye, yeniden yatırıma ve yeniden başvurulmaya tâbi olsa da, seküler tarihin çizgisel zamansallığı bütün zamanların ayrıcalıklı ölçütü olmuştur. Kutsal metinlerin mit şablonuyla yeniden okunması, kutsalı sekülerden ayırmakla kalmadı, sekülerin tarihin tarih sıfatıyla –ve antropoloji sıfatıyla– var olduğu epistemolojik alan halinde tesis edilmesine de katkıda bulundu.

saldırı altındaki geleneksel otoriteleri savunmaya çalışan Dominiken teolog Melchior Cano bu yönde önemli adımlar atmıştı. (bkz. Julian Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York: Columbia, 1963, "Yedinci Bölüm. Melchior Cano: Tarihsel İnancın Temelleri"). Fakat ben burada "seküler" tarihin "dini" tarihten kesin bir şekilde ayrıldığı on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl gelişmelerini ele alacağım.

54. Herbert Butterfield, *Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955, s. 15-6. Butterfield burada Lord Acton'u özetlemektedir.

55. Dinadamları tarihinin insanlığın genel tarihi içinde erimesi karşılaştırmalı dinin tesisi açısından önemli bir adımdı (bkz. Stroup, s. 191).

Kutsal kitapların mitik açıdan yeniden okunuşunda, Mesih'in çilesi, ölümü ve dirilişi hâlâ temel olarak sunulabilmekteydi. Fakat bu yeniden yapılandırma sürecinde Hıristiyan inancı esinlenme sorununu gözden geçirme ihtiyacı duydu. Tanrı, Eski Ahit peygamberlerine ve Yeni Ahit'in havarilerine sözlerini bire bir dikte etmiş olmayabilirdi, ama mütedeyyin Hıristiyan bunların yine de esinlenmiş olduğunun –yani, aslında Kutsal Ruh tarafından zihinlere üflendiğinin– söylenebileceği bir anlam arıyordu. Eski Ahit peygamberlerinin ruhun gücüne bir ifade kazandırmak gibi bir hikmete sahip olduklarını söyleyen Herder'in geliştirmeye başladığı düşünceyi ilk kez sistematik bir şekilde uygulayan onun takipçisi Eichorn oldu. Keza şüpheciler ile inananların uzlaşmaz iddialarına –bir yanda peygamberlerin şarlatan oldukları, diğer yanda ilahi varlığın sözcüleri oldukları iddiasına– yeni bir çözüm getiren de Eichorn olmuştu. Peygamberler, diyordu Eichorn sakinleştirici bir tarzda, esinlenmiş sanatçılardır. Fakat çoğunlukla gözden kaçmış olan nokta peygamberler Tanrı tarafından *seçilirken*, sanatçıların seçilmiyor oluşudur. Sanatçılar Tanrı'nın yaratısıyla iletişime geçebilir, ama onun sesini duyamazlar. Daha doğrusu Şairlik yetileri arasında böyle bir şey yoktur.

Esinlenme artık doğrudan ilahi iletişim olarak düşünülmediğinden, romantik şairler bu kavramı hem şüphecilerin hem de inananların kabul edebileceği bir şekilde tanımlamayı başardılar. Elaine Shaffer, normal algıyı durdurmak ve aydınlanmış trans diyebileceğimiz bir duruma erişmek isteyen Coleridge'in uyuma, uyanıkken hayal görme ve afyon kullanma (bunu acısını hafifletmek için kullanıyordu) gibi yollara başvurduğunu söyler.[56] Diğerlerinde olduğu

56. William James'in *The Varieties of Religious Experience*'ında (Fontana Books, 1960 [1902], On altıncı ve On yedinci Bölüm) ilginç bir "anestetik vahiy" tartışması yer almaktadır. James ameliyattan önce tam anestezi yapılan pek çok insanın aktardığı mistik deneyimlerin kaynağının bilinemeyeceğini savunur. Ama Azize Teresa'nın vecdleri hakkında yorumda bulunurken şunları yazar: "Tıbbi açıdan yaklaşanlar için bu vecdler düşünsel bir yozlaşma ve histeri temelinde sahte bir hipnoz durumu dışında hiçbir anlam ifade etmez. Kuşkusuz bu patolojik koşullar pek çok vakada, hatta muhtemelen hepsinde vardır ama bu olgu bize söz konusu koşulların doğurduğu bilinç türünün bilgi açısından taşıdığı değer hakkında hiçbir şey söylemez. Bu hallere dair manevi bir yargıda bulunmak için, kendimizi yapay tıbbi konuşmalarla sınırlamamalı, aksine bunların yaşam

gibi bu vakada da şüpheci görüşü yatıştırma yönünde basit bir çabadan daha fazlası söz konusuydu: Parçalanmış durumların tamamen farklı türde deneyimlere erişmesine imkân tanıyarak, bölünmez bir özbilinçli özne mefhumunu daha da sorunsallaştıracak yeni bir dönüş yapılmıştı.[57]

Coleridge'in yaratıcılık teorisine göre, şiirsel görünün önkoşulu sıradan algının nasıl olursa olsun değiştirilmesiydi.[58] Artık Seküler Aydınlanma döneminde olduğu gibi akla karşıt olarak görülmeyen "yaratıcılık", aklın kimi işlevlerini de kazanmış ve "hayal etme"ye karşıt bir konum edinmişti.[59] Alman Tarihsel Tefsir Geleneği'ni çok iyi bilen Coleridge açısından, peygamberler geleceği görmeye çalışan insanlar değil, kendi topluluklarının geçmişine –hem bugünün yenilenmesi olarak hem de bir gelecek vaadi olarak geçmişe– dair bir görüyü ifade eden yaratıcı şairlerdi. Durkheimcı Henri Hubert'in çok sonraları işaret edeceği üzere, "yenilenme" de mitik zamanda bir tekrar, bir katılımdır.[60]

Peygamberlerin ve havarilerin insanüstü varlıklar olmadıkları kabul edilmekle kalmadı, vahiyleri insanlara ulaştırma kanalı olarak kendi kişisel yetersizliklerinin bizzat farkında oldukları da ileri sürüldü. Romantiklerin şair anlayışına göre, sahici esinlenme ile beşeri zayıflık arasındaki gerilim öznel yanılsama anlarının ortaya

açısından verdikleri meyveleri araştırmalıyız" (s. 398). James'in din felsefesi, yönetici bilinç fikrinin korunmasını gerektirir ki bu sayede, bölünmez bir özneye atfedilen eylemler baştan sona pragmatik bir temelde değerlendirilebilir. Bölünmez özne varsayımıyla James, art arda gelen deneyimleri asla tekrar yakalanamayan merkezsiz özne anlayışından ziyade Freud'a yakındır – yani, Freud'un bastırılmış bilinçdışı dilini (bu bilinçdışının analiz yoluyla maskesinin düşürülmesi gerekir) yanlış okuyan bir bilinç anlayışına. Freud'un bilinçdışı ve bilinç bölgelerini işgal eden id ve ego resmini epeyce karmaşıklaştırdığı, bu yüzden sonuçta egonun ta kendisinin kısmen bilinçdışı olarak görülmeye başladığı doğrudur. Fakat çok açık ki benlik yatay olarak merkezsiz olarak alındığı takdirde tedavi edici analiz çalışması gerçekleşemeyecektir.

57. Condillac ve Hartley'in on sekizinci yüzyıl duyumcu psikolojisi, kendi meşrebince de olsa, bunu yapmaya başlamıştı.

58. E. S. Shaffer, s. 90.

59. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* [1817].

60. Bkz. François Isambert, "At the Frontier of Folklore and Sociology: Hubert, Hertz and Czarnowski, Founders of a Sociology of Religion" *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology* içinde, haz. P. Besnard, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

çıkmasına imkân tanıyordu – abartma ve yetersizliğe dair kanıtlar da bu minvalde izah edilebilirdi. Bu bağlamda peygamberler ile havariler arasında hiçbir fark yoktu. Mühim olan geçmiş hakkındaki olguların sahici olup olmaması değil, hikmet sahibi insanlar olarak aktarmaya çalıştıkları manevi fikrin gücüydü.[61]

Şimdi Hıristiyan teolojisinin tarihinden etnografya tarihine geçiyorum. Burada esinlenme anlayışlarında meydana gelen değişikliklerin, yeni ortaya çıkan bir deneysel fizyoloji ve sanatsal deha terminolojisiyle iç içe geçtiğini göreceğiz.

Şamanizm: Esinlenme ve Duyarlılık

On sekizinci yüzyılda şamanlara dair etnografya bilgisinin artması "esinlenme" fikrinin seküler çerçevede yeniden şekillendirilmesine katkıda bulunmuştur. Bu yeniden şekillenme dahilinde sadece cisimler dünyasının dışındaki her türlü nedenselliğin bu dünyaya kayması değil, aynı zamanda kademe kademe yeniden tanımlanması gereken bir "içeri" de vardı. Bu kayma sağlıklı ruh hallerini sağlıksız ruh hallerinden ayırt etmeye yardımcı olmasının yanında, eski Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi tıp biliminin ahlaka değil –Aydınlanma rasyonalizmine göre– ahlakın tıp bilimine dayalı olması gerektiği öğretisini de doğurdu.

61. Hegelci David Strauss'un çığır açıcı kitabı *Life of Jesus*'ın (1835) önsözünde belirttiği üzere: "Gerek ortodokslar gerekse rasyonalistler Yeni Ahit'te her zaman olgulara şahadet edildiği ve hatta bazen gözle tanık olunduğu gibi yanlış bir varsayımdan yola çıkarlar. Dolayısıyla olayı, burada böyle olağanüstü bir şekilde tanıklık edilen gerçek ve doğal olgu ne olabilirdi sorusuna indirgerler. Şunu kavramamız gerekiyor: Anlatıcıların şehadet ettikleri şeyler bazen dış olgular değil fikirler, çoğunlukla da pratik ve güzel fikirlerdir; doğrudan tanık olanların bile bazen olgulara ekledikleri yorumlar, bunlara ilişkin tahayyüller, tefekkürlerdir (o döneme göre ve yazarın kültür seviyesi açısından doğal olan tefekkürler). Tüm bunlar yalandan ziyade, hakikatin yanlış temsilleridir; dini duygu ve şiirsel içgörü alanı dahilinde hakikatin esnek, naif ve aynı zamanda çoğunlukla son derece derin algılanışıdır. Böylece ortaya manevi bir hakikati sert, sıradan bir ifadenin başarabileceğinden daha kusursuzca sergileyen efsanevi, mitik bir anlatı çıkmaktadır" (aktaran W. Neil, "The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700-1950", *The Cambridge History of the Bible* içinde, cilt 3, Cambridge: Cambridge University Press, s. 276).

Avrupalılar ile yerli halklar arasındaki karşılaşmanın başından itibaren, şamanlar[62] Hıristiyan öğretisi ve rasyonalist şüphecilik tarafından şeytana tapan, büyücü, şarlatan ya da sahte hekim olarak; davulların, çarpık hareketlerin ve tuhaf bağırışların olduğu Şaman seansları da salt grotesk bir aldatma girişimi olarak tarif edilmişti. Şamanın gaipten haber verme ve geleceği okuyabilme iddiaları külliyen reddedilmiş ve şamanlar antik dönemlerde tanrılarla ve ruhlarla konuştuklarını iddia eden rahiplerle ve kâhinlerle aynı kefeye konmuştu. Ama Aydınlanma çağındaki gizemsizleştirmenin Şamanların sağaltma yetenekleri hakkında merak duyulmasını (en azından bazı raporlarda) engellediği de söylenemez. Dolayısıyla seansların teatralliğine daha çok önem veriliyordu: Bunlar kimi zaman müzik ve ritim yoluyla dinleyicileri mest eden ve hastanın acısını hafifleten çarpıcı performanslar olarak kabul ediliyordu. Şamanların acıyı ya da hastalığı sağaltmak ya da hafifletmek için kullandıkları doğal maddelere de bir ilgi söz konusuydu.[63] Fakat bu ilgiyi duyan kültürde, acının tamamıyla mekanik bir dünyaya içkin bir kökenden geldiği ve dolayısıyla yalnızca bu dünyadaki elementlerin eylemlerine açık olduğu düşüncesi gün geçtikçe yaygınlaşıyordu. Şaman doğa dünyasından kaçınıyormuş gibi görünen gizli güçlerin çarpıcı bir örneğiydi. Doğaüstü dünyanın mukimleri olarak açıklanmaları ya da çürütülmeleri gerekiyordu.

On sekizinci yüzyıl Avrupası'nın acı anlayışında, sonradan *sekülerleşme* adını alacak olan muazzam değişiklikler yaşanıyordu.[64]

62. Michael Taussig bu konu üzerine kısmen tarihsel kısmen de etnografik ilginç bir çalışma kaleme almıştır. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago: Chicago University Press, 1987. Taussig'in kitabı Caroline Humphrey' in *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols*'una ilham kaynağı olan kitaplardan birisidir (Oxford: Clarendon Press, 1996).

63. Gloria Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

64. Acının sekülerleşmesinin muzafferane tarihi bu süreci, modernlik öncesi dini inançların mazur gösterdiği ya da göz yumduğu acı ve zulmün karşısında takınılan bir tevekkül tavrından bilimsel bilgi birikimine ve insancıl tavırların güçlenmesine geçiş olarak tarif eder. On dokuzuncu yüzyılda anestezinin keşfinin ve kullanılmasının kökeninde bu gelişmeler vardır. Bkz. Donald Caton, M. D., "The Secularization of Pain", *Anesthesiology*, cilt 62, no. 4, 1985.

Roselyne Rey acının tıbbi tarihi üzerine eserinde, dirimselci okula mensup fizikçilerin mütalaalarında önemli bir dönüşüm olduğunu anlatır. Dirimselci okul, ilk günah için verilen ceza mitini doğa yasalarının ihlaline (örneğin yanlış beslenmek ya da egzersiz yapmamak) verilen ceza mitine dönüştürmüştü.[65] Önceden Tanrı'nın sahip olduğu failliğin bundan böyle Doğa'ya bahşedildiği ve onda cisimleştiği basit bir metaforik tercümeydi bu.[66] Fakat Rey'in de tanımladığı başka ve daha ilginç bir kayma da söz konusuydu: Salt metaforik bir ikame meselesi olmayan, kavramın gramerindeki bir değişikliği ifade eden bir kayma.

Filozofların Hıristiyanlıkta acının mazur görülmesine (İsa'nın çilesi mitiyle başlayan bir acı ayini geleneği) yönelik saldırılarını zikreden Rey, günah ve ceza söyleminin yerini başka bir söylemin aldığına değinir.[67] Bu yeni söylemde acı nesnelleştirilmeye, mekanik bir felsefe çerçevesi dahilinde değerlendirilmeye ve insan bedeni hakkında kesip biçme yoluyla elde edilen bilgi birikimi içerisine yerleştirilmeye başlamıştı. "Haller gibi dindar ve hatta sofu bir kişi bile," diye yazar Rey ilk deneycilerin en önemlilerinden biri hakkında, "acı sorununa dini saplantılara bulaşmadan yaklaşabiliyordu; hayvanlar üzerinde de deney yapan bir kimse için bunun bir hekime [yani, iyileştirme ve rahatlatma sanatlarını geliştirmiş bir kimseye] nazaran daha kolay olduğu doğrudur. Haller ve onun de-

65. "Acıları tümüyle sekülerleşmişti, zira acı ve hastalık kişinin beslenmesindeki eksikliklere doğanın verdiği cezalar olarak görülüyordu. Zihinsel hastalıklarsa her bireysel karakter ile toplumsal düzenin sınırları arasındaki bir çatışma olduğunun işareti olarak algılanıyordu; bu yorum, standartları (özellikle de iffet) doğayla ters düştüğünde toplumun temelden yeniden örgütlenmesini gerektiriyordu. Temel bir *laytmotif* olarak, Aydınlanma hekiminin neden iyi bir ahlakçı olabilmek için öncelikle iyi bir hekim olmak gerektiğini düşündüğü (ve böylelikle tıp ile ahlak arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirdiği) bu minvalde açıklanabilir. (Roselyne Rey, *The History of Pain*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993, s. 107.)

66. Bkz. Basil Willey, *The 18th Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Londra: Chatto & Windus, 1940.

67. Rey'in iddiası şudur: "Asıl değişiklik esasen başka bir yerde vuku buldu. Hekim ya da fizyolog açısından acı sorununun tam da günah, kötülük ve ceza sorunundan ayrı değerlendirilmesiydi bu değişiklik" (Rey, s. 90). Kelimenin tam anlamıyla, acı sorunu artık "beşeri bir kötülük" –altında teoloji yatmayan bir seküler kavram– halini almıştır.

ney yönteminin başlangıcıyla birlikte, duyarlılık tanımı ve sinirler ile kasların ayrı ayrı görevlerinin tarifi gittikçe daha bilimsel temellere dayandırılmaya başladı."[68] Yani, *etkenlik* ve *edilgenlik* birbirinden ampirik olarak ayırt edildi ve *duygu* ilkine atfedilirken ikincisinde yok sayıldı.

Bu örnekte acının sekülerleşmesi yalnızca aşkın dilin ("dini saplantılar") terk edildiğini değil, aynı zamanda yeni bir meşgaleye yönelişi de gösteriyordu – teselli ve sağaltma gibi kişisel girişimlerden (yani, toplumsal bir ilişki girişiminden) uzaklaşıyor, onun yerine canlı bedenin işlevlerini ve duyumlarını araştırma gibi mesafeli bir çabaya geçiyordu. Acının fizyolojik temelini anlamak için hayvanlara sistematik olarak acı çektiriliyordu.[69] Demek ki acı bir yandan, hasta ile doktor arasında bir söylem oluşturur, diğer yandan da, de Certeau'nun belirttiği gibi, dilin deontolojikleştiği bir bağlamda deneysel gözlem yoluyla yapılan okumadır. Aydınlanmacıların, şamanın tedavi iddiaları (görünmez ruhların "esin"iyle ve vecd hallerinin birbirine karıştığı yöntemler) karşısındaki şüpheci yaklaşımlarını şekillendiren ve deney sonuçlarının yazılı kayıtları aracılığıyla seküler fizyolojik bilgi alanının tesisine yardımcı olan işte bu ikinci modeldir.[70] Farklı acıya duyarlılık örüntüleri ve acıyı farklı şekillerde nesnelleştirilme söz konusu olduğunda, karşıtlık "büyünün bozulması" bağlamında yeterince tarif edilemez. Mesela hayvanlar üzerinde yaptığı deneylerde Haller'ı meşgul eden sorulardan biri de, acının uyarandan mı, yoksa bedenin uyarılan kısmından mı kaynaklandığıydı: Haller "tam da bu sorunu çözmek amacıyla, deneylerinde bir eleme yöntemine başvurdu ve verili bir bölgeyi uyarmak için kullanılan ayıraç ve araç türlerini çoğaltmaya ve çeşitlendirmeye çalıştı: Böylece her bölgeye sıcaklık uyarıcıları, mekanik uyarıcılar (yırtma, kesme vs.) ve kimyasal uyarıcılar (zaç

68. *A.g.y.*, s. 91.

69. "Haller'ın çalışmasında," der Rey, "hayvanın çektiği acı, fizyolojik araştırmanın bir aracı olmuştu. Haller bu sayede yalnızca sinirlerin ve sinir tellerinin bulunduğu bölgelerin duyarlı olduğunu ve diğer yandan yalnızca kas liflerinin uyarılabilir olduğunu anlamıştı" (*a.g.y.*, s. 110).

70. *A.g.y.*, s. 109. Roy Porter'ın tıp tarihini yorumlayan Thomas Laqueur, modern tıbbın muzafferane tarihine eşlik eden şiddet kontrpuanının esefle işaret eder: Deney için insanlara ve hayvanlara acı çektirilmiştir.

yağı, nitrat) uyguladı. Elektrik ve özellikle de keşfedildikten sonra galvanizm uzuvların uyarılabilirliğini ve ölümden sonraki canlılığını ölçmenin araçları olarak kullanıldı. Tüm beden tepeden tırnağa araştırılıyordu: zarlar, doku hücreleri, tendonlar ve aponevrozlar, kemikler ve kıkırdaklar, kaslar, bezler, sinirler vs." Başlarda bir şeyi sınamak anlamına sahip olan "deneyim" kavramı artık dış müdahale yoluyla iç durumu tespit etme anlamında kullanılıyordu ("deney").[71]

Ne var ki sahte doktorların (şamanlar sık sık bunlara benzetiliyordu) iddiaları her zaman da reddedilmiyordu. Royal Society üyesi ve tıp profesörü Jerome Gaub şamanların retoriğini ve bunun hitap ettiği safdilliği sağaltma açısından değerli buluyordu: "Doktorların candan isteyeceği türden bir inançtır bu, zira yolunu yordamını hastadan öğrenip böyle bir inanç yaratabilseler, onları daha itaatkâr kılabilir ve yalnızca sözcükler yoluyla onlara yeni bir yaşam verebilirler. Dahası, bu sayede tedavinin etkisi artacak ve sonuçlar daha kesin bir hal alacaktır." Şifa dağıttığım söyleyen şarlatanların parlak gösterileri merak uyandırıyor, merak da umuda dönüşüyordu: "Beden organlarının uyandırılması bazen öyle bir hal alır ki canlı özler uyuşukluğunu atar, sinir sistemi kuvvetini yeniden kazanır, vücuttaki sıvıların akışı hızlanır ve ardından doğa, uzun tedavinin boş yere savaştığı hastalığa saldırıp onu kendi güçleriyle alt eder. Kabul gören sağaltma sistemleriyle tedavi edilenlere kıyasla bu içi boş zanaatlarla daha hızlı iyileşenler, bence sağlıklarına kavuştukları için şükretsinler; artık sebebi ne olursa olsun!"[72] Gaub'a göre sağaltma, sağaltıcının esinini geçerli kılanın gizli bir *kaynak* değil, doğurduğu olumlu *sonuç* olduğu toplumsal bir süreçti.

Şamanların kullandığı ruh halini değiştirici maddelere çok daha sonraları ilgi gösterilecekti.[73] Fakat on sekizinci yüzyılda şaman fi-

71. On yedinci yüzyıl doğa bilimlerinde "deneyim"in yeni gramerine ilişkin bir izahat için bkz. Peter Dear, *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago: Chicago University Press, 1995.

72. Aktaran Flaherty, s. 99.

73. Nora Chadwick şamanizm ve şiirsel esinlenme üzerine incelemesinde, on dokuzuncu yüzyılda Sibirya yaşamını inceleyen bir etnografyacıya değinir: "Niemojovski'ye göre, şamanlık mesleğine uygun görülen çocuklara, kuşkusuz kendileri de birer şaman olan ihtiyar adamlar tarafından, yalnızca biçimsel yordam-

gürünün başka bir veçhesi de çok daha ciddiye alınmaya başlamıştı: şair, mit-anlatıcısı ve gösteri sanatçısı olan şaman. Gloria Flaherty Orta Asya şamanizmini tanımlayan ve sözlü sanatların kökeniyle bağlarını kuran Johann Georgi'nin aktardıklarını özetler: "Antikçağın kâhinleri gibi, çağdaş şamanlar ve şamankalar [kadın şamanlar] da aşırı süslü ve anlaşılmaz bir dille konuşuyorlardı, böylece sonucu ne olursa olsun, söyledikleri her duruma uyuyordu. Aslında, diye ekler Georgi, böyle yapmaları zorunluydu, çünkü bir tek hiyeroglif bilen, alfabeden bihaber olan müritleri yalnızca imgeleri ve duyumları paylaşarak iletişim kurabiliyordu. Yakarış en gözde biçimlerden biriydi, zira edilen dualarn ritimleri ve tınıları, daha yüksek bir meleke olan akla başvurmaya gerek kalmadan bedeni doğrudan etkiliyordu. ... Georgi'ye göre bunların kendine özgü sinir sistemleridir bunun nedeni: 'Bu tür bir yapıya ve uyarılabilirliğe sahip kişilerin rüya, hayalet, hurafe ve uydurma hikâyeler bakımından zengin olmaları gerekir ve nitekim öyledirler de.'"[74] Salt birer şarlatan olmak şöyle dursun, Herder'in meşhur sözüyle, şamanlar sözlü şairler, kutsal hanendeler ve sağaltıcılardı – ne çeşit hileler kullanırlarsa kullansınlar, dinleyicilerinin kendilerinden daha büyük bir gücün ruhlarına dolduğunu hissetmelerini sağlıyorlardı.[75]

Eğer şaman retoriği ve davranışı sanat olarak görülüyorsa, bazı sanatçılar da şaman olarak görülebilirdi. Önceden kâhinlere özgü esinlenmenin bir işareti olan vecd, artık sanatsal dehanın işareti olmaya başlamıştı. Flaherty on sekizinci yüzyıl Avrupası'nda klasik Orfeus mitlerinden ve etnografik şaman tasvirlerinden hareketle geliştirilen deha teorisinden bahseder. Nihayetinde Mozart'ın şahsında cisimleşmiş olağanüstü bir uluslararası fenomene odaklanan bir teoridir bu.[76] Dinleyiciler tarafından sık sık Orfeus'a benzetilmiş olması, diye yazar Flaherty, büyük sanatçının şahsının ve esinlenme yoluyla edindiği sağaltıcı ve "medenileştirici" güçlerinin mitleştirilmesinin bir parçasıydı. Mesela Mozart'ın müziğinin ser-

lar ve ayinler değil, bitkilerin ve otların tıbbi özellikleri, ayrıca hayvanların davranışları ve göçleri yoluyla hava tahmini yapmanın farklı yolları da öğretiliyordu" (*Poetry and Prophecy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, s. 53).

74. Flaherty, s. 74-5.

75. *A.g.y.*, Altıncı Bölüm.

76. *A.g.y.*, s. 150.

gilediği "deha alametinin", diğer çağdaşlarının yanı sıra, doktor Simon Tissot tarafından nasıl sergilendiğini örnek gösterir Flaherty: "Bazen isteği dışında, adeta ani bir kuvvetle klavsenine doğru itilir," diye yazmış Tissot, "kendisini biraz önce zapteden fikrin canlı ifadesi olan sesler çıkartırdı. Bu tür anlarda, onun müziğin emrinde bir alet olduğunu söyleyebiliriz: Onu bir dizi tel olarak hayal edersek, bu teller öyle sanatkârca ve ahenkle düzenlenmiştir ki, hepsini harekete geçirmeden tellerden birine dokunmak olanaksızdır; nasıl bir şair nazımlaştırır, bir ressam renklendirirse, o da tüm imgeleri çalabilir."[77] Dolayısıyla bu esinlenme fikri sanatçının dış bir kuvvet tarafından zaptedilmesinin bir sonucu olarak tarif edilen olağanüstü *icrasından* türetilmişti.

Güzel sanatlar teorisyeni Johann Sulzer daha genel terimlerle konuşuyordu: "Bütün deha sahibi sanatçılar zaman zaman çalışmalarını inanılmaz derecede kolaylaştıran olağanüstü bir ruhsal yoğunluk yaşadığını iddia eder; bu anlarda imgeler çok bir çaba göstermeden kendiliğinden gelir ve en iyi fikirler adeta daha büyük bir gücün hediyesi gibi zihnine dolar. Esinlenme denilen şey budur kuşkusuz. Eğer bir sanatçı bu durumu yaşıyorsa, nesnesini alışılmadık bir ışıkta görür; sanatçının dehası adeta ilahi bir güç tarafından yönlendiriliyormuşçasına herhangi bir çaba göstermeden fikirler uyanır, en uygun biçime girer. En güzel fikirler ve imgeler esinlenmiş şaire doğru davetsizce sel gibi akar; hatip çok büyük bir ferasetle yargıda bulunur, en derin yoğunlukla hisseder ve en güçlü, en canlı sözcükler dilinin ucuna gelir."[78] Bu tür ifadeler, der Flaherty, Şamanizm hakkında söylenenlere çok benzemektedir – burada şüpheyle değil hayretle tarif edilen bir şaman vardır. Esinlenme fikrini metafor olarak kullanır, kişiyi dışarıdan kontrol eden bir "alet" ya da "üstün bir güç"ten gelen bir hediye olarak görürler. Ama yine de bu dünyaya ait bir fenomeni doğal terimlerle açıklayamamanın üstünü örten birer metafordur bunlar.

Fakat doktor Melchior Weickard açıklamasını insan fizyolojisi bağlamında yapınca, dilde gerçek bir değişiklik yaşanmıştır: "Bir Dâhinin, yaratıcılık bakımından ulvi güçlere sahip bir insanın be-

77 Aktaran *a.g.y.*, s. 159.
78 Aktaran *a.g.y.*, s. 151-2.

yin lifleri, diğer insanlarınkine göre daha uyarılabilir olmalıdır," diye akıl yürütür. "Daha canlı imgelerin sık sık ortaya çıkması, bu liflerin daha çabuk ve daha kolay bir şekilde harekete geçirilmeleriyle açıklanabilir."[79]

Bir sonraki yüzyılın bakış açısından bu tür açıklamalar yetersiz olsa da, artık seküler esinlenme söylemi tümüyle "doğal beden"in yeteneklerine ve bu yeteneklerin toplumsal düzeyde gösterilmesine işaret ediyordu. Tıpkı şaman gibi, dâhi de mitin aynı anda hem nesnesi, hem icracısı hem de yeniden üreticisiydi. Immanuel Kant'a göre, dâhi, kendi bilişsel melekelerini başkaları tarafından öğretilmeden harikulade bir şekilde kullanabilen biriydi. "Bu güçlere diğerlerinden çok sahip olan bir kimsenin kafası olduğunu söylüyoruz; bu melekelere çok az sahip olan bir kimseye ise avanak denir, çünkü her zaman başkalarının kendisini idare etmesine izin verir. Fakat özgünlüğe sahip olan ve normalde başkalarının vesayetinde öğrenilebilen şeyleri kendi kendine üreten kişiye dâhi diyoruz."[80] Deha doğanın ürünüydü ve ürettikleri şeyler tekil olmasına rağmen "doğal"dı. Bu nedenle haz kültürüne sahip eğitimli bir dinleyici tarafından takdir edilebilirdi.

Mit, Şiir Sanatı ve Seküler Duyarlılık

Romantik geleneğin "dâhileri" Blake ve Coleridge'ten itibaren şairler, yazdıkları dini şiirlerde mit yöntemini denemişlerdir.[81] Romantik düşüncenin başlarında manevi hakikati algılamanın özgün yolunun mit olduğu düşünülüyordu. Kutsal kitaptaki peygamber ve havarilerin –keza "ilkel dünya"daki şamanların– mitik tarzda bir şiirsel işlevi yerine getirdiği düşünülüyorsa, o halde modern dâhiler de kendi içlerine bakıp manevi hakikatleri aynı yöntemle ifade

79 Aktaran *a.g.y.*, s. 153.

80. I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978, s. 22.

81. Coleridge'in tamamlanmamış epik şiiri *Kubla Khan* –Elaine Shaffer'in ustalıkla gösterdiği üzere– modern dini şiirin gelişiminde bir dönüm noktasıydı. Fakat Shaffer tarafından ele alınmasa da Blake de (bu arada Blake Coleridge'e de esin kaynağı olmuştu) bu açıdan önemli bir isimdir.

edebilirlerdi. Bunun için inanç sahibi olma erdemi zorunlu değildi; gerekli olan tek şey kişinin niyetlerinde samimi olması ve en derin duyguları olduğu gibi söylemine yansıtmasıydı. Victoria dönemindeki inançsızlarda, Stefan Collini'nin verdiği adla "samimiyet retoriği"nin neden hâkim olduğunu bu şekilde açıklayabiliriz.[82] Zira kişinin kendisine karşı dürüst olması ahlaki bir vecibe olarak görülmekle kalmıyor, aynı zamanda egemenliği samimi eylemlerle kanıtlanmak zorunda olan seküler bir benliği de gerektiriyordu. Benliğin sekülerliği, aşkın (şiirsel ya da dini) bir deneyimin sonucu değil, önkoşulu olmasına dayanıyordu.

Gittikçe şüphecileşen bir çağda dini inancını muhafaza etmek için mücadele etmiş olan Browning gibi şairler, mitik örüntüleri psikoloji ve tarihin bulgularını –yani, iç gerçeklik ile dış gerçekliği– harmanlayacak bir araç olarak görüyordu. Robert Langbaum, "şiir sanatı konusunda yirminci yüzyılda hâkim hale gelecek teorinin" anahatlarını ilk kez Browning'in çizdiğini söyler. "Şiir okurun zihninde farklı öğeleri çağrıştırarak etkide bulunur ve bu çağrışım süreci, peşi sıra sunulan şeylerdeki durağan örüntünün tanınmasına yol açar. Bu tanımaya yirminci yüzyılda genellikle 'epifani' adı verilmiştir"[83] – manevi olanın edimsel olanda aniden ortaya çıkması.

Mitik yöntem, James Joyce gibi herhangi bir dini inanca sahip olmayan yirminci yüzyıl yazarları arasında da önemini korumuştur. T. S. Eliot *Ulysses*'e övgüler yağdırdığı değerlendirmesinde şunları yazar: "Miti kullanan ve günümüz ile antik dönem arasında sürekli bir koşutluk kuran Mr. Joyce, başkalarının da takip etmesi gereken bir yöntem izliyor. ... [Mitik yöntem] basitçe, çağdaş tarihi oluşturan o muazzam kısırlık ve anarşi panoramasını denetlemenin, düzenlemenin, şekillendirmenin ve anlamlandırmanın bir yoludur. Bu yöntem daha önce Mr. Yeats tarafından az da olsa geliştirilmişti. ... Psikoloji ... etnoloji ve *Altın Dal* birkaç yıl önce bile olanaksız olan şeyi bugün mümkün kılmıştır. Bugün, anlatı yönte-

82. *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Oxford: Clarendon, 1991, s. 276.

83. Robert Langbaum, *The Modern Spirit: Essays on the Continuity of Nineteenth- and Twentieth-Century Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1970, s. 87.

mi yerine, mitik yöntemi kullanabiliyoruz. Bunun modern dünyada sanata imkân tanıma yolunda, düzen ve biçim ... yolunda bir adım olduğuna gerçekten inanıyorum."[84]

Bilindiği üzere T. S. Eliot kendi şiirlerinde de bu mitik yöntemi kullanmıştır. Fakat bu mit kullanımını Starobinski'nin demin bahsettiğim tarihin mitleştirilmesi anlayışıyla karıştırmamak gerekir. Bu edebiyatta yitik bolluğa duyulan bir özlem yoktur. Burada, nihayetinde temelsiz görülen seküler değerler için kurmaca bir temel olarak mite açıkça başvurulur.[85] Dolayısıyla Coleridge'in ve diğer romantiklerin mit kullanımında görülenden çok farklı bir duyarlılıktan bahsediyoruz. (İlginçtir, yirminci yüzyıl yazarlarını mitik uydurmalar ile "modernlik" arasında bağ kurmaya iten şey tam da Diderot gibi Aydınlanma yazarlarını "mit" ile "geleneği" yan yana koymaya götüren şey, yani mitin kurmaca niteliğidir.)[86]

Şairin modern yaşamda karşılaştığı bireysel deneyimin kopuk kopuk ve geçici karakterine estetik birlik dayatan bir edebi teknik sıfatıyla mitin önemine sık sık değinilmiştir.[87] Modernist Avrupa şiirinin güçlü nüfuzu altındaki "Yeni" Arap şairler, tuhaf bir tersine dönme sonucunda, sahiden modern olanı ifade edebilmek adına antik dönem Ortadoğu mitolojisine başvurmuşlardır (çağdaş İslam dünyasında kendilerini boğan geleneklerden kurtulma arzusunu böyle dile getirdikleri söylenebilir). Bu şairlerin en ünlüsü bir ateist ve modernist olan Adonis'tir. Adonis, *şi'r* grubunun[88] en önde gelen üyesinin Fenike dilindeki müstear adıdır. Batılı simgeci ve sürrealist şairlerden aşina olduğumuz teknikleri kullanan Adonis, bilinçli bir çabayla İslami estetiği ve ahlaki duyarlılıkları bozmak; yeni –yani Batılı– gelenek adına kutsal diye kabul edilen geleneğe

84 Aktaran *a.g.y.*, s. 82.

85 Ayrıca bkz. Joseph Frank, "Spatial Form in Modern Literature", *The Idea of Spatial Form*, Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1991.

86. *Encyclopaedie*'deki maddeler teolojik anlamda "Gelenek" ile başlar, sonra dini anlamda (Hıristiyan ve Yahudi) "Gelenek"e geçer, oradan da "Tradition Mythologique"e geçip hukuki anlamdaki "Gelenek" ile (bir şeyi aktarma ve bırakma eylemi) son bulur.

87. Bkz. Michael Bell ve Peter Poellner, haz. *Myth and the Making of Modernity: The Problem of Grounding in Early Twentieth-Century Literature*, Amsterdam/Atlanta, Georgia: Rodopi, 1998.

88. 1956'da Beyrut'ta yayına başlayan aynı adlı dergiden.

saldırmak amacıyla mitik figürlere başvurur.[89] (Yeri gelmişken, bu mitlerin Arapçaya çevirisi, mitleri yazıya geçiren ve yeniden anlatan modern Avrupalı araştırmacıların yazılarından yapılmak zorunda kalmıştır.) Fakat Adonis'in tekniği bu anlamda yapısal olmaktan ziyade mecazidir; öncelikle yerleşik duyguları altüst etmeye çalışır, eksiklik bulduğu yerlerde bir düzen ve biçim anlayışı dayatmaya değil. Modern Arap şiirinde bu mit kullanımı Müslüman toplumların sekülerleşme konusunda gösterdiği düşünülen başarısızlığa yönelik tepkinin bir parçasıdır ve taklit edilecek bir örnek olarak görülen "Batılılık" bilinciyle doludur.

Adonis'e göre, insan aklı varlık hakkında ne zaman kafa karıştırıcı sorunlarla karşılaşsa ve bunları yalnızca rasyonel-olmayan bir tarzda yanıtlamaya çalışsa (*bi-tarikat la aklaniyye*) ve böylece şiir, tarih ve hayreti birleştirse mit ortaya çıkar. Bu şekilde düşünme ve mitin seküler aklın gerekli bir parçası olduğunu aleni bir şekilde kabul etme özgürlüğünü Adonis modernliğin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Dolayısıyla şiirlerinde varoluşsal ve tarihsel meseleler mitik terimlerle ele alınır. Özel olarak belirtecek olursak Adonis'in, bin yıldır "kutsal bir dilin" pençesinde kıvranan Arap halkını özgürleştirme arzusu yabancılaşma, dirilme ve kefaret mitleriyle temsil edilmektedir.[90] Gelgelelim, klasik İslami söylemde Kuran'ın yazıldığı dil olan Arapça hiçbir zaman, modern seküler söylemde olduğu gibi, "kutsal bir dil" (*lugat-i mukaddese*) olarak adlandırılmaz. Zira "dil" diye bir soyutlamanın olduğu ve bu dilin de sonra-

89. Bkz. Sakir Ebu Fahir'in yaptığı uzun mülakat, "A Dialogue with Adūnīs: Childhood, Poetry, Exile", özellikle Dokuzuncu Bölüm, *el-Kudsül Arabi* içinde, 14 Temmuz 2000, s. 13. Bu bölümde aydınlanma, sekülarizm, din, gelenek ve bunlarla ilişkili olarak mitin (*üstûre*) rolü ele alınmaktadır. Görüşmeyi yapan kişi bir noktada, Adonis'in yayıma hazırladığı İslam-öncesi mitler üzerine üç ciltlik esere atıfta bulunarak, İslamda neden mit ve epik olınadığını sorar. Adonis cevaben İslamın önceki metinleri putperestliğin ya da hurafe ve büyünün ifadeleri olarak görüp reddettiğini, ama yine de Musevilik ile bağlantılı pek çok miti benimsediğini --örneğin Musa'nın mucizevi asası, Kızıldeniz'in ortadan ikiye ayrılması vs.-- ve bunların da bölgedeki mitlerin bizatihi yeniden yazılmış halleri olduğunu söyler.

90. Ebu Şadi, Ebu Şabeka ve diğerleri gibi, 1930'ların ve 1940'ların Romantik diye adlandırılan şairleri de (antik Yunan anlayışındaki ve Kitabı Mukaddes'teki haliyle) miti kullanmışlardır. Batı şiirindeki üslupları taklit eden bu şairler, kendi içlerine kapanmaları nedeniyle kültürel özgürleşme sorunu üzerine pek

sında "kutsallık" denilen olumsal bir nitelikle birleştirilebileceği ancak modern seküler söylemde varsayılır.

Adonis hem beşeri yaratıcılığa (*ibda'*) övgüler düzmek hem de ilahi metinlerin foyasını ortaya çıkarmak için tipik bir şekilde mit sözcüğünü kullanır. Esas derdi Akıldır, bir de insanlığa esas kutsallığını (*kaddasa*) iade etmektir. Adonis, kendisinden önceki bir Avrupalının (Feuerbach) söylemini tekrarlayarak şöyle der: "Burada ateizm mantığı (*ilhâd*) insanlığı gerçek doğasına geri döndürmek, insana insan olmasından ötürü inanç duyulmasını sağlamak demektir ... Ateizm açısından kutsal olan (*el mukaddes*) insanın kendisi, aklını kullanan insandır ve bu insandan daha üstün bir şey yoktur. O vahyin yerine aklı, Tanrı'nın yerine insaniyeti koyar."[91] Fakat İnsanı tanrılaştıran bir ateizm, ironik bir şekilde, cisimleşme öğretisine daha yakındır. Ateizmin tek ve açık bir "mantığı" olduğu düşüncesi modern bir ikiliğin ürünüdür: doğaüstü bir Varlığa inanmak ya da inanmamak.

Her ne kadar İslami düşüncenin bugün hâkim olan fundamentalist (*usulî*) biçimi bizatihi mitik olsa da, der Adonis, inananlar açısından yasa –ya da buyruk– niteliğinde bir mit biçimidir ve dolayısıyla bir mit olarak görülmemektedir. Adonis açısından, mit çoğul, hatta anarşiktir, oysa dini yasalar tektanrıcı ve totaliterdir. Çağdaş dini söylemin bilinçdışı hakikatine işaret etmesi bakımından mitin, modernist Avrupalı şairlerin seküler deneyimi temellendirmeye çalışırken faydalandıklarından çok farklı bir işleve sahip olduğu açıktır.[92]

kafa yoramamışlardı (bkz. M. M. Badawi, "Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry", *Modern Arabic Literature and the West* içinde, Londra: Ithaca Press, 1985). "Yeni" şairlere gelince, onların devindirici bir güç olarak mite ilgi göstermelerinin nedeni tam da bu kültürel özgürleşme meselesidir. Mesela, Adonis 1992'deki meşhur "Modernite Üzerine Bildiri"de Arap Benlik'i sinsice Batılı Öteki ile karşılaştırır ve ikincisindeki her şeyi değerli bulur. "Arap yaşamında modernliğin eksikliği bir yana, şiir de hak getire." (aktaran Muhammed Lütfi el-Yusufi, "el-Kaside el-muasıra" *El-Muattaratül ecnebiyye fi'l-şi'r el-arabi el-muasır* içinde, haz. Fandi Salih, Beyrut: 1995, s. 57).

91. Adonis (Ali Ahmed Said), *el-Sabit ve'l-mütehavvil*, Beyrut: Darülavda, 4. baskı, cilt 1, 1983, s. 89.

92. Son yıllarda Batılı İslam araştırmaları İslamiyette mit üzerine önemli analizler sundular. Mesela, Jaroslav Stetkevych Kuran'ı, bir dinadamı-kral arke-

Demokratik Liberalizm ve Mit

Bu bölüme aslında, gırtlağına kadar mite ve şiddete batmışken kendisini seküler ve rasyonelmiş gibi satmaya çalışan modern liberal devleti eleştiren radikal antropologların görüşleriyle başlamıştım. Ardından, geçirdiği dönüşümleri araştırarak sekülerı bir kategori olarak sorunsallaştırmaya çalıştım. Şimdiyse seküler, liberal bir devletin kamusal değerleri için (eşitlik, hoşgörü, özgürlük) siyasi mite –yani, siyasi değerleri için bir temel, kamusal ve özel ahlak için de bütünlüklü bir çerçeve sağlayan köken anlatılarına– bilhassa ihtiyaç duyduğunu savunan çağdaş bir liberal siyaset teorisyenini ele alarak bu bölümü noktalayacağım. Bu, bizi siyasi bir öğreti olarak sekülarizme ve sekülarizmin "kutsal" ve "dindışı" ile olan bağlantılarına geri götürüyor.

Margaret Canovan'a göre liberalizm akıldan yana olduğu iddialarını bir kenara bırakırsa, muhafazakâr ve radikal eleştirmenlerine karşı kendi siyasi değerlerini daha iyi savunabilecektir.[93] Liberalizmin temel ilkeleri, der, insanoğlunun doğası ve toplumun doğası gibi konular hakkındaki, sık sık sorgulanan varsayımlara dayanır: "tüm insanlar eşit yaratılmıştır", "herkes insan haklarına sahiptir",

tipi olarak Muhammed'in otoritesini vazeden bir Arap ulusal mitinin kısmi bir sunumu olarak gösterir. Stetkevych'in Victoria dönemine ait kutsallık ve milliyetçilik varsayımlarını çok farklı bir kültürel geleneğe sokma girişimlerini zekice bulsam da, ikna edici olduğunu söyleyemem (bkz. J. Stetkevych, *Muhammad and the Golden Bough*, Bloomington: Indiana University Press, 1996). Kuran'da mite dair çok farklı –ve kanımca çok daha verimli– bir yaklaşım da Angelika Neuwirth'e aittir. Stetkevych ve Adonis'in aksine, Neuwirth esasen mitik anlatılarla değil, Kuran'ın söyleminin zamansal yapılarıyla ilgilenir. Kuran'ın üslubunun nasıl (kendi verdiği adla) mitik zamana başvurduğunu ve bu zamanı yeniden canlandırdığını ayrıntılarıyla tarif eder. Bu suretle Neuwirth Kuran'ın salt bir metin olarak değil *ezberden okuma* –yani, yalnızca bilgisel içeriğinden ötürü okunan değil, ilahi varlıkla bütünsel bir ilişki içinde sesli okunan ve dinlenen bir metin– olarak önemini vurgular (bkz. A. Neuwirth, "Qur'anic Literary Structure Revisited: *Surat al-Rahman* between Mythic Account and Decoration of Myth", *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* içinde, haz. S. Leder, Wiesbaden: Harassowitz, 1998).

93. Margaret Canovan, "On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections", *Political Studies*, cilt 38, 1990, s. 9.

vesaire vesaire. Fakat insanlığın içinde bulunduğu duruma tarafsız gözlerle bakan hiç kimse bu tanımlayıcı önermelerin sorunlu olmadığını söyleyemez, der Canovan. Zira erkekler ve kadınlar aslında eşit değildir, bildiğimiz dünyada herkes insan haklarına sahip değildir.

Canovan, sonrasında liberal düşüncenin çekirdeğini oluşturacak olan fikirlerin, on sekizinci yüzyılda doğayı derin gerçeklik olarak gören farklı bir anlayışa bağlı olduğuna dikkat çeker. Sonraki yüzyılda liberaller doğayı toplumsal dünyadan daha gerçek bir âlem saymış ve siyasi değişiklik hakkında iyimser olma gerekçesine böylece sahip olmuşlardır. Doğal haklar terminolojisi basitçe erkeklerin (ve sonrasında da kadınların) neye sahip olmaları *gerektiğine* değil, artık çarpık görünen dünyanın altında yatan insan doğası gerçekliği içerisinde *aslında neye sahip olduklarına* işaret ediyordu. Fakat liberalizmin muhafazakâr muarızları açısından dünyadaki eşitsizlikler ve adaletsizlikler doğrudan doğruya insanların ıslah olmaz doğasının bir yansımasıydı.

Liberalizmin ataları neden doğa terminolojisini bu şekilde kullandılar? Çok basit, çünkü onların düşüncesinde "doğa" fikri şeyleri açıklamaya ve tanımlamaya yarıyordu. Bariz toplumsal eşitsizliklerin ve baskıların "doğa-dışı" olduğunda ısrar etmek, içinde özgürlük ve eşitlik olduğu için "doğal" olan alternatif bir dünyadan –mitik bir dünyadan– medet ummak demekti. Fakat "insan" doğası hakkındaki varsayımları zamanla liberalleri rahatsız edici eleştirilere maruz bıraktı. Bu zayıflık en eksiksiz şekliyle on dokuzuncu yüzyılın başında sosyolojik gerçekçiliğin yükselişi ve bununla eşzamanlı olarak doğayı esasen şiddet ve çatışma mekânı olarak gören yeni bir anlayışın doğuşuyla birlikte ortaya çıktı. Esasen acımasız bir doğa görüşü karşısında liberallerin doğal haklar görüşünü yeniden canlandıran şey daha etkili bir teorikleştirme değil, Avrupa'nın yirminci yüzyılın ilk yarısında Nazizm ve Stalinizm kılığına bürünen kendi korkularıydı. Böylece liberal mit, çağdaş dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan ve bir siyasi yönetim sistemi olarak sekülarizme ters düştüğü söylenen (ki bu yanlıştır) bir ahlakçılığı da beraberinde getiren insan hakları projesini kolaylaştırmıştır.

Canovan liberal kurumların kırılganlığını kabul eden şüpheci liberallerin de var olduğunu ve bunların seküler yurttaşlığın öne-

mini, din ile devletin birbirinden ayrıldığı seküler siyasi düzenlemelere bilinçli bir bağlılık ihtiyacına vurgu yaptığını kabul eder. Bu liberallere mit nispeten önemsiz görünebilir. Fakat kuşkusuz –diye ısrar eder Canovan– bugün liberalizm diye kabul ettiğimiz düşüncenin başlarında doğa miti esin verici nitelikteydi ve büyük dönüşümlerin gerçekleşmesini bu sayede mümkün kılıyordu. Ne var ki bugün liberal siyasi söylem yeniden saldırıların hedefi olmaktadır. Canovan'a göre, sosyolojikleşmiş bir doğa karşısında insan haklarının evrenselliği gibi liberal ilkelerin savunulması zordur. Zira doğa pozitivist bir tarzda istatistiki normlara göre yorumlandığında, farklı davranış ve duygu normları da aynı derecede doğal olma iddiasında bulunabilir. Sonuç, denilir bize, felç edici bir göreciliktir.

Rawls'un yapmaya çalıştığı gibi soyut argümanları sağlamlaştırarak modern dünyada liberal ilkelerin savunulması mümkün değildir, der Canovan. Rawls'un siyasi liberalizm izahatındaki "akıl" ve "akla uygunluk" kullanımına Stuart Hampshire'm duyduğu güvensizliğin –bir başka çerçevede– habercisidir bu görüş. "'Aklını kullanan' insanlar arasında neden temel liberal değerler konusunda örtüşen bir mutabakat olması gerekmekte ya da böyle bir beklenti içine girilmektedir?" diye sorar Hampshire. "Bunun yanıtını bizatihi akıl mitinin tarihinde buluruz. Platon *Devlet*'te adalet konusunu ele alırken, ruh üç bölgeye ayrıldığına göre, kent-devletinin de üç toplumsal sınıfa bölünmesi gerektiğini ve adil bir insanın ruhunda üst kısım, yani akıl, nasıl uyumu ve istikrarı sağlıyorsa; adil bir kentte de üst sınıfın, yani matematik eğitimi almış filozofların iyi düzenlenmiş bir topluma düzen verecekleri yönündeki parlak ve eğlendirici düşünceyi ortaya atar. ... Sıradan ve uzlaşımsal konuşma açısından bunun doğal sonucu, insanların arzularının ve hislerinin ruhtaki kavgacı ve sözdinlemez alt-sınıftan kaynaklandığı ve bunların oldukları yerde bırakılmaları ve kendi kendini denetleme gibi ciddi bir işten uzak tutulmaları gerektiğiydi."[94] İlk baştan itibaren liberalizmi besleyen insan doğası anlayışının merkezinde, der Hampshire, akıl ve düzen değil, tutku ve mücadele vardır. Do-

94. S. Hampshire, "Liberalism: the New Twist", *The New York Review of Books*, cilt 40, 12 Ağustos 1993, s. 45-6.

layısıyla Hampshire çağdaş liberal teoride Akıl mitini bir kenara atmak isterken, Canovan mitin aklına başvurmaktadır.

Canovan liberalizmin savunulmasının tek yolunun liberalizmin dayandığı büyük mitin tanınması ve açıkça bundan yararlanılması olduğuna inanır. "Zira liberalizm hiçbir zaman dünyayı izah eden bir düşünce olmamıştır," diye yazar, "aksine liberalizm gerçekleştirilecek bir projedir. İlk dönemdeki liberalizmin 'doğa'sı ya da günümüzün 'insanlık'ı üzerine –sanki gerçekte bunlar varmış gibi– konuşulabilir, ama bunlar hakkında konuşuluyor olması da bunların henüz yaratılmamış şeyler olduğunu gösteriyor. Liberalizm mitinin özü –muhayyel yapısı– insan haklarını tam da bu haklar evrenin yapısı içerisinde *olmadığı* için talep etmektir. Dolayısıyla liberal mitin gizlediği korkutucu hakikat, liberal ilkelerin insan ve toplum doğasının özüne karşıt olduğudur. Liberalizm birkaç arızi engeli temizlemek ve insanlığa kendi doğal özünü göstermesini sağlamaktan ibaret değildir. Daha ziyade *sürekli sınırlarının dışına çıkan bir ormanda bir bahçe yapmaya* benzer. ... Fakat liberal ilkeleri gerçekleştirme projesini daha da yakıcı hale getiren şey, liberalizmi eleştirenlerin çizdiği iç karartıcı toplum ve siyaset tablosundaki hakikat öğesidir. *Dünya mitin ışığıyla kurtarılmaya muhtaç karanlık bir yerdir.*"[95] Canovan'ın bizi mitik terimlerle tanımaya çağırdığı bu adaletsizlik ve sıkıntı dünyasından liberal kurtuluş projesi, bir kez daha, insanlığın kutsal niteliğinin onaylanmasına ve liberal projenin yeniden güçlendirilmesine olanak tanır. Dahası, kesinlik siyasetinin yerleştirilmesine imkân verir ve ahlaki görecilik yerine yeniden siyasi kehanet dilini kullanmaya başlar. Böylece genellikle kadınların, mülksüzlerin, sömürge tebasının siyaseten dışlanması olarak görülen olgu, liberalizmin tarihi içinde liberalizmin tamamlanmamış evrensel kurtuluş projesinin peyderpey genişletilmesi olarak yeniden tarif edilebilir.

Canovan'm liberalizmi sunmak ve savunmak için kullandığı imge çarpıcıdır: "sürekli sınırlarının dışına çıkan bir ormanda bir bahçe yapmak" ve "bir mitin ışığıyla kurtarılmaya muhtaç olan karanlık bir dünya". Bu imgeler yalnızca mitik bir yaklaşımı benimseme daveti değildir; halihazırda mitin bir parçasıdır. İlkesel olarak şid-

95. Canovan, s. 16, italikler benim.

deti reddeden siyasi öğretinin merkezinde yer alan şiddete odaklanır (bu şiddeti açıklar ve gerekçelendirir). Sırası gelmişken, burada söylenmek istenen şey, bu şiddetin, Taussig'in öne sürdüğü gibi, "doğası gereği gizemli, gizemlileştirici, anlaşılmaz, korkutucu, mitik" ve de "tanrıların varlığının bir işareti" olduğu değildir. Benim atıfta bulunduğum liberal şiddet (liberal olmayan rejimlerin şiddetine karşıt olarak) yarısaydamdır. Bizatihi evrenselleştirici aklın şiddetidir bu. Zira liberalin aydınlanmış bir uzam yaratması için, bu uzamın altını oyma tehdidinde bulunan dış dünyanın karanlığına sürekli olarak saldırması gerekir.[96] Dolayısıyla bu *dışarının* fethedilmesi yetmez, zira bahçede her zaman yok edilmesi gereken ayrıkotları ve kesilmesi gereken zararlı dallar vardır. Dolayısıyla aydınlanma eğitiminin gerektirdiği şiddet karanlık ormanın şiddetinden ayrı tutulmaktadır. İlki yasaların, ikincisiyse ihlallerin bir ifadesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla kutsal şeyleri (kişisel vicdan, mülkiyet, özgürlük, deneyim) bunları ihlal eden her şeye karşı zor yoluyla koruyan siyasi ve yasal disiplinler mit tarafından desteklenmektedir. Liberalizm, Hampshire ve diğerlerinin iddia ettiği gibi, salt nezaket tutkusu değildir. Dünyayı kurtarır ve itaatsizleri cezalandırırken, şiddete başvurma ve başvurma tehdidinde bulunma yoluyla elindeki gücü kullanma hakkını talep eder. Burada –Adorno

96. Bahçe metaforu on dokuzuncu yüzyıl sömürge söyleminde de görülebilir. Mesela, 1883-1907 yılları arasında Mısır'ın esas hükümdarı olan Lord Cromer, kendi yönetimi altında gerçekleştirilen reformları değerlendirdikten sonra imparatorluğa has bir güvenle şunları söyler: "Bugünkü Mısır'da olduğu gibi gerçek Batı medeniyetinin tohumlarının çok derine kök saldığı her yerde, hiçbir mürteci kuvvet, ne kadar kötü olursa olsun, bu tohumların filizlenmesini ve en nihayetinde büyümesini engelleyemeyecektir. [İngiliz işgalinden önceki Mısırlı yöneticilerin] ektiği tohumlar yabani otlardan başka pek bir mahsul vermedi. Şimdi ekilen tohumlarsa gerçek medeniyet tohumlarıdır. Mevsimi geldiğinde bunlar mutlaka meyve verecektir. Uzlaşmaz karşıtlık, cehalet, dini önyargılar ve köhne, çürümüş bir toplumsal sistemin etrafında toplanmış tüm güçler ellerinden geleni artlarına koymasınlar. Yine de galebe çalamayacaklar. Mısır'da irtica kuvvetlerine öyle bir darbe indirdik ki bir daha bellerini doğrultamazlar ve eğer İngiltere kendisine karşı, Mısır halkına karşı ve medeni dünyaya karşı görevlerini yerine getirirse, bellerini doğrultma şansları asla olmayacaktır" (*Modern Egypt*, cilt II, Londra: Macmillan, 1908, s. 558-9). Emperyalizmin en parlak döneminde kullanılan bu bahçe yapma metaforunda, Canovan'ın imparatorluk-sonrası döneme ait bahçe mitindeki melankolinin bulunmadığı açıkça görülmektedir.

ve Horkheimer'in iddia ettiği gibi– bir mukadderattan ya da Aydınlanmacı özün zorunlu sonucundan bahsedilemez. Bu yalnızca bazı liberallerin düşünce ve davranış tarzıdır.

Liberal siyaset bilimcisi ve Ortadoğu uzmanı Leonard Binder, şiddetin zorunluluğu hakkında Canovan'la aynı sonuca varır ama bunu mite başvurarak değil, *rasyonel söylemin* olasılıkları ve sınırları hakkında bir dizi açık önerme aracılığıyla yapar: "1. Liberal hükümet sürekli bir rasyonel söylem sürecinin ürünüdür. 2. Rasyonel söylem aynı kültüre ve aynı bilince sahip olmayan insanlar arasında bile mümkündür. 3. Rasyonel söylem karşılıklı anlayış, kültürel mutabakat ve ayrıntılar üzerinde anlaşma sağlayabilir. 4. İstikrarlı siyasi düzenlemeler sağlayan mutabakat, bütünlüklü siyasi strateji tercihlerinin rasyonel temelidir. 5. Rasyonel stratejik tercih, kolektif eylem yoluyla insanlığın durumunu iyileştirmenin temelidir. 6. Siyasi liberalizm bu anlamıyla bölünmezdir. Ya tüm dünyada hâkim olacaktır ya da mecburen söylemsel olmayan eylemle savunulacaktır."[97] Fakat Canovan'm liberal mit dediği şey, birazdan da işaret edeceğim üzere, Binder'in soyut argümanının altında yatan yapının bir parçasıdır. Liberal siyaset kültürel mutabakata dayanır ve beşeri ilerlemeyi amaçlar. Rasyonel söylemin hem ürünü hem de önkoşuludur. Hayatta kalabilmek için kurtarılmamış dünyaya hâkim olmak zorundadır – akıl yoluyla, ama olmazsa da, heyhat, zorla.

Aslında burada liberal demokrasi, birbirine ters düştüğü iyi bilinen iki seküler miti ifade etmektedir. Bunlardan birincisi olan, kamusal aklın söylemi olarak Aydınlanmacı siyaset miti, *bilgi* ile bağları yüzünden elit tabakanın insanlığın eğitimini yönlendirmesine imkân verir; ikincisi, yani devrimci evrensel oy hakkı miti "kolektif iradenin" temsilini bireysel yurttaş-seçmenlerin *düşünce* ve *fantazilerini* rakamlara dökerek sağlamaya çalışan ve geniş kitlelerle yapılan bir siyaset türüdür. Devletin hoşgörüsüyle ilgili seküler teori bu çelişkili temellere dayalıdır: bir yanda elit liberal açıklık dini tutkuyu dizginlemeye çalışırken, diğer yanda demokratik rakamlar çoğunlukların azınlıklara –her ikisi de dini yapıdan olsa bile– hâkim olmasma olanak tanır.

97. Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, Chicago: Chicago University Press, 1988, s. 1; Türkçesi: *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Rey, 1988.

Dünyanın kurtarılmaya muhtaç olduğu düşüncesi salt bir fikirden ibaret değildir. On sekizinci yüzyıldan beri Hıristiyanlık içerisinde ve ötesinde Avrupa'nın küresel imparatorluklarında çeşitli entelektüel ve toplumsal projelere hayat vermiştir. Pratikte ülkeden ülkeye farklılık gösteren bu projeleri bir arada tutan şey liberal modernliğe duyulan özlemdir. Fakat şunu kabul etmek lazım: Bu projelerin Hıristiyan kurtuluş düşüncesine olan benzerliğinin, kanımca, bizi bunları kutsal mitin basit yeniden ifadeleri olarak, yani görünüşte seküler gerçekteyse dini projeler olarak düşünmeye itmemelidir. Zira Yeni Ahit miti her ne kadar bu seküler projelerin oluşmasında bir paya sahipse de, buradan seküler projelerin esasen Hıristiyan olduğu sonucu çıkmaz. Bunlar köşeleri belli siyasetleri benimsemiştir (demokratik, ruhban karşıtı), farklı türde (bireysel vicdanın ve bireysel hakkın kutsallığına dayalı) bir ahlak anlayışını varsayarlar ve ıstırabı tamamen öznel ve arızi bir şey olarak (tıbbi olarak tedavi edilecek bedensel bir hasar, suç işleyeni ıslah edici bir ceza ya da basitçe evrensel güçlendirme işinin bitmemiş olduğunun işareti olarak) görürler.

Seküler kurtarıcı siyasette, bir kurtarıcının ıstıraba boyun eğmesi sayesinde günahkârları kurtarması gibi bir düşünce yoktur. Ayrıca farklı ıstırap türlerini tanımlayan bir şer teolojisine de yer yoktur. ("Şer" basitçe kötü ve şoke edici olanın en yüksek aşamasıdır.) Bunun yerine, insanlaştırılarak kurtarılması gereken kişilere acı çektirmeye hazır olunduğunu görürüz. Şiddetin nesnesinin farklı olması değildir tek mesele; seküler mitin şiddet unsurunu, iyimser bir evrensel güçlendirme projesi ile ataletin ve ıslah olmazlığın ön planda olduğu kötümser bir beşeri güdülenme izahını arasında bağ kurmak için kullanması da söz konusudur. Eğer dünya kurtarılmaya muhtaç karanlık bir yerse, *bu dünyada* yaşayan biri olarak beşeri kurtarıcı önce kendisini kurtarmalıdır. Dünyevi kurtarma projesi kişinin kendi kendini kurtarmasını gerektiriyorsa, demek ki orman son kertede bahçıvanın kendi ruhundadır. Bu yüzden seküler mitin yapısı, kurtarma hikâyesini Mesih'in fedakârlığıyla birleştiren mitten farklıdır; her ikisi için de "kutsal" sözcüğünü kullandığımızda muğlaklaşabilecek bir farktır bu. Benim burada değindiğim iki yapının her biri farklı türde öznellikleri dile getirir, farklı toplumsal faaliyet türlerini seferber eder ve farklı zaman kiplerine başvurur.

Yine de Hıristiyanlığın misyoner tarihi bu ikisini kaynaştırmayı –manevi vaadi ("Mesih bizi kurtarmak için öldü") siyasi projeye ("dünya Mesih için değiştirilmelidir") dönüştürmeyi– başarmış ve modern kurtarma kavramını olanaklı kılmıştır.

Sonsöz Yerine:
Seküler Üzerine İki Modern Metin

O halde, son olarak, sekülerı antropolojik açıdan nasıl yorumlarız? Buna kısa bir yanıt vermek güçtür. Ben bunun yerine mit, simge ve alegoriyi sekülerin tanımlarıyla ilişkilendiren iki karşıt izahat sunacağım: Paul de Man'ın "Zamansallık Retoriği" denemesi[98] ve Walter Benjamin'in *Alman Yas Oyunlarının Kökeni* kitabı.[99] Bunlar birlikte alındığında, sekülere ilişkin seküler görüşlerin bile aynı olmadığını göstermektedir.

De Man bu meşhur denemesinde esasen romantik hareketi ve romantik hareketin modern tarihlerde nasıl işlendiğini ele alır. Romantik imge, der de Man, benlik ile doğa (ya da özne ile nesne) arasındaki bir ilişki olarak anlaşılmıştır, ama bu hatalıdır. Romantikler ilk başta ortaçağa ait eski bir alegorik geleneği yeniden keşfetmişlerdi, ama bu yeniden keşif modern bilginin keşifleri karşısında dini inancın çözülmeye başladığı bir dünyada gerçekleşmişti. Weber'in dile getirdiği üzere, gittikçe büyüsü kaybolan bir dünyaydı bu. Ortaçağ dünyasında alegori, tefsir yapmak ve böylece Kitabı Mukaddes'in otoritesinden faydalanmak için, Kilise öğretilerince anlamları sabitlenen bir dizi mecazdan biriydi sadece. Ama Kilise öğretileri artık sorgulanamaz olmadığından ve kutsala olan inancın altı oyulmaya başladığından, der de Man, ilk romantikler nazarında alegori farklı bir bağlamda yeniden keşfedilmişti. Geleneksel olarak gösterilen gösterenin yerini aldığından, alegori esasen benlik ve benlik-olmayanın asla çakışamayacağı kaçınılmaz bir zamansal yazgıyı takip etmiştir. Dolayısıyla *ilk* romantik imgeler se-

98. Paul de Man, *Körlük ve İçgörü*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007.

99. W. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, Londra: Verso, 1977.

külerle isteksizce hesaplaşılacak bir alan tesis etmişti: hiçbir saklı derinliğin, öznenin duyguları ile bu duyguların nesnesi arasında hiçbir bağlantının ve hiçbir zamansal tatminin olmadığı bir dünya. Gerçeğin kutsal ya da büyülü olmadığı *görülebiliyordu.* Ne var ki, der de Man, ilk romantiklerin *gerçek* dünya hakkında ilk başlarda sahip oldukları (dini inanca sahip kişilerin gizemlileştirilmiş bilincine karşıt olarak) bu acı verici açıklık uzun sürmedi. Çok geçmeden on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl edebiyatında ve resminde, zengin anlamların bulunmasına sınır tanımamacasına olanak tanıyan simgesel (ya da mitik) bir dil anlayışı yerleşti. Bir kez daha, der de Man, simgesel hayalgücü (ya da mitik yorumlama) bu-dünyanın gerçekliğini muğlaklaştırmaya başladı.

Benjamin ise, *Trauerspiel* adıyla bilinen Alman barok draması üzerine incelemesinde farklı bir yörüngeyi tarif eder: Okuru, gerçeğe ilişkin net bir bilgi sayesinde keşfedilmekle kalmayıp, netameli bir biçimde bir araya getirilmiş ve çelişkili bir şekilde yaşanan bir seküler dünyaya götüren bir yörüngedir bu. De Man yazılarında seküler yaşamın güvenilmezliği duygusunu sergilese de, "gerçek" olarak sekülere bağlılığını korur ki bu Benjamin'de olmayan bir şeydir.

Dolayısıyla Benjamin özne ile nesne arasında ayrıma gideceği zaman (de Man'ın yaptığı gibi) benlik ile doğa arasındaki karşıtlıktan değil, insanlar arasındaki karşıtlıktan yola çıkar. Güç kullanımında hile, kuşku, arzu doğuran ve samimiyetten dem vurmayı olanaksız kılan şey nesnelerin değil niyetlerin muğlaklığıdır. Benjamin'in baroku, merkezi simge değil alegori olan bir toplumsal dünyadır. Benjamin'in analiz ettiği on altıncı ve on yedinci yüzyıl oyunları –esasen Alman oyunları, ama İngiliz ve İspanyol oyunları da– artık Hıristiyan kurtuluş mitiyle bütünleşmeyen bir tarih anlayışını yansıtır. Sekülerliklerinin bir veçhesi budur. İlk bakışta göze çarpmayan diğer veçhe ise, Sokrates'in ölümünün simgesel niteliğinde görülür. Sokrates'in hukuki yollarla dayatılmış intiharına ilişkin efsane, diye devam eder Benjamin, klasik trajedinin ve dolayısıyla mitin sekülerleşmesidir, çünkü mitik bir kahramanının fedakârca ölümünün yerine mantıklı ve ibretlik ölümünü koyar. Barok drama aydınlanmış aklın tam zaferini temsil etmemekle birlikte –Benjamin'e göre– modern dünyada klasik trajedinin ve mitin olanaksızlı-

ğmın bir göstergesidir. İzleyiciye *öğretme* arzusundadır. Barok dramada olaylar tipik şekilde hem bir tiran hem de bir şehit olan kralın –aşırı tutkularıyla egemenliğin iradiliğini gösteren bir figürdür kral– kişiliği etrafında döner. Oyunun izleği trajik alınyazısı değil (bundan hiçbir şey öğrenilemez), toplumsal aklın ve toplumsal gücün tehlikeli kullanımı yüzünden ortaya çıkan yas ve kederdir.

Modern çağın başlarındaki toplumsal istikrarsızlık ve siyasi şiddet yüzünden, barok dramada restorasyon ideali ile felaket korkusu arasında sürekli bir gerilim vardır. *Bu-dünyalılık*'a yapılan vurgu bu gerilimin bir sonucudur. Tüm tartışmalı inançlar karşısında şüpheci bir mesafede durmak, kendi kendini korumaya vesile olmuştu. Benjamin çarpıcı bir cümleyle, "Barok çağın dindar insanları, dünyayla birlikte çağlayana kapılmış gitmekte olduğu hissinden ötürü dünyaya sıkı sıkıya bağlanır" der.[100] Nitekim Benjamin erken modernlikte seküler dünyanın yeni yeni göze batıyor oluşunu okura sunarken, "aklıselim"in zaferini kabul etme ya da seküler okurlarına neyin inanmaya değer olduğunu belirlemeleri için kıstaslar getirme yoluna başvurmaz. Başıbozuk bir dünyayı umutsuzca denetim altına almaya çalışan taşra yöneticilerini alegorik performanslar olarak sergiler.

Bu dünyayı kavramanın en iyi yolu niçin alegoridir? Çünkü, der Benjamin, (zamansız, bütünlüklü ve manevileştirilmiş) romantik *simgenin* aksine, barok *alegori* akışkan bir zamansallığa sahiptir, her zaman parça parça ve maddidir. Entrikaları, ihanetleri ve cinayetleriyle barok sarayın dizginlenemeyen, belirlenemeyen ama *maddi* olan dünyasını alegori iyi ifade eder. Kısacası, bilimsel bilgi dini inancın yerini aldığı (yani, "gerçek" en sonunda görünür kılındığı) için seküler değildir bu dünya; aksine, kesinlik olmadan yaşamak gerektiği, inananların bile demir atacağı sabit bir yer olmadığı, gerçek ile hayali olan birbirini yansıttığı için sekülerdir. Bu dünyada kesinlik siyasetinin imkânsız olduğu açıktır.

De Man'ın ilk romantiklere atfettiği seküler yaklaşımı Benjamin'in daha önceki bir döneme, barok çağa atması konumuz açısından gerçekten de önemsizdir. Burada vurgulanması gereken husus, Benjamin'in barok alegori izahatının, de Man'ın romantik simgecilik tartışmasmdakinden daha farklı bir "seküler" anlayış sunduğu-

100. *A.g.y.*, s. 66.

dur. Zira Benjamin alegoriyi yalnızca imge ile imgenin *anlamı* arasındaki uzlaşımsal bir ilişki olarak değil, bir "ifade biçimi" olarak alır. Benjamin Rönesans kaynaklarına başvurarak, amblemlerin ve hiyerogliflerin yalnızca bir şeyleri göstermediğini, aynı zamanda bilgilendirdiğini savunur. (Dil, "gerçek"ten ayrı duran bir soyutlama değildir; insanların yaşamını, el kol hareketlerini ve dünyadaki şeyleri cisimleştirir ve dolayımlar.) Ve amblemlerin öğretmesi gereken şey saf kişisel tercihlerden daha yetkindir. Bugün pek çoğumuzun kutsal ve dindışı diye ayıracağı şeylerin böyle iç içe iletilmesi Benjamin açısından alegorinin temel bir özelliği olarak kalır.

Bunu en az iki anlamda alabiliriz. İlkin, göstergenin gösterme *gücü* vardır; zira alegorik metinsellikte, "göstermek/anlamlandırmak için kullanılan her şey, tam da başka bir şeyi işaret ediyor olmalarından ötürü, bir güç elde ederler; bu güç onları artık dindışı şeylerle kıyaslanamaz gösterir, onları daha yüksek bir düzleme çıkartır ve hatta onları kutsayabilir." Edimsellik, fail açısından bile asla yarısaydam değildir, der Benjamin. Daima (geçici olarak) okunması gerekir. Temsil (ya da gösteren) ile temsil ettiği şey (gösterilen) birbirine karşılıklı olarak bağımlıdır. İkisi de eksiktir ve her ikisi de aynı derecede gerçektir.

İkincisi, alegorik yazıda dini ve seküler öğelerin karşılıklı bağımlılığı "teolojik ve sanatsal niyetler arasında bir çatışma" – "çatışan görüşler arasında barıştan ziyade bir *treuga dei* [ilahi ateşkes] denilebilecek bir sentez – olduğunu ima eder."[101] Bir başka deyişle, Benjamin'e göre, alegoriye yer açan ve böylece barok diye adlandırılan özel duyarlılık biçimini mümkün kılan şey kutuplar arasındaki bu çatışmadır.

Gerek de Man'da gerekse de Benjamin'de seküler açıkça mitik olana karşıttır. De Man açısından bu durum simgeciliğin dışlanması demekken, Benjamin açısından alegorinin içerilmesidir. Bana göre bu iki yaklaşım gerek araştırma gerekse de siyaset açısından farklı anlamlara sahiptir. Biri kolektif bir yanılsamanın maskesini düşürmeyi, "büyülü bir dünya"nın[102] ipliğini pazara çıkarmayı amaç-

101. *A.g.y.*, s. 162-77.

102. De Man'ın maske düşürme konusundaki görüşlerinin basit olduğunu söylemeye çalışıyormuş gibi görülmek istemem. Katiyen. Örnek vermek gere-

lar, diğeriyse temsiller ile temsil ettikleri arasındaki, eylemler ile bunları tanımlamayı ve onaylamayı amaçlayan disiplinler arasındaki, dil oyunları ile yaşam biçimleri arasındaki karmaşık oyunu araştırmayı amaçlar. Benjamin ahlaki yargı ile açık araştırma arasında, aydınlanmanın güven vericiliği ile arzunun belirsizlikleri arasındaki bir gerilimi sürdürmek istediğinden, seküler ile modern siyaset arasındaki muğlak bağlantılara işaret etmemize yardımcı olur.

kirse, "Eleştiri ve Kriz"de şöyle yazar de Man: "Tıpkı gerçek duyguların işe karışmadığı, huzurlu anlarda şiirsel liriğin ortaya çıkıp bir anımsama yanılsaması yaratmak üzere kurmaca duygular icat etmeye yönelmesi gibi, kurmaca eser de başkalarının gerçekliği gibi bir yanılsamayı yaratmak üzere kurmaca özneler icat eder. Gelgelelim, kurmaca, mit değildir, zira kendisini kurmaca olarak tanır ve adlandırır. Bir gizemsizleştirme değildir, daha en baştan gizemsizleştirilmiştir zaten. Modern eleştirmenler edebiyatı gizemsizleştirdiklerini zannettiklerinde, aslında edebiyat onları gizemsizleştiriyordur; ama bu gizemsizleştirme, zorunlu olarak bir kriz biçiminde gerçekleştiğinden, kendi içlerinde olup bitenlere kördürler" (de Man, s. 46). Edebiyat, diye devam eder, adlandırmayla alakalıdır, ama edebiyatın adlandırdığı şey –edebiyatın ideolojik işlevini kanıtlamaya çalışan eleştirmenlerin iddia ettiği gibi– bir yokluk değil, aksine "hiçlik"tir. Ama bence, *de Man'ın sözlerinde*, "büyüsü bozulmuş" bir dünyada kutsalın yankısına başvurma isteği sezilmektedir.

2

Faillik ve Acı Üzerine

ÖNCEKİ BÖLÜMDE sekülere yaklaşmanın en iyi yolunun dolaylı yaklaşım olduğunu öne sürmüştüm. Bu bağlamda mit mefhumunun bizim *seküler* diye adlandırdığımız bilgileri, davranışları ve duyarlılıkları şekillendirecek şekilde birkaç yüzyıl boyunca nasıl kullanıldığını araştırdım. Bu bölümdeyse aynı işi faillik, özellikle de acıyla bağlantılı faillik kavramı yoluyla yapmaya çalışacağım. Neden faillik? Çünkü seküler belli *eylem* ve *çile/tutku* (*passion*) anlayışlarına dayanır. Neden acı? İki nedenle: Birincisi, çile anlamında acı, dini öznellikle bağlantılıdır ve genellikle akla düşman diye görülür; ikincisi, ıstırap anlamında acı, seküler failliğin evrensel çapta ortadan kaldırmak zorunda olduğu bir beşeri durum olarak görülür.[1] Bu bölümün ikinci kısmında Hıristiyanlık ve Müslümanlık tarihinde, ayrıca Hıristiyanlık-öncesi tarihte acının merkezi bir yere sahip olduğu bazı faillik örneklerini tartışacağım. Ama bunu kimi dindar insanların ıstırabın var olmasına gerekçe olarak gösterdikleri nedenleri anlamaktan çok, sekülerliğin veçhelerini araştırmak amacıyla yapıyorum. Zira acı denen şey bedenin ıstırap

1. Lawrence Grosssberg'e göre, "faillik –gerçek anlamda tarih yapma yeteneği– öznelliğin ya da öznelerin içsel bir niteliği değildir. İnsanları diğer varlık türlerinden ayıran ontolojik bir ilke de değildir. Faillik özne konumlarının, toplumsal olarak inşa edilmiş bölgeler üzerinde özgül yerlere (yatırım alanları) ve uzamlara (faaliyet alanları) eklemlenmesiyle tanımlanır. Faillik belirli alanlarda ve belirli vektörler boyunca mümkün kılınmış güçlendirmedir" (Lawrence Grossberg, "Cultural Studies and/in New Worlds", *Critical Studies in Mass Communication* , cilt 10, 1993, s. 15). Faillik ile öznelliğin analitik olarak ayrılması gerektiği konusunda Grossberg ile aynı görüşteyim, ama, bu bölümden de çıkarılacağı üzere, failliğin "tarih-yapmak"la ve "kendi kendini güçlendirme" ile özdeşleştirilmesi gerektiği görüşüne katılmıyorum.

çekmesinin bir semptomuysa, o zaman her şeyden önce bedenin "gerçek dünya"da etkili bir şekilde faaliyet gösterme yeteneğine koyulan bir sınırdır. Aynı zamanda bu-dünyanın –dünyanın gerek iç gerek dış maddeselliğinin hissedilmesini sağlayan duyuların– en dolaysız işaretidir; bu yüzden de sekülerin bir tür ispatını sunmaktadır. Fakat acı konusundaki kritik bir husus da, "tarih yapma" ve "kendi kendini güçlendirme" sayesinde acının yerini merhale merhale hazzın (ya da kişinin hazzettiği şeyi araştırmasının) alacağı yönündeki seküler fikri mümkün kılmasıdır.

Konuyla ilgili antropoloji yazınında bence en göze çarpan husus bir faillik mevkii olarak insan bedenine yeterince ilgi gösterilmediği, özel olarak da, bir failin acı ve ıstırapla farklı karşılaşma tarzları konusunda yeterince duyarlı davranılmadığıdır. "Beden" sözcüğü çoğu durumda, eylemde bulunma arzusu ve yeteneğinde sorun olmadığı düşünülen bireyin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır.[2] Elbette Freud'un etkisinde kalmış yazarlar için bu geçerli değildir. Aslında, Freud'un evrensel olarak uygulanabilir kapsamlı bir özne teorisi geliştirdiği iddiasına pek çokları tarafından ve de haklı olarak karşı çıkılmışsa da, bedenlerimiz-ve-zihinlerimiz üzerindeki bilgi ve hâkimiyetimizin eksikliği konusundaki fikirleri halen çok kafa açıcıdır. Mesela, ilk modern duygu-teorileri üzerine mükemmel çalışmasında Susan James, "arzu"nun hangi adımlardan sonra tüm eylemleri yöneten bir merkezi güç olarak görülmeye başladığını anlatır. "Fakat bu tür yeniden düzenlemelerin çoğunda olduğu gibi, bu kazanımların da bir bedeli vardır," diye yazar James. "Bir yandan, giderek türsel hale gelen bir arzu anlayışı, inanç ve arzuların eylemin ataları olduğunu söyleyen modern ortodoksinin yolunu döşerken; diğer yandan, tutkuların yalnızca arzu türleri ya da arzuyla karışmış oldukları sürece bizi harekete geçirdiği görüşüne dayanan eylem açıklamaları çoğunlukla nispeten anlamsız kalmaktadır. Türsel olarak alındığında, arzular kendilerini açıklayıcı kılacak tonlardan yoksundur. Bir kez bunları açımlamaya baş-

2. Konuyla ilişkili olarak daha büyük bir eleştirel dikkati hak eden bir derleme için bkz. *Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*, haz. Lawrence Rosen, Santa Fe, New Mexico: School of American Research, 1995.

ladığımızda, tutkuların karmaşık ve kimi zaman bunaltıcı alanına geri döneriz." James'in dikkat çektiği üzere, eylem olarak "arzu" ile ve tutku olarak "arzu" arasındaki bu gerilim, içinde yaşadığımız çağda sadece Freud ve takipçileri tarafından ele alınmıştır.[3] Fakat şunu da eklemek gerekir ki her ne kadar Freudçuluk tutkuların (zihin ile beden arasındaki arabulucular) iç dinamikleri konusunda fevkalade incelikli bir anlayışa sahip olsa da, en nihayetinde sistematik gözlem ve yorumlama sayesinde arzuların akıl yoluyla hâkimiyet altına alınabileceği gibi sorunlu bir vaatte bulunarak modern ve seküler öznenin tesisinde akla uygunluğa öncelik verir.

Kültürel yaşamda duygunun merkeziliği üzerine yayımlanan araştırmaların sayısı son on yılda giderek artmıştır ve bu durum faillii anlamamız açısından kuşkusuz hoş bir gelişmedir. Fakat tutku olarak ıstıraba duyduğum kişisel ilgi bu araştırmalardakilerden biraz daha farklı. Ben öncelikle acının basitçe bir eylem *nedeni* olmayıp bizatihi bir eylem *türü* de olmasının mümkünlüğünü araştırıyorum.

Çağdaş araştırmacılar arasında duyguların ne olduğuna ilişkin bir görüş birliği yoktur.[4] Bazıları acının bedenin beyin diye adlandırılan bölgesinde gerçekleşen itkilerden ibaret olduğunu iddia ederken, diğerleri öznelerarası nitelikte ve bireylerin işgal ettiği toplum-

3. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 292.

4. Nörolog Joseph LeDoux'un yakın dönemde yayımlanan bir çalışmasında, çeşitli teoriler hakkında yararlı bir tartışma bulunmaktadır, *The Emotional Brain*, New York: Simon & Schuster, 1996; Türkçesi: *Duygusal Beyin: Duygusal Yaşamın Gizemli Temelleri*, çev. Anita Tatlıer, İstanbul: Pegasus, 2006. Beni bu kitaba yönlendirdiği için William Connolly'ye şükran borçluyum.

5. Collingwood arzunun esasen akla karşıt olmadığını, çünkü akıl yürütmenin –dolayısıyla rasyonel eylemin– her zaman duyguyla "yüklü" olduğunu savunmuştur. Bkz. R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford: Clarendon Press, 1938, özellikle de Üçüncü Kitap'tan ("Sanat Teorisi") önceki, dille ilgili bölüm.

6. Sherry Ortner "çağdaş sosyal bilim yazılarında maksatlı öznenin ve 'failliğin' inkâr edildiği"nden yakınır (bkz. S. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston: Beacon Press, 1996, s. 8). Fakat ben faillik tartışmalarının antropolojide çok popüler olduğunu ve "niyetli özne"nin de neredeyse her zaman bunun bir parçasını oluşturduğunu düşünüyorum. Bugün revaçta olan etnografya yazılarında samimi bir anekdot dili tutturulması, üzerinde her zaman pek de öyle derinlemesine düşünülmemiş bir niyetlilik takıntısının yansımasıdır.

sal uzamda bulunan bir şey olduğunu düşünmektedir. Kimi zaman duygular tümüyle arzuyla eş tutulurken, kimi zaman da arzu duygulardan herhangi biri olarak görülmektedir. Fakat Freud dışında pek çok teorisyen duyguların bilinçdışı niteliğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca, bir duygu teorisi olanlar da olmayanlar da, bazı duyguların ("tutkular") niyetleri bozabileceğini ya da gizleyebileceğini bilir.[5] Ne var ki pek çok antropoloji eserinde bilinçli niyetin faillik kavramı açısından merkezi olduğu varsayılmaktadır.[6]

Gün geçtikçe genişleyen ve yenilikçi çalışmaları sayesinde sağlık ve hastalığı kültürel bakımdan anlayabilir hale geldiğimiz tıp antropolojisi alanında bile, failliğin standart anlamı sorgusuz sualsiz kabul edilmektedir. Hasta beden çoğunlukla sağlıklı bedenden farklı bir şekilde temsil edilmez, çünkü her ikisinde de faillik umumiyetle iktidara karşı direniş biçimini alır.[7]

Ben bu tür görüşleri sorunlu buluyorum, çünkü hasta bedenin bütün durumlarını ve hareketlerini doğrudan doğruya "muhalefet"e tercüme ederek bireysel failliği bu bedene atfediyorlar. Zira öznenin hastalık deneyimini kavramaktan bahseden antropologlar, çoğunlukla yalnızca bir hastanın sözlerine değil, sanki bir söylem biçimiymişçesine davranışlarına da atıfta bulunurlar. Öznel tepkileri bu şekilde okunaklı kılmak davranışsal metnin şifresinin nasıl çö-

7. Margaret Lock'un yakın dönemde yayımlanan beden üzerine araştırmasına atıfla bunu örnekleyebiliriz. Lock şöyle yazar: "Bedensel muhalefet yakın zamana kadar marjinal, patolojik ya da çok sıradışı bir şey olarak görülmüş ya da basitçe görmezden gelinmiştir. Kadınların, çocukların ve diğer 'kenarda kalmış' insanların günlük yaşamlarına gösterilen ilginin tetiklediği tarihselleştirilmiş ve temellendirilmiş etnografya, teorinin yeniden formüle edilmesine yol açmıştır. Toplumsal anlamla yüklü beden artık tarihsel bir konuma sahiptir ve [eski antropolojik çalışmalarda olduğu gibi] aidiyetin ve düzenin bir göstereni olmakla kalmayıp aynı zamanda muhalefet ve kaybın ifade edilmesini de sağlayan faal bir alandır ve ona *bu suretle* bireysel faillik atfedilir" (Margaret Lock, "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology*, 1993, cilt 22, s. 141. İtalikler benim; son cümlecikteki sözdizimsel kopukluk özgün metinde). Ezilen işçi sınıfı gibi, hasta beden de muhalefet eden ve bu nedenle kendi çıkarlarını öne çıkarmaya çalışan bir fail olarak görülür. Dolayısıyla her iki vakanın da altında belli bir psikolojik özerklik modeli yatmaktadır. Fakat burada sorun, hasta bedenin davranışını "muhalefet ifadeleri" olarak *okumak* için işçi sınıfının muhalefetini tanımlarken kullandığımızdan daha farklı kıstaslara ihtiyaç duymamızdır.

züleceği noktasında belirsiz kaldığımızda ve "muhalefet" ya da "direniş" apaçık kavramlarınış gibi alındığında tatmin edici gelmiyor bana. Ne ki Freud'da bile "direnç" teorik olarak tanımlanmış bir kavramdır ve analiz çalışmasında özel bir yere sahiptir. Hasta bedenin çektiği ıstırap her zaman ötekilerin toplumsal iktidarına bir direniş olarak okunmamalıdır; bu bazen bedenin arzu etmemesi gereken şeyi arzuladığı için kendi kendine verdiği bir cezadır.

"Direniş" mefhumunun antropolojideki kullanımı iktidar yapılarının kuvvetini ve çeşitliliğini hafife aldığı gerekçesiyle haklı olarak eleştirilmiştir.[8] Fakat beni "direniş romantikliği" denilen şeyden çok, bunun önvarsaydığı daha kapsayıcı "faillik" kategorisi kaygılandırmaktadır. Elbette sağduyu çerçevesinde kalarak bakıldığında günlük yaşamda "direniş" diye bir şey ortaya çıkmakta, ortaya çıktığında da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Fakat beni burada ilgilendiren nokta "direniş" merakımızın daha geniş ve destek mahiyetindeki fikirlerden kaynaklanıyor oluşudur. Direnişi romantikleştirme eğiliminin kaynaklandığı metafizik sorunun cevabı, bu faillik mefhumudur. Söz konusu soru şöyledir: İnsan öznenin temel özgürlüğü ya da doğal egemenliği ve de kendi arzuları ve çıkarları dikkate alındığında,[9] insanların özgürlüklerini gerçekleştirmek, kendi kendilerini güçlendirmek ve hazzı tercih etmek için yapmaları gereken nedir? Buradaki varsayım iktidarın –ve acının– faile dışsal olduğu, ona baskı yaptığı; onu "tâbi kıldığı"; ama yine de "faal özne" olarak failin hem iktidara karşı çıkacak arzuya hem de daha güçlü olma sorumluluğuna (böylece yetkisizleşmenin –ıstı-

8. Örneğin bkz. Lila Abu-Lughod'un makalesi, "The Romance of Resistance", *American Ethnologist*, cilt 17, no. 1, 1990.

9. Faillik teorisyenlerinin sık sık başvurduğu "çıkar" (ve "öz-çıkar") kavramı, apayrı bir tarihe sahip olan ve kendisini modernlere evrensel, doğal ve temel olarak sunan bir başka psikolojik terimdir. (bkz. Albert Hirschman, *The Passions and Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton: Princeton University Press, 1977; Türkçesi: Metis'ten çıkacak). Faillik ve öznellik konusundaki söz dağarcığımızı elde etmemizi sağlayan karmaşık soykütüklerini ve bunların beraberinde getirdiği değişen psikolojik teorileri göz önüne almalı, faillik ve öznellik kavramlarını dikkatlice düşünmeksizin herhangi bir toplumsal duruma ya da hepsine uygulamanın tehlikelerine karşı uyanık olmalıyız.

10. Her ne kadar direniş teorisyenleri çoğunlukla Foucault'yu ansalar da, o bu mefhumu çok farklı bir anlamda kullanır. Örneğin, "gerçekten de toplumsal

rap– üstesinden gelebilecektir) sahip olduğudur.[10] Aşağıda bu varsayıma karşı çıkacağım. Fakat iktidarla yüzleşme görevi bireysel bir görevden daha fazla bir şey olarak görüldüğü oranda, amacı bireysel özerkliğin zaferini artırmak olan tarihsel bir projeyi de tanımlar. "Direniş"in kültür teorisyenleri tarafından çok farklı koşullar için kullanılan bir terim oluşu (hastaların bilinçsiz davranışı, okullardaki öğrenci protestoları, genelleşmiş reform hareketleri, işçi sendikalarının savunma stratejileri, işgalci bir güce karşı mücadele eden militanlar vs.) özselleştirilmiş bir özne-faile belli derin saikler atfedebilmenin bir yoluna işaret eder.

Kültür teorisyenleri bazen kendilerini bu tür bir özün varlığını aynı anda hem kabul edip hem de reddederken bulmaktadır. Mesela, çağdaş toplumsal teori alanında popüler bir antolojinin editörleri, Giriş bölümünde şöyle yazmışlar: "Teorik açıdan, hem kültürel hem de tarihsel olarak inşa edilmiş bir özneye ihtiyacımız var, fakat siyasi bir perspektiften bu öznenin basitçe hâkim kültürel normlarla ve kurallarla uyum içerisinde ya da iktidarın dayattığı şablonlar dahilinde değil, bir anlamda 'özerk olarak' hareket edebiliyor olmasını istiyoruz. Fakat bu özerk aktör, kültürel şekillendirmeden ve düzenlemeden her nasılsa kaçmayı başarmış bir içkin 'irade' ya da bilinç kuyusunu dayanak alarak eylemde bulunuyormuş gibi tanımlanmayabilir. Aslında bu tür bir aktör yalnızca mümkün değil, 'normal'dir de, hem de çok basit bir sebeple: kültürün kendisi de kültürel mantık ve deneyimlerin içerdiği iktidar re-

gövdede, sınıflarda, gruplarda ve bireylerin ta kendisinde daima bir şekilde iktidar ilişkilerinden kaçan bir şey vardır; hiçbir şekilde uslu ya da tepkisel bir iptidai madde olmayan, daha ziyade bir merkezkaç hareket, bir ters enerji, bir boşalma olan bir şeydir bu. Gerçekten de 'belirli' plebler diye bir şey yoktur; daha ziyade belli bir pleb niteliği ya da veçhesi vardır (*de la plèbe*). Gövdelerde, ruhlarda, bireylerde, proletaryada, burjuvazide plebler vardır, ama her yerde farklı biçim ve genişlikte, farklı enerji ve indirgenemezliktedir. Bu pleb ölçüsü iktidar ilişkilerinin dışında duran bir şeyden ziyade, bu ilişkilerin sınırı, alt tarafı, misillemesi, iktidarın her ilerleyişine bir bağlantısızlık hareketiyle karşılık veren bir şeydir." (*Power/Knowledge*, Brighton, Birleşik Krallık: Harvester Press, 1980, s. 138). İktidarın "sınırı" olarak direniş mefhumu Clausewitzçi "sürtünme" mefhumuyla benzerliklere sahiptir (bkz. Carl von Clausewitz, *On War*, [1832], New York: Penguin Books, 1982, s. 164-5; Türkçesi: *Savaş Üzerine*, çev. F. Çeliker, İstanbul: Özne, 1999).

jimleri de asla tümüyle tutarlı ya da tamamen belirleyici olamaz."[11] Bu toplum teorisyenleri ilerici (siz "inşacı" diye okuyun) olduklarından, "içkinlik"ten bahsedilmesini tasvip etmezler. Ayrıca mücadeleyi (direnişi) ve muhalefeti (sapmayı) insan davranışları açısından normal görürler. Fakat "normal" terimi muğlaklığıyla nam salmıştır, zira hem bir *bölüşümün* normal olduğu tanımlayıcı bir istatistiki anlam hem de normal olanın sağlıklı (patolojiğin karşıtı) olduğu kuralcı bir anlam taşır.[12] Bu iki anlam arasında gidip gelen editörler, failde "kültürel şekillenmeden ve düzenlemeden her nasılsa kaçmayı başarmış" hiçbir şey olmadığını öne sürebilmekte, ama "kültür"ün hiçbir zaman "tamamen belirleyici" olmadığında da ısrar edebilmektedir.

Elbette antropologlar beden, bedenin duyguları ve dış dünyayla duyular aracılığıyla kurduğu bağlantı hakkında ilginç şeyler yazmışlardır. Beni ilgilendiren husus şudur: insan bedeni çoğu durumda kendisinin erişemediği değişken bir yaşama sahip diye, davranış bilinçdışı rutinlere ve alışkanlığa dayalı diye, duygular eylemlere sahip olmayı birbiriyle çatışan tarifler yapma meselesine indirgiyor diye, beden ve zihin yaş ilerledikçe ve kronik hastalıklar nedeniyle çürüyor diye kalkıp da her eylemin açık niyetleri olan ehil bir failin eylemi olduğunu varsaymamak gerekir. Keza gerçek anlamıyla bir faillik anlayışının her türlü zorlayıcı denetimden azade bir seküler tarih çerçevesi (her şeyin yapılabileceği ve hazzın her zaman masumca yaşandığı bir tarih – sıradan yaşamı çarpıtılmış ya da eksik olarak görmemize imkân verdiği iddia edilen bir çerçeve) içerisine yerleştirilmeyi zorunlu kıldığını da varsaymamak gerekir.

Hâlihazırda ve her daim serbest, farkında ve kendi arzularını denetim altında tutan bir özgürleştirici benliğin, tam da dış denetimden özgür kılınması beklenen benliğe dışarıdan denetim uygulayacak olmasının içerdiği paradoks burada pek iyi görülememektedir. Susan Wolf bu metafizik muammayı ve yakın dönem filozofların bunu çözemediğini tespit etmiştir. Öznenin özgürlüğünü kendi ben-

11. *Culture/Power/History*, haz. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, Sherry B. Ortner, Princeton: Princeton University Press, s. 18.

12. Bkz. Ian Hacking, *Şansın Terbiye Edilişi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2005, özellikle de On Dokuzuncu Bölüm.

liğini yaratma yeteneği olarak tanımlamaya çalışan saplantılı girişimlerin yerine, Wolf *aklıbaşında* (*sane*) olmakla ilgili sağduyu ürünü mefhumdan hareketle bir alternatif sunar: "Aklıbaşında olma arzusu," diye yazar, "başka bir denetim biçimine duyulan bir arzu değildir; daha ziyade kişinin benliğinin dünyayla belirli bir şekilde bağlantılı olması yönünde bir arzudur - hatta kişinin benliğinin belirli şekillerde (ama başka şekillerde değil) *denetim altına alınması* arzusudur bile diyebiliriz."[13] Bu aklıbaşındalık mefhumu, bizim dünyayı pratik olarak bildiğimizi ve onun da bizi pratik olarak bildiğini –sabit kesinliklerden ziyade biriken olasılıkların olduğu bir dünyayı– varsayar. Bu mefhum, ahlaki failliği insanların kendi yaşadıkları dünyayla alışkın oldukları şekilde temas kurması çerçevesinde ele almamıza olanak tanır, böylece tam da bu dünyada bildikleri acı birdenbire pratik bilginin bir nesnesi olmaktan çıktığında ahlaki delilik meydana gelir.

Faillik

Failliğin bireysel kendi kendini güçlendirme ve direnç/direniş ya da ütopik tarih bağlamında kavramlaştırılmasının gerekli olmadığını varsayıyorsak, o zaman failliği nasıl anlamak gerekir? Mesela, sözcüğün (ya da aynı anlama gelen sözcüklerin) değişik tarihsel bağlamlardaki kullanımlarına bakarak başlayabiliriz. Bu sayede yalnızca failliğin doğal bir kategori olduğuna değil, kavramın müteakip kullanımlarının (farklı gramerlerinin) eylemde bulunmak ve var olmak için çok farklı imkânlar doğurduğunu ya da imha ettiğini göstermiş olacağız. Yetkilendirme ve tarih yapmaya odaklanan seküler, bu imkânlardan yalnızca biridir. Burada faillik kavramının bir tarihini sunmaya girişemeyeceğim, yalnızca sözcüğün çağdaş kullanımı üzerine bazı kısa yorumlarla başlayacağım.

Bugün faillik öncelikle, bir aktöre iktidar sorumluluğu yükleyerek, eksiksiz bir kişisel eylemi belirsiz bir nedensellik ağı içinden tanımlamaya yaramaktadır. Paradigmatik açıdan böyle bir tanımla-

13. Susan Wolf, "Sanity and the Metaphysics of Responsibility", *Responsibility, Character, and the Emotions* içinde, haz. F. Schoeman, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 55.

ma bir kişiyi sorumlu tutulabilir olmaya, bir mahkemede bir şeyin neden yapıldığını ya da yapılmadığını soran yargıca yanıt vermeye *zorlamak* anlamına gelir. Bu anlamda faillik suçlama ve acı fikri üzerine kuruludur. Görünüşte tesadüflerden oluşan bir dünya, bir kişiye ahlaki/hukuki sorumluluk yükleyerek (suç ve masumiyet –dolayısıyla ceza ya da beraat de– bu sorumluluk temelinde belirlenir) bir özler dünyasına dönüştürülür. Bu tür bir faillik modeli nasıl paradigmatik olmuştur? Ne de olsa insanlar çok farklı şeyler yapar, düşünür ve hissederler – tüm bunları bir araya getiren şey nedir? En azından John Locke'a kadar geri gidersek, "kişi" terimi, tekil bir öznenin sürekli bir bilinçle tekil bir bedende birleştiğini varsayan hukuki bir terim olarak teorikleştirilmiştir.[14] Kapitalizmin başlarında mülkiyet hukukunun gelişimi bu anlayış açısından önemliydi. Fakat insana bir öz atfedilmesinin onu nasıl toplumsal disiplinin bir nesnesi yaptığı da bir o kadar önemliydi.

Modernler bir şey*den* sorumlu olmayı, bir eylem ile bunun yapılmasına ya da yapılmamasına bağlı cezayı tanımlayan hukuk arasındaki bir ilişki temelinde düşünür. Niyetin (öznel bir neden anlamında) konuyla hiçbir alakası olmayabilir – mesela birisi bir başkasının mülkiyetine kazara zarar verdiğinde olduğu gibi. Failler, bireysel biyolojik bedenlerle ve bunlarla birlikte hareket ettiği söylenen bilinçle muhakkak örtüşecek diye bir kaide yoktur. Tüzel kişilikler hem hukuka tâbidir hem de belirli görevleri yerine getirme yetkisine sahiptir. Fakat bir tüzel kişiliğin projeleri ile onun için çalışan ve onun adına hareket eden bireylerin niyetleri birbirinden farklıdır. Çünkü "tüzel kişilikler asla ölmezler",[15] fail olarak nitelendirilebilirler ama öznelliğe sahip oldukları düşünülmez.

14. *Kişi*, diye yazar Locke, "bir hukuk terimidir, eylemlerle ve bu eylemlerin değerleriyle ilgilidir, bu yüzden de yalnızca hukuka, mutluluğa ve mutsuzluğa muktedir akıl sahibi faillere uygun düşer. Bu kişilik ancak bilinç yoluyla şimdiki varoluştan geçmiştekine uzanır ve yine bilinç yoluyla, şimdiki eylemlerini benimseyişiyle aynı zeminde ve aynı nedenlerle geçmiş eylemlerine ilgi duyar, onlardan sorumlu olur, onları bilir ve benimser" (*An Essay Concerning Human Understanding*, İkinci Kitap, Yirmi Yedinci Deneme, Yirmi Altıncı Kısım; Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı, 1996).

15. "Tüzel kişilikler asla ölmezler," diye yazıyordu Henry Maine anayasal hukukla ilgili incelemesinde. "Tek tek üyelerin ölmesi toplam bedenin kolektif

Failliğin temsil anlamı da vardır. Bu anlamda bir failin eylemleri failin temsil ettiği ilkenin eylemleri olarak alınır. Failliğin bu anlamı-açısından merkezi bir yere oturan temsil kavramı, Batı'daki siyaset teorisi tarihinde uzun süredir devam eden bir tartışmanın da konusudur. Seçilmiş temsilciler nihayetinde kendilerine karşı mı (başlı başına failler olarak mı) yoksa seçmenlerine karşı mı (aracıları olarak mı) sorumludurlar? Temsili mecliste kimin isteklerini yasalaştırmaları gerekir? Görünen o ki bu soruların kesin bir yanıtı yok. Failliğin altında yatan temsil fikri kendi içinde bir paradoks taşır: Temsil edilen aynı anda hem orada değildir hem de oradadır (yeniden sunulur).[16] Aktörün bedeninin orada olmayan birinin bedenini var kıldığı teatral temsil aynı paradoksun farklı bir örneğidir.

Yapılmış olması gereken şeyi yapmadan bırakmaya işaret ettiğinde bile, bireylerin sorumluluğu bir tutkuya karşıt olarak bir eyleme işaret eder. "Tutku suçları"nın kasıtlı suçlardan daha az cezaya çarptırılmasının arkasındaki mantık budur, çünkü bu suçlarda failin akıl yürütme kapasitesi (ve dolayısıyla, Kantçı anlamda, ahlaki yargı) bir "dış güç"ün müdahalesiyle azalmaktadır. Bir delinin eyleminde olduğu gibi, tutku suçları da bir failin *kendi* niyetinin sonucu olarak görülmemektedir. Duygular genellikle benliğin iç ekonomisinin parçası olarak düşünüldüğünden, failliğin, dış gücün her zaman potansiyel bir tehdit arz ettiği bireyin kendi kendine sahipliği anlamına geldiği düşüncesi destek bulmaktadır.

Failliğin teatral bir bağlamı da vardır. Tiyatroda profesyonel aktör kendisini ayrı bir tarafa koymaya ve oynayacağı karakterin fiziksel dünyasını –beden hareketlerini, tutkularını ve arzularını– taşımaya çalışır. Aktörün failliği oynadığı rolün eylemlerinde değil, kişinin kendi benliğini bir diğeri adına *yetkisizleştirmesinde* yatar.[17] Onun eylemi yalnızca ona ait değildir: ayın anda hem metni

varlığında bir değişikliğe yol açmaz ve yasal ayrıcalıklarını, yetkilerini ya da yükümlülüklerini herhangi bir şekilde etkilemez" (*Ancient Law* [1861], Oxford [World Classics], 1931, s. 154).

16. Hama Piktin, *The Concept of Representation*, Berkeley: Califomia University Press, 1967.

17. Aktör Alla Nazimova bunu şöyle açıklamaktadır: "Aktörün kendisi kilden, macundan olmalı, başka bir biçime, başka bir şekle sokulabilmelidir. Bir aktör asla [bir] karakterde kendisini görmemelidir. Ben kadını incelerim. Onu mer-

yazanın hem de metin ile oyunun sergilenmesi arasındaki aracı olan yönetmenindir. Aynı zamanda onu eğiten oyunculuk geleneğine de aittir. Aktör önemli bir anlamda kısmen öznedir; eylemleri tümüyle kendisine ait değildir. Hikâyenin yazarı olmaması pasif bir nesne olacağı anlamına gelmez.

Edward Burns oyunculuk gelenekleri üzerine kitabında şu ilginç noktaya temas eder: Elizabeth dönemi oyuncuları metnin bir aracı olmaya, açık, koşullara göre değiştirilebilen tarzda bir oyun kişisi sunarak doğrudan doğruya metinle bütünleşmeye çalışırken, (modern) Stanislavskici aktör, tersine, kendi metnini –"karakter"ini metin aracılığıyla temsil etmeye çalıştığı bir varlık olma durumunu– kendisi inşa eder. Burns'e göre, aktörün benliği ile yansıttığı maddi karakterin benliği arasında bir gerilim vardır. İşte bu gerilim seyircilerde gerçekçilik (yaratıcı işgale açık "insani" özne konumları) ve derinlik (durmamacasına açığa çıkarılan saklı "insani" anlamlar) etkisi uyandırır.[18] Bunlar aktörlerin, belli bir oyunculuk geleneği bakımından failliklerini kendilerini reddetme ya da *boşaltma* yetenekleri üzerinden dile getirdikleri birbirinden çok farklı iki tarzdır. Bu iki gelenekten ikincisi birincisinden "daha hakiki" ya da "daha gelişmiş" değildir; yalnızca öznelleştirici bir edebi kültürde insanlar bunu daha kolay sahiplenir ve "daha doğal" telakki ederler.

Modern oyunculuk tarzlarının yakın dönem eleştirmenlerinden biri (Stanislavskici olmaktan ziyade Strasbergci olarak tanımlanmaktadır) oyunculuğun aşırı bireyci eğiliminin olay örgüsünün de-

cek altına alırım ve kendi kendime şöyle derim: 'Doğru mu bu kadın? Mantıklı mı? Kendini kandırıyor mu? *Ben* bu kadını oynayabilir miyim? *Kendimi ona* dönüştürebilir miyim?' Ben hiçbir şeyim. Ben hiç kimseyim. Resmedeceğim bu kadında tüm benliğimi yeniden yapılandırmam gerekir – onun sesiyle konuşmak, onun gülüşüyle gülmek, onun hareketiyle hareket etmek demek bu. Fakat kişiyi kendinizden epey uzakta yaşayan bir yaratık olarak görebilirseniz, kendinizi role uyduracak şekilde nesnel olarak çalışabilirsiniz." ("The Actor as an Instrument", *Actors on Acting* içinde, haz. Toby Cole ve Helen K. Chinoy, New York: Crown, 1949, s. 512). Aktörün rolünün *salt bir alet* olmak olduğu şeklindeki görünüşte basit ifade, çok geçmeden, aktörün performansını şekillendirmek üzere *bir karakter* düzenlemesi ve oturtması gerektiği iddiasına evrilmektedir.

18. Edward Burns, *Character: Acting and Being on the Pre-Modern Stage*, New York: St. Martin's Press, 1990.

ğer kaybı yaşamasına yol açtığı gibi ilginç bir iddiada bulunur: "Bir oyunun bireyleştirilmiş karakter portrelerinin bir derlemesi olarak görülmesi," der, "olay örgüsünün, temasların, imgelerin, retorik figürlerin, vezin biçimlerinin, şiirsel motiflerin ve her türlü entelektüel içeriğin önemsizleşmesi anlamına gelmektedir; bunlar ... dışsaldır. Son otuz yıl içerisinde onlarca aktör ve yönetmen bana ciddi ciddi, 'Bir fikri oynayamazsın!' demiştir. Bu teoriye bakılırsa, yalnızca gerçek, canlı, bağımsız kişileri oynayabilirsin, edebi yapıları değil."[19] Gerçek ve canlı insanların olay örgülerinden bağımsız oldukları varsayımının ilginç sonuçları vardır. (Son kısımda bu noktaya geri döneceğim.)

Profesyonel aktörlerin, çerçevesi çizilmiş performanslar bağlamında kendilerini isteyerek ve geçici olarak yetkisizleştirdikleri –ama "gerçek yaşam"da kendimizi temsil ettiğimiz ve edebileceğimiz– şeklinde bir itiraz getirilebilir. Fakat buna verilebilecek yanıtlardan biri, toplumsal yaşamdaki tüm faaliyetlerin değilse bile pek çok faaliyetin çerçevesinin çizili olduğudur. Profesyonel aktörlerin sahnede bir rolü kusursuzca sergileme kaygıları ile eylemlerin mutlak olarak "kişinin kendisine" ait olmadığı diğer alanlarda failler tarafından retorik yeteneklerin (konuşma, beden hareketleri, tutum, davranış)[20] öğretilmesi ve öğrenilmesi arasında bir fark yoktur. Mo-

19. Richard Hornby, *The End of Acting*, New York: Applause Books, 1992, s. 6-7. Bu kitabın bir özelliği de, etkili oyunculukta bilinçli niyetin sınırlarına dair bilgilendirici bir izahat sunmasıdır.

20. Burns'e göre, modern Avrupa'nın başlarında, "oyunculuk ve retorik kesinlikle ayrı şeyler olarak görülmez; oyunculuk teorisi de, oyunculuk tekniklerinin sistematik bilgileri de gereksizdir; zira ilki zaten retorik teorisinde mevcuttur, retorik de bir açıdan sınıflandırılamaz sosyal ve eğlendirici becerilerin bir toplamı, diğer bir açıdansa –Alleyn ve Burbage gibi usta retorikçilerin yarattığı özel etkilerden de anlaşılacağı üzere– uzun süredir yerleşmiş bir retorik geleneği dahilindeki bir gelişme olarak görülebilir. Üniversitelerin, Avukatlık Cemiyetlerinin ve koro okullarının drama geleneklerinde uzunca bir süre oyunculuk ile retorik bir tutulmuştu. Retoriği modern konuşma dilinde kullanıldığı anlamda, yani zorlama, gerçek-dışı ve neredeyse gülünç bir şey olarak düşünme hatasına düşmemeliyiz. Oyunculuktan retorik bağlamında bahsetmek onu klasik ortaçağ ve Rönesans kültürünün kavradığı şekilde insan iletişiminin bir dalı olarak, diğer insan özneleri hareket ettirme, 'eğlendirme', 'ikna etme' ve 'bilgilendirme' becerilerini geliştirmenin bir dalı olarak görmek demektir" (Burns, s. 10). Burns ortaçağa ve modern çağın başlarına ait retorik geleneklerinin Hıristiyan vaazlarında,

dern, seküler toplumda bu mekânların içerisine mahkemeler ve siyasi arenalar da girer. Bir müvekkili ya da bir "yasa"yı, seçmenleri ya da "çıkar gruplarını" temsil ederken benlikten (samimi bir şekilde ya da değil) feragat etmek gereken, devlet yasalarının faal yurttaşları yetkisizleştirdiği gibi muktedir de kıldığı alanlardır bunlar. (Sırası gelmişken, psikanalitik fikirlerden hareket eden eleştirmenler, modern toplumda kişinin sürekli olarak kendi idealize edilmiş öz-imgesine uyacak şekilde yaşaması gibi acı verici bir çaba karşısında, oyunculuğun tam da kişinin benliğini yetkisizleştirerek bir rahatlama sunabileceğini dikkat çekmişlerdir.[21]) Tüm bu durumlarda failin eylemlerinin kısmi sahipliği ve bu eylemlerin sürekli yeniden-tanımlanan doğası açıklık kazanır. Dramatik bir olay örgüsüne karşıt olarak, eylemler gelişme gösterirler ve çoğunlukla öngörülemeyen şekillerde yeniden tanımlamaya tâbidirler.

İsa'nın Çilesi ya da Hüseyin'in Şehitliği gibi ayin oyunlarında ek bir boyut daha vardır. Burada katılımcılar Hıristiyan ve İslam geleneğindeki kişilerin önceden belirlenmiş acılarını canlandırır, bu acılarla özdeşleşir, bu acıları yaşarlar. Kendileri de acı çekerek (kimi durumlarda kendi kendilerini yaralayarak) özne olarak kendilerini kısmen de olsa aşmaya çalışırlar.[22]

Din tarihi faillik mefhumunun zengin bir role sahip olduğu söylemsel bir alandır. Mesela, on sekizinci yüzyıl İngilteresi muhafazakâr Protestanlarında insanın kusursuz olabilirliğine ilişkin seküler fikirler ile İsa'nın acıları hakkındaki Hıristiyan fikirlerinin, aynı

sakramental ayinlerde ve İsa'nın çilesinin canlandırıldığı oyunlarda güçlü köklere sahip olduğunu da ekleyebilirdi.

21. "Emniyetli, toplumun tasvip ettiği bir durumda (bir partide, tatilde ya da bir oyunda) idealize edilmiş öz-imgenizi yaşama *acınızı* geçici olarak bir kenara bırakmanıza izin vardır. Hatta aşağılanan bir figür –bir budala, bir kötü adam, bir tabansız– bile olabilirsiniz ve bunun için istismar edilmediğiniz ya da alay edilmediğiniz gibi, kahkaha ve alkış bile alabilirsiniz. ... Karakter ağlar, ama aktör vecd içindedir [ecstatic] (yunanca *ex histanai* sözcüğünden: genel olarak kişinin kendi konumunu terk etmesi anlamına gelir) çünkü kendi kısıtlı, kapalı ve sıkışmış günlük kişiliğinden kurtulmuştur" (Hornby, s. 17-8, italikler özgün metinde).

22. Bkz. David Pinault'un ilginç makalesi, "Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India", *History of Religions*, cilt 38, no. 3, 1999.

anda hem aktif hem de pasif olan tek bir benlikte birleştiği bir durum ortaya çıkmıştır. "Kefaret teolojisi," diye yazar Phyllis Mack, "kadınlara ve erkeklere, pasif bir şekilde İsa'nın kollarında (ya da yaralarında) yatan küçük çocuklar olmayı öğretti, ama evrensel kusursuz-olabilirlik teolojisi onları daha sağlam bir kişisel özerklik ya da kendi-kendinin-efendisi-olma anlayışına yöneltti ve bu durum kendilerini Tanrıya bağımlı olarak algılamalarını daha da zorlaştırdı. Dolayısıyla Metodistlerin özdenetimi sağlamaları –ıstırapla başa çıkmalarını sağlayan perhiz, disiplin ve tefekkür alışkanlıkları– kendi inançlarının ve güvenlerinin özünü –Kefaretin günahtan arındırma ve ölümü fethetme gücünü– tehdit etmek gibi bir tehlike barındırıyordu. Faillik hem kendi kendini aşma arzusunu artırdı hem de kendi kendini aşmayı zorlaştırdı. Gerek erkekler gerekse de kadınlar açısından sorun, konuşma ve eylemde bulunma otoritesini bulmakta değil, otoritenin kendilerine ait olmadığını hatırlamakta yatıyordu."[23] Gerilim istikrarsız olduğundan, Mack reformist eylemciliğin pasiflik karşısında açık bir zafer kazanmasının –dolayısıyla daha seküler, bu dünyaya ait bakış açısının yerleşmesinin– kaçınılmaz olduğuna inanır. Fakat bu nedensel kayma, pek çok Hıristiyanın yaşamından da görüleceği üzere, "İsa'ya teslimiyet" imkânını tasavvur edilemez kılmamıştır.

Demek ki "faillik" karmaşık bir terimdir ve sahip olabileceği anlamlar kişilerle, şeylerle, kişinin kendisiyle belirli ilişki kurma tarzlarını tanımlayan ve mümkün kılan semantik ve kurumsal ağlar içerisinde ortaya çıkar. Gene de, "plan", "farkındalık", "kasıt", "yönelmişlik" gibi tabirlerle açıklanan "niyet" ya da "arzu" (dilsel karşıtları gramatik olarak aynı şekilde işlemeyen terimler: arzusuz olmak demek, plansız olmak ya da farkında olmama halinde olmak demek değildir) faillik atfında her zaman merkezi bir yere oturtulmuştur. *Hem* birine güç verme *hem* de birinin eylemde bulunma gücüne işaret eden "güçlendirme" (*empowerment*) seküler insan failliğini ve onun hedefleri ile önkoşullarını tarif eden metafizik bir nitelik halini alır. Failliğin çeşitli kullanımları bir arada görülemeyecek çok farklı anlamlara sahip olsa da, kültür teorisi bunları bi-

23. Phyllis Mack, "Religious Dissenters in Enlightenment England", *History Workshop Journal*, sayı 49, 2000, s. 16-7.

linçli bir fail-özne şeklindeki metafizik fikre indirger: Bu anlamda fail tek bir tarihsel doğrultuda –kendi kendini daha fazla güçlendirme ve acıyı azaltma doğrultusunda– hareket edecek yeteneğe ve arzuya sahiptir.

Acı

Antropologlar da dahil pek çokları tarafından kabul edilen seküler bir bakış açısına göre, son tahlilde birbirini dışlayan iki seçenek vardır yalnızca: ya (kendisini temsil eden ve öne süren) bir fail ya da (tesadüfün ya da zalimliğin pasif nesnesi) bir kurban olunur.

Birinin ıstırap çektiğini söylediğimizde, genellikle bu kişinin bir fail olmadığını varsayarız. Istırap çekmekten (fiziki ya da zihinsel acı, aşağılanma, mahrumiyet) bahsedildiğinde genellikle pasif bir durumda olmayı, bir özne değil, nesne olmayı düşünürüz. Acının eyleme geçmek için bir neden olabileceğini (ıstırabı sonlandırmaya çalışmak mesela) sorgusuz sualsiz kabul ederiz, ama normalde bunu başlı başına bir eylem olarak görmeyiz. Bedenin yaşadığı ya da zihni etkileyen bir şeydir acı. Daha doğrusu biz böyle düşünmeye meyilliyizdir. Halbuki acının salt pasif bir durum değil (tabii bu da mümkündür), bizatihi failleştirici bir durum olduğu da düşünülebilir.

Fiziki acı elbette tutkunun nesnesidir, ama aynı zamanda eylemin de nesnesidir. Paul Valery *Monsieur Teste*'de hasta bir öznenin bedensel acılarını zihinsel olarak denetim altına alma girişimlerinin mükemmel bir tasvirini sunar. Bu tasvirlere metafor kullanımları da dahildir. Bu metaforlardan en yaygını, beden içindeki, düşman, yabancı bir şey olarak karanlık acı imgesidir. Jean Starobinski, Valery'nin müzikal mecazlara başvurduğunu söyler. Örneğin, "Acı, bilincin bedendeki yerel bir düzenlemeye direncinden kaynaklanır. Açıkça düşünebildiğimiz ve belirli açılardan sınırlayabildiğimiz bir acı, ıstırap vermeyen bir his haline gelecektir... Belki de bu şekilde bedenimizin daha derinleri hakkında bir şeyleri doğrudan doğruya bilmeyi başarabiliriz de – müzikte bulduğumuz türden bir bilgidir bu. Acı çok müzikal bir şeydir, öyle ki acıdan müzik terimleriyle bahsetmek bile mümkündür. Alçak perdeden sesler gibi derinden gelen, yüksek perdeden sesler gibi keskin, andanteler

gibi orta şiddette seyreden, furiosolar gibi şiddetli patlamalarla vuran, uzatılan sesler gibi sürüp giden, belirli noktalarda fermata işaretiyle karşılaşmışçasma duraklayan, bir arpej gibi art arda dizilmiş kısa seslerle akan, bölümler halinde ilerleyen, aniden gelen seslerle kesilen, vs..." diye yazar. Starobinski burada müzik metaforunun bir denetim planıyla yakından bağlantılı olduğu gözleminde bulunur, çünkü "her metaforlaştırma bir yorumu ima eder ve her yorum yorumlayıcı güç ile yorumlanan nesne arasında bir mesafe içerir – bu nesne 'benim bedenim'de gerçekleşen bir olay olsa bile böyledir. ... Valery açısından, 'acının hiçbir anlamı yoktur,' dolayısıyla sınırsız derecede yorumlanabilir bir doğası vardır."[24]

Ben kesin olmamakla beraber biraz daha farklı bir sonuç öneriyorum. Bedenin acısını tespit için müzikal metaforlardan (hatta müziğin kendisinden) yararlanmak, düpedüz kaba deneyime anlam vermek olarak değil, aksine bu deneyimi yapılandırma süreci olarak görülebilir. Mesela, kendi acı deneyimini sezinlemek ve kategorize etmek için sayılardan yararlanan bir tanıdığım vardı. Bu kategoride her ne kadar şiddetli acılar daha yüksek bir sayıyla adlandırılsa da (bunda şaşılacak bir yan yok), pek o kadar göze çarpmayan bir yapılandırma da söz konusuydu: yalnızca keskin, çözümü olanaksız acılar asal sayı olarak görülüyordu. Dahası, numaralandırma onun içinde bulunduğu toplumsal bağlama göre değişiyordu: Yalnız olduğunda asal sayı olma ihtimali daha yüksekti. Bu tür bir yapılandırma acıyı "anlamlı" kılar diye bir kaide yok; onunla bir ilişki kurma tarzıdır sadece. Dolayısıyla benim önerdiğim sonuç Elaine Scarry'nin etkili çalışması *The Body in Pain*'de (Acı Çeken Beden) savunduğu konumla çatışmaktadır: Scarry'ye göre, "acının mutlak sertliğinin" evrensel çaptaki yansıması, "dile olan direncinin arızi ya da tesadüfi değil, temel bir özellik olması"dır.[25] Zira müzikal ya da matematiksel yapılandırma (ki bunların her ikisinin de öğrenilmesi gerekir) alışıldık anlamıyla "dil"i oluşturmasa da,

24. Jean Starobinski, "Monsieur Teste Confronting Pain", *Fragments for a History of the Human Body* içinde, haz. M. Feher, İkinci Bölüm, New York: Zone, 1989, s. 386.

25. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press, 1985, s. 5.

kendinde-acı fikrini zorunlu olarak kişisel, düşünce-yok-edici bir olay olarak sorunsallaştırır.

Scarry acının zorunlu olarak kişisel bir deneyim olduğunu belirtir ve "kişinin kendi fiziki acı" deneyiminin kesinlik paradigması, "başka birinin fiziki acısı"ndan haberdar olmanınsa şüphe paradigması olduğunu ileri sürer – çünkü başkasının acısı hiçbir zaman tümüyle doğrulanamaz.[26] Acıyı araştırılamaz bir şey olarak gören bu seküler anlayışın, kısmen, bir önceki bölümde tartıştığım hayvan deneyi deneyiminden –buna göre deneye tâbi tutulan vücudun gözlemlenebilen tepkileri "acıyı" oluşturur– ortaya çıkabileceğini düşünüyorum. Burada ele alınması gereken husus bu iddianın doğru olup olmadığı ve doğruysa neden yalnızca acı açısından geçerli olduğudur.[27]

Bir başkasının acısından emin olunup olunamayacağı kuşkusuz acıyı kimin kime ifade ettiğine ve "kesinliğin" nasıl –örneğin sözle mi yoksa ağlayıp sızlanarak mı, yüz ifadeleriyle mi yoksa ıstırap veren ya da yaralanan yeri göstererek mi– ve hangi amaca istinaden arandığına bağlıdır. İnsan bu tür işaretleri gizleyebilir ya da bastırabilir (elbette alışılmadık bir sessizlik bile önemli görülebilir), ama buradaki sorun acının salt kişisel bir deneyim olmayıp, Wittgenstein'ın uzun zaman önce gösterdiği üzere, toplumsal bir ilişki olmasıdır.[28] Gerçekten de, Scarry'nin iddia ettiği gibi,[29] bir başkasının acısı hakkındaki kuşkular asla dağıtılamaz olsaydı, işkence

26. *A.g.y.*, s. 4.

27. *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*'e yazdıkları "Giriş"te, (haz. Mary-Jo Delvecchio Good, Paul E. Brodwin, Byron J. Good ve A. Kleinman, Berkeley: California University Press, 1992) editörler iki fikir arasındaki çözülmemiş bir gerilimi göz önüne sererler. Bir yanda, acıyı temsil edilmesi gereken (bu nedenle "acı simgeleştirmeye direnir") dil-öncesi bir deneyim olarak görürken, diğer yandan da baştan itibaren dil içinde ve aracılığıyla formüle edilen bir deneyim olarak (ve dolayısıyla her zaman "anlamlardan, ilişkilerden ve kurumlardan etkilenen" bir şey olarak) görürler. Bu paradoks, psikolojik (aklın aracılık ettiği) ve fiziki (nesnel, "ham") acı olmak üzere iki tür acı bulunduğunu varsaymanın sonucu olabilir, oysa bu ikisi aslında aynı olayın iki veçhesi olarak görülebilir: öznel ve nesnel.

28. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953, özellikle s. 120 (Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007).

29. Scarry, s. 28.

mağdurlarına yaşatılan mükerrer eziyeti anlamak güç hale gelirdi – tabii *mükerrer* ıstırap çektirme epistemolojik bir saplantı olarak izah edilmeye çalışılmıyorsa. Scarry'nin, işkenceciler "[mağdurun] nesnelleştirilmiş acısının acı olduğunu reddeder, acıyı güç olarak okurlar," şeklindeki ifadesi bana tuhaf geliyor, çünkü işkencecinin bir mağdurun acısını *reddetmesi* zihninde bir kesinlik olduğunu ima eder, oysa Scarry'nin temel iddiası işkencecinin zihninde bir başkasının acısının *her zaman* belirsiz kalması gerektiğiydi. (Eğer yol açacağı sonuç özünde bu kadar şüpheliyse, neden gücü kaydetme ve okuma vasıtası olarak acı çektirmek seçilmektedir?)

Elbette yalnızca acı bildirimlerinde değil, genel olarak duygu bildirimlerinde de hata –ve dolayısıyla kuşku– ortaya çıkabilir. (Collingwood'un bir keresinde belirttiği şekliyle, eğer bir şey *hissediyorsam* yanılıyor olamam, oysa bunu hissettiğimi *söylerken* yanılıyor ya da basitçe yalan söylüyor olabilirim.[30]) Fakat, bir başkasının acısına temas etmek sadece göndergesel ifadeleri değerlendirmek demek değildir. Belli bir ilişki türünün nasıl oturtulabileceği ve canlandırılabileceğiyle ilgilidir.[31] Bir fail, sevdiği birisinin acısından

30. Collingwood düşünmeye karşıt olarak hissetmenin kendiliğinden bir pasiflik hali olduğunu ve maksatlı olmadığından başarısızlık mefhumunun hissetmeye uymadığını iddia etmiştir. Istırapta olduğu gibi, kişi bir şey hisseder ya da hissetmez. Dahası, duygular esasen düşünceden farklı biçimde kişiye özeldir. Bir şey düşünme edimi, düşüncenin nasıl hayata geçirildiğine bağlı olarak tümden kişiye özel bir edim olabilir ya da olmayabilirse de, düşündüğümüz şey (belirli bir düşünce) prensipte daima doğrudan doğruya diğerlerince erişilebilir niteliktedir ve dolayısıyla kamusaldır (bkz. R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford: Oxford University Press, 1938, s. 158). Collingwood'a göre, ıstırap duyan kişi bir duyguyu tanımlar tanımlamaz, bu duygu kopmaz bir şekilde "düşünceye" bağlanır, "düşünce" tarafından sabitleştirilir – ve elbette değiştirilir. Collingwood'un söylediklerini şöyle genişletebiliriz: acı paylaşılabilir, çünkü düşünce bir duyguya sırf *işaret etmekle* kalmaz, duyguyu bir toplumsal ilişki içerisinde tahrik eder, şekillendirir ve payidar kılar.

31. Veena Das, Hindistan'ın 1947'deki bölünmesi sırasında kadınların çektiği sıkıntılar üzerine yazdığı makalesinde bu noktayı harikulade bir şekilde ele almıştır: "Wittgenstein'ı takip ederek, acı bulmacasını bu şekilde kavramlaştırmak, bizi acı ifadelerinin, kendi acımız ya da başkalarının acıları hakkındaki kesinlik ya da kuşkuya dair sorular mahiyetini taşıdığı düşüncesinden kurtarır. Onun yerine, acıyı tanınma ve kabul bekleyen bir şey olarak düşünmeye başlarız; yani buna göre, bir başkasının acısını reddetmek zekânın değil, ruhun başarısızlıklarıyla bağlantılıdır. İmgesel alanda, başka birinin acısı yalnızca dilde değil, aynı

ötürü ıstırap çeker – örneğin, yaralı çocuğunu gören bir anne. Bu sıkıntı onun ilişkisinin bir koşuludur, esas ıstırap çeken kişinin acısına aynı duyguları hissederek yanıt verebilme yeteneğini kapsayan bir şeydir. Bir başkasının acısından ötürü ıstırap duyan kişi önce kendisine sunulanı değerlendirip sonra tepki gösterip göstermeyeceğine, gösterecekse de nasıl göstereceğine karar vermez. O bir ilişki yaşar. Acı dolu sözcüklerde, bağırtılarda, el kol hareketlerinde, alışılmadık sessizliklerde (kısacası, tanınabilir bir retorikle) ifade edilen ötekinin incinmesi, annenin kendi şefkatinin ve bir başkasının acısına ortak olmasının aktif nedeni olmak bakımından onun açısından bir farklılık yaratır. Anne ve onun acı çeken çocuğu açısından pratik bir kimlik koşuludur bu. (Elbette ikisinin paylaşabileceği hazlar için de bu, aynı derecede geçerlidir.) Anne yalnızca hukuk karşısında, kendi gerçek duygularından bağımsız olarak çocuğuna karşı sorumluluğu olan bireysel bir fail olarak görülmektedir.

Buradaki mesele birinin acısının hiçbir zaman gerçek anlamıyla bir başkasına aktarılamayacak olması değil, kişi kendi acısını iletmek gibi yakıcı bir ihtiyaç duyduğu ve bunu başaramadığı *zaman* bu acının –ek bir üzüntüyle– paylaşılamayan bir şey olarak görülebilmesidir. Susan Brison tecavüz ve işkence mağdurları konusunu ele aldığı çalışmasında, "Kendimize dair anlatılar oluşturabilmek için, yalnızca kendi hikâyemizi anlatacağımız sözcüklere değil, bizi işitecek ve sözlerimizi kastettiğimiz şekilde anlayacak ehil ve istekli bir dinleyiciye de ihtiyacımız vardır. Travma sonrasında benliği yeniden oluşturma sürecinin bu veçhesi benliğin başkalarına olan bağlılığını göstermekte ve başkaları hayatta kalan mağdurların yaşadıkları şeyleri dinlemeye isteksiz [ya da aciz mi demeli?] olduğunda neden çok zor iyileştiklerini açıklamamıza yardımcı olabilir."[32] Travmatik bir acı deneyiminin ardından aklı

zamanda bedende de bir yuva arar" ("Language and Body: Transactions in the Construction of Pain", *Social Suffering* içinde, haz. A. Kleinman, V. Das ve M. Lock, Berkeley: Califomia University Press, 1997, s. 88). Ayrıca bkz. Das'ın önemli makalesi, "Wittgenstein and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, cilt 27, 1998.

32. Susan Brison, "Outliving Oneself: Trauma, Memory, and Personal Identiry", *Feminists Rethink the Self* içinde, haz. D. Meyer, Connecticut: Westview, 1997, s. 21-2. (Beni bu kitaptan haberdar ettiği için Susan James'e minnettarım.)

başında bir şekilde yaşayabilmek daima başkalarının tepkilerine bağlıdır. Acı, ne düşüncenin altını oyan vahşi bir gerçekliktir ne de ideolojik ya da bilimsel açıklamalara vesile olan bir yorumlamadır, diyebiliriz. Acının zamanda bulunan faal, pratik bir ilişki olduğu da söylenebilir. Fakat kuşkusuz bu yalnızca "zihinsel ıstırap" için geçerlidir, bedensel acı için değil şeklinde bir itiraz gelebilir.

Fiziki acı ile psikolojik (ya da toplumsal) ıstırap arasındaki ayrım ne kadar belirgindir? Tüm acı hisleri yalnızca beden içindeki fiziksel (kasla ilgili, biyokimyasal) değişiklikleri değil, dışsal olarak görülebilen (ses, tavır, duruş) ve kültürel olarak okunabilen değişiklikleri de içerir. Sadece bu bile fiziki acı ile zihinsel acı arasındaki çok açık ayrımı karmaşıklaştırmaktadır. Sıkıntı verici duygular da bedendeki kimyasal rahatsızlıklarla bağlantılıdır. Kimyasal dengesizlikler –ister travmayla ister habis hücre gelişimiyle bağlantılı olsun– lif yırtılması kadar "fiziki"dir. Fiziki acı, umumiyetle ıstırap çeken kişi tarafından kendi bedeninin belirli bölgelerinde hissedilebilir, onu zihinsel rahatsızlıktan ayıran şey de budur. Fakat toplumsal durumlarla bizatihi yakından bağlantılı olan zihinsel durumlar, fiziki acı deneyiminde merkezi bir yere sahiptir.

Fiziki acıya tahammülün kültürden kültüre değiştiği uzun zamandır biliniyor (bu konuya bir sonraki bölümde döneceğim). Acının fizyolojisi üzerine son dönemdeki araştırmalar daha radikal bir sonuca işaret ediyor: Bedenin acı sistemini harekete geçirmek için, bedenin belirli bir bölgesinde fiziki bir yaralanmanın olması şart değildir. Meşhur hayali-organ (*phantom-limb*) ağrısı olgusunun bugün tuhaf bir anormallik olmadığı görülmektedir. Araştırmacıların iddiası, acının salt zihinde yaşanmadığı, aksine onun tarafından yaratıldığı yönündedir.[33] Acı deneyimi ve davranışıyla sonuçlanan karmaşık etkileşimlerin –üzücü hatıralar, algılar ve duygular ara-

33. Kapı teorisiyle (acı eşiği teorisi) tanınan Ronald Melzack (Ronald Melzack ve Patrick Wall, *The Challenge of Pain*, New York: Penguin, 1982) bugün görüşünü kökten değiştirmiştir. (Bkz. "Pain: Past, Present and Future", *Canadian Journal of Experimental Psychology*, cilt 47, sayı 4, 1993.) Acı, diyor Melzack, bedene verilen zarardan bağımsız olarak beyinde yaratıldığından, var olmayan bedensel bölgelerde "hissedilebilir". Hayali görme ve işitme fenomenleri de bu minvalde açıklanabilir. Bkz. R. Melzack, "Phantom Limbs", *Scientific American*, Nisan 1992.

sındaki etkileşimler de dahil– yeri beyindir. Umumiyetle bedenin belirli bir bölgesinde hissedilen fiziki acı ile fiziki yeri belirlenemeyen zihinsel ıstırap arasındaki bilindik ayrım, pek çok kültürde üzücü duyguların bedenin başka başka organlarında (karaciğer, karın, kalp vs.) hissedildiğini hatırlayacak olursak, o kadar da belirgin değildir.[34] Modern toplumda bile insanlar "birinin midelerini bulandırdığı"nı, "utançtan kıpkırmızı oldukları"nı ve bu hoş olmayan deneyimlerin aynı anda hem fiziki olarak konumlanmış hem de toplumsal olarak yerleşmiş olduğunu kabul etmektedir.

Eğer bugünkü araştırmalar acı duyumlarının son durağının değil, kaynağının beyin olduğuna işaret ediyorsa; acı duyumları aynı anda hem kültürel *hem de* nörofizyolojik bağlamlara yerleşik olarak görülebilir. "Kültürel" ile "fiziki", analitik amaçlar açısından ayırt edilebilirse de, artık önemli bir açıdan ikili karşıtlık olmaktan çıkar. Bir öznenin ne yüzünden acı çektiği ve bu acıyı nasıl çektiği fiziki ve kültürel olarak basitçe dolayımlanmaz, *bunlar bizatihi ilişki yaşama tarzlarıdır*. Bu tür ilişkileri yaşayabilmek zamanla acıyı pasif bir deneyimden faal bir deneyime dönüştürür ve böylece dünyada aklı başında bir şekilde yaşama yollarından birini tanımlamamızı sağlar. Elbette buradan kişinin içinde bulunduğu toplumsal ilişkileri düzeltemeyeceği ya da düzeltmemesi gerektiği, hele hele acının içsel olarak "değerli bir şey" olduğu sonucu çıkmaz. Ben, insanın acısını aklı başında olarak ya da olmayarak yaşayabileceğini ve (her ne kadar deliliğe dair fikirler farklı farklı olsa da) ilerlemeci faillik modelinin dikkatimizi acının farklı geleneklerde nasıl yaşandığını anlama çabasından –failin her zaman nesne olarak ve pasiflik durumu olarak tasavvur edilen acının üstesinden gelmeye çalıştığı varsayımından ötürü– uzaklaştırdığını göstermek istiyorum. Ahlaki egemenliğin mekânı olarak yekpare insan bedeni üzerine yapılan seküler vurgu, toplumsallığın hatırlama ve umut gibi "iç" durumlar üzerinden dolayımlandığı muhayyel bir ilişki olarak acı fikrini kavramayı zorlaştırır.

34. Antik dönem kültürleri için, bkz. R. B. Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951 (özellikle Beşinci Bölüm).

Fiziki yara alnuş bir kişinin hissettiği acının, dışarıdan bakan bir kişi tarafından aynı şekilde hissedilebileceğini iddia etmiyorum. Acıda tekrar üretilemeyen bir fazlalık daima vardır. Ben yalnızca acının salt bundan ibaret olmadığını savunuyorum. Istırap çeken kişiler de toplumsal insanlardır (hayvanlardır) ve çektikleri ıstırap kısmen başkalarıyla ilişkilerini nasıl yaşadıklarına ya da yaşamak zorunda kaldıklarına göre şekillenir. Acı her zaman katlanılamaz bir azap ya da kronik bir durum değildir. Birbiriyle kıyaslanamaz çeşitli deneyimler vardır ki biz bunları (faillik konusunda da yaptığımız şekilde) sanki tek bir şeymiş, cismani gerçekliğin nihai kanıtıymış gibi "acı" (ya da "ıstırap") başlığı altında toplarız. Fakat toplumsal bir ilişki olarak acı, bir deneyimden daha fazlasıdır. Birazdan din tarihinden ve etnografyasından alınmış bazı acı örnekleriyle göstermeye çalışacağım üzere, eylem ve deneyim koşullarını yaratan şeyin bir parçasıdır acı.

Din Tarihinde ve Etnografyasında Faillikle İlgili Acı

Ceza amacıyla çektirilen acı, acı çektirilen kişi tarafından hevesle benimsenerek maksadından şapabilir. Bir sonraki bölümde ele alacağım sado-mazoşizm buna bir örnektir, fakat bunun din alanından aşina olduğumuz bir olgunun seküler versiyonundan ibaretmiş gibi –dolayısıyla tikel dini pratiklerin altında yatan patoloji şeklinde– görülmemesi gerekir. "Acı"nın tek bir sözcükle ifade edilmesi, acının tekil bir kavrama işaret ettiğinin kanıtı olarak alınmamalıdır.

Antikçağın sonları üzerinde çalışan tarihçiler, Roma İmparatorluğu'nun başlarında, egemenliğin büyük ölçüde, imparatorun gücünün ve âlicenaplığının kamusal alanda gösterilmesi yoluyla icra edildiğini belirtmişlerdir. Belirli kategorilerdeki suçlulara teatral bir şekilde işkence edilmesi bu zorunlu güç gösterisinin bir parçasıydı. Bu şekilde işkence edilenler arasında ilk Hıristiyan şehitler de vardır. Judith Perkins *The Suffering Self* (Mustarip Benlik) adlı kitabında ilk Hıristiyan şehit menkıbelerinin, "şehitlerin parçalanmış bedenlerini yenilgi olarak okumayı reddettiğini, hatta okumayı tersine çevirerek bunları toplumun gücü karşısında elde edilen za-

ferin simgeleri olarak yorumladıklarını" belirtir.[35] Şehitler fiziki ıstıraptan imtina etmek şöyle dursun, faal bir şekilde bunu yaşamaya çalışmışlardır. Tıpkı çarmıha gerilen İsa'nın çilesi gibi, şehitlerin pasifliği de bir zafer edimiydi. Acıya *bu şekilde* açık olmak tam da Hıristiyan olarak sahip oldukları faillik yapısının bir parçasıydı. Bunun "toplumun gücü karşısında elde edilen zaferin bir simgesi" (seküler bir güdülenme) olarak tanımlanmasındaki uygunsuzluk da buradadır. Bu davranış iddia edildiği şeydi: İsa'nın çarmıhta çektiği çileyi çekmek suretiyle güçlenme.

Ne var ki ben burada şehitliğin simgesel önemine değil, seküler eylem için yeni uzamlar yaratmadaki etkililiğine odaklanmak istiyorum. Perkins'in izahatında, şehitliğin anlamlarına dair bir araştırma, yanlış bilinç bağlamında açıklamalara yol açmaktadır ki bu benim kaçınmaya çalıştığım bir durum.

Antikçağın sonlarında, Hıristiyan cemaati (antik dünyanın aksine) hastalığa ve beşeri ıstıraba karşı olumlu bir bakışa sahipti. Hastalığın tedavi edilemediği durumlarda, Hıristiyanlar acının değerli bir şey olarak alınması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Bu husus, şehit menkıbelerinde gördükleri zulüm anlatılan ilk Hıristiyanlarla aşağı yukarı çağdaş olan iki gelenekten farklıydı: Stoacı ahlak felsefesi (kişinin kendine hâkim olması, kendi kendini yetiştirme vurgusu ve ıstırap gibi dışsallıkların reddi) ve (acıyı uygun teknik müdahaleye tâbi bir bedensel durum olarak gören) Galenoscu tıp.

Perkins, Stoacılığın egemen bir ideoloji olduğunu savunur: "Epiktetos'un içsellik, kendine hâkim olma ve kendi kendini yetiştirme üzerine yaptığı vurgular ve [ıstırap gibi] dışsallıkların önemini reddetmesi, çömezlerinin ve onlara benzeyen diğerlerinin dikkatlerini toplumsal ya da maddi koşullardan uzaklaştırmıştı. Onun öğretisi kurulu düzeni destekliyordu ve kurulu düzeni onaylamak her zaman elitlerin konumunu onaylamak demektir. Stoacıların yoksulluğun ve toplumsal durumun önem arz etmediği görüşü ve buna denk düşen nasihat –önemli olan aslında fakir ve mahpusken ya da siyasi olarak revaçta değilken ne yaptığındır– ayrıcalıksız kesimlerdense elitlere daha uygundu. Gerek bu öğreti gerekse iç benliğe

35. Judith Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative in the Early Christian Era*, New York: Routledge, 1995, s. 117.

yöneltilmiş denetim üzerine yapılan vurgu toplumsal beden açısından önemli bir güncelliğe sahipti; hem toplumsal hem de kişisel huzursuzlukları dizginlemeye yarayacaktı."[36] Fakat siyasi tahakkümü açıklamak adına yanlış bilinç mefhumuna başvurulması bence savunulabilir bir şey değildir. Bir kere, Stoacılık kitlelerden ziyade elitler için tasarlanmış bir etikti. Bu şekliyle, çürümüş kamusal yaşamdan el etek çekmeyi ve toplumsal ve maddi koşullara dikkat göstermemeyi teşvik ediyordu. Dolayısıyla bunun imparatorluk yönetimine faal katılıma uygun bir ideoloji olup olmadığı tartışmaya açıktır. Perkins'in görmezden geldiği nokta şudur: Istırabı yaşamın silinmez bir parçası sayıp kötümser bir haletiruhiyeyle kabul etmek –ve yaşamı değiştirmekten ziyade buna uyum göstermeyi nasihat etmek– yanlış olabilir, ama bu tek başına alındığında yaşamın son kertede adaletsiz olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Tersine, tam da dünya adaletsiz ve talihsizliklerle dolu bir yer olarak görüldüğü *için*, Stoacılık psikolojik çareler önerir.

Perkins'in antik tıpla ilgili tartışması daha ilginçtir. Galenos'un hasta beden anlayışının, acıya farklı bir şekilde yaklaşan ilk Hıristiyanlar tarafından benimsendiğini söyler. Böylece paradoksal bir gelişmeyle Hıristiyanların ıstırabı benimsemeleri toplumun hastalıklı, fakir ve horgörülen üyeleri için daha fazla kaygı duyulmasına –dolayısıyla yeni türde bir seküler faaliyetin bu kesimlere yönelmesine– yol açmıştır. Eğer Perkins haklıysa, demek ki burada yalnızca başka bir acı *anlamı* değil başka bir eylem *ekonomisi* de vardır. Bu Hıristiyanların kendi kendilerini acıya tâbi kılmalarının (en azından Perkins'in yararlandığı şehit menkıbelerinde temsil edildiği şekliyle), bizatihi bir faillik biçimi olması ne aktif niyetlerinden (bu artık her neyse) ne de esasen ıstırabın simgesel öneminden ("okunması gereken bir metin"[37]) kaynaklanıyordu. Bu bir faillik biçimiydi, çünkü yeni yeni ortaya çıkmakta olan bir geleneğin parçası olarak, alenen ıstırap çekmeleri yalnızca yeni bir inancın üyeleri sıfatıyla onlar (kendi potansiyel eylemleri) açısından değil, içinde yaşadıkları dünya açısından da bir farklık yaratıyordu: kişinin kendi acısıyla başka, diğerlerinin acısıyla başka şekilde ilgilenmesini gerektiriyordu.

36. *A.g.y.*, s. 84-5. 37. *A.g.y.*, s. 152.

Acının simgesel anlamını (bir ideoloji olarak) aramak ile faillikle ilgili işlevini aramak arasındaki ayrım antropolog Pamela Klassen'in yayımladığı Kuzey Amerika'daki dindar kadınlarda doğum acısı etnografyasıyla bağlantılı olarak daha iyi gösterilebilir. Klassen incelediği pek çok kadının ilaç almadan doğum yapmayı güçlendirici bir eylem olarak gördüğünü söyler, çünkü –kadınlardan birinin kendi sözleriyle– "bir erkeğin asla yapamayacağı bir şeydir bu." Klassen, bütün kadınlar doğum yapmadığından ötürü, bu güç iddiasının özselleştirilmiş bir kadın kategorisi sunduğunun ve bu temelde eleştirilebileceğinin farkındadır. Ama yine de, erkeğin güçlülüğü ve kadının zayıflığı şeklindeki toplumsal cinsiyetçi anlayışın yıkılmasına yardımcı olabileceğini düşünür.

"Belki de kadınlara kendi bedenlerini dışarıdan gözlemlemelerinin ve eleştirmelerinin öğretildiği yirminci yüzyıl sonu Amerikası'nda," diye yazar Klassen, "doğum yapma acısı kadınları bedenlerinin *içine* geri döndürmektedir. Bu özgül bağlamda, acının karşıkültürel gücü güçlendirici ve kimileri açısından da kurtarıcı bir boyut taşımaktadır. Carolyn Walker Bynum gibi ben de ihtiyat payı bırakarak şunu savunuyorum: '*çocuk doğurma* ve *çocuk bakmanın* kurtuluş simgeleri olarak kullanılmaşından açıkça anlaşıldığı üzere, kültürümüz eninde sonunda, doğurganlıkla ıstırabın eşanlamlı olabileceğini savunan ortaçağ anlayışından bir şeyler öğrenebilir.' Evde doğuran pek çok kadın bu tür bir birliktelik peşindedir."[38]

Fakat ben doğum yapma acısını anlamlı bir deneyim ya da erkek kibrini yıkıcı bir imge olarak (ne yazık ki bu noktada kalıcı bir etkisi olamamıştır) düşünmek istemiyorum. Acı doğrudan doğruya doğum yapmanın kurucu bir öğesi olarak düşünülebilir. Çocuk doğurmanın kadınların güçlenme talebinin ahlaki bir temeli olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiyorum. Hele kadının acıyla yiğitçe yüzleşebilme yeteneğinin bir fazilet olduğuna hiç katılmıyorum. Yalnızca, belli kadınların belli mekânlarda ve belli zamanlarda gerçekten acı içinde doğum yaptıklarını –bu durumun da anne ve diğerleri açısından yeni bir durum yarattığını– söylemeye ça-

38. Pamela Klassen, "'Sliding Around between Pain and Pleasure': Home Birth and Visionary Pain", *Scottish Journal of Religious Studies*, cilt 19, no. 1, 1998, s. 66.

lışıyorum. Dünyaya acı çekerek başka bir yaşam ve dolayısıyla başka ilişkiler getirme gücü, bu gücü kullanabilenler açısından, sırf tikel ve gayri iradi diye (elbette bir çocuk sahibi olma kararını değil, hamile kalma, hamilelik ve doğurma sürecini kastediyorum) faillikle alakasız değildir.

Elbette fiziki acının ağrıkesicilerle önlenmesi ya da azaltılmasıyla da annelik mümkündür. Acı veren doğumların içsel olarak değerli olduğunu iddia ediyormuş gibi görünmek istemem (her ne kadar Klassen'in incelediği dindar kadınlar, doğumun evde aile fertlerinin arasında ve profesyonel doktorların gözetimi olmadan gerçekleşmesini tercih ediyor olsalar da). Benim göstermek istediğim nokta, doğumun bir bileşeni olan acının (tıbbın görme eğiliminde olduğu gibi) basitçe hastanın olumsuz bir *deneyimi* değil, aksine başkalarının yardımcı olduğu farklı bir toplumsal edimin parçası olduğudur. Klassen'in tarif ettiği vakalarda acının, bireysel bedenin en sonunda kimyasal müdahaleyle ya da ameliyatla yok edilmesi gereken yalıtılabilir bir koşulu olmadığını vurgulamak istiyorum. İnsan ilişkilerini yeniden üreten ve sürdüren bir faaliyetin ayrılmaz parçasıdır acı. Zira acının nasıl hissedildiği bir ölçüde nasıl ifade edildiğine ve nasıl ifade edildiği de toplumsal ilişkilere bağlıdır.

Ben burada anneliğe (ya da acıya) atfedilen *simgesel anlamla* ya da annelerin kendi yorumlarıyla ilgilenmiyorum. Bence önemli olan husus, çeşitli geleneklerde kullanılan pratik yöntemler yoluyla "anneliğe" adım atma süreci ve "anneliktir". Zira doğurma eylemi salt başka bir canlı varlığı dünyaya getirmez, aynı zamanda acıya duyarlılıkla yüklü hayati bir ilişki de yaratır; anne ile çocuğu faal bir şekilde birbirine bağlayan bir ilişkidir bu. Anne, kendi bilinçli niyetinden ötürü değil, belirli bir toplumsal durumda yaptığı şeyin bir sonucu olarak –adeta olaydan sonra– bir faildir. (Çocuk sahibi olma arzusu sadece annede yoktur; diğer akrabalar da bu işe dahildir.)

Çocuk doğurmayı isteksiz ve denetimsiz olduğu gerekçesiyle pasif sayma eğilimimizin derin kökleri vardır. Simone de Beauvoir bile, der Susan Brison,[39] "çocuk doğurmayı ve bakmayı kadınları içkinliğe batmış halde tutan tümüyle pasif –dolayısıyla insanlıktan

39. Susan J. Brison. Brison'un kendisi Simon de Beauvoir'ınınkine karşıt bir konum alır.

çıkarıcı– süreçler olarak görür." Bu tür bir görüş, fevkalade aşkın ve niyetçi perspektifiyle, çocuk doğurmanın faillikle ve eylemle herhangi bir alakası olduğunu reddeder. Çocuk doğurmada acıya yapılan göndermeler pasifliğini vurgulama eğilimindedir.

Eylem ekonomisinde acının rolü konusunda son bir örneğe daha değineceğim – bu kez İslami gelenekten. Bu örnek kimi yönlerden daha önce Saba Mahmud ve Charles Hirschkind imzalı iki etnografik çalışmada çağdaş Kahire'deki dinci hareketlerle ilişkili olarak ele alınmıştır.[40] Her iki inceleme de, kökleri en azından Aristoteles'e kadar uzanan ve gerek Musevilik ve Hıristiyanlık gerekse de Müslümanlık tarafından benimsenmiş bir ruh fikrine dayalı bir gelenekle ilgilidir. Bu gelenek yalnızca cisimleştirme fikrine (insan eylemi ve deneyimi maddi bir bedene yerleşiktir) değil, ruhlaştırma fikrine de dikkat göstermemizi gerektiriyor (ruhlaştırma tabiriyle, yaşayan insan bedeninin kendine has, geliştirilebilir faaliyet ve deneyim kapasitesine –yani kültürel olarak dolayımlanmış şeyleri duyumlama, tahayyül etme ve yapma kapasitesine– sahip bütünlüklü bir toplam olduğu düşüncesi kastediliyor).

Her ne kadar canlı beden duyumların nesnesi (ve bu anlamda pasif) olsa da, ıstırap çekebilmesi, dış ve iç nedenlere algısal ve duygusal olarak yanıt verebilmesi, kendi acısını belirli toplumsal ilişkilerde özgül şekillerde kullanabilmesi onu aktif kılmaktadır. Bu nedenle pek çok gelenek canlı insan bedenine iyi ya da kötü yönde şekillendirilme potansiyeli (kendi kendisini şekillendirme gücü) atfetmektedir.

İster aktif olsun ister pasif, canlı bedenin maddeselliği bu tür geleneklerin erdemli davranış olarak gördüğü özellikler geliştirmenin ve ahlaksızlık olarak gördüğü özelliklerin önüne geçmenin esas yolu olarak görülür. Bu tür pratiklerde korkunun ve umudun, mutluluk ve acının rolü merkezidir. Canlı bedene ilişkin bu görüşe göre, bir insan ne kadar erdemli davranırsa erdemli davranmak o kadar kolaylaşmaktadır. Diğer yandan, bir insan kendisini ahlak-

40. Charles Hirschkind, "Technologies of Islamic Piety: Cassette-Sermons and the Ethics of Listening" (doktora tezi, Johns Hopkins Üniversitesi, 1999); Saba Mahmood, "Women's Piety and Embodied Discipline: The Islamic Resurgence in Contemporary Egypt" (doktora tezi, Stanford Üniversitesi, 1998).

sızlığa ne kadar kaptırırsa, erdemli davranması da o kadar zorlaşacaktır. Pek çok Müslüman Kuran'daki o pek sık tekrarlanan sözü tam da bu şekilde yorumlamaktadır: Allah inatçı günahkârların kalplerini mühürler. Habisliği tekrar etmenin cezası, kişinin olduğu gibi kalmasıdır: hakiki konuşmayı sahtesinden, ilahi kelamı beşeri kelamdan ayıramayan, Allah'ın kendisinden beklediği gibi erdemli yaşayamayan bir insan. Zaman geri döndürülemez.

Burada bilinçli niyetlilik, deneyimsizliğin ya da ahlaksızlığın hâkim olduğu her yerde önemli addedilir çoğunlukla, zira bedenin atıl direnişinin ve kırılganlığının, tam da bu koşullarda sorumlu davranışlarla bilinçli olarak ele alınması gerekir. Burada erdemlerin (*faza'il*) ve duyarlılıkların (*ahsâs*) oluşumundan bahsettiğime dikkat çekmek istiyorum. Düzenli olarak yapılması bir Müslümandan beklenen erdemlerin ve duyarlılıkların geliştirilmesi açısından elzem olan ibadetler (*'ibadat*) kişinin ibadetin başında namaza (*salat*) niyet ettiğini (*niyyet*) içinden söylemesini gerektirir. Dolayısıyla *niyya* ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır – ibadet eylemlerini başlatan bu bilinçli bağlılık biçiminin, kişinin sürekli imanının bir veçhesi olarak geliştirilmesi gerekir. İman ile inancı karıştırmamak gerekir. İman, inananlar nazarında Tanrı'nın varlığının teminatı olan tekil bir epistemolojik araç değildir. Bu tabiri "Tanrı'ya inancın erdemi" olarak görmek daha doğru olur: Tanrı'nın kendine iman edenlerden, yani müminlerden (*mü'minin*) beklediği sorgusuz bir itaat etme alışkanlığı, diğerleri gibi geliştirilmesi gereken ve kişiyi iman sahibi başkalarına karşılıklı güven ve sorumluluk yoluyla bağlayan bir mizaçtır.

Gerek Mahmud gerekse de Hirschkind acı verici duyguları –örneğin korku ve pişmanlığı– ahlaki ayrım pratiğinin merkezi bir unsuru olarak değerlendiren İslami davranış biçiminin geliştirilmesine yönelen pratikleri ayrıntılı olarak tarif ederler. Bu konudaki izahları, "erdemli korku"nun (*takva*) eyleme geçmeyi sağlayan basit bir tetikleme olarak değil, bizatihi eylemin kopmaz bir parçası olarak görüldüğünü farklı yollardan gösterir. Acıya katlanmak ahlaki ayrımın gelişimi açısından zorunlu olmasının yanı sıra, her türlü erdem kazanma sürecinin temeli sayılan *sabır* erdemini (katlanma, sebat, nefsine hâkim olma) geliştirmenin de zorunlu bir aracı olarak görülür.

Merkezi Sünni geleneğinde fiziki acı ve bedene zarar vermek, örneğin ilk Hıristiyan şehitlerdekinin aksine, kutlanacak bir şey değildir – keza dini disiplinde de acı aynı role sahip değildir. Fakat yine de ıstırap biçimleri dinibütün bir Müslümanın olmak istediği türde bir failin ayrılmaz parçasıdır. Bunlar arasında en önemlisi evrensel son nefesini verme ve ölüm deneyimidir. Zaman geldiğinde dindar Müslümanın *kendini bırakması* gerekir. Sevdiklerinin kaybının geride kalanlar arasında yol açtığı ıstırap, dinin emrettiği defin ve yas pratikleri aracılığıyla paylaşılır (her ne kadar defin pratiklerinin genel yapısı yas tutan kadınların normal hayata dönmesini erkeklerinkinden daha zor kılıyor olsa da). Dinibütün Müslüman, erdemli olmaya ve dünya üzerindeki faniliğinin sürekli farkında olarak ahlaksızlığı reddetmeye ve Kuran'da *en-nefsül mutmainne* ("huzura kavuşmuş nefis") diye adlandırılan denge durumuna ulaşmaya çalışır.

Kefaret, ister canlı bedenin işlevlerinin yetersizliğinden yani içeriden kaynaklansın ister bedene dışarıdan ceza olarak dayatılsın, uygun şekilde davranmayı öğrenmenin zorunlu bir parçası olarak görülür. Bu şekillendirici süreç İslamiyetteki karşılıklı disiplin geleneğinde yer almaktadır: *el-emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker* (düzanlamıyla, "iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak").[41] Bireyin uygun bir faillik kazanması ve bu failliğin icrası sorumluluk yoluyla ifade edilir. Buradaki sorumluluk yalnızca faile değil ayrı ayrı ve toplu olarak tüm Müslüman âlemine ait bir sorumluluktur. Eğer dini davranış sorumluluk çerçevesinde tanımlanacaksa, o halde buradaki davranış örneği anlamım tarihsel bir teleolojiden değil, yaşamöyküsel bir teleolojiden alır. Böyle bir teleolojide de Mahşer Gününde kendi yaşamının hesabını vermek için herkesin tek başına olacağını söyleyen bir eskatoloji tarafından yönlendirilen bir dini geleneğe (*es-sünnetul diniyye*) dahil yetenekleri ve duyarlılıkları edinmeye çalışan bir birey söz konusudur. Bu gelenekte, beden-

41. On üçüncü yüzyılda yaşamış ilahiyatçı İbni Teymiyye'nin *Emr bi'l ma'ruf ve'l nehyi ani'l-münker* eseri, 1979 yılından beri Kahire'de çağdaşımız Mısırlı editör Muhammed Cemil Gazi'nin yazdığı uzun açıklayıcı girişle birlikte tekrar tekrar basılmıştır. (Kitabın Türkçesi, *İyiliği Emretmek Kötülükten Nehyetmek* adıyla Tevhid Yayınları tarafından yayımlanmıştır. – *ç.n.*)

ve-onun-yeteneklerinin tek sahibi birey değildir, aynı zamanda din kardeşleri olarak diğer Müslümanların çeşitli yükümlülüklerine tabiyet de vardır. Dolayısıyla bireysel ve metafizik sorumluluk ile kolektif ve gündelik sorumluluk arasında (yani eskatoloji ile sosyoloji arasında) sürekli, çözümsüz bir gerilim vardır.

Burada İslamdaki beden disiplininin kimi yönlerine kabaca değinmekteki derdim, dinin esasen ceza korkusuna dayalı olduğu şeklindeki eski sekülarist önyargıyı tekrarlamak değil. Benim derdim sonraki-bu-dünyayı ifade eden ahlaki eylem için yer açmak adına belirli geleneklerin acıyı nasıl kullandıklarını göstermek. Mesela, modern devlet hukuku (savaş hukuku da dahil) tarafından düzeni devam ettirmek ve güvenliği sağlamak amacıyla acı kullanılmakta ve mazur gösterilmektedir. Müslüman ve Hıristiyan hükümdarlar da acıyı bu amaçla kullanmışlardır. Fakat Hıristiyan ve İslami gelenekler farklı şekillerde de olsa ıstırabı dünyevi kötülükten kurtulma aracı olarak da görmüştür. Istırap çeken özne açısından, *her* acı kaçınılması gereken bir acı değildir; kötülüğü aşmak için *bazı* acılara faal bir şekilde katlanmak gerekir. Hıristiyan ve İslami geleneklere göre "kötülük" bu dünyanın oluşturulma tarzının içsel bir parçasıdır. Dünya devam ettiği sürece, kötülük asla kalıcı olarak yok edilemez, yalnızca geçici olarak üstesinden gelinebilir.[42]

Dolayısıyla acı, deneyimin bedensel temelinin çürütülemez kanıtını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda "beden"in epistemolojik konumunu ve ahlaki potansiyelliklerini tesis etmenin yollarından da birisidir.

Ahlaki Faillik, Sorumluluk ve Ceza

Son olarak, seküler etikten aşina olduğumuz faillik mefhumu açısından niyet, sorumluluk ve ceza üçlüsünün hep birden zorunlu olup olmadığı üzerine akıl yürütmek istiyorum. Bu amaçla acı ile *ahlaki* eylemin –"sorumluluk" bağlamında tarif edilmemesi gerek-

42. İlk Hıristiyan düşünürlerin ıstırap üzerine görüşlerini anlamama yardımcı olduğu için John Milbank'a şükran borçluyum. Özellikle şu yazılarına bkz. "The Force of Identity" ve "Can Morality Be Christian", *The Word Made Strange* içinde, Oxford: Blackwell, 1997.

tiği söylenebilecek bir eylemdir bu– iç içe geçtiği Oidipus örneğini kısaca tartışacağım.

Oidipus tragedyasında ne gönüllü ne de gönülsüz olan bir ıstırap ve güçsüzleşme hikâyesi anlatılır. Zira Oidipus ne yaptığını bilmeden dünyada derin bir farklılık yaratan bir faildir. Yavaş yavaş eski eylemlerinin sırrını öğrenince bu eylemleri yapan bedeninde, ne kabul edilebilecek ne de reddedilebilecek benliğinde korkunç yaralar açar. Oidipus'un son eylemleri, acının hem ifadesi hem de sonucu olarak krallık gücünden açıkça feragat etmesinden ibarettir. Bu eylemler onun bilinçli niyetini değil çilesini –ve ıstırabım– cisimleştirir ve yayar. Oidipus'un failliğini oluşturan şey kendi köklerine dair hakikati anlama konusundaki ısrarından ötürü düştüğü durumun çatışan tanımlarıdır. Kendisini güçsüzleştirmesinin nedeni, öz babasının katili ve annesinin kocası olarak (her ikisi de bilmeden işlenmiş çifte günah), tebaasının yaşadığı eşi görülmedik sıkıntıların müsebbibi olmasıdır. Bu sıkıntılar Thebai'den kendi kendisini sürdüğünde yani kendisini güçsüzleştirdiğinde sonlanacaktır.

Yaptığı etkili güçsüzleşme analiziyle beni bu bölümü yazmaya iten Michael Dillon,[43] Oidipus'un en sonunda kendisi adına "sorumluluk alarak" başlı başına bir fail haline geldiği gözleminde bulunur. Dillon'un yorumu düşündürücü olsa da ben "sorumluluk" mefhumunun buraya uygun düştüğü kanaatinde değilim. Eğer bu mefhumu itham edilebilirlik ve ceza verilebilirlik öğelerini içeren bir kavram olarak alırsak, kanımca Oidipus herhangi bir otoriteye *karşı* sorumlu değildir. Beşeri ya da ilahi bir mahkemeye eylemlerinden ötürü hesap vermesi gerekmez – daha sonra Hıristiyan ahlak anlayışında, "iç vicdan mahkemesi" adı verilen mahkemeye bile (kaldı ki Yunanlara epeyce yabancı bir kavramdır bu) hesap vermez.[44]

Colonus'ta Oidipus açıkça günahlarının kendi eylemleri oldu-

43. Michael Dillon "Otherwise than Self-Determination: The Mortal Freedom of Oidipus *Asphaleos*", *Violence, Identity, and Self-Determination* içinde, haz. Hent de Vries ve Samuel Weber, Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

44. Yunanlarda sorumluluk kavramı olmadığını savunmak gibi bir amacım yok. Zira bu tür bir tezi ortaya atacak ya da savunacak akademik ehliyete sahip değilim. Şüpheci soruların yalnızca Dillon'un –ve (aşağıda bkz.) Bernard Williams'ın– sunduğu Oidipus örneğiyle ilgilidir.

ğunu reddeder ve onun yaptıklarını anlatan Koroya müdahale ederek, "Ben yapmadım," der. Oidipus yol üzerinde bir adamın ölümüne neden olduğunu değil (*bunu* zaten biliyordu), babasını öldürmüş olduğunu reddeder, ki bu bambaşka bir eylemdir ve özel olarak bundan sakınmaya çalışmıştır. *Bu* eylemden hangi anlamda sorumluydu? Yapılan korkunç şeyi (baba katli) sahiplenmemekle öldürme kastı olmadığını söylemeye çalışmıyordur. Bu anlamda sorumluluk gerektiren bir eylemin sahibi (bir fail) olduğunu kabul eder. Fakat eylemin kendisine ait olmadığının anlaşıldığını, tanrıların bilinçsiz bir aracı (aracısı) olduğunu ve bu yüzden kendi niyetinin anlamsız olduğunu iddia eder. Gelgelelim, ne yapıldığını öğrendiğinde, eyleme geçmesi gerektiğinin bilincindedir – "sorumluluk"u kabul etmesi ya da talep etmesi nedeniyle değil, kendisinin kim olduğunu ve bu konumuyla babasına ve annesine ne yaptığını bile bile yaşayamayacağı için. Bu bilgi bir çözüm gerektirir. Oidipus suç sayılan eyleminin "ahlaki anlamını" eylemi gerçekleştirdiği sırada bilmese de, cezasını çeker. Keza tebaası da, aynı kaderi paylaşmaktan kurtulamaz, oysa *onlar* "bunu hak edecek" hiçbir şey yapmamıştır.

(Oyunun başındaki Oidipus ile oyunun sonundaki Oidipus aynı adam mıdır? Oyunun sonuna geldiğimizde Oidipus –kendini keşfetmenin yarattığı zihinsel travma ve kendini kör etmenin yarattığı bedensel travma gibi– korkunç badireler atlatmıştır. Artık görülebilir olan benlik aynı zamanda kendi görme kapasitesini kasten yok eden benliktir. Güçlü, gıpta edilen ve koruyucu bir kralken, evsiz, kör, horgörülen bir sürgün haline gelmiştir. Bu kopuş Oidipus'a sürekli bir kimlik, Locke'çu bir kendi kendini tanımlayan bilinç sahibi olma olanağı tanır mı? Ayrıca bu süreklilik olmadan, Oidipus'un yaptıklarının sorumluluğunu en nihayetinde aldığını söyleyebilir miyiz – yoksa sorumluluk ona yüklenmiştir mi dememiz gerekir?[45])

Oidipus'un yaptığı şeyi açıklamanın en iyi yolu bunu ahlaki faillikten çok büyüyle ilişkilendirmektir demek istemiyorum, babası-

45. Psikolojik süreklilik, kimlik ve beden üzerine tartışmaların derinlemesine bir incelemesi için bkz. Susan James, "Feminism and Philosophy of Mind: The Question of Personal Identity", *The Cambridge Companion to Feminist Philosophy* içinde, haz. M. Fricker ve J. Hornsby, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

m öldürüp istemeden tehlikeli bir kirliliğe yol açtığına inandığından, kendisini cezalandırıp sürgüne göndererek bunu durdurmaya çalıştığı da değil kastettiğim. (Freud'un Oidipus hikâyesinden anladığı da budur – büyü koşullarındaki yasaklara karşı işlendiğinden *ötürü* ahlakla hiçbir alakası olmayan suçlar.)[46] Halbuki ben eylemlerin "hesap verebilirlik" bağlamında yorumlanmadan da etik bir anlam taşıya*bileceğini* iddia ediyorum.

Victoria çağı antropologları, esasen doğadaki nedenselliğin yanlış bir kavranışı olan "büyü"nün bir tür sahte-bilim olduğu ve bu yüzden ahlakla karıştırılmaması gerektiği görüşündeydiler. "Din" ise, "büyüsel" öğelerinden arındırıldığında, ahlakın esas adresi olarak görülüyordu, çünkü dini ahlak faillerin eylemlerinden *ötürü* Tanrı'ya *karşı* sorumluluğuyla ilişkiliydi. Seküler ahlak basitçe Tanrı'nın yerine erkeklerin ve kadınların bireysel vicdanını koyabilirdi. Dolayısıyla, insanın ölümünün otomatikman kirletici bir madde yaydığı ve bununla temasın canlı insanlara zarar verdiği şeklindeki "ilkel" inanç hem doğadaki nedenselliğin yanlış bir şekilde kavranmasıdır, hem de "sorumlu" eylemle uyuşmayan bir fikirdir. Gerek Victoria dönemi teorisyenleri gerekse de bugünkü mirasçıları açısından ahlaki eylem Tanrı'ya, topluma ya da kendi vicdanına (Durkheim'a göre bu üçü özdeştir) hesap verebilen bir "egemen failin" mükemmel eylemidir. Büyü/bilim ile din/ahlak karşıtlığı, bugün bile pek çoklarına kabul edilebilir görünmektedir. Fakat yirminci yüzyıldaki antropologlar "büyü" kavramını ve daha yakın zamanda da "din" kavramını sorunsallaştırmıştır. Bunun dışında, bugün doğa âlemi ile toplumsal alan arasındaki keskin karşıtlıktan şüphe duymak için de elimizde geçerli nedenler vardır. Tarihçiler,

46. "Tabu kısıtlamaları, ahlaki ya da dini yasaklardan farklıdır. İlahi bir buyruğa dayalı olmadıkları ve kendi kendilerini dayattıkları söylenebilir. Bunları ahlaki yasaklardan ayıran yön, kaçınılacak belirli davranışları ve kaçınma gerekçelerini genel olarak belirten bir sisteme ait olmamalarıdır. Tabu yasakları hiçbir nedene dayanmaz ve kökenleri meçhuldür. Bizim için anlaşılmaz olmakla beraber, boyunduruğu altında yaşayanlar tarafından doğal addedilirler" (*Totem and Taboo*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960, s. 18; Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal, 1996). (Oidipus'a yapılan doğrudan göndermeler 68. ve 80. sayfalardadır). Freud'a göre tabular için verili nedenler olınadığı gibi, bunları ihlal etmek için nedenler sıralamanın da bir mânâsı yoktur. Tabu buyruklarını ahlaki faillik alanının dışına koyan bu akıldışılıktır.

sosyologlar ve filozoflar günümüzde doğa âleminin insan faaliyetine nasıl bağımlı olduğuna ve hatta onu taklit ettiğine ilişkin derin açıklamalar sunmaktadır.[47] Kısacası: bizim "ahlaki eylem" anlayışımız bazı "büyü" ve "din" fikirlerine karşıt olarak şekilleniyorsa, bu fikirlerin vadesinin dolduğu gösterildiğinde ahlak anlayışının da değişmeden kalması mümkün müdür?

Bu nedenle, Oidipus'un ahlaki eyleminin doğası, "sorumluluk"un eklenebileceği doğal bir nedensellik silsilesine dayalı olmayabilir. Oidipus'un ne yaptığını anladıktan sonraki eylemlerinin (öncelikle de "kendisini cezalandırması"mn) Marcel Mauss'un verdiği adla *habitus*'a, yani –geliştirilmiş duyguları ve tutkuları, duyuların idaresini de kapsadığından fiziki yetenekten daha fazlasına tekabül eden bir cisimleşmiş kapasiteye– dayalı erdemlerden kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla Oidipus'un kendi kendisine çektirdiği acı, kendi sorumluluğu hakkında vardığı bir yargının sonucu olarak değerlendirilmemelidir bence. Belki de bunu bir "ceza" olarak görmeyip (zira "ceza" mefhumu nedenleri belli ve akla uygun bir eylem olduğu havası vermektedir), cisimleşmiş bir ahlaki duyarlılığın tutkulu icrası olarak değerlendirmek en iyisidir. Oidipus suçlu olduğu için değil erdemli olduğu için ıstırap duyar.

Sözcüğün modern anlamıyla sorumlu olmak, bir otoriteye tâbi olmak, eylemlerine gerekçe ve mazeret gösterebilir olmak ve görevini yapmadığı takdirde –kişinin yapabileceği ve yapmış olması gereken bir görevi yapmadığı, dolayısıyla bir başkasının bu görevin yapılması üzerindeki hakkını ihlal ettiğinde– cezayı hak ettiğini bilmektir. Richard McKeon İngilizcede ve Fransızcada "sorumluluk" sözcüğünün ilk kez ABD ve Fransız Devrimleri bağlamında, 1787 yılında kullanıldığını ve o zamandan beri esasen siyasi bir kullanıma sahip olduğunu söyler.[48] Dolayısıyla "sorumlu hükümet" kavramı –anayasallık, hukukun üstünlüğü ve kendi kaderini tayin anlamında– yalnızca belli bir ahlaki nitelikle yüklü siyasi davranış-

47. Örneğin bkz. Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, New York: The Free Press, 1997 (Türkçesi: *Kesinliklerin Sonu*, çev. Türker Aşar, İstanbul: İzdüşüm, 2004).

48. Richard McKeon, "The Development and the Significance of the Concept of Responsibility", *Freedom and History, and Other Essays* içinde, Chicago: Chicago University Press, 1990.

lar için değil, ahlakın ta kendisi için de model haline gelmiştir.

Habitus ise bu siyasi ahlak modelinin aksine, kişinin kabul ettiği ya da reddettiği bir şey değildir, kişinin esasen ne olduğu ve ne yapmak zorunda olduğu meselesinin bir parçasıdır. (Tutkulu zorunluluk etiği trajediyi kapsar.) Oidipus kendi gözlerini oyar, ama bunun nedeni vicdanının ya da tanrısının ona sorumlu olmayı başaramadığından ötürü –ya da başaramadığını düşündüğünden ötürü– cezalandırılmayı hak ettiğini söylemesi değil, (kendi dediğine göre) mezarın ötesinde anne ve babasına kavuştuğunda onları ya da kendi çocuklarını ("onların peydahlandığı gibi peydahlanmış") bu gözlerle görmek zorunda olma düşüncesine katlanamamasıdır. Yaptığı şeyleri mecburen yapar, kendi ***habitus***'u olan hırsından ötürü hareket eder. Bu yüzden Dillon'un Oidipus'u ahlaki "sorumluluk"un timsali olarak göstermesine şaşırdığımı ifade etmeliyim.

Bernard Williams da Oidipus hikâyesinin ahlaki sorumluluk kavramına örnek teşkil ettiğini savunur.[49] Williams sorumluluk fikrinin faillik kavramı açısından esas olduğunu düşünür ve dolayısıyla ahlakla ceza hukukunu neredeyse aynı kefeye koyar. Aslında Williams'ın izahatının her yönüyle anlaşılır olduğu da söylenemez. Örneğin 55. sayfada "neden, niyet, durum ve yanıt"ı "***her türlü*** sorumluluk anlayışının temel öğeleri" olarak tanımlar, ama 57. sayfada modern hukukun "belirli durumlarda, insanları neden olmadıkları sonuçlardan ötürü bile" sorumlu tuttuğunu söyler. Demek ki burada neden, tam da yokluğu hasebiyle temel bir öğedir. Nedenselliğin olmadığı bu sorumluluk düşüncesi, ona göre, "günah keçisi" ayinindekine "benzer" bir ayrıma dayanır ("sorumlu olmayan birinin yerini" tutmak).

Benzetme yoluyla yapılan bu açıklama tarzı umumiyetle "seküler"i (hukuk) "dini" olanın (ayin) kutsallıktan çıkarılmış biçimi olarak sunar. Gelgelelim, bu iki durumun içsel yapıları bir değildir. Modern hukuk örneğin toprak sahipleri gibi yasal kişilerin mükellefiyetini her türlü haksız fiilin üzerinde tanımlar, oysa günah keçileri belli ihlallerle ilişkili olarak yaratılır. Kendi mülkiyeti üzerinde başkalarının zarar görmesinden toprak sahibinin sorumlu tutulabil-

49. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley: California University Press, 1993.

mesi, günah keçisinin insanların günahlarını silip süpürmesindeki rolünden epeyce farklıdır. Bir kere, bir mülk sahibini yasal olarak mükellef kılan "ihmal" kavramı –dolayısıyla buna dayalı faillik kavramı– tamamen modern bir kavramdır.[50] Dahası, günah keçisi –Franz Steiner'in açıkça gösterdiği üzere– ne yasal bir sanığın (yeterince sorumlu olmayı başaramamış bir kişinin) yerine geçiyordu ne de ilkel bir *tabu* inancının ifadesiydi, aksine kötülüğün ritüel yoluyla yenilenmiş cemaatten atılmasıydı.[51] Toprak sahibi mensubu olduğu topluma karşı sorumlu kılınır; günah keçisinin işlevi bunun dışında olmaktır. "Günah keçisinin" başkalarının kabahatlerinden ötürü suçlanan kişi olduğu şeklindeki aşırı basitleştirilmiş seküler düşünceyi bize miras bırakan tam da "hakiki din"in "bireysel sorumluluk" gerektirdiğini ve ritüel pratiklerinin büyü ve hurafelere de kaynak teşkil eden alanda bulunduğunu söyleyen radikal Protestan düşüncesidir.

On dokuzuncu yüzyıl antropologları gibi Williams da "büyü inançları" mefhumunun (cinayetten kaynaklanan kirlenme gibi) "ahlaki faillik"in temeli olamayacağına inanır. Ama onlardan farklı olarak Oidipus'un hikâyesinin esasen ilkel hurafeler üzerine değil, modernlerdeki anlamıyla ahlak üzerine olduğunu düşünür. Ne var ki bu iddiayı gerekçelendirmek adına hikâyenin modern bir sorumluluk kavramı (hurafelerden ayrı bir sorumluluk kavramı) içermesinin gerekli olduğunu söyler ve bu anlamda onlarla aynı saftadır. "*Tiran* Oidipus eseri bir bütün olarak, korkunç bir makine gibi, yalnızca tek bir şeyin keşfedilmesine doğru gider, o da Oidipus'un *bunu yaptığıdır*," diye yazar. "Bu keşfin dehşetini anlamamızın tek nedeni bugün kan suçu gibi büyüsel inançları ya da arkaik sorumluluk mefhumlarını az da olsa paylaşıyor oluşumuz mudur? Elbette değil: Bunu anlıyoruz, çünkü bir insanın yaşamında yalnızca kasten yaptıklarıyla değil, toplamda ne yaptığıyla işleyen bir otorite olduğunu biliyoruz" (s. 69). Williams'ın talebi, Oidipus'u aşina olduğumuz bir "insani" birey, ahlaki konumu her türlü *olay örgüsünden* bağımsız olan hem gerçek hem derin bir birey olarak kav-

50. Bkz. William Holdsworth, *A History of the English Law*, Londra, 1922-1952, cilt 8, s. 449.

51. Bkz. F. Steiner, *Taboo*, Londra: Cohen ve West, 1958, Beşinci Bölüm.

ramamızdır. Bu anlamda beşinci yüzyıldaki Atinalı bir seyircinin Oidipus'u nasıl gördüğüyle bizim bunu nasıl görmeye itildiğimiz arasında Williams açısından hiçbir esas farklılık olmadığı görünmektedir. Fakat "bir otorite olduğunu biliyoruz" ifadesinin yer aldığı pasajdaki anlam muğlaktır. Zira "bunu yaptığını" keşfetmesiyle ortaya çıkan dehşetin tam olarak ne zaman, nasıl ve kim tarafından kişinin "sorumluluğu"nun tanınması diye yorumlandığı sorusundan kaçabileceğimiz bir açık kapı bırakmaktadır.

Oidipus paradigması örneğinde mesele, basitçe, Oidipus'un ahlaki yasaklara *kasıtsız olarak* karşı gelmesi ve sonra bu korkunç gerçeği keşfetmesi değildir. Burada mesele, daha doğumundan itibaren, bu eylemin *alnına yazılmış* olmasıdır. Ebeveynleri Laios ve İokaste bile bundan kaçmaya çalışarak bu kadere katkıda bulunur. Oidipus da bundan ne kadar çok kaçmaya çalışırsa çalışsın, *farkında olmadan* alnına yazılanları yapar. Bu olay örgüsü onun kimliğinin bir parçasıdır. (Bilindiği üzere, Freud buradaki olay örgüsünü bilinçdışı arzuların işleyişi olarak yorumlar,[52] ama biz bu olay örgüsünü, birlikte tek bir sonuç doğurmaya çalışan pek çok failin eylemlerinden oluşan bir hikâye olarak da değerlendirebiliriz.[53]) Ahlaki bir fail olarak mevcut konumunu tanımlamasını sağlayan tam da bu önceden-yazılmış kaderin geriye dönüp bakarak anlatılmasıdır – onu geçmişinden kurtardığı için değil; fail oluşunu *habitus*'una, yani deneyimiyle ve durumuyla uyumlu olarak trajik ama aklı başında bir şekilde eylemde bulunma yeteneğine bağladığı için. Geçmişin otoritesi, modernist Freud'un öğrettiği gibi, illa bir psikopatoloji işareti *değildir*.

Paul Feyerabend bir keresinde klasik Yunan tragedyasının hem "toplumsal koşulların eleştirel ve olgusal bir izahatı hem de bir alternatif önerisi" olduğunu iddia etmişti.[54] Fakat bu ifade tragedya-

52. Sigmund Freud, *The Interpretations of Dreams*, Londra: Penguin Books, 1975, s. 362-6; Türkçesi: *Düşlerin Yorumu I, II*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 1996.

53. Bu örnekte insanlar ve tanrılar. Yunan tanrılarını bazı araştırmacılar insan, bazılarıysa güç olarak görmüştür. Son dönemdeki araştırmaları inceleyen Jan Bremmer güçlerin kişileştirildiği göz önüne alındığında bu iki yorumun birbirine ilk bakışta göründüğünden daha yakın olabileceğini öne sürer (bkz. Jan Bremmer, *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 22-3).

nın (acının kendisi gibi) zorunlu bir yaşam biçimi –hiçbir toplumsal reformun ve bireysel terapinin sonsuza dek yok edemeyeceği bir yaşam biçimi– olarak faal bir şekilde yaşanabilmesine olanak tanımaz. Oidipus'un trajedisi, Feyerabend ve diğerlerinin iddia ettiği gibi, "kurumların eylemi nasıl felç edebileceğini" göstermez. Geçmişin –ister dini olsun ister seküler– failliği nasıl tesis ettiğini gösterir. "Olanaksız bir tercih" kişinin önceden alnına yazılmış korkunç alternatifler arasında yaptığı bir tercihtir – fakat hâlâ tercih etmek ve bu tercihe göre hareket etmek mümkündür. Bununla elbette oyunda resmedilen toplumsal düzenlemelerde hiçbir reformun tasavvur edilemeyeceğini kastetmiyorum (elbette edilebilir, gerçi reform düşüncesi tarih yapmanın ya da kendi kendini güçlendirmenin –ki her ikisi de seküler fikirlerdir– muadili değildir). Ben yalnızca, Oidipus'un *tastamam* eylemde bulunduğunu, kendi "sorumluluğu"nda *olmayan* bir durumda bunu yaptığını ve kendi kendini güçlendirme amaçlamadan da (kentini kurtarmak için) yaratıcı bir şekilde hareket edebileceğini kastediyorum. Dahası reformun acıyı yok edemeyeceğini kastediyorum – sırf acı daima hayatın cilvelerinin bir parçası olduğu için değil, Yahudi-Hıristiyan-İslami vecibe geleneklerine ve bu geleneklerden hareketle oluşturulmuş seküler bireysel sorumluluk atfetme geleneğinin ayrılmaz bir parçası da olduğu için. *Bu* acının doğası (cezalandırma, nedamet, disiplin) Oidipus'un katlandığından farklıdır, çünkü sorumluluk fikriyle –bir kişinin belirli bir sonuçtan ötürü mesul tutulup ve suçlanabileceği fikriyle– kopmaz bağlara *sahiptir*. Suçluluğun ve acı içeren kefaretin kabulünün adil türde bir onarımın yolunu açtığını ima eder.[55] Oidipus açısından bu tür bir geri dönüş yoktur. Olayların birikimi geri döndürülebilir değildir. Gelecek yaratılmaz, aksine onunla karşılaşılır ve ona katlanılır.

54. Paul K. Feyerabend, *Three Dialogues on Knowledge*, Oxford: Blackwell, 1991, s. 97; Türkçesi: *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*, çev. C. Güzel-L. Kavas, İstanbul: Metis, 1995.

55. Oidipus *and Job in West African Religions*'ta (Cambridge: Cambridge University Press, 1959) Meyer Fortes, Tallensi toplumsal düşüncesinde ve pratiğinde Kader ve Adalet Perspektiflerinin nasıl birbirine bağlı olduğunu göstermeye çalışır. En son vardığı noktalar sosyolojik açıdan aşırı indirgemeci olsa da, doğrusu bu denli görmezden gelinmeyi hak etmeyen ilginç bir kitaptır.

Bitiriş Yorumu

Kanaatimce "dini" ve "seküler" kavramlarının nasıl sürekli olarak yeniden yaratıldığını daha iyi anlamamız için, faillik kavramının nasıl, kim tarafından ve hangi bağlamda tanımlandığını ve kullanıldığını düşünmek esastır. Kavramın kendisindeki ve keza sorumluluk ve bilinç fikirleriyle bağlantısındaki değişiklikler dini –ve dolayısıyla seküler– anlayışımızın gözden geçirilmesi bakımından kritik bir önem taşımaktadır. Burada gerekli olan dilsel kullanımdaki değişikliklere ilişkin soyut bir araştırma yapmak değil, bedenin acıyı ve cezayı, merhameti ve hazzı, umudu ve korkuyu nasıl yaşadığına ilişkin sorulara yanıt bulmaktır. Şimdi bu düşünceyi göz önünde tutarak daha genel bir tarzda acıya dair bazı seküler tutumları değerlendireceğim.

3

Zulüm ve İşkence Üzerine

SEKÜLARİZMİN en önemli saiklerinden birisi de, dinin sık sık önayak olduğu ve meşrulaştırdığı zalimlikleri –*bu dünyada* başkalarının canlı bedenine kasıtlı olarak acı çektirme ve zihinlerinde sıkıntı yaratma eylemlerini– sonlandırma arzusu olmuştur. İddialara göre ancak seküler bir anayasa dini azınlıklara yönelik dini şiddeti ve hoşgörüsüzlüğü –tümüyle ortadan kaldıramasa bile– dizginleyebilir. Kurumsal din ile zalimlik arasında kurulan bu sıkı bağın kökleri Batı Avrupa'nın din savaşları deneyiminde ve seküler Aydınlanma denen karmaşık harekettedir. Fakat bu bakış açısı yirminci yüzyılın dinle zerrece alakası olmayan yıkıcı zalim güçlerini –Nazi Almanyası, Stalin Rusyası, İmparatorluk Japonyası, Kızıl Khemerler, Mao'nun Çin'i– ve on dokuzuncu yüzyılda Afrika ve Asya toplumlarının Avrupalı güçlerce yine dinle hiçbir alakası olmayan zalimce fethini görmezden gelme eğilimindedir. Elbette seküler zalimliğin bu örnekleri kurumsal dinin zulüm ve şiddet kaynağı olamayacağı anlamına gelmez. Ama sonuçta dini hareketler merhamet ve sabır da vazetmişlerdir. Kısacası, kurumsal dinin şiddetle ve fanatiklikle bir tutulmasının doğru olmayacağı kanısındayım.

Fakat bu bölümde soruna farklı bir yaklaşım getirmek istiyorum. Seküler rejimlere kıyasla dini rejimlerin zalimliğini ölçmek yerine, modern seküler toplumda kasıtlı olarak çektirilen acı hakkındaki ahlaki duyarlılıkların nasıl oluşturulduğuna bakmak istiyorum. Modern söylemde zulüm fikrinin temel niteliklerinin farklı olduğu ve kişinin bunları tarif ederken sekülerin veçhelerini de tanımladığı kanaatindeyim. Dolayısıyla İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin Beşinci Maddesinde belirtilen ("Hiç kimseye işken-

ce yapılamaz, zalimce, insanlıkdışı veya onur kırıcı davranışlarda bulunulamaz ve ceza verilemez") ve ifade edilen fikrin açık evrensel bir anlama sahip olduğunu varsayan kuralla başlamayı öneriyorum. Bu ifadede "davranış ve ceza"yı nitelendiren sıfatlar, "işkence"yle pek eşdeğer olmasa bile en azından yakın bir benzerliğe sahip davranış biçimlerini işaret ediyor görünmektedir.

Bu kuraldan türeyen ahlaki ve hukuki yargılar Batı'da ilginç bir tarihe sahiptir, aşağıda buna değineceğim. Ben bu evrensel kuralın birbirinden niteliksel olarak farklı çok çeşitli davranış biçimlerini kapsadığı tezini savunuyorum. Daha net ifade etmek gerekirse, birbiriyle bağlantılı dört hususa değinmeye çalışacağım. Birincisi, modern "işkence" tarihi yalnızca zalimce, insanlıkdışı ya da onur kırıcı pratiklerin kademe kademe yasaklanmasının tarihi değildir. Aynı zamanda kişinin nasıl gerçekten insan olduğuna ilişkin seküler hikâyenin de bir parçasıdır. İkinci husus: "işkence ya da zalimce, insanlıkdışı ya da onur kırıcı davranışlar" ifadesi acı ve ıstırap hakkında ahlaki ve hukuki yargılarda bulunmak için kültürlerarası bir kıstas oluşturma niyetini taşımaktadır. Ne var ki yürürlükteki anlamını büyük oranda tarihsel ve kültürel olarak edinmiştir. Üçüncü husus, ilk ikisiyle bağlantılıdır. *Istırabı* (bunun içine "zihinsel işkence" ve "onur kırıcı davranış" da girer) ve *ıstırap duyan varlığı* (artık insan dışındaki varlıklara ve hatta doğal çevremize de atıfta bulunan bir terimdir) kavramsallaştırmanın yeni yolları, kapsamı bakımından giderek evrenselleşirken, yasaklayıcı içeriği bakımından tikelleşmektedir. Son husus: acıyı ve ıstırabı ortadan kaldırmaya yönelik modern çaba, çoğunlukla diğer bağlılık ve değerlerle, örneğin bireylerin tercih yapma hakkı ve devletin kendi güvenliğini sağlama göreviyle çatışmaktadır.

Birlikte alındığında bu dört husus modern, seküler toplumda kullanılan merkezi bir kategorinin istikrarsız niteliğini vurgulamaya yöneliktir. İstikrarsızlık, kısaca söylersek, işkence, zulüm, insanlıkdışı veya onur kırıcı davranışın, çoklukla birbiriyle kıyaslanamaz nitelikteki davranış standartlarını ölçme amacından kaynaklanmaktadır. Belki de en önemlisi şudur: ölçülebilir davranış fikri diğer seküler söylemlerden kaynaklanan aşırılık fikirleriyle altüst edilmektedir.

İşkencenin İki Tarihi

Zulmün tarihini yazmanın çok farklı yollarını sunan iki kitabı tartışarak başlayacağım. G. R. Scott imzalı ilk kitap, fiziki zulmü barbar toplumların –yani, henüz insanlaştırılmamış toplumların– bir özelliği olarak sunmaktadır. D. Rejali'ye ait diğer kitap ise, iki tür fiziki zulüm arasında ayrım yapmaktadır: bunlardan biri modernlik-öncesi toplumlara, diğeriyse modern toplumlara denk düşer ve Rejali bu farklılığı çağdaş İran bağlamında anlatmaya çalışır.

Scott pek çok İngiliz bilim cemiyetine üyeydi ve bunların arasında Royal Anthropological Institute (Kraliyet Antropoloji Enstitüsü) de vardı. *History of Torture* eseri türünün belki de ilk modern örneğidir.[1] Scott burada "Yabanıl ve İlkel Irkları", antik ve modern dönem başı Avrupa halklarını ve Asya "medeniyetleri"ni (Çin, Japonya ve Hindistan) uzun uzun ele alır. Bir yandan artık pek devam ettirilmeyen ya da bastırılmış olan cezaların hikâyesini anlatırken; diğer yandan da, derin köklere ve yaygın bir etkiye sahip olan acı çektirme güdülerinden bahseder. Krafft-Ebing'in fikirlerine yakınlığı yalnızca "Sadizm" ve "Mazoşizm" üzerine olan bölümlerde değil, aynı zamanda medeni toplumda ilkel acı çektirme güdüsünün üstü örtülü bir olasılık olarak kaldığı (ki bu bazen gerçeğe bürünür) yönündeki genel evrimci şemasında da açıkça görülebilir.

İşkence tanımına hayvanlara yönelik kötü muameleyi de katmak istemesi ve hayvanların içinde bulunduğu kötü durumu haklarının tanınmamasının bir sonucu olarak tarif etmesi (zira diğer modernler gibi o da hakların genişletilmesini zulmün kaldırılması açısından kritik bir adım olarak nitelendirir) bakımından Scott yaşadığı dönemde pek alışılmadık bir konuma sahiptir. Fakat bu tezin savunusunda derin ve rahatsız edici bir muğlaklık göze çarpar. İnsan zalimliğini yalnızca hayvansı zulmün –yani, güçlü hayvanların zayıf olanları avlama ya da bunlara saldırması şeklindeki sözde evrensel içgüdüden hareketle gerçekleştirilen bir zalimliğin– örneği

1. *The History of Torture Throughout the Ages*, Londra: T. Werner Laurie, 1940; Türkçesi: *İşkencenin Tarihi*, çev. Hamide Koyukan, Ankara: Dost, 2001.

olarak mı görmektedir, yoksa insan zalimliğinin bir eşi daha olmadığını –hiç de hayvansı davranışa özgü olmadığını– ve savunmasız insanlara (alt edilen düşmanlara, erginlik eşiğini henüz geçmemiş çocuklara vs.) yapılan zulmü, bunların tümüyle insan olmadıkları temelinde mazur göstermek için günlük hayatta hayvanlara karşı gösterilen merhametsizliğin esas olduğunu mu düşünmektedir, burası biraz muğlaktır. Her iki durumda da Scott gerçekten insan olmanın ne olduğuna dair liberal fikirleri bozguna uğratır: İnsanlar esasen hayvanlardan hiç de farklı değildir, ya da bir fark varsa, o da zalimlik yapma konusundaki eşsiz kapasiteleridir.

Scott'un "işkence" diye tarif ettiği fiziki acı örneklerinin bazen cezaya, bazen de kişisel disiplin pratiklerine (örneğin dayanıklılık testleri, münzevilik yöntemleri) gönülsüzce boyun eğmek anlamına geldiğini belirtmekte yarar var. Scott bu ikisi arasında herhangi bir ayrım yapmaz: acı tecrit edilebilir bir deneyim, kötü davranılmış bir bedenin gözle görülür tepkisi olarak değerlendirilir. Scott Haller'ı okumuş olsa, onu gayet iyi anlardı.

Scott "yabanıl Irklar" ile modern Avrupalı-Amerikalılar arasındaki karşılaşmada, "işkence"nin "yabanıl ırklar"ın Avrupalı-Amerikalılara yaptığı bir şey olduğundan –belki de işkence ile "barbarlık" eşanlamlı olduğu için– zerrece şüphe duymaz. Daha doğrusu beyaz yerleşimcilerin ve ABD yayılmacılığının Yerli Amerikalılara yaşattığı acılar onun işkence tarihinde yer almaz.

Scott'ın modern toplumda işkencenin hiç yeri olmadığım iddia ettiğini söylemeye çalışmıyorum. Tersine, polisin konuşturmak için işkence yaptığını açık açık söyler. Ona göre, modernlik hikâyesi bir bakıma ahlaken şok edici toplumsal davranışların –bugün uluslararası hukukta verilen adıyla "zalimce, insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muamele ya da ceza" da dahil– kerte kerte ortadan kaldırılışının hikâyesidir. Scott bu niyetin tümüyle gerçekleşmiş olduğunu iddia etmez, yalnızca ilerleme kaydedildiğini söyler. Scott'a göre, bu ilerleme hikâyesinde, devletin haklar savunusu ve tanımı zulme karşı en etkili korumadır.

İranlı siyaset bilimcisi Darius Rejali konu üzerine önemli kitabında, işkencenin, Scott'un iddia ettiği gibi modern devletteki bir barbarlık kalıntısı olmak şöyle dursun, modern devletin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyler.[2] Her ne kadar işkenceyi modern ve

modernlik-öncesi diye ikiye ayırsa da, "işkence" teriminin sabit bir göndergeye sahip olduğu konusunda Scott ile aynı görüştedir. Daha net koymak gerekirse, her ikisi de işkenceyi –bu eylemin daha geniş bir ahlaki ekonomi içerisinde işgal ettiği yerden bağımsız olarak– failin bir başkasına *zor yoluyla* acı çektirmesi olarak alır.

Rejali İran'da gerek modernleşmenin başlamasından önce gerekse de sonraki dönemde siyasi cezaların rolü hakkında incelikli bir izahat sunar. Modern işkence, der Rejali, disipliner toplumun ayrılmaz bir parçası olan bir fiziki ıstırap verme biçimidir. İran'da işkence Pevlevi rejiminde ne kadar temel önemdeyse, bugünkü İslam Cumhuriyetinde de o kadar temel önemdedir. Her ikisi de kendi meşrebince birer modern disipliner devlettir.

Rejali kendi kitabının Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda işkence konusunda söylediklerini çürüttüğüne inanır.[3] Ona göre, işkence, Foucault'nun iddia ettiği gibi, modern toplumda yerini disipline bırakmamış, aksine büyük oranda devam etmiştir. Fakat bu inanç Foucault'nun metninin yanlış okunmasından kaynaklanır, zira Foucault'nun bu metindeki esas kaygısı "işkence" değil, "iktidar" ve dolayısıyla egemen iktidar (kendisini işkence edilmiş bedenlerin teatral bir şekilde sergilenmesiyle belli eder) ile disipliner iktidar (günlük davranışta bedenlerin normalleşmesiyle işler) arasındaki karşıtlıktı.

Kamuya açık işkence ayinleri artık egemen iktidarın bekası için zorunlu addedilmemektedir ("toplumsal düzen"in bekası açısından, ne zaman zorunlu olduğu –eğer olduysa– elbette ayrı bir konu). Fakat Foucault'nun disipliner iktidar hakkındaki tezi modern devletteki *gizli* işkencenin kanıtlarıyla çürütülmüş olmaz. Tersine, gizli yapılan işkence bilgi almakla yakından bağlantılı olduğunda, polisiye bir konu olur. Polis gücü kendisini temel bir "toplum çıkarını" yani devletin ve yurttaşlarının olağan ve olağanüstü güvenliğini korumaya yönelmiş bir hükümet faaliyeti olarak sunar. Polis kurumu aynı zamanda bilgi ile iktidarın birbirlerine bağlı oldukları

2. D. M. Rejali, *Torture and Modernity: Self, Society, and State in Modern Iran*, Coulder, Colorado: Westview, 1994.

3. Ayrıca bkz. Page DuBois, *Torture and Truth*, New York: Routledge, 1991, s. 153-7.

bir kurumdur. Bunların da büyük bir kısmı –ve Rejali tuhaf bir şekilde bu noktayı atlar– el altından dolaşmaktadır.

Polisle ilişkili modern işkence umumiyetle gizlidir çünkü bir mahkûma fiziki acı çektirmek "medeniyet dışı" ve dolayısıyla da yasadışı görülmektedir. Keza polis memurları, (işkence edilen) mahkûmlardan öğrendikleri şeyleri –dişe dokunur bir şey öğrenirlerse ve öğrendiklerinde– afişe etmek istemediklerini iddia ettikleri için de gizli olabilir. Nihayetinde, belirli türde disipliner bilgilerin etkisini artıran şey bunların gizli olmasıdır. Dolayısıyla polisin elde ettiği bilginin gizli niteliği aynı anda hem dışarıdan eleştiri yapanların bürokratik gücün bu bilgiyi ele geçirmek adına yasadışı bir şeyler yapıp yapmadığından ve eğer yaptıysa ne kadar sıklıkla yaptığından emin olmamasıyla ("medeni bir toplumda işkenceye göz yumulamaz"), hem de gizli bilgiye sahip olan bürokratik gücün bu bilgiyi nasıl, ne zaman ve nerede kullanmayı ("her toplum kendisini suçlu ve terörist eylemlerine karşı korumalıdır") tercih ettiğiyle bağlantılıdır.

Eleştirmenler bazen "bilgi koparma"nın işkencenin gerçek amacından ziyade, mazereti olduğunu iddia etmektedir. Fakat ben "işkencenin *gerçek* amacı" filan olmadığım düşünüyorum. İşkence yapan bir kişinin (bilinçli ya da bilinçdışı) güdüleri genellikle duruma göre değişir ve karışıktır. Belirli işkence eylemlerinin failin güdülenmesi üzerinden anlaşılması gerektiği düşüncesi ya ucuz bir genellemedir ya da yalnızca tuhaf psikolojik tiplerin büyük zalimliklere muktedir olduğuna ilişkin duygusal (ve yanlış) inanca dayalıdır.

Benim buradaki argümanım, bugün yasada geçtiği şekliyle "işkence"nin liberal toplumların onaylamadığı bir zulüm biçimi olduğudur. Modern otoritelerin umumiyetle açıktan bir inkâr retoriği –"işkence"nin gerçekte kendi sorumluluk bölgeleri dahilinde gerçekleştiğinin kabul edilmemesi ("birkaç kendini bilmez memurun münferit davranışıydı") ya da işkence olarak görünen şeyin gerçekte kınanmayı daha az hak eden bir şey olduğu ("makul baskı") retoriği– geliştirmiş olmalarının esas nedeni budur. Bu retorik modern liberalizmin kamusal kültüründe önemli bir öğedir ve öznenin etrafında bir gizlilik hâlesi –ve dolayısıyla işkence olayları "açığa çıktığı"nda bir "keşfetme" havası– yaratır. Freud'un klasik dediği türde modernlik öncesi toplumlarda işkence mazeret beyan etmeksi-

zin ve alenen yapılıyordu. Bir keşfetme değil, temaşa nesnesiydi. Burada ele alınan sorun açısından, bu tür teatral işkenceleri yerine getiren kişilerin güdüleri –bunları belirlemek mümkün olsa bile– konumuzla alakasızdır. Mühim olan, iki örnekte (modern ve modernlik-öncesi) bir mahkûma acı çektirme üzerine kamusal söylemin çok farklı olmasıdır. İnkar retoriği, ki bu suçlama retoriğinin diğer yüzüdür, modern *ya da* modernleşen hükümetlerin tipik özelliğidir ve acıya ilişkin liberal duyarlılıkla bağlantılıdır.

Rejali'nin "kamu otoritelerinin göz yumduğu hunharca şiddet" şeklindeki işkence tanımı, meşru ve kamusal klasik işkence pratiği ile İran gibi modernleşen devletlerde(ki) polis işkencesinin gizli (gizlidir çünkü medeniyet dışıdır) niteliği arasında gidip gelir. Ama maalesef, Rejali'nin argümanı bu farklılığı ele almaz. Modern işkence, der ısrarla, Foucault'nun verdiği adla disipliner toplumun kopmaz bir parçasıdır. Disiplinle tam anlamıyla özdeş değilse bile disipline çok yakındır.

Rejali'nin modernleşme sürecinde insanlara reva görülen zalimliklerle ilişkili kitabında değerli içgörüler var, ama bunlara değinecek kadar yerim yok. Burada yalnızca kimi okurların Rejali'nin argümanına getirebileceği iki itiraza değineceğim. İlki pek çok okurun "tümüyle modern" olmaktan ziyade "modernleşen" bir toplum diye adlandıracağı bir ülkeyi (yirminci yüzyıl İran'ı) esas örnek diye seçmiş olmasıdır. Rejali'nin kitabının ele aldığı dönemde İran'daki bütün dönüşümlerin, ahlaki ilerleme anlamında gerçekten modernleşmeyi temsil edip etmediği –diyecektir bu okurlar– tartışmaya açıktır, ama bu ülkedeki şok edici aleni işkence kanıtları işkencenin modernliğin kopmaz bir parçası olduğunu kanıtlamaz; yalnızca, Scott'un da kabul ettiği üzere, modernlikte işkence yapılmasının mümkün olduğunu gösterir. Rejali bu noktadaki argümanını, modernleşme yoluna girmiş bir ülkedense Nazi Almanyası gibi modern bir topluma göndermede bulunarak geliştirse daha iyi olabilirdi. Zira Nazi Almanyası'nın liberal bir devlet olmadığı bilinse de, modernlikte diğerlerinden aşağı kalır bir yanı yoktu.

Diğer itirazsa şudur: Rejali *modern* devletin işkenceye başvurmasının neden, disiplinin aksine, inkâr retoriği gerektirdiğini açıklamaz. Bu sorıya verilecek kısa yanıt, hiç kuşkusuz, bugün fiziki acıya ilişkin yeni bir duyarlılığın oluştuğudur. Her ne kadar zama-

nımızda acı çektirmek gayet sık görülen bir şey olsa da, modern vicdan "ortada iyi bir neden olmadığı sürece" (mesela bir tıp ameliyatı yapmak ya da hayvanları et için kesmek) acı çektirmeyi eleştirilecek ve dolayısıyla ahlaken kınanmayı hak eden bir tutum olarak görmektedir.

Modern vicdan aynı zamanda seküler bir vicdandır – ahlakileştirilmiş dini kapsayan bir kategoridir. (Kant açısından, "saf din" vicdana-dayalı ahlaktan başka bir şey değildir ve tarihsel dinin dogmalarından ayrı bir yerde durur.)[4] Geleneksel olarak İsa'nın *çilesi* öğretisine dayalı olan Hıristiyanlık bugün artık ıstıraptan olumlu bir anlam çıkarmakta zorlanmaktadır. Modern ilahiyatçılar acının esasen ve tümüyle olumsuz bir şey olduğunu kabul etmeye başlamıştır: "Sekülarist karşı çıkış," diye yazar modern bir Katolik ilahiyatçı, "her ne kadar yaşamın pek çok veçhesini dini alandan ayırsa da, beraberinde daha makul, yorumlayıcı bir denge getirmektedir; doğal fenomenlerin nedenleri ve kökleri, her ne kadar bazen anlaşılması zor olsa da, bilinebilir ve bilinmesi de gereken süreçlerdedir. Dolayısıyla bir insanın görevi, ıstırapla yüzleşmek onu karşılamak ve fethetmek amacıyla, ıstırabın anlamının böyle bilişsel bir analizine girişmektir. ... Nasıralı İsa daha kelâmını yaymaya başlamadan önce bile amelleriyle, selametin göstergesi olarak yaşamın ve sağlığın iyiliğine dikkat çekmiştir. İsa'nın nazarında acı olumsuzluktur."[5]

Bu pasajda yazar açıkça hastalıktan bahsediyor olsa da, acı beşeri niyetin bir sonucu da olabileceğinden, bu tür bir acının beşeri etkileşim dünyasından –ve hatta dini disiplinlerden ve bir zamanlar acının geçerli ve onurlu bir yere sahip olduğu şehitlik mertebesinden– çıkartılması gerektiği sonucu çıkar. Seküler Hıristiyan artık çileyi reddetmeli ve eylemi tercih etmelidir. Acı yalnızca olumsuzluk değildir, düpedüz bir rezalettir.

4. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper & Row, 1960.

5. A. Autiero, "The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology", *Pain* içinde, haz. J. Brihaye, F. Loew, H. W. Pia, Viyana/New York: Springer-Verlag, 1987, s. 124. Yeri gelmişken, merhametli sağaltma işini tarif etmek için askeri şiddet metaforuna ("karşılamak ve fethetmek") başvurulması tuhaf bir paradokstur. Fakat Hıristiyan tarihi bu tür paradokslarla doludur elbette.

İşkenceyi Kaldırmak

Neden fiziki acı çektirme bugün rezillik olarak görülmeye başladı? Yanıtın bilinen kısmı ilerlemeci hikâyedir: İki yüzyıl önce işkenceyi eleştiren Beccaria ve Voltaire gibi düşünürler, bunun fevkalade insanlıkdışı bir şey olduğunu ve sorgulama sırasında hakikati öğrenmek için güvenilmez bir yol olduğunu kabul etmişti. Dolayısıyla kendilerinden önceki insanların (anlaşılmaz bir şekilde) göremediklerini görmüş ve dile getirmişlerdi. Yargılama esnasında yapılan işkenceye karşı verdikleri güçlü mücadele Aydınlanma hükümdarlarını şok ederek bu uygulamayı kaldırmaya zorlamıştı. Adli amaçlarla çektirilen acının *sebepsiz* olduğu ilan edildiğinden, bunun müsamaha edilemez bir zalimlik olduğu teması daha da açık bir şekilde ortaya çıkmıştı. Mahkûmlara itiraf etmeleri için çektirilen acı, tam da suçlu ya da masum olduklarını anlamakta fevkalade yararsız olduğundan, ahlakdışı kabul ediliyordu.[6] (Aydınlanma reformcuları her türlü fiziki cezaya karşı çıkmıyorlardı, çünkü fiziki cezada basit araçsal cezadan daha öte kaygılar, mesela adaletle ilgili düşünceler de kapsanıyordu. Fakat modern adalet fikirlerinin evrimi son kertede bedene doğrudan ceza verilmesine yönelik düşmanlığın artışına neden olmuştur.) Fakat bu sebepsiz acı eleştirmenler tarafından neden daha öncesinde kınanmamıştı? Aydınlanmaya gelene kadar insanları hakikati görmekten alıkoyan neydi?

John Langbein mükemmel çalışması *Torture and the Law of Proof*'ta buna kısmi bir açıklama getirmiştir. Langbein Roma dönemine ait ispat hukukunun –buna göre birisini mahkûm edebilmek için ya kişinin bizzat itiraf etmesi ya da iki kişinin olayı görmüş olması gerekiyordu– on yedinci yüzyılda güç kaybetmesiyle birlikte işkencenin yasaklandığını söyler. Olaya bağlı kanıtlara gittikçe da-

6. Mesela Beccaria, "kanıtlanmamış ya da asılsız suçlar için, aşırı ve *faydasız* bir katılıkla yapılan barbarca ve *faydasız* işkenceleri" reddeder (*On Crimes and Punishments*, haz. ve çev. D. Young, Indianapolis: Hackett, 1986, s. 4, italikler benim). Voltaire de kendine özgü iğneleyici üslubuyla şunları söyler "Bu meselenin [yani işkence], sağlam bir suçluyu kurtarmanın ve aşırı zayıf bir masumu da mahvetmenin yolu olduğu sık sık dile getirilen bir şeydir" (*Oeuvres completes de Voltaire*, yeni baskı, cilt 26, Paris, 1818, s. 314).

ha fazla başvurulması mahkûmiyetleri daha kolay ve daha hızlı hale getirdi. Bu yüzden adli amaçlarla işkence uygulamasının kaldırılması gerçekte artık pek gerekli görülmeyen aşırı kullanışsız ve vakit alan bir uygulamanın yasaklanmasıydı. Langbein yargıda işkence hakkındaki ahlaki hakikatin, daha önce oluşturulan yeni bir yasal hakikat kavramıyla bağlantılı olduğunu ima eder.[7]

İşkence on sekizinci yüzyılda sıkı polemiklere konu olduğunda, Jeremy Bentham işlevsel amaçlarla uygulanan işkence acısının ceza adına yaratılan ıstıraptan daha kolay mazur gösterilebileceği sonucuna varmıştı. Bu mazur göstermede Bentham şunu savunur: Örneğin yüz kızartıcı suçlarda hapis cezasına başvuran mahkemeler, fiziki acı uygulamasının (ya da yalnızca bununla tehdit etmenin bile) hapse atmaktan "daha az cezalandırıcı" bir şekilde boyun eğmeyle sonuçlanacağım görebilirler. "Bir insan en kötü ihtimalle tek bir kırbaç darbesiyle ve dolayısıyla hemen her zaman yalnızca bu işkenceye maruz kalabileceğini önceden bildiği için bir anda cevaplayacağı bir soruya cevap vermeyi kabul etmeden hapishanede bir-iki ay durabilir. Bu tıpkı diş ağrısıyla bir ay boyunca sızlanıp duran bir adamın bir anlık acıya katlanarak ağrıdan kurtulmasına benzer."[8]

Burada altı çizilmesi gereken husus Bentham'ın acıya gönüllü olarak katlanmakla gönülsüz olarak katlanmak arasında ayrıma gitmeyi reddetmesi değil, daha da ilginç bir şey yaparak öznel acı deneyimlerinin nesnel olarak karşılaştırılabilir olduğunu savunmasıdır. Bu düşünce kültürlerarası bir bağlam içerisinde "zalimce, insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muamele" ifadesinin modern algılanışı açısından hayati bir öneme sahiptir, her ne kadar bugünkü liberaller Bentham'ın işkenceyi kimi zaman hapis cezasına tercih eden görüşünü şiddetle reddedecek olsalar da. Zira hapishanede geçirilen uzun yılları (tecrit de dahil) "insancıl" bir ceza, "kırbaçlama"yı ise "insanlıkdışı" yapan şey ıstırabın ölçülebilirliğine ilişkin bir görüşün varlığıdır, hem de hapsedilme ve kırbaçlanma *deneyimleri*

7. J. H. Langbein, *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Regime*, Chicago: Chicago University Press, 1977.

8. Bkz. ilk kez "Bentham on Torture" adıyla basılan iki parça, *Bentham and Legal Theory* içinde, haz. M. H. James, Belfast, 1973, s. 45.

niteliksel olarak çok farklı olmasına rağmen.

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda on dokuzuncu yüzyılda hapis cezasının diğer yasal cezalara nazaran daha fazla tercih ediliyor olmasını en eşitlikçi biçim olarak görülmesine bağlar.[9] Özgürlüğün insanın doğal durumu olduğunu söyleyen felsefi öğretinin bir sonucuydu bu. Ceza reformcularının düşüncesine göre, özgürlük arzusu her insana eşit şekilde aşılanmış olduğundan, bireyleri özgürlüklerinden mahrum bırakmak onlara eşit şekilde –yani, toplumsal konumlarından ya da fiziki yapılarından bağımsız olarak– vurmanın bir yolu olmalıydı. Zira nasıl zenginler için para cezasını ödemek daha kolaysa, aynı şekilde bedenen daha dayanıklı olanlar da fiziki acıya daha kolay katlanabilirdi. Dolayısıyla insanlığın özüne hapis cezası kadar uyan bir ceza biçimi daha yoktu. Yasal hapsin adaletli olduğu düşüncesi, fiziki acının sebepsiz olduğu görüşünü güçlendirdi. Bu nedenle modern liberallerin Bentham'm işkence konusunda ulaştığı görüşün yanlış olduğunu düşünmeleri beklense de, çok farklı ıstırap türlerinin nicel olarak karşılaştırılmasını onaylarken haklı olduğunu da kabul etmeleri gerekir. Modern düşüncede ve pratikte faydacı acı ve haz hesabının nasıl kültürlerarası yargının merkezi bir unsuru olduğunu anlamak zor değil. Zira hesap fikri, aksi takdirde ölçülemeyecek nitelikler olarak kalacak şeylerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesini indirgemeci bir işlemle kolaylaştırmıştır.[10]

9. Bkz. M. Foucault, *Discipline and Punish,* New York: Vintage Books, 1979, s. 232; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2000.

10. Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*'ta (Princeton: Princeton University Press, 1988), iki yüzyıldan daha uzun bir süre boyunca Aydınlanma matematikçilerinin belirsizlik durumlarında "aklı başında insana" ahlaki bir hesap yapma imkânı sağlayacak bir model geliştirmek için çabaladıklarını anlatır. Modern olasılık teorisi 1840'lardan sonra bu ahlaki tasarıdan tümüyle kopmuş olsa da, hesap yapma fikri liberal refah söyleminde hâlâ güçlü bir yere sahiptir.

Dünyayı İnsanlaştırmak

İnsancıl bir seküler toplum inşa etme sürecinin amacı zulmü ortadan kaldırmaktır, deniyor. Dolayısıyla Avrupa'nın sömürge ülkelerindeki yönetiminin, demokratik olmamasına rağmen, davranış açısından ahlaki ilerlemeler getirdiği, yani insanı rencide eden pratiklerin terk edilmesini sağladığı savunulmuştur.

Bu dönüşümde başlıca araçlar modern hukuki, idari ve eğitimsel pratiklerdi. Bu pratiklerde söz konusu olan merkezi bir kategori de modern örfi hukuktu. "Sömürge döneminde örfi yasaların uygulanması önündeki engeller arasında potansiyel olarak en büyüğü," diye yazar James Read, "'adalet ve ahlak açısından' yapılan iğrençlik testiydi: Zira örfi yasalar hâlâ kabul eden topluluğun geleneksel adalet ya da ahlak anlayışı uyarınca bu yasaların iğrenç bulunması pek mümkün değildi ve dolayısıyla uygulanacak standardı sömürgeci gücün ahlakı ya da adaleti belirleyecekti." Read "adalet ve ahlak açısından iğrenç" sözünün kesin bir hukuki anlamı olmadığına ve sömürgelerdeki ilk yasama organlarının bazen aynı devrimci görevi ifa etmek için başka ifadeler kullandıklarına (örneğin, "doğal ahlaka ve insanlığa aykırı olmayan") dikkat çeker.[11]

Fakat bu ülkelerdeki toplumsal ve ahlaki ilerleme eşitsiz olmuştur. Avrupalılar, daha önce Avrupalı-olmayan ülkelerde kabul gören zalimane davranışları ve ıstırap biçimlerini bastırmaya (bunu söz konusu eylemde bulunanları hukuki açıdan suçlu göstererek yapmışlardır) çalışmışlarsa da, bu baskının her zaman tümüyle ba-

11. Bkz. "Customary Law under Colonial Rule", *Indirect Rule and the Search for Justice* içinde, haz. H. F. Morris ve J. S. Read, Oxford: Clarendon Press, 1972, s. 175.

12. 1882 yılında başlayan İngiltere'nin Mısır'ı işgali sırasında maliye müsteşarı olan Lord Milner, İngiltere'nin bu ülkedeki emperyal görevlerini şöyle tarif etmişti: "Dolayısıyla 'düzeni yeniden tesis etmek' derken kastedilen, ne eksik ne fazla, tastamam buydu. Mısır yönetimini baştan aşağıya ıslah etmek anlamına geliyordu. Hayır, daha da fazlası. Zira eğer sistem eski anlayışla hareket eden eski türde görevlilerin eline bırakılacaksa, bunu düzeltmenin ne mânâsı vardı ki? 'Önlemler değil, insanlar!' her ülke için iyi bir düsturdur, ama hiçbir yerde Mısır' da olduğu kadar uygulanabilir değildir. Dolayısıyla bizim görevimiz yeni ilkelerden ve yeni yöntemlerden daha fazlasını ifade ediyordu. *Nihayetinde yeni insan-*

şarılı olduğu söylenemez. Bugün toplumsal ıstırabı ortadan kaldırma mücadelesi bayrağını Birleşmiş Milletler devralmış durumda, ya da bize anlatılan hikâye bu cihette.

Fakat Avrupalı yöneticiler zalimlik saydıkları gelenekleri yasadışı hale getirmeye çalışırken kafalarındaki *esasen* yerlilerin ıstırabı değil, tâbi bir nüfusa medeni saydıkları kendi adalet ve insanlık standartlarını dayatma arzusuydu, yani yeni beşeri özneler yaratma arzusuydu.[12] Dolayısıyla ceza korkusu altında geleneksel pratiklerini –artık yasal olarak "adalet ya da ahlak açısından tasvip edilemez" ya da "doğal ahlaka ve insanlığa aykırı" ve hatta kimi zaman "geri ve çocukça" diye yaftalanan pratiklerini– terk eden öznelerin çektiği sıkıntılar, sömürge reformcularının söyleminde belirleyici bir rol oynayamazdı. Tersine, Lord Cromer'in İngiltere yönetimi altında gerçekleşen yasal reformlardan ötürü Mısırlı köylülerin yaşadığı sefalete atıfta bulunarak belirttiği şekliyle, "maalesef medeniyetin de kendi kurbanları vardır."[13] "Tümüyle insan" olmayı öğrenme sürecinde yalnızca belirli türde sıkıntılar insanlığa aykırı olarak görülüyor ve kaldırılmaya çalışılıyordu. Bu sıkıntılar, kişinin kendi insanlığını gerçekleştirmesi süreci açısından *zorunlu* olan sıkıntılardan farklıydı, yani amacına ulaşmak için yeterli olan acıdan, *boş yere çekilmiş* acıdan değil.

Tipik şekliyle barbarca davranışla özdeşleştirilen *insanlıkdışı* ıstırap, başka birinin sorumlu olduğu ve ahlaki açıdan katlanılamaz bir durumdu; bunu yaşatan kişiler (bizzat bu ıstırabın yaşanmasına neden olacak kadar insanlıktan çıkmışlardır) vazgeçirilmeli ve gerekirse cezalandırılmalıydı. Daha doğrusu sömürgeci reformun

lar demekti bu. 'İnsanların düzenli ve dürüst bir yönetimin ne olduğunu bilmelerini ve bunu istemelerini sağlayacak şekilde eğitilmeleri ve böyle bir yönetimi sağlayacak bir dizi insanın eğitilmesi' demekti" (*England in Egypt*, Londra: Edward Arnold, 1899, s. 23). Milner burada hükümetin yeni beşeri davranış ve siyasi adalet standartlarına göre şekillendirilmiş yöneticilerin yanı sıra, her iki anlamda da *subjects* (özneler/tebaa) yaratma ihtiyacını dile getirmektedir. Bunun bir miktar kuvvet kullanılmasını ve ıstırap yaratılmasını gerektirecek olması tali bir öğeydi. Şu noktanın altını özellikle çizeceğim: Mesele Milner gibi yöneticilerin "insancıl" güdülerden nasiplerini almamış olmaları değil, onların da belirli bir "insanlık" anlayışıyla hareket etmiş olmalarıdır.

13. "The Government of Subject Races", *Political and Literary Essays, 1908-1913*, Londra: Macmillan, 1913, s. 44.

söylemi budur. Birey olarak yöneticilerin gerçekte ne hissettikleri, düşündükleri ya da yaptıkları (tümüyle alakasız olmasa bile) ayrı bir konudur. Pek çok deneyimli yönetici menfaat gereği çeşitli "medeniyete aykırı" pratikleri yerelde hoşgörme eğilimindeydi, ama kuşkusuz hepsi "medeni" toplumlara kök salmış hâkim ilerlemeci söylemin de farkındaydı.

Nicholas Dirks'in yayımlanmamış bir yazısında, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz Hindistanı'nda bu söyleme cuk oturan çok hoş bir örnek vardır. Dirks'in çengelden-sallanma[14] ayini hakkında sömürge yetkilileri tarafından yürütülen soruşturmaya dair anlattıkları arasında heyete başkanlık eden İngiliz yetkilinin şu yargısını da görüyoruz: "On dokuzuncu yüzyılın sonlarına geldiğimiz şu günlerde ve Hindistan'ın ulaştığı medeniyet seviyesini de nazarı dikkate aldığımızda, kanaatimce, bu kişilerin çengelden sallanma, ateşte yürüme ve diğer barbarlıkları yaparken hangi saiklerle hareket ettiklerini düşünmek fuzulidir. Kendi ahlaki bakış açılarından, saikleri iyi ya da kötü olabilir; tüm samimiyetleriyle ve en diğerkâm nedenlerle edilmiş dindarca yeminler gereği kendi kendilerine işkence ediyor olabilirler; ya da kişisel zenginleşme amaçlı en adi saiklerle –sadaka almak ya da kendilerine getireceği kişisel itibar ve yerel şöhret gibi– yapıyor olabilirler; ama sorun bu ülkedeki kamuoyunun bu kişilerin *dış edimlerine* karşı olup olmadığıdır, zira bunlar insanlığın gerekleri açısından iğrenç ve hem kendileri hem bu olaya tanıklık eden tüm kişiler açısından da ahlak bozucudur. Kanımca bu konuda sesine en çok kulak verilmesi gereken Hindistanlılardır, hem de yalnızca Batılı eğitimin bazı üstünlüklerinden yararlanmış ve Şarklı-olmayan fikirleri edinmiş ileri kesim değil, aynı zamanda dünya görüşleri ve davranış biçimleri çoğunlukla Asya felsefesinden alınmış olanlar da. Bu kişiler hükümetin her türlü aşağılayıcı kendi kendine işkence etme gösterilerini halkın çıkarları uyarınca kaldırmasının vaktinin geldiğini söyleyecektir."[15]

14. Çengelden-sallanma, bir arabanın üzerine yerleştirilmiş bir kirişe sırtından iki çelik çengelle asılan kişinin sallanmasıyla yapılan bir merasimdir. Bkz. D. D. Kosambe, "Living Prehistory in India", *Scientific American*, cilt 216, no. 2, 1967.

15. N. Dirks, "The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India", yayımlanmamış elyazması, s. 9-10.

Bu kişilerin hiç acı çekmediklerini söylüyor olmaları ve bunun dini bir ayin olduğu iddiası da kâr etmiyordu. Bu tür mazeretler kabul edilemezdi. Farklı davranış türlerini niteliksel olarak tek bir standarda indirgeyen şey, bu ayinin belli bir insan olma anlayışına aykırı olmasıydı. Ve bu standardı hemen ve şimdi uygulamak hükümetin boynunun borcuydu, sonraki yaşamda iş gören ilahi varlığın değil.

Bu davranışın ahlaki açıdan uygunsuz olduğu, sömürgeleştirilmiş seslerin yalnızca *bazılarının* dinlenmesiyle onaylandı. Bu bazılarının içinde Batılılaşmış Hintliler de vardı. Fakat daha önemlisi, Asyalı felsefelerinin Batılı bir tefsirini kabul edenler de onay veriyorlardı.[16] Ahlaki ilerleme açısından bakıldığında, gerici bir konum almış olanların sesine kulak verilemezdi elbette.

Dolayısıyla, seküler ilerleme adına elimizde ıstırap ve yine ıstırap olduğu aşikârdır. Fakat kanımca ilginç olan nokta yalnızca bazı ıstırap biçimlerinin diğerlerine göre daha ciddiye alınmış olması değil, "zorunlu" ve "kaçınılmaz" ıstırabın aksine "insanlıkdışı" ıstırabın esasen *sebepsiz* ve dolayısıyla yasal olarak cezalandırılabilir görülmesidir. Diğer yandan "tamamen insan" olma sürecinde acıya katlanmak zorunluydu, zira bu acının toplumsal ya da ahlaki sebepleri vardı. Bu görüş, adli ceza yoluyla suçluları ıslah etmenin ve toplumun çıkarlarını korumanın en etkili araçlarını oluşturmayı amaçlayan Aydınlanma sonrası kaygısının bir benzeridir.[17]

16. Daha ünlüsü İngilizlerin 1829'da *sati*'yi yasaklamalarıdır (Hindu dulun kocasının cenaze ateşinde kendi kendini kurban etmesi). Bu konuda Lata Mani şunları söyler: "İlgadan yana yetkililer, gerçek bir 'modernleştirici'den beklenece ği üzere, *sati*'yi zalimane ve barbarca bir eylem olduğu için yasaklamak yerine, bu yasaklama hamlesinin yerli geleneğini ilerletme ilkesiyle tamamen uyuştuğunu göstermeye çabalıyorlardı. *Sati*'nin kutsal metinlerden aldığı onayın kuşkulu olduğunu ve bugün uygulandığı şekliyle bu metinlerdeki özgün ve dolayısıyla gerçek dini anlamını şu ya da bu nedenle ihlal ettiğini gösterme stratejisi izliyorlardı" (L. Mani, "The Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth-Century Bengal", *Europe and Its Others* içinde, haz. F. Barker ve diğerleri, Colchester: University Essex, 1985, cilt 1, s. 107. Dolayısıyla *sati*'nin zalimce ve barbarca bir eylem olduğu yargısının arkasında "modernleştirilmiş" bir Hinduizm vardı.

17. "Reformcu teori suçlulara ceza verilmesini 'kendi çıkârları açısından' en iyisi olduğu gerekçesiyle savunurken, faydacı teori bunu toplumsal zorunluluğun tarafsız bir eylemi olarak görüyordu. Misilleme teorisini reddeden reformcular

İlerleme fikri Avrupa ve dünya meselelerinde hâkim hale geldikçe, ıstırabı ölçme ihtiyacı hissedilmeye başladı ve bu ihtiyaca büyük bir incelikle yanıt verildi.

"İşkencenin" Sunumu: Kasıtlı Zalimlikle Hareket Etmek

Modern Avrupa-Amerika toplumlarında acı her zaman katlanılmaz bir şey olarak görülmez. Savaşta, sporda, bilimsel deneylerde ve ölüm cezasında –ve cinsel haz alanında– fiziki ıstırap çektirme faal olarak uygulandığı gibi yasal olarak da buna göz yumulur. Hayvanlara acı çektirmek bu toplumların olağan bir parçasıdır, hem de "gereksiz" ve "haksız" acıyı yasaklayan ve bunu zulüm olarak suç kapsamına alan yasalar olmasına rağmen.[18] Kamudaki tartışmalarda istismar edilen çelişkili noktalar buradan türemektedir. Bir başkasına çektirilen acı "zalimce ve insanlıkdışı" diye nitelendirildiğinde, genellikle işkence olarak geçmektedir. İşkence de kamuoyu tarafından kınanmaktadır ve uluslararası hukuka göre yasaktır.

Dolayısıyla işkence uygulayan pek çok liberal-demokratik hükümetin[19] bunu gizlice yapmaya çalışması hiç de şaşırtıcı değildir. Kimi zaman da, "işkence" suçlamasından kaçmak amacıyla acı verici muamele kategorisini hukuken yeniden tanımlama çabası içine

aslında cezanın kızgınlıktan arındırılmasını amaçlıyorlardı. Mahkûmun gözünde meşrulaştırılan ceza, Bentham'ın sözleriyle, artık 'bir öfke ya da hınç eylemi' olmayacaktı, aksine toplumsal fayda ve suçlunun ihtiyaçları göz önünde bulundurularak disipline edilmiş bir hesap eylemi olacaktı" (M. Ignatieff, *A Just Measure of Pain*, Penguin Books, 1989, s. 75). Fakat bu izahatta atlanan nokta, kinciliğin hesaplı kızgınlık içerebileceğidir.

18. Jerrold Tannenbaum yasalarda hayvanlara yönelik zalimliği tanımlamanın ne kadar zor olduğuna işaret eder. Fakat verili bir vakada "gereksiz" ya da "haksız" acı çektirilip çektirilmediğini belirlemek için birtakım genel kıstaslar koyar: (1) Acının şiddeti ve süresi, (2) hayvanlara yönelik davranışın ("bir bütün olarak toplum" tarafından) ne derece meşru görüldüğü, 3) davranış ya da amaç bakımından acıdan kaçınmanın mümkün olup olmadığı, (4) sanığın gerekçeleri, (5) hayvana ya da türe ("bir bütün olarak toplum" tarafından) verilen değer ya da ahlaki statü (bkz. Jerrold Tannenbaum, "Animals and the Law: Cruelty, Property, Rights... Or How the Law Makes Up in Common Sense What It May Lack in Metaphysics", *Social Research*, cilt 62, no. 3, 1995).

19. Örneğin, Cezayir'de Fransa, Vietnam'da ABD, Gazze'de ve Batı Şeria'da İsrail, Aden'de, Kıbrıs'ta ve Kuzey İrlanda'da İngiltere.

girdikleri görülmektedir. Mesela, "İsrail yasalarına göre işkence yasaktır. İsrail yetkilileri işgal edilen topraklarda işkenceye izin verilmediği ya da göz yumulmadığını söylüyorlar, ama suistimallerin olduğunu kabul ediyor ve bunların soruşturulduğunu bildiriyorlar. 1987'de Landau Adalet Komisyonu özel olarak 'işkence'yi kınadı *ama itiraf ettirmek* ve bilgi almak için 'aşırıya kaçmayan fiziksel ve psikolojik baskı'ya izin verdi; raporun izin verilebilir baskıyı tarif eden gizli eki hiçbir zaman kamuya açıklanmadı."[20]

Söylemeye bile gerek yok, bölgedeki diğer hükümetler de (örneğin, Mısır, Türkiye ve İran) işkenceye göz yummakta ve yalnızca kendi yurttaşları dışındaki kişilere işkence eden İsrail'in aksine, kendi yurttaşlarına da serbestçe işkence yapmaktadır. Fakat İsrail örneğinde önemli olan nokta, liberal-demokratik bir devletin hukuken ne kadar acıya izin verilebileceğini ölçme konusunda gösterdiği titizliktir. Belli ki *çok fazla* acı verilmemesi gerektiği gibi bir kaygı mevcuttur. (Burada "çok fazla" fikri öznel deneyimi, yani acının katlanılmazlığını değil, nesnel araçları, yani istenilen amaca ulaşmak için tam olarak neyin gerekli olduğunu ifade eder.) "Aşırıya kaçmayan fiziki ve psikolojik baskının" itiraf ettirmek için hem zorunlu hem de yeterli olduğu varsayılmaktadır. Bu niceliğin ötesine geçildiğinde, baskı aşırı (sebepsiz) olarak görülmekte, *dolayısıyla* "işkence"ye dönüşmektedir.[21] Diğer Ortadoğu devletleri nadiren bu kadar kılı kırk yarar ya da akıl yürütürken bu kadar modemdir.

Liberal-demokratik devletlerde işkence uygulamaları yurttaş olmayan nüfusu denetim altında tutma çabasının bir parçasıdır. Bu tür durumlarda işkence –Scott'un öne sürdüğü gibi– "ilkel saikler"e atıfta bulunarak açıklanamaz. Ne de Rejali'nin savunduğu gibi yurttaşları disiplin altına almak için başvurulan hükümet teknikleri

20. ABD Dışişleri Bakanlığı, *Country Reports on Human Rights Practices for 1993*, s. 1204.

21. Bentham'ın cezayla karşılaştırıldığında işkencenin akli olduğu yönündeki argümanı tam da böyledir: "İşkence yaparak ulaşılmaya çalışılan hedefin doğası gereği, bu hedefe ulaşıldığı hemen anlaşılır ve hedefe ulaşıldığı görülür görülmez hemen işkencenin sonlandırılması gerekir. Ceza söz konusu olduğundaysa, durum ister istemez farklıdır. Gereken miktarda ceza verdiğinizden emin olmak için genellikle fazladan ceza verme riskini almanız gerekir. Oysa hiçbir zaman gerekenden bir gram fazla işkence yapmaya gerek yoktur" (Bentham, s. 45).

olarak görülebilir. Aksine tıpkı savaş gibi, ulus-devletin çıkarlarının bekası gereği stratejik bir şekilde kullanılan bir araç olarak anlaşılmalıdır.

İşkence kategorisi artık fiziki acı uygulamalarıyla sınırlı değildir: Yönünü şaşırtma, tecrit ve beyin yıkama gibi tekniklerin kullanıldığı psikolojik zorlama da işkence kategorisindedir. Hatta günümüzde "işkence" yalnızca hukukta fiilen yasak olan davranışları değil, değişen "insanlıkdışı" muamele kavramları uyarınca yasaklanması arzulanan davranışları da anlatmaktadır: Örneğin kamuya açık infaz ya da kırbaçlama, çocuk istismarı, ayrıca hayvanlar üzerinde yapılan deneyler, sınai tarım ve tilki avı.

Bu geniş işkence ya da zulüm kategorisi, kâğıt üzerinde, kendi inançlarını terk etmek ve (Avrupa-Amerikalıların anladığı anlamda) "insanca" hareket etmek mecburiyetinde bırakılan toplumlardaki insanların yaşadığı sıkıntılar ve zihinsel ıstırap için de geçerlidir. Fakat tuhaf bir paradoksla, kategorinin bu şekilde uygulanmasını engelleyen şey tam da seküler bir göreciliktir. Zira bu sıkıntılar, davranışları yönlendiren inançların doğruluğuna olan tutkulu bağlılığın bir sonucu olarak görülmektedir. Modern *şüpheciler* ise, tersine, böylesi tutkulu bir imanı "medeniyete aykırı" –başkalarına sürekli bir tehlike, kişinin kendisineyse acı kaynağı– olarak değerlendirmektedir. İnançlar ya kişinin yaşam tarzıyla doğrudan bir bağlantıya sahip olmamalıdır ya da rahatlıkla değiştirilebilecek kadar gevşek tutulmalıdır. Aksi takdirde siyasi bir düzenleme olarak sekülarizm iyi işleyemez.

En azından insanileşen toplumlarda, acı çektirme biçiminin zaman geçtikçe daha fazla ahlaki açıdan kabul edilemez görülmeye başladığını düşünme eğiliminde olabiliriz. Fakat bir zamanlar şok edici olan acı verici davranışlar bazı durumlarda artık bu şekilde görülmemektedir. Ya da görülse bile, eskiden olduğu şekilde görülmemektedir. Çok daha çeşitli suçlar için pek çok insanın hapse tıkılması buna bir örnektir. Savaşlardaki yeni ıstırap çektirme biçimleriyse bir başka örnektir.

Scarry savaşın "işkencenin en açık benzeşi" olduğunu iddia etmiştir.[22] Böyle olsa da, "zalimce, insanlıkdışı veya onur kırıcı dav-

22. Scarry, s. 61.

ranış ve ceza" genel kavramının normal savaş davranışlarına uygulanmıyor olması manidardır – hem de modern teknolojik savaş gerek niceliği gerekse de niteliği bakımından geçmişte bir eşi daha bulunmayan ıstırap biçimleri içeriyor olmasına rağmen. Cenevre Konvansiyonu'nun savaştaki davranışları düzenleme yönünde bir çaba olduğu doğrudur.[23] Fakat paradoksal bir şekilde bu konvansiyon, modern savaşlarda gerek savaşanların gerekse savaşmayanların aynı derecede katlanmak zorunda kaldığı yeni ıstırap türlerinin çoğunu yasallaştırmak gibi bir etkiye sahiptir.

Askeri tarihçi John Keegan yirmi yılı aşkın bir süre önce, yirminci yüzyılda savaşlarda kullanılan bazı silahları anlatırken yeni "kasıtlı zulüm" pratiklerinden bahsetmişti: "Silahlar insan teniyle hiçbir zaman dost olmamıştır, ama bunların tasarımının arkasındaki belirleyici ilke genellikle acıyı ve zararı en üst seviyeye çıkarmak da olmamıştır. Patlayıcıların keşfinden önce, silahların yaralayıcılığı kas gücüyle sınırlıydı; fakat sonrasında bile, kendi kardeşlerini yaralamak adına insan gücüne mekanik ve kimyevi ilaveler yapılmasının insafsızlığına ilişkin duyarlılığın tetiklediği ahlaki yasaklar tasarımdaki kasıtlı barbarlıkları bir müddet daha kısıtlamıştı. Bu yasakların bazıları –zehirli gaz ve patlayıcı mermi kullanımı– yasalaştırıldı ve 1899 yılındaki Lahey Konvansiyonu'yla uluslararası geçerlilik kazandı. Fakat 'insan öldüren silahlar'a karşıt olarak, 'nesne öldüren silahlar'ın ortaya çıkışı –mesela ağır toplar– yan etkileriyle büyük ıstıraba ve korkunç yaralanmalara yol açarak bu kısıtlamaları geçersiz kılmıştır. Böylece artık kısıtlama falan hak getire! Bugün olabildiğince korkunç ve korkutucu yaralara sebep olmak pek çok insan-öldüren silahın istenen bir amacıdır. Sözgelimi, claymore mayını küp şeklinde metal parçalarla doludur..., parça tesirli bomba sivri metal parçalarıyla doludur ve her iki durumda da şarapnellerin bu şekilde yapılması düz mermilerden daha büyük yaralar açma amacını taşıyordu. Anti-tank silahlarının ateşlediği

23. Fakat ortaçağdaki savaşların da kendi kuralları olduğunu unutmamak gerek (örneğin bkz. P. Contamine, *War in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1984). Savaştaki davranışlara ilişkin ahlaki düzenlemeler ortaçağın başlarında bir anlamda çok daha sıkıydı: Öldürme ve sakatlama, savaşta bile günah kabul ediliyor ve kilise bunun kefaretini istiyordu (bkz. F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975).

HEAT ve HESH mermilerinin amacı zırhlı araçların içini metal parçalarıyla ya da ergimiş metalle doldurmaktır, böylece mürettebatı etkisiz hale getirerek tankı etkisiz hale getirmek amaçlanmaktadır. Ayrıca pek çok sert asker tarafından bile etik nedenlerden ötürü sevilmeyen napalm bombası, yanan petrolün insan derisi yüzeyine yapışma yeteneğini artıran bir madde içermektedir. Geçtiğimiz yüzyılda yaralı askerleri hayata döndürmekte ve ağır yaraları iyileştirmekte çok başarılı olan askeri cerrahlar, kasten yeteneklerini yok etmek için tasarlanan yaralayıcı faillerin ortaya çıkışı gibi zor bir sorunla karşı karşıyadır artık."[24] (Sırası gelmişken, 1897 yılında İngiliz Hindistanı'nda icat edilen "dumdum" kurşunu, söylendiğine göre, "o kadar etkiliydi ki, Avrupalılar vücutta büyük delikler açan bu silahı birbirlerine karşı kullanmayacak kadar zalimce görmüş ve yalnızca Asyalılara ve Afrikalılara karşı kullanmışlardı."[25])

Buna ilaveten belki şu söylenebilir, (kimyasal, biyolojik ve nükleer) kitle imha silahları üretimi, sahipliği ve konuşlandırılması da hükümetlerin bu silahlar gerçekten kullanılmadığında bile sivil kitlelere ölüm saçmak için hazır olduklarının bir beyanı olarak alınmalıdır. Kısacası, acımasız modern imha teknolojileri modern savaşların kopmaz bir parçasıdır ve modern savaşlar da modern devletlerin güvenliği ve gücü açısından esas bir faaliyettir, zira yurttaşlarının refahı ve kimliği buna dayalıdır. Modern devlet savaşta yurttaşlarından yalnızca başkalarını öldürmelerini ve sakat bırakmalarını değil, aynı zamanda kendilerinin de feci acılara katlanmalarını ve ölmelerini ister.[26] İnsan yaşamı kutsaldır, ama yalnızca devletin tanımladığı belirli bağlamlarda.

Dolayısıyla modern savaşın *hesaplı* zalimlikleriyle acı konusundaki modern duyarlılığı nasıl uzlaştırabiliriz? Tam da acıyı *ni-*

24. J. Keegan, *The Face of Battle*, Harmondsworth, Birleşik Krallık: Penguin Books, 1978, s. 329-30.

25. Daniel Headrick, "The Tools of Imperialism: Technology and the Expansion of European Colonial Empires in the Nineteenth Century", *Journal of Modern History*, cilt 51, 1979, s. 256.

26. Burada bir paradoks söz konusudur: modern yurttaş bağımsız bir birey olmasına karşın bağımsız bir insanın yapabileceği en önemli tercihten -kendi yaşamını ya da ölümünü etkileme tercihinden- feragat etmeye mecbur bırakılır. Modern devlet, yurttaşlarını savaşta istekleri dışında ölüme gönderebilirken, barış zamanı kendi yaşamlarını isteyerek sonlandırmalarına karşı çıkabiliyor.

celiği belirlenebilir bir öz şeklinde ele alarak. Resmi işkencede olduğu gibi, modern savaşlarda yaratılan fiziki ıstırap da araçlarla amaçların oranı uyarınca ölçülmeye çalışılabilir. Cenevre Konvansiyonu'nun desteklediği ilke budur. Bu ilkeye göre, insan imhası stratejik kazançları aşacak düzeyde olmamalıdır. Sivillere yalnızca *zorunlu* cezalar verilmelidir. Fakat sonuna kadar götürülmüş zafer gibi bir amaç karşısında, "askeri zorunluluk" ucu açık bir tabirdir. Bu amaca hizmet eden her önlem, ne kadar sıkıntıya yol açarsa açsın, "askeri zorunluluk" bağlamında mazur gösterilebilir. Bu tür durumlarda kabul edilebilirlik standardı kamuoyu tarafından belirlenir ve kamuoyu olumsal durumlara (düşman kim, savaş nasıl seyrediyor) göre hareket ettiğinden bu standart da değişir.

Burada ahlaki bir yargıda bulunmadığımı vurgulamak istiyorum. Tek amacım devletlerin gerek kendi içlerindeki gerekse de aralarındaki çatışmalarda kasıtlı acı vermeyle ilişkili olarak, modern düşünce ve pratikteki paradoksları tanımlamak. Devletin göz yumduğu zalimlikler üzerinde yoğunlaşmamın nedeni bugün zulmün tek kaynağının devlet olduğunu düşünmem değil, insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamele ya da ceza hakkındaki ahlaki söylemimizin hukuki kavramlarla ve siyasi müdahalelerle yakından bağlantılı olmasıdır.

Şu âna kadar tartışılan örneklerde, fiziki ıstırap kavramındaki istikrarsızlığın aynı anda hem ideolojik çelişkilerin hem de bunlardan kaçınmak için kullanılabilecek stratejilerin kaynağı olduğunu göstermeye çalıştım. Şimdiyse dikkatimi modern devletin "özel" diye tarif ettiği kişilerarası ilişkiler alanına kaydıracağım. Burada derin köklere sahip bir çelişkiyle karşılaşacağız; örneğin basitçe işkence kavramını "ölçülü baskı" diye yeniden tanımlayarak ya da savaşlarda aşırı zulmü yasaklayarak çözülemeyecek bir çelişki bu.

Kişinin Kendisini "Zalimce ve Onur Kırıcı Davranışa" Maruz Bırakması

Dolayısıyla "işkence" kategorisi son dönemlerde, öncelikle ya da tamamen psikolojik ıstırap verme örneklerini içerecek şekilde genişletilmişse de, hesaplı çektirilen kimi fiziki acıları dışlayacak şekilde de daraltılmıştır. Bu durum bazen çelişkilere yol açmaktadır.

Fakat modern seküler yaşamın temel bir niteliği olan başka tür bir çelişki daha vardır.

Acı deneyimi ile haz deneyimi arasında keskin bir ayrımın yapılamayacağı durumlar olduğu her zaman kabul edilmiştir. Sadomazoşizm tam da artık basitçe acı verici olmayan ıstırap söz konusu olduğu için pek çok insan açısından rahatsızlık vericidir. Bu aynı anda hem acıdır hem de acı değildir. Ve amacı *aşırılık*tır. İki yüzyıldır faydacıların acıya-karşı-haz hesabına yöneltilen güçlü eleştiriler, bu iki deneyimin birbirini dışladığı ve belli bir anlamda, ikisinin de ölçülebileceği yönündeki yaygın görüşü yok edememiştir. Ne var ki ıstırabın erotikleştirilmesinde bu ikisi birbiriyle yakından bağlantılıdır ve kimileri faal bir şekilde hem hazzı hem acıyı aramaktadır.

İşte son zamanlarda New York'ta yayımlanan bir sadomazoşist *Elkitabı*'ndan bir parça: "SM'yi tek ve kesin bir cümleyle tanımlama çabasını boş yere girilen zahmetin son aşaması –ya da mazoşizm– olarak gördüğümden, o başarısız, yetersiz laf salatasına bir katkı da ben yapmayacağım. Bunun yerine, SM başlığı altında toplayacağım pek çok sahnenin mevcut olduğunu gördüğüm temel özelliklerin kısa bir listesini sunayım:

1. Bir mütehakkim-tâbi ilişkisi.
2. Her iki taraf için de haz verici olan bir acı çekme ve çektirme durumu.
3. Taraflardan birinde ya da her ikisinde de fantazi ve/veya rol yapma durumu.
4. Taraflardan birinin diğeri tarafından bilinçli olarak aşağılanması (küçük düşürme).
5. Bir tür fetişin olması.
6. Ritüelleşmiş bir ya da daha fazla eylemde bulunma (bağlama, kırbaçlama vs.)"[27]

Bu metnin acı *temsilinden* değil, her iki tarafın da (aktif ve pasif) ortaklaşa fail olduğu acı çekme ve çektirme eyleminden bah-

27. Larry Townsend, *The Leatherman's Handbook II*, New York: Carlyle Communicatlons Ltd., 1989, s.15.

settiğine dikkat çekmek istiyorum. O halde acıyı olumsuz bir deneyim olarak mahkûm eden tüm modernler neden sadomazoşizmi reddetmiyor?

Yorumculara göre, yanıtlardan biri "dizginlenmemiş sadizm ile rızaya bağlı fetişizmin toplumsal altkültürü arasındaki ayrımı [herkesin] karıştırmamasıdır. Rızaya bağlı S/M'de 'mütehakkim'in güce sahip olduğunu köleninse olmadığını savunmak tiyatroyu gerçeklik olarak görmeye benzer."[28]

Fakat soruyu sorarkenki kastım, "dizginlenmemiş sadizm" ile "rızaya bağlı fetişizmin altkültürü" arasındaki ayrımı yok saymak değildi. Yalnızca bireyin kendi kendini şekillendirme girişimi, "acı" ile "haz" arasındaki farklılığı estetik bir bütün içerisinde kucakladığında ne olacağını bulmak derdindeyim. Kategorilerin melezleşmesinin (duyumsal deneyimimizi düzenleyenler de dahil) sabit otoritenin özgürlük adına devrilebilmesini sağlayacak bir tarz olduğu söylenmektedir. Fakat acının erotikleştirilmesinin modern benliğin kendi kaypak temelini sağlamlaştırma çabasının bir tezahürü olabileceğini de gözden kaçırmamak lazım.

Yakın zaman önce, bir Londra gazetesinde yayımlanan bir makalede, Amerikalı bir sanatçının Çağdaş Sanatlar Enstitüsü'ndeki bir performansı üzerine şunlar söylenmişti: "Dikkat kesilmiş bir yüzle kıpırtısız duran Ron Athey, kaşının tam üstünü yaklaşık yirmi santim uzunluğunda iğneyle deldiriyor. Derinin altında adeta hortumun içinden su gibi geçen iğneyi hayretler içinde izliyorsunuz. Çeliğin kafa derisiyle buluştuğu noktada bir damla kan çıkıyor. Athey'in dikenden tacının ilk dikeni bu – bir vücut piercing'çisinin Hıristiyan ikonografisine övgüsü, bir sabık uyuşturucu bağımlısının iğneyle flörtü ve bir gay'in HIV virüsüne meydan okuyuşu.

"Korkunç 'skeç' bittiğinde, Athey'in her tarafı iğnelerle kaplıydı, kafasında dikenli telden bir taç vardı ve yaralarından kan sızıyordu: İsa'nın çarmıha gerilişinin bir parodisi gibiydi. Ama sözlükte 'özgün versiyonla kasten alay etme amaçlı görünecek kadar kötü bir taklit,' diye tanımlanan parodiyle bir midir bu? Yoksa –Athey'in destekçilerinin iddia ettiği gibi– AIDS çağında tüm dünyadaki gay

28. A. McClintock, "Maid to Order: Commercial Fetishism and Gender Power", *Social Text*, no. 37, kış 1993, s. 87.

topluluğu açısından bariz bir şey olan şehitliğin doğasının araştırılması mıdır?"[29]

Bu giriş paragraflarında dikkate değer olan nokta, yazarın o bilindik teatral sözcüğü ("skeç") tırnak işareti içerisine alma zorunluluğunu hissederken, en az diğeri kadar bilindik olan teolojik *şehitlik* sözcüğü için aynı ihtiyacı duymamış olmasıdır. Okurdan bu performansı Hıristiyan ikonografisine *gerçek* bir övgü, (Hıristiyan) şehitlik mertebesinin *gerçek* bir araştırması olarak görmesi, ama yalnızca "görünüşte" bir tiyatro biçimi, bir "taklit" olarak değerlendirmesi beklenmektedir.[30] Bunu bir yanılsama olarak görmek yanlıştır.

Burada bu yoruma karşı çıkmadığımın, yalnızca yazarın, modern kendi kendini şekillendirme söyleminde "gerçek" ile "teatral"i birbirinden ayrı tutan gerilimin çökebileceğini kabul ettiğini vurguladığımın altını çizmek isterim. Özellikle de gerçek ile salt temsili olan arasındaki bölünmenin kurumsallaştığı modern bir kültürde, belli bir performansın *salt* teatral olduğunu ya da başka bir performansın *gerçekten* teatral *olmadığını* belirtmek zaman zaman zorunlu hale gelir. Fakat ben "gerçek" ile "mimetik" arasındaki farklılığın –tıpkı "acı" ile "haz" arasındaki farklılık gibi– modern kendi kendini şekillendirme anlayışı açısından özellikle önemli olduğunu ve dolayısıyla "gerçek"ten birini bağlama ile "bağlar gibi yapma" arasındaki gerilimin bizatihi estetikleştiğini ve rıza ile zorlamayı birbirinden ayırabilmemizi sağlayan berraklığın sorunlu hale geldiğini vurgulamak istiyorum.

Elbette yukarıda alıntıladığım metinde tanımlanan S/M, Sanat Enstitüsü'ndeki bu performanstakinden farklıdır. Bir defa, ikincisinde oyuncular ile izleyenler arasında bir ayrım vardır. Oyuncular ile izleyicileri karşılıklı bir hazla birbirine bağlayan bir alma-ver-

29. Claire Armistead, "Piercing Thoughts", *Guardian Weekly*, 17 Temmuz 1994, s. 26.

30. Karş. McClintock, *a.g.y.*, s. 106: "S/M biçimlerin en ayinsel olanıdır ve Hıristiyanlıkla ortak yönü ikisinin de teatral bir ceza ve kefaret ikonografisine sahip olmasıdır: yıkama ritüelleri, bağlama, kırbaçlama, vücudu metal aksesuarlarla süsleme (*body-piercing*) ve simgesel mânâda işkence." Fakat neden yalnızca *simgesel*? Kuşkusuz geleneksel Hıristiyanlıkta ceza, kefaret ve sıkıntı çekme basbayağı gerçektir.

me durumu yoktur. Yalnızca etkileyici bir ıstırap imgesinin tekyanlı temsili/yeniden sunumu (yoksa sunumu mu demeli?) ve bunun öncesinde de bu imgenin sahnede acı verici bir şekilde oluşturulması söz konusudur. Dahası, amaç kişisel haz yaratmak değildir. Athey'in izleyici kitlesindeki çeşitli kişilerin esasen İsa'nın son çilesi ikonuna mı yoksa bu ikonun sahnedeki acı dolu temsiline mi (yoksa her ikisine de mi?) yanıt verdiklerini bilmiyoruz. Keza Athey'in sinir sistemi işlemediği için gerçekte hiç acı hissetmediği ya da –daha kesin olursak– ustalaşmış bir dindar gibi acıyı *olumlu* şekilde yaşamayı öğrendiği söylense, bu performansı yasaklamak isteyenler açısından nelerin değişeceğini de söyleyemiyoruz.

Mesela her yıl Muharrem ayında Peygamber'in torunu Hüseyin'in şehit edilişi münasebetiyle kendi kendilerini kırbaçlayan Şii Müslümanları düşünün. Bu kendi kendine acı çektirme örneği aynı anda *hem* gerçek *hem de* dramatiktir ("teatral" değil). Hatta Athey'in performansıyla karşılaştırıldığında "haz"la çok az alakası vardır. Kolektif bir çile ve kurtuluş ayini olması bakımından Athey'in performansından farklıdır. Siyasi önyargı konusunda bir görüş belirtmek için dini bir metafora başvuran seküler bir eylem değildir. Keza kişinin kendi kendine şekil verme hakkına ve bireysel tercihin özerkliğine dayalı da değildir. Ne var ki her ikisi de ıstırap ile istekli, olumlu bir ilişki kurmaktan imtina eden modern duyarlılığa karşıttır. Çünkü farklı şekillerde de olsa gerek münzevilerin gerekse de sadomazoşistlerin gözünde acı, ölçülebilecek ve amaca istinaden aşırı ya da sebepsiz olduğu söylenebilecek bir şeyden ibaret değildir. Hesaplı bir eylem değil, tutkulu bir birlikteliktir.

Aşırılık'ı modern öznelliğin seküler biçimlenişindeki bir öğe olarak teorikleştirme çabalarının ilk örneklerinden biri Edmund Burke'ün "yüce" mefhumudur. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*'da (1757; Yüce ve Güzel Fikirlerimizin Kökenine Dair Felsefi Bir Araştırma), Burke acı ve hazzın karşıt değil, farklı olumlu deneyimler olduğunu, ayrımın haz ile "zevk" arasında yapılması gerektiğini savunur. Acı, der, daha büyük tutkular uyandırması –hatta bizi kendisine çekmesi– bakımından her zaman daha güçlüdür. Burke'e göre, bizi felakete seyirci olmaya sürükleyen şey zevktir: "alışılmadık ve üzücü bir felaketi seyretmek kadar şevkle peşine düştüğümüz bir şey daha

yoktur. Dolayısıyla talihsizlik, ister gözümüzün önünde cereyan etsin, ister dönüp tarihin içinde arayalım, her zaman zevk verir. Bu karmaşık olmayan bir zevk değildir, içinde bir huzursuzluk da barındırır."[31] Zevk ile olumlu haz arasına bir ayrım çizgisi çekilmektedir, çünkü zevk, acı ve tehlikeyle yan yana var olabilir. Haz ve korku karışımı bir duygu uyandıran güç ise Burke'ün "yüce"sidir: açıkça tanımlanamayan (sınır getirilemeyen) bir güç. Dolayısıyla sınırsız boşluk, karanlık ve sessizlik korkunçtur, hepsi de büyük bir müphemliğin ve dolayısıyla büyük bir korkunun tezahürüdür. Yüce güç her zaman emperyaldir; kendisini dayatır ve hiçbir faydası yoktur.[32] Her ne kadar Burke böyle söylemese de, dehşet-ve-zevk deneyimine bu şekilde tâbi olmanın hem modern bir "kutsal" anlayışının hem de bir aşırılık estetiğinin yolunu döşediğini görebiliriz. Bu tür bir estetiğin seküler kendi kendini şekillendirme açısından ifade ettiği anlamlar (gerek bireysel gerekse de ulusal bakımdan) ilgi çekicidir – özellikle de ahlaki ve hukuki alanlarda ölçüye ve hesaba değer verilen bir kültürde.

Modern toplumda isteyerek katlanılan acıya yapılan bu kısa göndermeler, kültürler-aşırı düzeyde birtakım sorular sormamızı sağlar.

Yukarıda alıntıladığım S/M metninde sıralanan kıstaslarda ilginç olan nokta, bunun *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin Beşinci Maddesine ters düşmesidir: "Hiç kimseye işkence yapılamaz, zalimce, insanlıkdışı veya onur kırıcı davranışlarda bulunulamaz ve ceza verilemez." Bu kurala "meğerki karşılıklı olarak rıza gösteren yetişkinler söz konusu olmasın" gibi bir şerh düşülmemiştir. Gene aynı sebeplerle ve aynı şekilde insan bir süreliğine bile olsa kendini köle olarak satmaya rıza gösteremez. Hatta taraflar bağlılık ilişkisini erotik bulsalar bile.

Aynı şekilde, liberalleşen Kilise de keşişlerin cezai yaptırımı hak eden hatalarından ötürü başkeşişlerinin emriyle kırbaçlanması-

31. Birinci Bölüm, On Dördüncü Kısım.

32. "Sırf yararlı olan ve kendi çıkarımız ya da hazzımız için kullandığımız kuvvet kesinlikle yüce değildir; zira irademize uymayan hiçbir şey bize uygun şekilde hareket edemez. Oysa irademize uyması için, bize tâbi olması gerekir; dolayısıyla asla büyük ve baskın bir anlayışın nedeni olamaz" (İkinci Bölüm, Beşinci Kısım).

m –kefaretin ödenmesi ayin niteliğinde bir kapanmaya ve dramatik bir niteliğe sahip olsa bile– tasvip etmemektedir. Hatta keşişler gönüllü olarak manastıra bağlılık yemini etmiş olsalar bile. Kilisenin bu reddinin kökeninde, genel olarak fiziki acının, özel olarak da sebepsiz ıstırabın modern toplumda reddedilmesi yatmaktadır. Fakat meseleyi şu şekilde koymak daha doğru olacaktır: Modern düşmanlık basitçe acıya yönelik değil, belirli bir insan olma anlayışıyla uyuşmayan *–ve dolayısıyla aşırı olan–* acıya yöneliktir. "Aşırılık" bir ölçü sorunudur. Acıya ilişkin modern yaklaşımın esas veçhelerinden biri, rasyonel (hesaplanabilir) eylemleri tanımlayan bir hesaba dayalı olmasıdır. Fakat bir diğer veçhesi de estetik aşırılık arayışının ta kendisiyle bağlantılı olmasıdır.

Şu âna kadar söylediklerimin hiçbirinin S/M'ye karşıt bir argüman olmadığını söylememe gerek yok. "Tehlikeli" bir cinsel pratiği reddediyor değilim.[33] Ne de bunun "kurtarıcı" toplumsal potansiyelini methetmek gibi bir derdim var.[34] Uzlaşmaz derecede karşıt olan bu konumlar, sadomazoşizmin bir özü olduğu varsayımına dayanıyor bence. Bunlar birbirinin ters çevrilmiş halidir. Fakat benim analizimin amacı hukuki ve ahlaki söylemin "S/M" diye tanımladığı, zapturapt altına aldığı ve karşı çıktığı şeyin *özü* değildir. "Anormal ve doğal olmayan" cinsel pratikler alanında olduğu gibi, burada da devlet iktidarı elbette doğrudan doğruya ve hayati şekilde olaya dahildir – normalliği tanımlamaya ve düzenlemeye yardımcı olur. Fakat benim buradaki derdim acı deneyimini olumsuz olarak değerlendiren seküler bir toplumda, bu deneyimin değeri üzerine dönen kamuoyundaki tartışmaların yapısıdır. Bu tartışmada argümanların keskinleşme nedeni modern çağda bir yandan fiziki acının "alçaltıcı" bulunarak reddedilmesi, diğer yandan da her bireyin

33. Örneğin bkz. *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, haz. R. R. Linden ve diğerleri, San Francisco: Frog in the Well, 1982.

34. S/M'nin dile getirdiği iddia edilen radikal toplumsal eleştiri McClintock'un makalesinde incelikle savunulmaktadır, ama S/M'nin özgürleştirici anlamları en sonda açıkça geri çekilir. (Ayrıca bkz. Angela Carter'in akıllıca yazılmış kitabı *The Sadeian Woman*, Londra: Virago, 1979). Bu tür yazılar umumiyetle S/M anlatılarının radikal siyasi anlamda şifresini çözüyor olsa da, aynı zamanda bir orgazm olma yöntemi olarak S/M'nin toplumsal açıdan çarpık ve cinsel açıdan baskıcı ilişkilerin ürünü olduğunu da söylemektedir.

kendi "özel yaşamı"nda (yetişkinlerin rızasıyla ilgili hukuki prensip çiğnenmediği, ölüm ya da ciddi yaralanmaya yol açılmadığı müddetçe) sınırsız derecede fiziki haz peşinde koşabileceği görüşünün benimsenmesidir. Modernlerin bu çelişkiyi çözmek için başvurduğu yollardan biri, zulmü tanımlarken bağımsız tercihin zorunlu temeli olan bireysel özerklik ilkesiyle ilişkisini tarif etmektir. Fakat "zalimce, insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamele" kavramı bireysel özgürlük ilkesine gönderme yapılmadan tutarlı bir şekilde kullanılamazsa göreceli hale gelir.

Bunu kültürlerarası alanda daha açık bir şekilde görmek mümkün. Zira burada sorun basitçe bazı zulümleri ortadan kaldırmak değil, merkezinde bireycilik ve tutkulu inançtan kopma fikirleri yer alan "insan olmak" şeklindeki seküler söylemi dayatmaktır. Dolayısıyla içerideki yetişkinlerin rızası prensibi bireysel özerkliğe dayalı bağımsız tercih yapma düşüncesine dayanarak hukuk sınırları dahilinde işlerken, dışarıdaki yetişkinlerin rızası, çoğu durumda, zorla düzeltilmesi gereken salt bir "yanlış bilinç" emaresi –miadı dolmuş inançlara fanatikçe bir bağlılık– olarak görülebilmektedir.

Gelgelelim, yalnızca şüpheci birey –hem kendisinin hem de başkalarının fikirlerinden her zaman şüphe duyan kişi– fanatik itikatlardan gerçek anlamda azade olabilir. Ayrıca sürekli şüphe, bir başka seviyede, yani seküler, özerk özne seviyesinde istikrarsızlık doğurur.

(Bu minvalde Jeremy Schneewind'in, ilk dönem modern felsefe hakkındaki yetkin incelemesi *The Invention of Autonomy*'de [Cambridge University Press, 1998; Özerkliğin İcadı] zulümden hemen hiç bahsetmediğine, sadece M. de Sade'la ilgili birkaç paragrafta geçerken değindiğine dikkat çekmek gerek. Schneewind'in ele aldığı yazılarda ilahi cezanın yaptırımlar sistemindeki –Tanrı'nın doğal yasalarına uyma güdüleri olarak ceza korkusu ve mükafat beklentisindeki– yerinin ne olduğuna dair pek çok argüman vardır. Bu anlamda acı çekme ve çektirme sahte-yasal bir söylemin –yasa benzetmesiyle izah edilen ahlakın ve bunun esas bir bileşeni olarak "sorumluluğun"– parçasıdır. De Sade'ın, bir ahlak teorisi oluşturmak gibi bir derdi yoktu elbette. Onun derdi, esasen, amansız bir arzu arayışıyla medeni uzlaşımı yıkmak ve "sorumluluk" fikrini tümden reddetmekti. Sürekli bir şiddetli acı-haz deneyimi, De Sade

açısından gerçeklik hakkındaki dini iddiaları çürüten fütursuz Doğanın ifadesiydi.[35])

Bir sonraki bölümde insan haklarının kurtarmaya çalıştığı özerk özneyi biraz daha yakından inceleyeceğim. Böylece, doğrudan siyasi bir öğreti olarak sekülarizmin bir veçhesine geçmiş oluyorum.

35. Bkz. Octavio Paz, *An Erotic Beyond: Sade*, Harcourt Brace, 1998.

SEKÜLARİZM

4

İnsan Hakları Aracılığıyla "İnsan"ı Kurtarmak

BİRKAÇ YIL önce Birleşmiş Milletler'in Somali'ye müdahalesi sırasında, Belçikalı ve Kanadalı askerler Somalili sivillere işkence yapmakla suçlanmıştı. ABD güçleriyse, yine aynı dönemde, ABD ordusunun asgari düzeyde kayıp yaşamasını (tercihen hiç yaşamamasını) sağlamak amacıyla (tercihen havadan) aşırı güç kullanmayı salık veren askeri doktrinin bir sonucu olarak, kentteki tüm evleri yıkmış, önemli sayıda sivili öldürmüştü.[1] Cenevre Konvansiyonları açıkça ihlal edilmiş olmasına rağmen, ABD'nin bu ihlalin sorumluları hakkında (Belçikalıların ve Kanadalıların işkencecileri kovuşturdukları gibi) soruşturma açmadığına o dönemde de dikkat çekilmişti. "Bunun nedeni," diye yazar Alex de Waal, "çok basit: helikopter saldırılarına ilişkin emirler Mogadişu'daki kuvvet komutanından daha üst düzey yetkililerden –adını koyalım, Florida' daki Centcom Karargâhı'ndan ve bizzat Beyaz Saray'dan– gelmişti. Mogadişu'da işlenen savaş suçlarının failleri listesinde bazı çok üst düzey Amerikalı yetkililerin ismi de olabilir."[2] Burada amacım ABD'nin uluslararası anlaşmaları ceza almadan hiçe sayacak kadar güçlü olduğunu vurgulamak değil. Daha ziyade, ABD askeri doktrininin Cenevre Konvansiyonu ihlallerini artırdığını, ama tek tek askerlerle siviller arasında doğrudan bir temastan kaçınıldığından

1. İsrail ordusunun Filistinlilerin işgale direnişine verdiği yanıtın da gösterdiği üzere, bu doktrin başka devletler tarafından da paylaşılmaktadır.

2. Alex de Waal, "Dangers of Discretion", *London Review of Books*, 21 Ocak 1999, s. 27.

ve kaçınıldığı oranda fiili *işkence* vakalarını azalttığım göstermek istiyorum. Hava bombardımanı yoluyla sivillere karşı aşırı güç kullanımı, belirli yetkililer tarafından bireylere karşı şiddet kullanımından farklı şekilde değerlendirilmektedir. Mesele bir insan hakları ihlali değil *ek zarar* meselesidir.

Fakat güçlü devletler başkalarının işlerine yalnızca askeri eylem yoluyla müdahale etmezler, hatta askeri eylem başlıca müdahale yolu bile değildir. Mali baskılar pek çok askeri maceradan daha uzun erimli sonuçlar verir. Fakat bu baskıların toplumsal yaşam üzerinde yaratabileceği yıkım ve ekonomik açıdan zayıflamış bir devletin yurttaşlarının çektiği cezalar insan hakları ihlalleri olarak değerlendirilememektedir.

Örneğin: "90'ların başlarında, Doğu Asya ülkeleri mali ve sermaye pazarlarını liberalleştirdiler fakat daha fazla sıcak sermaye (tasarruflar zaten yüzde otuz ya da daha fazlaydı) çekebilmek için değil, uluslararası baskılardan ötürü (ABD Hazine Bakanlığı da baskı unsurlarından biriydi). Bu değişiklikler kısa vadeli bir sermaye akışına yol açtı; yani, fabrikalara yapılanlar gibi uzun dönemli yatırımların aksine, hemen ertesi gün, hafta ya da ay en büyük kazancı getirecek türde bir sermaye akışı başladı. Tayland'da, bu kısa vadeli sermayenin varlığı, sürdürülebilirliği olmayan bir emlak fiyatı yükselişini tetikledi. ... Sermaye nasıl aniden geldiyse, öyle de gidiyordu. ... Etkilenen ülkelerdeki üretim en az yüzde 16 oranında düştü. Endonezya'daki işletmelerin yarısı iflas etmişti ya da iflasın eşiğindeydi. ... İşsizlik neredeyse on katı bir artışla tavan yapmış, gerçek ücretler dibe vurmuştu – bunlar güvenlik ağının hiç olmadığı ülkelerdir. IMF Doğu Asya'da ekonomik güveni yeniden tesis etmediği gibi bölgenin toplumsal yapısını da bozuyordu."[3] Daha yakın zamana kadar Dünya Bankası başkan yardımcısı ve baş ekonomisti olan Joseph Stiglitz'e ait bu izahat, Rusya için çok daha çarpıcı şekilde tekrarlanabilir. Her iki durumda da, etkilenen devletlerin bazı hakları koruma yeteneği, tüm dünyadaki ulusal ekonomileri liberalleştirmeyi amaçlayan IMF ve ABD politikaları nedeniyle doğrudan doğruya tehlikeye atılmıştır. Fakat bu müdahaleler, insan hakları ihlaline örnek olarak gösterilememektedir; bunlar gelişim

3. Joseph Stiglitz, "The Insider", *The New Republic Online*, 17 Nisan 2000.

için gerekli ekonomik yeniden yapılandırma adımları olarak sunulmaktadır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 25. Maddesinin ilk fıkrasına göre, "Herkesin gerek kendisi gerekse ailesi için, yiyecek, giyim, mesken, tıbbi bakım, gerekli sosyal hizmetler dahil olmak üzere, sağlığını ve refahını temin edecek uygun bir hayat standardı hakkı ve işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ya da onu kendi denetimi dışında geçim olanaklarından mahrum bırakacak diğer hallerde güvenlik hakkı vardır." Fakat bu hakların gerçekleşebileceği koşulları sağlama sorumluluğu sadece egemen devletlere tahsis edilmiştir ve egemen devlet tanımlarından biri de kendi "ulusal ekonomisini" yönetme hakkına sahip olmaktır. Demin bahsettiğim türden kasıtlı müdahalelerde olduğu gibi, bir başka ülkenin ekonomisine verilen zarar, bu konudaki sorumluluk son tahlilde yalnızca "ulusal ekonomi"nin yöneticilerinin sırtında olduğundan, büyük sıkıntılara yol açsa da, insan hakları ihlali kapsamına girmemektedir ve zaten her halükârda uzun vadeli bir kazancın kısa vadeli bedeli olarak görülmektedir.

Burada amacımın birilerine suç atmak –Güney Asya hükümetlerinin ya da Somali'deki sivillerin bir kumpasın masum kurbanları olduğunu savunmak– *olmadığını* vurgulamam gerekiyor. Bu bölümde, bir önceki bölümün aksine, başlı başına zulmü değil, insan hakları gibi seküler bir sistemde zulmün sorumluluğunun nasıl saptandığını ele alacağım. İnsan haklarının temelini oluşturan "insan" ile ilgili temel bir varsayıma dikkat çekmek istiyorum: Eğer bir kimse, kendi devleti dışından uluslararası hukuk çerçevesindeki bir askeri harekât ya da piyasa spekülasyonu sonucu sıkıntı yaşıyorsa, bu kişinin insani özünün ihlal edildiği söylenemez. Bu gibi durumlarda yurttaş *–belli bir devletin ulusunun* parçası– olarak bireyin katlandığı sıkıntı *bir insan* olarak katlandığı sıkıntıdan ayrı tutulmaktadır. İnsan hakları bireyle yalnızca ikinci kapsam dahilinde, yani onun doğal varlığıyla ilgilenmektedir, sivil konumuyla değil. Eğer böyleyse, ilginç bir paradoksla karşılaşıyoruz: Devredilemez hakların insanı tanımladığı düşüncesi ulus-devlete dayalı değildir, çünkü ilki bir doğa durumuyla ilişkilidir, oysa yurttaş kavramı (bir yurttaşın sahip olduğu haklar da dahil) Aydınlanma teorisyenlerinin *siyasal toplum* dedikleri bir durumu önvarsayar. İnsan hakları, ki

buna insanları evrensel olarak birbirine bağlayan ahlaki kurallar da dahildir, "kültürel" donanımlarına bakılmaksızın tüm insanlara içseldir. Ne var ki insan hakları hukukunun tanımlanması ve uygulanması tek tek ulus-devletlerin (ya da bir anlaşmayla birbirine bağlı birkaç devletin) adli kurumlarından ve bu kurumların sunduğu çarelerden bağımsız olarak –dolayısıyla da siyasi bir özne olarak bireyin sivil konumundan bağımsız olarak– hiçbir anlam taşımaz.

Doğal Haklar Üzerine Birkaç Söz

Bir insanın medeni halinden bağımsız olarak haklara sahip olduğu düşüncesinin, Latin Hıristiyanlığındaki doğal hukuka kadar uzanan ve köklerini Roma hukuku mütalaalarında bulduğumuz karmaşık bir tarihi vardır. Bu hikâyenin ilginç yanı, insan öznenin özünün nasıl devredilemez *haklar* bağlamında oluşturulmaya başladığı ve bunun öznenin seküler konumunu nasıl şekillendirdiğidir.

Richard Tuck doğal haklar üzerine tarihsel izahatında,[4] modern hukuk felsefesi açısından bilindik bir ayrıma gider: *aktif hak*, yani toplumsal ilişkilerinden bağımsız olarak bireye içkin hak ile *pasif hak*, yani diğer insanlara karşı görevler gerektiren ve bu görevlerin yüklediği hak. Yalnızca ilkini kullanan teorilerde *özgürlük* fikri esastır. İnsanın özü iki durumda epey farklıdır – birinde egemenlik, diğerindeyse bir dizi yükümlülüğe bağımlılık. İnsanın kendi doğal haklarını toplumsal ve siyasi kurumlardan bağımsız olarak sergilediği medeni toplum öncesi bir doğa durumu düşüncesi, *aktif hak* kavramını kullanan teorilere daha iyi uymaktadır.

Ortaçağ hukukçuları doğa durumunda "mülkiyet hakları"ndan bahsetmelerine karşın, bunu hak *iddiaları* –her hakkın nesnel (çünkü tanrı tarafından verilmiştir) kıstaslarla uyumlu olarak karşılıklı bir görev getirdiğine işaret eden bir mefhum– bakımından dile getirme eğilimindeydiler.[5] Fakat ortaçağın sonlarında *mülkiyet* hakkı

4. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

5. Burada, Fransiskenler (havarilerin' yoksulluk anlayışını canlandırmaya çalışanlar) ile Dominikenler (en ünlüleri Aquinolu Tommaso'ydu) arasındaki, mülkiyetin doğal bir hak olup olmadığıyla ilgili ilginç tartışmayı basitleştirmiş oluyorum, zira burada takip ettiğim tema açısından bu tartışma tali bir öneme sahiptir.

denen şeyin tüm diğer insanlara karşı sahip olunabilecek ve sahibi tarafından serbestçe devredilebilecek *her türlü* hakkı ifade ettiği görüşü kabul edildi. On altıncı yüzyılda özgürlüğü mülkiyet (yani *sahip olunan* bir şey) sayan ve dolayısıyla tıpkı herhangi bir diğer mülk gibi ve aynı şekilde devredilebilir olarak görenler ile özgürlüğün bu anlamda bir mülkiyet olmadığını söyleyenler (insanların refahını temel özgürlüklerinden daha önde tutan Dominikenler gibi) arasında bir tartışma başladı. Böylelikle öznelcilik-karşıtı teorinin karşı çıktığı –kölelik gibi– pratikleri haklar kuramı onayladı.[6]

Modern haklar teorilerini ilk kez o dönemde köle ticaretinin ana merkezleri olan Portekiz ve Hollanda'da görmemiz hiç de tesadüf değildir. Örneğin, Portekizli ilahiyatçı Molina'ya göre, mülkiyet olarak özgürlüğün ticareti yapılabilirdi. İnsan, kendi ekonomik ve ahlaki kararlarını verebilen ve bunun sonuçlarına katlanan hür bir varlık olarak resmediliyordu. Paradoksal olsa da, bu egemen birey anlayışı köleliği ve mutlakiyetçiliği savunmak için kullanılabiliyordu. Benzer şekilde, Grotius'un ünlü barış arzusu da onun haklar teorisi aracılığıyla dile getiriliyordu: Doğa durumunda insan hem kendi mülkiyetiyle ilişkili olarak diğer insanlarla serbestçe temasa geçebilecek etken haklara ve ahlaki yeterliliğe sahipti. (Kişinin verdiği sözü tutma zorunluluğu doğal aklın bir işlevidir; önceki ilahi yasalara ya da toplumsal ilişkilere dayanmaz.) Medeniyet aşamasında bile egemen devletler ile egemen bireyler arasındaki çatışmalar hak tartışmalarından kaynaklanıyordu – ilkinin hakları ile ikincisinin hakları aynı türden sayılıyordu, aralarında yalnızca niceliksel bir fark vardı.[7]

Doğal haklar üzerine on yedinci yüzyılda dönen tartışmalarda başlıca konulardan biri de umumiyetle *ceza* ile bağlantılı bir kavram olan *yükümlülüktü.* Grotius'un İngiliz çömezi John Selden'ın koyduğu şekliyle, "Ceza getirmeden yükümlülük getiren bir yasa fikri ... insanların gözünde çocuksuz bir baba fikrinden daha anla-

6. Tuck bunun "hak teorileri tarihinde mükerrer bir tema, hatta *tek* mükerrer tema" olduğuna dikkat çeker (Tuck, s. 49).

7. "Doğal haklar teorilerinin tarihi," der Tuck, "gerçekten tam da bu konu üzerine dönen bir tartışmanın hikâyesidir: Doğal haklar üzerine bir teori güçlü bir bireysel psikoloji ve etik teorisi gerektirir mi?" (*a.g.y.*, s. 82).

şılır değildir."[8] Dolayısıyla insanlar ile hayvanlar arasında kesin bir ayrım yapılabiliyordu. Yalnızca insanlar cezanın –aktif bir hak da dahil– ahlaki ya da yasal bir kuralın ihlaline bağlı olduğuna ve dolayısıyla yalnızca insanların doğal haklara sahip olduğuna dair bir *farkındalığa* sahipti. Öte yandan, yalnızca haklara sahip olan özneler insan olarak değerlendirilebilirdi.

Doğaüstü ceza düşüncesi ile her türlü cezanın kritik bir anlamda *doğal* olduğu düşüncesini kaynaştıran Hobbes olmuştu: "Tanrı'mn doğal krallığından ve onun doğal yasalarından kısaca söz ettikten sonra, bu bölüme, onun doğal cezaları hakkında kısa bir açıklama ekleyeceğim. Bu hayattaki her insan eylemi öyle uzun bir sebep-sonuç zinciri başlatır ki hiçbir beşeri zekâ, en nihayetinde ne olacağını söyleyemez. Bu zincirde hem hoş hem de nahoş olaylar birbirine bağlanmıştır; öyle ki, haz uğruna herhangi bir şey yapacak bir kimse, ona bağlı bütün acılara da katlanmalıdır ve bu acılar, iyilikten çok kötülüğün başlangıcı olan hareketlerin doğal sonuçlarıdır. İşte bu yüzden, ölçüsüzlük doğal olarak hastalıkla cezalandırılır, acelecilik tersliklerle, adaletsizlik düşmanların şiddetiyle, gurur yıkımla, korkaklık zulümle, kralların kötü yönetimi isyanla, isyan katliamla. Doğa yasalarının ihlali neticesinde cezalar ortaya çıkar ve keyfi değil doğal sonuçlar olarak ihlalleri takip ederler" (*Leviathan*, Everyman baskısı, s. 196-7).* Bu bakış açısından, ahlaki yükümlülük basiretli hesaplamaya indirgenir ki bu da Hobbes'un doğal haklar –ve siyasi yükümlülük– konusundaki seküler anlayışıyla tutarlıdır.

Daha sonra Locke, ortaçağa ait ilahi hukuk düşüncesi aracılığıyla hem ahlak için hem de sivil hükümet için yeniden dini bir temel oluşturmaya çalıştı: "Ahlaki ve doğal açıdan iyi ile kötü arasındaki fark şudur: Doğal verimliliği yoluyla bizde haz ya da acı uyandıran şeylere doğal olarak iyi ve kötü diyoruz; akıl sahibi egemen failin iradesinin müdahalesiyle, doğal bir sonuç olarak değil bu gücün müdahalesi sayesinde acı ya da haz getiren şeylere ahlaki açıdan iyi ya da kötü diyoruz. Mesela, aşırı derecede içmek baş ağrısı ya da hastalığa yol açtığında, doğal bir kötülüktür; ama aynı

* Türkçesi için bkz. *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi, 2001.

8. Aktaran *a.g.y.*, s. 91.

zamanda yasaların ihlali anlamına geldiğinden ve cezası olduğundan ahlaki bir kötülüktür de. Zira ödüller ve cezalar, üstlerin yasalarına uyulmasını mecbur kılmalarını sağlayan iyi ve kötülerdir. Egemen ve anlama kapasitesine sahip bir failin eylemlerine iyilik ya da kötülüğün (yani, bundan doğacak haz ya da acınm) düşünülmesinden başka bir güdü ya da kısıtlama yüklemek olanaksızdır."[9] Yasalar ilahi ya da dünyevi güç tarafından tasdik edilebilir, ama Locke'a göre, ahlak *doğal bir şekilde* egemen bir öznenin –kendi isteği doğrultusunda iyiyi ve kötüyü bilerek seçen ve kendi bağımsız eyleminin sonuçlarına katlanacak ya da sefasını sürecek bir kimsenin– gönüllü eylemine dayalıdır.

Doğal hakların siyasi bir egemene (devlet) devredilebileceğini ve onun da artık kendisinin temsil ettiği herkesin kolektif haklarının tek sahibi olarak, herkesin herkese karşı savaşını sonlandırabileceğini söyleyen Hobbes'çu tez doğa durumundaki egemen bireyler düşüncesine dayalıydı. Bu devredilebilir doğal haklar görüşüne radikaller karşı çıktı. Onlara göre, hiçbir insan nefsi müdafaa hakkını devredemezdi, çünkü doğal haklar insanın mülkiyetini ve benliğini tanımlıyordu ve aklı başında hiçbir insan kendisine bu kadar zarar verecek bir şey yapamazdı.[10]

Fakat aktif haklar düşüncesine dayanan Hobbes'çu teze çok farklı bir yönden de saldırılmıştı. Örneğin Mathew Hale doğa durumunun ne sivil bir toplum ne de herkesin herkese karşı savaşı olduğunu savunmuştu: "Yerleşik bir beşeri hükümet ya da yasalar olmadığı ve insanların analarından doğdukları gibi doğal bir durumda bulunmadığı hallerde bile bazı şeyler *justa honesta et decora*, (adil, dürüst ve nizami) bazı şeylerse *injusta inhonesta et indecora*

9. Aktaran *a.g.y.*, s. 168-9.

10. Overton'a göre, "her türlü adil *insan gücü* yalnızca ortak ve birleşik rızayla tevdi, tevcih ve nakil edilebilir, zira *doğadaki her bireye doğuştan bireysel mülkiyet verilmiştir ve bu mülkiyet ihlal ya da gasp edilemez... Zira herkes kendine ait bir mülkiyete sahiptir*, aksi takdirde kendi olamaz ve rızası olmadığı müddetçe bu hakkın üzerine hak olmaz; ve *her insan doğuştan eşittir ve aynı şekilde mülkiyeti ve özgürlüğü sevecek tıynettedir, her insan doğal içgüdüleri gereği kendi güvenliğini ve refahını korumayı amaçlar.* ... Şimdi, hiçbir insan doğası gereği kendisine kötü muamele, dayak, işkence ya da acı çektirme gibi davranışlarda bulunamayacağından, aynı şekilde kendi doğası gereği bu gücünü bir başkasına da vermez, velevki kendi isteğiyle olmasın..." (aktaran, *a.g.y.*, s. 149).

(adaletsiz, şerefsiz ve gayri nizami) olacaktır. Her şey herkes için yasal olmayacaktır; ayrıca şu bildik savaş hali tahayyülü, yani herhangi bir yasa ya da denetim olmadan, herkesin ne düşünüyorsa yasal olarak yapabildiği durum kuruntudan ibarettir; ya da doğruluğu kabul edilse bile adil bir doğa durumu olarak değerlendirilmemelidir, değerlendirilemez; doğa durumu içindeki hastalıklı bir düzensizlik ve bozulma olarak görülmelidir bu."[11] Bu argüman tüm insanların neyin adil, neyin dürüst ve soylu olduğu konusunda aynı fikirleri paylaştıklarını kanıtlamayı gerektirmiyordu. Önemli olan herkesin bunlara hükümet ve yasalardan bağımsız olarak –yani doğa durumunda– *sahip oldukları* iddiasıydı.

Bu teorilerin temelini oluşturan ve Aydınlanma döneminde sonradan çok kritik bir yer edinen doğa durumu, Tanrı kavramını dışlaması bakımından seküler bir koşuldu. Fakat kökenlerden yola çıkan bir argümanı önvarsayıyordu. Modern çağda insan haklarının esas temeli sıfatıyla sözde-tarihsel "doğa durumu" kavramı bir kenara atılmıştır (bunu "mit" şeklinde yeniden formüle eden Canovan gibi teorisyenler hariç[12]). Gelgelelim "insan"a hâlâ bir öz atfedilmektedir – ilk Avrupalı doğal hukuk teorisyenlerinin *devredilemez haklar* olarak kabul ettiği bir özdür bu. Tuck'ın koyduğu şekliyle bu doktrin şu anlama geliyordu: "istenmesi akla uygun olan her şey artık devredilemez hak olarak yorumlanabilirdi ve talep edilmesi tamamen haklı gösterilebilirdi. Aklı başında bir insanın bu tür makul zevkler üzerindeki hakkından vazgeçmesi pek muhtemel değildi. Yorumlayıcı hayırseverlik ilkesinin kapsamı çok geniş tutulmuştu ve on sekizinci yüzyıla ait insanlığın devredilemez hakları düşüncesi burada açıkça mevcuttu."[13] Kişinin kendi doğal haklarını başka birine –tekil ya da kolektif– devretmesini gerektirecek bir bağlılığı yoktu. Doğal haklar kişinin egemenliğinin zorunlu bir parçasıydı, devlet bunu halktan vekâleten almıştı (adı bu yüzden temsili demokrasidir). Egemen bir devlette bireysel egemenlik nasıl tanınıp korunacaktı? Sekülarizm öğretisi –bireysel (dini) inanç hakkını devletin otoritesinden ayırarak– bu soruya bir yanıt verme amacı taşıyordu.

11. Aktaran *a.g.y.*, s. 164.
12. Bkz. Birinci Bölüm. 13. Tuck, s. 150.

Egemen bir devlette öznenin egemen bir birey olarak görülmesi gerektiğinden, Tuck liberal teorinin bugün karşı karşıya olduğu ikileme işaret eder. Liberaller, diye yazar, genellikle iki davranış ilkesi arasında bir ayrım yapmışlardır: Bir yanda, öznelerin ister dolaylı ister dolaysız olarak rıza gösterdikleri ve bu yüzden siyasi yükümlülüklerine dayanak olan ilkeler vardır. Bunlar arasında toplumsal gelenekler, hukuk ve anayasa sayılabilir. Diğer yandan da, rızadan kaynaklanmayan zorunlu davranış ilkeleri vardır. Bunların sayısı pek fazla değildir, "gevşek" (*thin*) bir ahlak izahatı –bireysel özerkliğin kolektif şiddetle yakından bağlantılı olduğu tipte bir toplumsallığın asgari gereğidir bu izahat– oluştururlar. "Gelgelelim günümüzde uluslararası meseleler üzerine yığınla yazı ve konuşmada, üyelerini zapturapt altına alan ve karmaşık ve ihtilaflı bir dizi değer dayatan bir uluslararası toplum varsayılmakta ve iç politikada 'liberal' olan pek çok insan da bu tür varsayımlara sıcak bakmaktadır. Eskiden liberal failin başlıca timsali olan egemen devlet bugün karmaşık toplumsal düzenlemelere batmış olarak görülüyorsa; egemenlik dediğimiz şey devletler açısından genel olarak miadı dolmuş ve aydınlatıcı olmayan bir kategori muamelesi görüyorsa (Kuzey Amerika'da olmasa bile Avrupa'da böyledir), demek ki egemen devletin geleneksel kuzeni olan egemen bireyi eski canlılığıyla kavramsallaştırmak zor olacaktır."[14]

Egemen Birey ve Egemen Devlet

Bu açıklamalar bizi insan hakları hikâyesinde başka bir noktaya, hukuk teorilerinin gelişimiyle hukuku uygulayacak konumda olanların siyasi gücüyle değil, hukuk dilinin kullanımıyla alakalı bir noktaya götürüyor. Örneğin on yedinci yüzyılda iç borçlardaki muazzam büyüme, mülkiyetin –özellikle de eski toprak mülkiyetinden farklı olarak yeni mali mülkiyet biçimlerinin– güvenilmezliğini ve istikrarsızlığını artırdığından, orta ve üst sınıflar arasında benliğin olumsallığı anlayışının daha da güçlendiği savunulmuştur.

14. Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 14.

Eğer bu argüman doğruysa, Locke'un keyfi yönetim karşısında bir kısıtlama olarak doğal hak üzerine yaptığı meşhur vurgu da, hukuki bir kişi anlayışı yoluyla benliğin olumsal niteliğine istikrar kazandırma arzusuyla yakından bağlantılı olabilir.[15] İnsanın özü hukuki söylem tarafından sınırlandırılmaya başlanır: İnsan *egemen, kendi kendinin sahibi bir faildir –esasen başkalarına karşı şüphecidir– ve* salt, kendi kimliğinin bilincinde bir özne değildir. Zaten sekülarist inanç ve ifade özgürlüğü hakkı ilkesi tam da bu temelde oluşturulmuştur.

Önceki tarihi nasıl olursa olsun, doğal hakkı ve onun halefini bugün ancak güçlü bir seküler devlet *hukuk* sıfatıyla yürürlüğe koyabilir – bu hukuk ister kişilere ister mülkiyete muameleyle bağlantılı olsun. Bir devletin hakları ihlal ettiğini kabul edip bunları yeniden tesis etmesinin ya da kendi sınırları dahilinde ihlal edilmiş hakları yeniden tesis etmesinin (ya da zayıf bir devleti aynı amaçla zorlamasının) veyahut da diğer sivil güçler (sendikalar, kadın hareketleri, etnik gruplar vs.) tarafından savunulan haklara yasal icazet vermesinin kritik bir önem taşıdığını kabul etmek için Austinci bir hukuk tanımına başvurmamız gerekmiyor. Hannah Arendt'in uzun zaman önce işaret ettiği üzere, insan hakları ulusal haklara, yani bir insanı bir ulus-devletin yurttaşı olarak tesis eden, koruyan *ve cezalandıran* haklara dayanır. Bunun bir anlamını da devletin kendi yurttaşlarını zorlamak adına insan hakları söylemini kullanabilme gücüne sahip olduğudur – tıpkı sömürge yöneticilerinin kendi tebaalarına karşı kullanma gücüne sahip olduğu gibi.[16] Yurttaşlarının

15. J. G. A. Pocock, "Modernity and Anti-Modernity", *Patterns and Modernity* cilt 1: *The West* içinde, haz. S. N. Eisenstadt, Londra: Francis Pinter, 1987. Locke'un doğal hak konusunda söyledikleri üzerine yapılan bu yorumlar doğal hakkın erken kapitalizm için gerçekten de ideolojik bir gerekçe olduğu iddiası olarak alınmamalıdır. İnançlı bir Hıristiyan olan Locke'a göre, doğal haklar teolojik bir dünya görüşünün merkezinde yer alıyordu (bkz. Richard Ashcraft, "The Politics of Locke's *Two Treatises of Government*", John Locke's *Two Treatises of Government* içinde, haz. E. J. Harpham, Lawrence: University of Kansas Press, 1992.)

16. Shannon Speed ve Jane Collier Meksika'da insan hakları üzerine bir makalede, Chiapas eyaleti hükümetinin yerlilerin bir nebze olsun özerkliklerini koruma girişimlerini baltalamak adına bu söylemi nasıl kullandığını anlatır. Yazarlar bu faaliyeti sömürgeci yöneticilerin taktikleriyle aynı kefeye koymaktadır: "Chiapas eyaleti hükümeti yalnızca yerli halklara insan hakları belgelerinin düz

insan haklarını savunurken, bu hakları ihlal edenleri cezalandırmakla yasal olarak tehdit edebilecek tek yapı devlettir.

T. H. Marshall İngiltere'de yurttaşlığın gelişimi üzerine yazdığı ve ilk kez 1950 yılında yayımlanan önemli çalışmasında ortaçağdan bugüne hakların tarihini incelemiş ve bunların oluşumunda kritik dönemeçlerin –şematik olarak söylersek– on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, yani tam da modern devletin kurulmaya başlandığı dönemde alındığını vurgulamıştır.[17] Marshall yurttaşlık haklarını üçe ayırır: *medeni* haklar, yani "kişisel özgürlük, ifade, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülkiyete sahip olma ve geçerli akitler imzalama hakkı, adalet hakkı"; *siyasi* haklar, yani "siyasi otorite verilmiş bir topluluğun üyesi olarak ya da bu tür bir topluluğun üyelerinin seçmeni olarak siyasi iktidarın icrasına katılım hakkı"; ve *toplumsal* haklar, yani "belirli bir oranda ekonomik refah ve güvenlik hakkından başlayıp toplumsal mirası tümüyle paylaşma ve toplumda hâkim standartlara uygun şekilde medeni bir yaşam sürme hakkına kadar uzanan haklar".[18]

Anglo-Amerikan hukuk geleneğinden ve Fransız-Amerikan Devrimci geleneğinden çıkan bu sınıflandırma, 1948 yılında *İnsan Hakları Beyannamesi*'ne dönüşmüştür. Gelgelelim ne Marshall ne

bir yorumunu dayatması bakımından değil, daha da önemlisi liderleri hükümetin canını sıkma gafletine düşmüş yerli toplulukların işlerine müdahaleyi mazur göstermek için insan hakları söylemini kullanması bakımından da 'sömürgeci' görünmektedir. Nasıl ki sömürge yetkilileri geçmişte sömürge halklarının işlerine karışma haklarına gerekçe olarak 'medeni' duyarlılıklara 'tiksindirici' gelen uygulamaların kökünü kazımak amacını güttüklerini iddia ediyorlardıysa, Chiapas'taki hükümet yöneticileri de bugün cemaat üyelerinin insan ve anayasal haklarını ihlal ettikleri söylenen yerli liderlerini tutuklama hakkını aynı şekilde gerekçelendirmektedir. Böylece bireyleri hükümetlerinin keyfi cezalarından korumak için tasarlanmış olan insan hakları söylemi, yerli liderlerini devlet müdahalelerine karşı zayıf kılmak gibi zıt bir etkiye sahip olmaktadır" ("Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, cilt 22, sayı 4, Kasım 2000).

17. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Londra: Pluto Press, 1992 [1950]; Türkçesi: *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Ayhan Kaya, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.

18. Pierre Rosanvallon tarihsel sıraya sahip bu şemanın İngiltere ve Amerika için kabaca geçerli olsa bile, Almanya ve Fransa için geçerli olamayacağını savunur (bkz. *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*, Paris: Gallimard, s. 16).

de Avrupa ve ABD'de medeni hakların ortaya çıkışını ele alan diğer siyaset teorisyenleri, insan haklarının kaçınılmaz bir şekilde dayandığı ulusal haklar sorununa değinmemiştir. İmparatorluğun –metropolün, sömürgelerin, koruma altındaki devletlerin, mandaların ve dominyonların– anayasal yapıları bu yazarların teorileri dışında kalır. Dolayısıyla hakların sınıflandırılışı, hakların genişletilmesi için verilen siyasi mücadelelerin *ulusal* düzenlemelerde ifade bulduğu bir Avrupa-Amerikan bağlamından uzaklaşmış, "insanlık ailesi" gibi duygusal tonlar taşıyan bir soyutlama bağlamına oturmuştur. Bu "aile" homojen ve dışlayıcıdır (hayvanlar, makineler ya da tanrılar dahil değildir), halbuki gerçek "aileler" içsel olarak farklılaşmıştır ve birbirleriyle çakışırlar.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi "insanlık ailesinin tüm üyelerinde mevcut olan [bir] haysiyet"ten ve "eşit ve devredilemez haklarının" tanınması gerektiğinden bahsederek başlar ve sonra hemen devlete döner. Bu suretle, haklara sahip insanların evrensel niteliğinin, her biri insanlık ailesi içindeki sınırlı bir grup üzerinde yetkiye sahip olan bağımsız devletlerin sorumluluğunda olduğu örtük olarak kabul edilir. Bu sınırlı nüfus –Foucault'nun işaret ettiği üzere– hem devletin ihtimamının nesnesi, hem de kendi gücünü güvence altına alma aracıdır.[19] Bir başka deyişle, birey kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olmasa da, yurttaşı olduğu devletin yetkilileri anayasaya dayanarak onun yerine kaderini tayin eder. Mesela Kant "kendi koyduğu hukuktan başka hukuk tanımayan bir rasyonel varlığın *haysiyeti* Fikri"nden bahsettiğinde,[20] devletin tebaasından değil (savaşta tebaadan birinin yerine diğeri geçebileceği gibi tebaa her zaman kendi ülkesinin yasalarına uymak zorundadır), hiçbir eşdeğeri olmayan rasyonel, ahlaken ba-

19. Foucault bu görünüşteki çelişkiyi siyasi bir ilke olan milli menfaat ile tanımlamıştı (özellikle bkz. "The Political Technology of Individuals", *Technologies of the Self: A Seminar with Michael Foucault* içinde, haz. L. H. Martin, H. Gutman ve P. H. Hutton, Amherst: University of Massachusetts Press, 1988; Türkçesi: *Ben'in Yapısı*, çev. L. Kavas, İstanbul: Ara, 1992).

20. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysical of Morals*, İng. çev. H. J. Paton, New York: Harper Torchbook baskısı, 1964, s. 102 [s. 77]; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

ğımsız insandan bahsediyordu.[21]

Gelgelelim devlet bütün tebaası üzerinde bağımsız yargı yetkisinden daha fazlasına sahiptir; aynı zamanda yurttaşlarının her birinde dışlayıcı bir ulusal kimlik oluşturmaya çalışır. Charles Taylor'un doğru bir şekilde vurguladığı üzere, modern seküler bir devletin yurttaşları iletişim araçlarının temin edeceği sağlıklı dozda bir milliyetçi duyguya sahip olmalıdır. Bu durum devleti yoğun duyguların odağı haline getirir ve bu da fiili ve potansiyel olarak yabancılara düşman ulusal bağlılık ve çıkarların sürdürülmesine yardımcı olur.

İnsan Hakları Beyannamesi insan hakları "hukuk düzeniyle korunmadığı" müddetçe, insanlar "zulüm ve baskıya karşı son çare olarak ayaklanmaya mecbur kalacaklardır," der. İlk bakışta bu maddenin yöneticilere basiretli olmaları konusunda bir uyarı mı yoksa yönetilenlerin kendi doğal haklarını tekrar ele geçirme hakkına ahlaken sahip olduklarının tanınması mı olduğu belli değildir. Ama yine de *Beyanname* isyanı yalnızca hükümetin insan hakları *yasasını* ihlal etmesine bir yanıt olduğunda haklı görmektedir, her ne kadar bütün yasa ihlalleri (ve çareleri) ancak bir mahkemede belirlenebilir olsa da. Yasalarca izin verilen şeylerin de adaletsiz ve dolayısıyla katlanılmaz olabileceğinin açıkça kabul edildiği bir madde yoktur; yalnızca insan haklarına karşı gelen hiçbir şeyin yasal olamayacağı (ki bu ya bir totolojidir ya da yalandır) gibi bir ifade vardır. Bir başka deyişle *Beyanname* "hukukun üstünlüğü" (devlet kurumlarınca hakların doğru bir şekilde korunmasına dayalı bir mefhum) ile sosyal adalet (mantıken *çarelerin* varlığını baştan kabul eden ama haklar için aynı şeyi her zaman geçerli görmeyen ve bireysel hak ve özgürlüklerden ziyade bölüşüm ve medeni hukuk sorunlarıyla ilgilenen bir toplumsal yaşam anlayışı) arasında doğrudan bir yakınlık olduğunu varsayıyor görünmektedir. Eğer böyleyse, *hukuk diye adlandırılan yönetim* fiiliyatta tüm ahlaki söylem dünyasını gasp ediyor demektir.

21. "Amaçlar krallığında her şeyin ya bir *bedeli* ya da bir *haysiyeti* vardır. Eğer bir bedeli varsa, bunun yerine *eşdeğeri* olabilecek başka bir şey konulabilir; yok eğer her bedelin üzerindeyse ve eşi menendi yoksa, o zaman da bir *haysiyete* sahiptir" (*a.g.y.*, italikler özgün metinde).

Burada ahlaki açıdan "evrensel insanlık"ın yardıma çağrılması ile devletin hukuku tanımlama, uygulama ve sürdürme gücü arasında çözülmemiş bir gerilim vardır. Zira *Beyanname* hukuk ile adaleti bir tutmakla kalmaz, devletin (ya da birlik halindeki birkaç devletin) norm tanımlama işlevine de imtiyaz tanır ve bu suretle normların otoritesinin o normları yasa sayarak destekleyen siyasi kuvvete tekabül ettiği görüşünü teşvik eder. İronik bir şekilde, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından eski doğal hukuk geleneğine yeniden bir ilgi gösterilmesine yol açan ve *Beyanname*'nin hazırlanmasına çok önemli bir katkıda bulunan şey Nazi devletinin yasal vahşetinin yarattığı ahlaki tıksintiydi. (İnsanlığa karşı işlenen suçlar mefhumunu geriye dönük olarak uluslararası hukuka dahil eden Nürnberg Savaş Suçları Mahkemesi olmuştu.) Fakat belirli bir devletin hukuk ve davranış sisteminin kendisine tamamen dışsal olan normlar bağlamında kınanması, devletdışı normların da başlı başına bir otoriteye sahip olduğunun kabulüne yol açmamıştır. Bunun yerine son kertede devlet tarafından *yasa olarak* tanınması gereken kutsal yasaların formüle edilmesine yol açmıştır.[22] Elbette bölgeleri kapsayan ve böylece tek tek devletlerin otoritesini aşan uluslararası hukuk kuruluşlarının sayısı artmaktadır (kendisi de bir İnsan Hakları Belgesine sahip olan Avrupa Topluluğu gibi). Fakat bu bölgeler de tek tek üye devletlerin önemli ölçüde otoriteye sahip olduğu büyük proto-devletler olarak hareket etmektedir.

Normların ahlaki otoritesi ile devlet yasalarının seküler gücü arasındaki ayrışmanın bir veçhesine Avrupa'nın son dönemlerinden bir örnek verilebilir. Yunanistan'ın Avrupa Birliği'ne girmesinin bir sonucu olarak, Yunan devletinin Avrupa insan hakları belgesi uyarınca yurttaşlarına verdiği nüfus cüzdanından din, medeni durum, milliyet ve parmak izi hanelerini kaldırması gerekiyordu. Fakat bu-

22. Nazi mezalimi, evrenselcilik savunucularının göreci düşüncenin tehlikelerini vurgulamak adına kullandığı gözde bir örnektir. Fakat Naziler imha politikalarını o dönemde hiçbir evrensel haklar belgesi olmadığı için değil, Hitler Almanyası bunu yapacak örgütsel araçlara ve zalimliğe sahip olduğu ve Müttefikler bunu durdurmak için müdahale edemediği ya da etmediği için gerçekleştirebilmiştir. Genel olarak *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* soykırım suçuyla mahkûm ettiklerini cezalandırmak konusunda, suçu önlemek konusunda olduğundan daha başarılı olmuştur.

nu kolektif dini kimliğe bir tehdit olarak algılayan bir muhalif kesim de vardı. Göstericilerden biri, "Hıristiyan Ortodoks Yunanlar olabilme hakkımız için savaşmamız gerekiyor," derken, bir diğer protestocuysa, "[Yunanistan Başbakanı Kostas] Simitis sırf Avrupalı görünebilmek adına Yunanistan'ı temsil eden her şeyi satabilecek kadar rahat görünüyor," diyordu. Ama protestolar ve gösteriler yeni kimlik kartlarının kişisel bilgilerde gizlilik esasına uyması gerektiğinde ısrar eden hükümeti yolundan alıkoymadı. Kilise değişiklik önerisine referandumla karar verme çağrısında bulundu ama hükümet "bu tür yöntemlerin insan hakları meselelerine uygulanamayacağı"nı gerekçe göstererek karşı çıktı. Kilisenin, eski biçimin tercihe dayalı olarak korunması önerisiyse hükümet tarafından reddedildi. Otoritesini korumak adına insan hakları söylemine sarılan Kilise, yeni düzenlemenin arzu eden yurttaşların kendi dini bağlılıklarını alenen ifade etmelerini yasakladığı suçlamasında bulundu. Hükümet ise yanıtını dini inanç hakkında bir açıklama yaparak verdi: "Yeni kimlik kartları Yunan Ortodoks inancı açısından hiçbir tehlike arz etmemektedir."[23] Bu ifade, Ortodoks teolojiden hareketle dile getirilmesi bakımından değil (çünkü çok açık ki bunu yapmamaktadır), bu inancın özünü tanımladığını iddia etmesi bakımından *dini bir yargıdır*.

Dolayısıyla burada incinen kimliklerden (yabancı basın meseleyi bu şekilde lanse etmişti) daha fazlası söz konusudur. Bir toplumsal grubun üyelerinin *dini varlıkları* açısından hayati telakki edecekleri ama hükümetin anayasa yoluyla çiğneyebileceği normların otoritesiyle de ilgilidir, üstelik hükümet tümüyle farklı bir ideolojik alana, dini inanç özgürlüğünü neyin etkileyip neyin etkilemeyeceğine yönelerek yapmıştır bunu.

Avrupa Birliği'ne üye devletlerin tüm yurttaşlarının kimlik kartı taşımak zorunda olması insan haklarının ihlali değil herkese faydalı bir şey olarak görülmektedir. Kimlik kartları modern Avrupa devletlerinde nüfusun yönetim ve gözetiminin kopmaz bir parçası olmuştur. İngiltere ise Avrupa Birliği üyesi olmasına karşın (İkinci Dünya Savaşı hariç) bu kartları hiçbir zaman kullanmamıştır. Dahası, ülkenin tarihsel anlayışına göre (orada) yurttaşlarının medeni

23. *The Christian Science Monitor*, 22 Haziran 2000.

haklarım ihlal ettiği gerekçesiyle bu uygulamaya karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla İngiltere'de kimlik kartları birey öznelerin (yani *yurttaşların*) özgürlüğüne tehdit olarak görülmektedir, oysa Avrupa Birliği devletlerinde kolektif nesneye (yani *nüfusa*) etkili bir şekilde eşit zenginlik dağıtılmasının garantisi olarak görülmektedir. İlki aktif hak olarak özgürlük üzerinde yoğunlaşırken, diğeri pasif hak olarak zenginliğe odaklanmaktadır. Fakat her ikisi de seküler bir devlette insan olmanın ne olduğuna dair bize farklı bir perspektif sunmaktadır. Keza her ikisi de siyasi adalet söylemlerine farklı şekillerde katkı sunmaktadır.

Farklı yasal-siyasi gelenekler "insanın" ne olduğuna dair farklı teminat ve tehdit fikirleri dile getirirler; bu fikirler de ulus-devletin yerleşik gücüyle bağlantılı farklı dillerde ifade edilir. İnsan hakları söylemi bu dillerden yalnızca biridir.

İnsanın Kurtarılması

Farklı geleneklere ait adalet dillerinde insana dair hangi varsayımlar vardır? Bazı fikirler sekülarizme diğerlerinden daha mı uygundur? Şimdi buna bir şekilde yanıt getirebileceğini düşündüğüm (zira egemenin eylemi kavramı üzerine kuruludur) kurtuluş söylemlerini irdeleyeceğim. Ama önce bir uyarı: Bu söylemlerin sırf *a priori* iktidar konumlarını meşrulaştırdığını düşünmemek gerekir, zira adalet dilleri siyasi eylemleri haklı çıkarmakla kalmaz, siyasi aktörlerin şekillenmesine de yardımcı olurlar.

ABD hükümeti özellikle de Sovyetler Birliği'nin yıkılışından bu yana, insan haklarını küreselleştirme girişiminin arkasındaki önemli güçlerden biri olmuştur. Keza Soğuk Savaş'ın bitişinden bu yana haklar söyleminde örtük olarak bulunan insan fikrinin gelişiminde de merkezi bir yere sahiptir. Ne var ki ABD içerisinde insan hakları dili görece çok az etkiye sahip olmuştur. Bu noktada, insan haklarına başvurma çağrısı yapmış ama kamuoyunda bu konuda destek bulamamış modern bir Amerikalıyı ele almak istiyorum.

1960'larda Malcolm X, Amerikan medeni haklar hareketini eleştiren ünlü bir konuşmasında Afrika asıllı Amerikalı kardeşlerine ABD devletinin kısıtlamalarını aşmanın bir yolu olarak insan haklarına başvurma çağrısı yapar. Aşağıdaki paragrafı halka hitap eden

güçlü üslubu ve keskin hukuki bilgisi nedeniyle uzun da olsa alıntılamak istiyorum. Fakat şunu söylemek gerek: Malcolm X'in aradığı türden bir aşma eylemi bir devletin otoritesinden diğer birkaç devletin kolektif otoritesine dönmekten ibarettir; bu durum bağımsız varlıklar olarak birbirine eşit, ama güçleri bakımından fevkalade eşitsiz olan ulus-devletlerden müteşekkil bir dünyadan kaçılamayacağını gayet iyi gösterir.

"Medeni haklar mücadelesini yaygınlaştırıp daha üst düzeye çıkarmamız, yani insan hakları mücadelesi seviyesine yükseltmemiz gerekiyor. Medeni haklar mücadelesi veriyorsanız, bilerek ya da bilmeyerek, kendinizi Sam Amca'nın yasalarıyla sınırlıyorsunuz demektir. Mücadeleniz bir medeni haklar mücadelesi olduğu sürece dış dünyadan kimse sizin adınıza konuşamaz. Medeni haklar bu ülkenin içişleriyle ilgilidir. Bütün Afrikalı kardeşlerimiz, bütün Asyalı kardeşlerimiz ve dahi Latin Amerikalı kardeşlerimiz ağızlarını açıp da Birleşik Devletler'in içişlerine müdahale edemezler. Ayrıca mücadelemiz medeni haklar mücadelesi olarak kaldığı müddetçe, Sam Amca'nın yasaları dışına çıkamayacaktır."

Diğer yandan, Birleşmiş Milletler'in bir insan hakları belgesi vardır ve bu belge, der Malcolm X, özgürleşme için bir fırsat sunmaktadır. "Afrika'da, Macaristan'da ve Latin Amerika'da yapılan zulüm BM'ye taşınırken, Zenci sorununun neden hiçbir zaman gündeme alınmadığını merak edebilirsiniz," diye devam eder. "Bu da kumpasın bir parçası zaten. Güya sizin de benim de dostumuz olan, güya bizim tarafımızda yer alan, güya mücadelemizi madden destekleyen ve akıl hocası rolüne soyunan bu yaşlı, hinoğluhin, mavi gözlü liberal size insan hakları hakkında tek söz etmez. Sizi medeni haklarla sınırlı tutarlar. Ve siz de medeni haklar ağacına bağırarak o kadar zaman harcarsınız ki, aynı yerde bir insan hakları ağacının olduğunu dahi bilmezsiniz." O halde ne yapmalı?

"Medeni haklar mücadelenizi insan hakları mücadelesi şeklinde genişlettiğinizde, o zaman bu ülkedeki siyahların davasını BM'deki devletlerin önüne taşıyabilirsiniz. Konuyu BM Genel Kurulu'na götürebilirsiniz. Sam Amca'yı bir dünya mahkemesi önüne çıkartabilirsiniz. Fakat bunu yalnızca insan hakları mücadelesi düzeyinde yapabilirsiniz. Medeni haklar sizi kısıtlar, Sam Amca'nın yasalarına bağlı kılar. Medeni haklar Sam Amca'nın eline bakmanızı

sağlar. Medeni haklar, Sam Amca'dan size iyi davranmasını istemektir. İnsan haklarıysa size doğuştan gelen bir şeydir. İnsan hakları size Tanrı'mn bahşettiği haklardır. İnsan hakları yeryüzündeki bütün ulusların tanıdığı haklardır. Ne zaman birisi sizin insan haklarımzı ihlal etse, onu dünya mahkemesi önüne çıkartabilirsiniz. Sam Amca'nın ellerinden kan damlıyor, bu ülkedeki siyahların kanı damlıyor. O dünyanın bir numaralı riyakârı. Küstahlıktan yana eksiği yok –evet, yok– hele özgür dünyanın lideri olarak caka satışını düşünün. Özgür dünya ha! – ama siz burada "Yeneceğiz" diye marşlar söylüyorsunuz. Medeni haklar mücadelesini insan hakları mücadelesine dönüştürelim ve bunu Afrikalı kardeşlerimizin ağırlıklarını bizden yana koyabilecekleri, Latin Amerikalı kardeşlerimizin ağırlıklarını bizden yana koyabilecekleri ve dahi 800 milyon Çinlinin ağırlıklarını bizden yana koymak için beklediği BM'ye götürelim."[24]

Söylemeye bile gerek yok, medeni haklar mücadelesi Malcolm X'in tabiriyle insan hakları mücadelesi düzeyine hiç çıkarmadı. Bunun gerek ulusal gerekse de uluslararası nedenleri üzerinde durmayacağım. Bu uzun pasajı çarpıcı dilinden ötürü alıntıladım. Malcolm X burada üç şey yapmıştır: İlkin, ırk-temelli Amerika'da derin bir adalet krizi olduğu tanısını koyar ve bunun salt ülke içi bir manevrayla –yani devletin tam yurttaşlığı biçimsel olarak Afrika kökenli Amerikalıları içine alacak şekilde genişletmesiyle– çözülemeyeceğini iddia eder. İkincisi, tüm gözüpekliğiyle, Afrika kökenli Amerikalıların, Amerikan devletinden ve onun siyasi kültüründen bağımsız olarak ve onu hasım olarak karşısına alarak insan olduğunu öne sürer. Üçüncüsü, adaletin Amerika'nın uluslararası bir mahkemenin önüne çıkartılmasıyla sağlanacağını savunur; adalet bir hukuk meselesidir. Amerikalı bir siyah yurttaşın bu şekilde insan hakları çağrısı yapması Amerika'yı ihlalci olarak tanımlamaktadır. Malcolm X'in kullandığı insan hakları dili ahlaki bir çağrı içermez (daha doğrusu, bu çağrıyı hak ihlalcileri olarak gördüğü kişilere yapmaz), bir savaş durumu olduğunu ilan eder ve bu savaşın neden zorunlu olduğunu açıklar. Dolayısıyla haklar söyleminin

24. "The Ballot or the Bullet", *Malcolm X Speaks: Selected Speeches and Statements* içinde, haz. G. Breitman, s. 34-5.

savaş ve devrimle olan bağlantısını yeniden teyit etmiş olur. Nihayetinde İngiltere'deki 1699 Haklar Yasası (*Bill of Rights*) on yedinci yüzyıldaki iç savaşın bir ürünüdür, Amerikan Haklar Yasasını Bağımsızlık Savaşı doğurmuştur, İnsanlık ve Yurttaşlık Haklarını Fransız Devrimi doğurmuştur ve 1948'deki İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi İkinci Dünya Savaşının yıkıcı dehşetine verilmiş bir yanıttır. Bu yasalar ve beyannameler savaşın bir ürünü olduğu gibi, savaş metaforunu toplumsal reform alanına da taşımışlardır. Ayrıca özgül bir yasa kültürünü, tüm dünyadaki insan bireyleri özgürleştirmek amacıyla Avrupa ve Amerika'daki ilk mekânın dışına taşımaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Malcolm X açısından "insan", belirli devredilemez haklarla doğmuş bir öznedir ve bu hakları kullanabilmesi için mücadele yoluyla sık sık özgürleştirilmesi gerekse bile bu durum değişmez.

Hannah Arendt, Malcolm X'in konuşmasıyla hemen hemen aynı dönemde insan haklarının esasen bir ulus-devletin yurttaşı olmayı gerektirdiğini söylemişti: "Gerçek anlamıyla insanın farazi varlığına dayalı olan insan hakları anlayışı, bu haklara inandığını beyan eden insanlar, gerçekten de –hâlâ insan olmaları dışında– tüm diğer özelliklerini ve kendilerine özgü ilişkilerini yitirmiş insanlarla ilk karşılaştığı anda çöküverdi. Dünya, insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal hiçbir şey olmadığını gördü. Nesnel siyasi koşullar göz önüne alındığında, insan haklarının üzerinde yükseldiği insan kavrayışları –insanın tanrının suretinde yaratıldığı (ABD formülü), ya da insanlığın temsilcisi olduğu veya kendi içinde doğal hukukun kutsal taleplerini barındırdığı (Fransız formülü) görüşleri– bu soruna bir çözüm getirilmesine nasıl yardımcı olabilirdi, söylemek güçtür."[25] Ne var ki Arendt modern seküler devlette *kut-*

25. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, yeni baskısı, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1966, s. 299-300; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları I-II*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1996. Arendt İsrail'in kuruluşunu önemli bir istisna olarak görüyordu, ama insan haklarının ulusal haklara dayalı olduğu kuralını kanıtlayan bir istisnaydı bu. "Ulusal hakların yitirilmesi yalnızca insan haklarının yitirilmesine yol açmaz, aynı zamanda yakın dönemdeki İsrail devleti örneğinin de gösterdiği üzere insan haklarının yeniden tesisi yalnızca ulusal hakların yeniden tesisiyle ya da yerleştirilmesiyle başarılabilmiştir" (*a.g.y.*, s. 299).

sallığın gerçek yaşayan insanlara değil aksine tam da soyut bir şekilde kavramsallaştırılmış ya da bir doğa durumunda tahayyül edilmiş "insan"a atfedildiğini de belirtmeliydi. Belirli bir ulus-devlete ait olan her *gerçek* insan, her zaman onun kurumsal şiddetine –yasalarının şiddeti de dahil– tâbidir[26] ve kendi ölümüyle sonuçlanabilecek zorunlu askerlikle yükümlüdür. Halk egemenliğine soyut katılımından ötürü kutsal olan yurttaş, sadece soyut modern yurttaştır.

Elbette Arendt bireylerin kendi haklarını güvence altına almalarında devletin merkezi bir yere sahip olduğunu vurgularken haklıdır. Ayrıca Avrupalı mültecilerin İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından içinde bulundukları durum hakkında konuşuyor olsa da, sözleri Afrika kökenli Amerikalılar için de tamamen geçerlidir. Zira Malcolm X onların etnik kökenlerine ya da dini kimliklerine değil –ve neredeyse kuruluşundan beri ABD'nin bazı eyaletlerinde ikamet ediyor olmalarına değil– tam da insanlığına sesleniyordu. Malcolm X'in insan hakları söyleminin siyasi başarısızlığını kumpasla açıklamamak gerekir. Bunun yerine, kendisinin ve diğer Afrika kökenli Amerikalıların sınırları içinde yaşadığı devletin gücünü görmezden gelmesi ve müdahale etmek için ne güce ne de yetkiye sahip olan devletlere yüzünü dönmesine bakılabilir. Afrika kökenli Amerikalıların anormal konumu ne ulusal hakların ne de insan haklarının taşıyıcıları olmalarından kaynaklanıyordu. Malcolm X kendisini dinleyenlere, "İnsan hakları size doğuştan verilen bir şeydir," demişti. Fakat Afrika kökenli Amerikalılar hem Amerikalı olarak doğmuşlardı (yalnızca ABD'de yurttaşlık haklarına sahiplerdi) hem de siyahlardı (Amerika'da tam bir insan olmak için beyaz olmak gerekiyordu). Doğumun bir veçhesi diğerini iptal ediyordu, çünkü yurttaşlık ve insan olma konumu birbirine bağlı olsa da aynı değildir. Bu yüzden insan hakları tamamen fikir düzeyinde kalmıştı.

Fakat insan hakları dili çok az etki yapmış olsa da, ABD'de toplumsal krizlerin teşhis edilebileceği, zayıfın savunulabileceği ve anlamlı reformların talep edilebileceği başka diller de vardı. Ayrıca "insan"ı tarif etmenin başka yolları da vardı.

26. Bkz. Robert Cover, "Violence and the Word", *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover* içinde, haz. M. Minow, M. Ryan, A.Sarat, University of Michigan Press, 1992.

ABD'de haklar diliyle (bu dili insan hakları diliyle aynı kefeye koymamak gerekir) farklı ölçülerde çakışan önemli bir dil de peygamberce dildir. İnsan hakları söyleminin aksine Amerikan peygamber dili, sözcüklerini ve imgelerini belli bir kutsal kitaptan (Eski Ahit) alır, ayrıca belli bir ulusun (Amerika) kuruluşuna ilişkin anlatılarda da derin köklere sahiptir. İki meşhur anlatı vardır – biri asli, diğeri onu tamamlayan anlatıdır. Bunlardan ilki, on yedinci yüzyıl Püritenlerinin İngiltere'deki zulümden kaçıp din özgürlüğüne sığınmalarını; ikincisiyse, on üç Amerikan kolonisinin İngiliz despotluğunu reddederek yeni bir bağımsız devlet haline gelişini anlatır. Özgürlük her iki durumda da geleneğin reddinden gelir. Peygamberce dilin gücü kısmen Yahudi-Hıristiyan kökenlerinden ama özellikle de bir dizi ahlaki ayrılmadan –İngiliz zulmünden, Amerikan yerlilerinin paganizminden ve Afrikalı kölelerin alt-insan sayılmasından ayrılmaktan– ileri gelir. İnsanlar sınıfı tiranları, paganları ve köleleri dışladığı müddetçe ayakta kalabilir. Bugün bize ne kadar çirkin görünürse görünsün, başlangıçtaki "tam insan" kavramının dayalı olduğu siyasi tanım, bir anlamda, en az kendisinden sonraki kavramlar kadar evrenseldir, çünkü "gerçek anlamda insan" olan herkesin ve yalnızca onların ait olduğu sınıfı tanımlamaktadır.

"Amerikan siyasi kültüründe, peygamberlere özgü tutsaklık, kurtuluş ve kurucu miras ve dolayısıyla kökenlerden uzaklaşma ve kurtuluş hikâyesi her zaman özel bir öneme sahip olmuştur," diye yazar George Shulman. "Amerikalılar haklar, eşitsizlik, üyelik, tarih ve bunların anlamı konusundaki iddiaları meşrulaştırmak için bu hikâyeyi baştan yazmıştır."[27] Dolayısıyla bu dil hem Amerikan liberalizminin ideolojik merkezini işgal edenlere hem de eleştirmen sıfatıyla bunun dışında duranlara toplumsal krizleri tanımlama ve toplumsal eşitsizliği kınama olanağı sunmakta, hatta bunu teşvik etmektedir. Ne var ki bunu tikel, dışlayıcı bir köken bağlamında yapmaktadır. Gene aynı dil kurtarılması gereken özgürlük vaadini teminat altına almakta ya da bu vaadi tehdit eden çöküş ve yozlaşma hakkında uyarıda bulunmaktadır, ama her zaman öznelerin kur-

27. George Shulman, "American Political Culture, Prophetic Narration, and Toni Morrison's *Beloved*", *Political Theory*, cilt 24, no. 2, 1996, s. 295.

tarılmasını talep etmektedir, tabii eğer bunlar kendi beşeri konumlarını savunacak ve özgür, eşit ve egemen bireyler evrenine katılacaklarsa.

Amerika'daki medeni haklar hareketi önderliğinin etkili bir şekilde kullandığı dil budur. Martin Luther King'in "artık demokrasi vaadini gerçeğe dönüştürme ve bu suretle Amerika'nın hedefini [yani] özgürlüğü elde etmenin zamanıdır," derken kullandığı dildir bu. King Afrika kökenli Amerikalı kardeşlerine şunları söyler: "Kötü muameleye ve horgörüye maruz kalıyor olsak bile, geleceğimiz Amerika'nın geleceğine bağlıdır [çünkü] ulusumuzun kutsal mirası ve Tanrı'nın ezeli iradesi bizim yankılanan taleplerimizde cisimleşmiştir." Sonra da şöyle devam eder: "Bir gün Güney de görecek ki, Tanrı'nın bu reddi mirasa uğramış çocukları masaya oturduklarında aslında Amerikan rüyasının en iyi yönlerini, Yahudi-Hıristiyan geleneğimizdeki en kutsal değerleri destekliyorlardı ve dolayısıyla tüm ulusumuzu demokrasinin büyük pınarlarına –Anayasa'yı ve Bağımsızlık Beyannamesini yazan kurucu babalarımızın derin ve sağlam temeller kazandırdığı pınarlara– geri götürüyorlardı."[28] Dolayısıyla King'in siyasi söylemi beyaz çoğunluğun suçunu tanımlar ve onları nedamet getirmeye teşvik eder; bu suretle de sadece kişinin hangi ırktan olduğuna bakılmaksızın medeni hakların tüm Amerikalı yurttaşları kapsayacak şekilde genişletilmesini değil, Amerika'nın kendisinin de yeniden canlanmasını amaçlar. King'e göre "adalet", örneğin Malcolm X için olduğu gibi, esasen seküler bir hukuk kavramı değil, dini bir kavram, yani kurtuluş fikridir. Günahlarından kurtarılmak ve başkalarını kurtarmak, bir mirası –genel olarak Yahudi-Hıristiyan mirası ve özel olarak da bunun ABD'deki ifadesini– yeniden tesis etmek demekti. Böylece Eski Ahit'in peygamberce dili Yeni Ahit'in selametçi diliyle iç içe geçirilmişti. Medeni haklar hareketi kendisini bir kefaret aracı olarak

28. Aktaran George Shulman, "Race and Romance of American Nationalism in Martin Luther King, Norman Mailer, and James Baldwin" (yayımlanmamış daktilo metni, s. 9). ABD'deki peygamber dili konusundaki görüşlerimi Shulman'ın konu üzerine gerek yayımlanmış gerekse de yayımlanmamış yazılarına ve ayrıca kendisiyle yaptığım konuşmalara borçluyum. Tabiatıyla, bu görüşlerin burada nasıl kullanıldığının sorumluluğu kendisine ait değildir ve kuşkusuz bu görüşlerin hepsiyle de uzlaşmayacaktır.

sunduğu oranda, projesi de beyaz çoğunluğun ahlaki yeniden-tesisi olmuştu.

King'in koyu Hıristiyan söylemi Malcolm X'in kullandığı insan hakları diliyle kesin bir karşıtlık içindedir. Bu söylem kendi çapında, Malcolm X'in söyleminden devletçilik (medeni hakları devletten almayı beklemek) ya da evrenselcilik (evrensel kardeşlik talep etmek) bakımından aşağı kalmaz – ne var ki tam da Amerika'ya hitap ettiğinden (kurucu babalardan ve ABD'nin hâkim Yahudi-Hıristiyan geleneğinden dem vuruyordu) Amerikan kamuoyunu Malcolm X'in hiçbir zaman yapamadığı şekilde değişiklik için seferber etmişti. Fakat onun kurtuluş söylemi Amerikan hükümetinin kurtarıcı projesiyle pek de aynı şey değildir.

Örneğin 1998 yılında Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası'nın Kongre'de kabul edilip Başkan tarafından onaylanmasını Amerikan hükümetinin seküler selamet projesiyle açıklayabiliriz: Bu yasadaki "Bulgular" başlıklı "Kısım 2 (a)", Amerika'nın ulusal kimliğini kurtuluş anlatısı bağlamında tanımlayarak başlar. "(1) Din özgürlüğü hakkı Birleşik Devletler'in varlığının kökeni ve temelidir. Ulusumuzun kurucularının pek çoğu başka ülkelerdeki dini zulümden kaçmış, kalplerinde ve zihinlerinde din özgürlüğü idealini taşımıştır. Ulusumuzun temel bir hakkı ve temel direği olarak din özgürlüğü hakkını yasalaştırmışlardır. Doğuşundan günümüze kadar, Birleşik Devletler bu din özgürlüğü mirasını baş tacı etmiş ve din özgürlüğünü savunarak, dini zulümden kaçanlara sığınma hakkı tanıyarak bu mirasa duyduğu saygıyı göstermiştir." Yasa metninin devamında ABD'nin bu bağlamdaki politikası ortaya koyulur. Buna göre ABD başkanının, gerekirse, ekonomik yaptırımlara başvurarak tüm dünyada din özgürlüğünü teminat altına alması, bu amaçla, Dışişleri Bakanlığı'nda her yıl tüm yabancı ülkelerdeki dini zulüm üzerine rapor hazırlayacak yeni bir bölüm kurulması ve tüm Dışişleri personelinin "din özgürlüğü" eğitimi almalarının zorunlu hale getirilmesi gerekiyordu.[29]

29. Elbette ABD'de bu yasayı eleştirenler de vardır. Bu eleştirmenler her şeyden önce yasada Hıristiyanlıktan yana açık bir eğilime ve yasayı çıkartanların sponsorluğunu muhafazakâr Protestan örgütlenmelerinin yaptığına dikkat çekiyorlar. Bu yasanın öncesinde, "Din Özgürlüğünü Destekleyen Birleşik Devletler Politikaları: Hıristiyanlara Odaklanmak" başlıklı bir rapor yayımlanmıştır ve bu

Bu projenin öne çıkan özelliği "Hıristiyan değerlerini" yüceltmesi değil, insanlara kendi dini inançlarını seçme hakkını tanıyarak (ki bu seküler bir dünyada modern devletin verebileceği her şey demektir) onları bu dünyada kurtarmaya çalışmasıdır. Ayrıca bu seküler görevi –mülkiyeti özgürleştirdiği gibi inancı da özgürleştirmeyi, yani, yasal bir engel olmadan müzakere edilebilecek ve mübadele edilebilecek bir nesne haline getirmeyi– Yahudi-Hıristiyan medeniyetinin lideri sıfatıyla Amerika'nın yerine getirmesinin gerekliliği de mazur görülebilir. ABD'deki seküler kurtarma dili, tüm tikelliğine rağmen, bugün dış ilişkiler alanında insan haklarını küreselleştirmeye yönelik bir güç olarak işlemektedir. Zira nihayetinde bu dil "özgürlük" ile "Amerika"nın neredeyse eşdeğer olduğu fikrinden –Amerikan siyasi kültürünün (Kitabı Mukaddes'in Seçilmiş Halk için dediği gibi) "ulusların üzerine bir ışık" olduğu fikrinden– hareket etmektedir. Dolayısıyla "demokrasi", "insan hakları" ve "özgür olmak" Amerikan ulus-devletinin evrenselleştirici ahlaki projesinin –dünyayı insanlaştırma projesinin– ayrılmaz bir parçası ve pek çok Amerikalının "şer" düşmanlarına karşı kendilerini tanımlama tarzının önemli bir unsurudur. Diğer yandan, Martin Luther King'in Hıristiyan söylemi, *şiddet-karşıtlığı pratiğine* bağlı olduğundan ve *şer düşmanlar* retoriğinden kaçındığından, Güney'deki medeni haklar eylemcilerinin sıkıntı çekmeye hazır olduklarını –ABD'nin dünyayı kurtarma ve insanileştirme projesinde görülmeyen bir şekilde hazır olduklarını– varsayar. King kendisinden önceki Gandi gibi acı deneyimini sempatiden şefkate doğru genişletir ve ona belirli bir seküler devlet içerisinde anlam ve etki kazandırır.

"Kültürel göreciliğin" aksine insan haklarının genellikle "evrensel bir ideal" olduğu savunulmuş ve bu kültürel göreciliğin zalimliklere göz yummanın bir bahanesi olduğu düşünülmüştür. Malcolm X ve Martin Luther King ile ilgili olarak demin söylenenler kısmen iki dilin –kültürel olarak özgül peygamber dili ve insan haklarının evrenselci dili– Amerika'nın küresel ahlaki projesinde nasıl

raporun içinde Bakan Madeleine Albright imzalı bir önsöz bulunmaktadır. Böyle bütünüyle Hıristiyanların uğradığı zulme odaklanılması (sözgelimi Müslümanlar dışlanmaktadır) medyada da yansımasını güçlü bir şekilde bulmaktadır. Fakat buradaki seçicilik küresel düzeyde geçerli sayılan anlatının ABD'nin selamet/kurtuluş anlatısı olduğunu göstermektedir.

iç içe geçmiş olduğunu göstermek amacını taşıyordu. Bu noktayı özellikle vurgulamak gerekiyor, çünkü "görecilik"i "evrenselcilik"in karşısına koymak, kanımca, insan haklarını anlamak için yeterli değildir. Elbette herkes diğer insanların gelenekleri ve inançları ("diğer kültürler") konusunda genel anlamda bir görüşe sahiptir ve bunları iyi, kötü ya da vasat olarak değerlendirir. Fakat benim görüşüme göre bu olgu (ahlaki, hukuki, askeri) *yargıların* meşrulaştırdığı türden şiddet sorunundan daha ilginç değildir.

Kendi Kendinin Sahibi "İnsan"

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin "insan hakları"ndaki "insan"ı bir zamanlar doğal haklar diye teorikleştirilen insan haklarının öznesi olarak (yani totolojik şekilde) tanımladığını daha önce söylemiştim. Peki ama insan haklarının *pratikte* tanıdığı insan ne tür bir insandır?

Batılı politikaları benimseyenler ve uygulayanlar "insan hakları" hukuku kültürünün genellikle "Batılı normlar"ın geniş kültürüyle doğal bir uyum içerisinde olduğunu varsayarlar. Bu uyum insan bedenine ve acıya dair belirli tutumları içerir. Üçüncü Bölüm' de kırbaçlanmanın aksine hapsedilmenin insancıl sayılmasına olanak tanıyan ıstırap ölçümleri hakkında Aydınlanma-sonrası görüşlerden bazılarına değinmiştim. Buradaysa biraz daha farklı bir noktayı irdelemek istiyorum: Bu tür ahlaki tercihlerin işaret ettiği bedene ilişkin tutumları – örneğin hapis, hatta tecrit makul bir cezalandırma biçimiyken, bedeni doğrudan etkileyen cezai yaptırımlar neden bu kapsama dahil değildir?

Çok açık ki bedenin bütünlüğüne yüksek bir değer verilmektedir – bazı Afrika bölgelerinde yaygın bir uygulama olan kadın sünneti geleneğinin Avrupa-Amerika ülkelerinde neden özel bir dehşete yol açtığım kısmen bununla açıklayabiliriz.[30] Kısmen diyorum, çünkü erkek sünneti geleneği benzer bir dehşet uyandırmamakta-

30. Bu alandaki eylemciler medyada kadınların sünnet edilişinin özellikle İslami toplumlarla ilişkili olduğu izlenimi verseler de, dünya üzerindeki Müslümanların ezici çoğunluğu böyle bir geleneğe sahip değildir ve bunu yapanların önemli bir kısmı (belki de çoğunluğu) gayrimüslimdir.

dır. Erkek sünneti elbette Yahudi-Hıristiyan Batı'da çok bilindik bir uygulamaydı, oysa kadın sünneti öyle değildir. Ama meseleyi yalnızca bununla açıklayamayız. Erkek sünnetinin aksine kadın sünnetinin cinsel hazzı azalttığı inancı vardır. Cinsel ilişkiden haz almak insan olmanın değerli bir parçası olarak görülmektedir; bu zevki ortadan kaldıran her şey düpedüz insanlıkdışıdır.[31] Dolayısıyla kadınların sünnet edilmesi, insan haklarıyla ve bu hakların ihlaliyle ilgili bir meseledir. Yani burada hem bedenin fiziksel bütünlüğüne saldırı hem de öznenin "tam" cinsel haz alabilme yeteneğine bir müdahale söz konusudur (yani böyle bir müdahale olduğuna inanılır).[32] İnsan kendi bedenine sahiptir ve bu bedeni kullanma hakkı devredilemez.

Martha Nussbaum birbiri peşi sıra gelen etkileyici bir dizi yayında, insan hakları kavramıyla da bağlantılandırılabileceğini kabul ettiği Aristotelesçi insan yetenekleri fikri aracılığıyla insan doğasına ilişkin eski tartışmayı yeniden alevlendirmiştir. Nussbaum esasen insanın merkezi işlevsel yeteneklerinin bir listesinin yapılabileceğini savunur (örneğin "Duyuları kullanabilmek, tahayyül edebilmek, düşünebilmek ve akıl yürütebilmek – ve bunları 'gerçekten

31. Martha Nussbaum "Bedensel Bütünlük"ün bir veçhesi olarak "cinsel tatmin fırsatları"ndan bahseder ve *Women and Human Development: The Capabilities Approach* adlı önemli çalışmasında (Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 78) bunları insanın merkezi işlevsel yeteneklerinden biri olarak gösterir. "Cinsel *tatmin* fırsatları"nın açıkça tanımlanabileceği ve yasal olarak korunabileceği varsayımı ilgi çekicidir.

32. İnsan hakları savunucuları bunu tam olarak bu şekilde ifade etmez. Örneğin "Female Genital Mutilation – A Human Information Pack (1998)" başlıklı raporda Uluslararası Af Örgütü şöyle yazmaktadır: "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve bundan türeyen bir dizi uluslararası standart, devletlerin temel insan haklarına (örneğin fiziki ve zihinsel güvenlik hakkı, cinsiyet temelli ayrımcılığın olmaması ve sağlık hakkı) saygı duymasının ve saygı duyulmasını sağlamasının zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Kadın sünnetinin kaldırılmasını sağlayacak şekilde gerekli önlemi almayan hükümetler bu yükümlülükleri ihlal etmiş sayılırlar" (www.amnesty.org/ailib/intcam/femgen/fgm4.htm). Bu geleneksel uygulamanın (kadın sünnetinin kızlara bizatihi kadınlar tarafından annelerin ve anneannelerin ısrarıyla dayatılıyor olması gibi) bazı sorunlu veçheleri, güvenlik ve cinsiyet ayrımcılığına bağlanarak geçiştirilmektedir. Burada hükümetten önlem alınmasını talep ediş tonu aslında iknadan ziyade suç sayma ve cezalandırma talep etmektedir.

insani bir tarzda yapmak, yani okuma yazma, temel matematik ve bilim eğitimi de dahil olmak üzere ama asla bunlarla sınırlı kalmadan, yeterli bir eğitimle şekillenen ve geliştirilen bir tarzda yapmak. Hayalgücünü ve düşünceyi, kendisini ifade eden [dini, edebi, müziksel vs.] eserleri ve kendi tercihi olan olayları üretme ve deneyimlemeyle bağlantılı olarak kullanabilmek").[33] Nussbaum'a göre, bu yeteneklerin evrensel niteliği, benim Giriş bölümünde Taylor ile bağlantılı olarak ele aldığım Rawls'un "örtüşen mutabakat" görüşünde bulunabilir. "Ben 'örtüşen mutabakat' derken, Rawls'la aynı şeyi kastediyorum," diye yazar Nussbaum, "yani, insanlar belli bir metafizik dünya görüşünü, belli bir kapsayıcı ya da etik görüşü, hatta belli bir insan ya da insan doğası görüşünü kabul etmeden bu anlayışın altına imza atabilirler."[34] Ne var ki Nussbaum'un evrensel yetenekler fikri, tohum halinde de olsa bir "insan" fikrini ifade eder. Bedensel bütünlüğe sahip olan, özgürce kendisini ifade edebilen ve neye inanacağına ve nasıl davranacağına ilişkin kendi tercihini yapmaya yetkili bir özne, insanların iştirak edebileceği "bir siyasi anlayışın müstakil ahlaki özü" değildir sadece. Bizatihi insan olmanın ne olduğuna ilişkin ayrıntılı –ve de insan haklarının temelini oluşturan– bir izahattır.

Belli bir insan doğası görüşü bakımından buradan çıkan sonuç şudur: Bu yeteneklerin engellerden dolayı kullanılmadığı yerlerde, engelleri kaldırmak insanlara ya bunları kendiliğinden kullanma (ve sınırlandırma) ya da kullanmamayı özgürce tercih etme olanağı tanıyacaktır. Gelgelelim, insanlara nelerin *iyi* yetenekler olduğunu ve bunları nasıl kullanabileceklerini ve başkalarına zarar veren kötülükleri yapmanın nasıl önüne geçebileceklerini öğretmek gerekecektir. Ne de olsa, insanlar zalimliğe, açgözlülüğe, kibre, ihanete de muktedirdir – hatta neredeyse muktedir olmadığı hemen hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla insan, kötülükleri ve zararlı toplumsal etkilerini tanımlayabilmek dışında, "engelleri" tanımlama, ortadan kaldırma ve ayrıca kötülüklerin geri dönmemesini –gerekirse zora başvurarak– sağlama gücüne sahip olmalıdır. *Bu* egemen güç de bir insan yeteneğidir, ama herkesin özgürce kullanabileceği bir yetenek değildir. Devletin eline verildiğinde, bu adli güç insan yeteneklerinin

33. Nussbaum, s. 78-9. 34. *A.g.y.*, s. 76.

serpilip gelişmesi için bir önkoşul haline gelir. Nussbaum'a göre, bu devlet elbette evrensel değerlere bağlı bir devlet olmalıdır. Böylece tüm yurttaşlarına aynı hakları sağlamakla kalmayacak; aynı zamanda sevgi, üzüntü, haklı kızgınlık gibi duyguları deneyimleme yeteneklerinin –ve hatta "duyuları kullanma, hayal etme, düşünme ve akıl yürütme yeteneklerinin– ve bu şeyleri "gerçekten insan" gibi yapma yeteneklerinin de teminatı olacaktır."[35] Buradaki sorun artık "gerçekten insani olanı" seküler devletin tanımlar hale gelmesidir ve her ne kadar Nussbaum yetenek ile işlev arasında ayrım yapıp yalnızca ilkinin tanımını devlete tahsis etse de bu ikisi arasında ayrım yapmak her zaman mümkün değildir.

Bu görüşte belki de geçerken değinilebilecek başka bilindik sorunlar da vardır. Birincisi, bir yeteneği kullanıp kullanmamayı özgürce seçme yeteneği bazen bir çelişki doğurur: Belirli tercihlerin geri alınma şansı olmadığından, bunlar başka tercihler önünde aşılmaz engeller oluşturabilirler (ümmi bir kişinin okuma yazma öğrenmedikçe okuryazar olup olmama konusunda aklı başında bir tercih yapması mümkün değildir, ama okuryazar olduktan sonra da fikrini değiştiremez). İkincisi, insan yeteneklerinin –ve bunların içinde gerçekleştiği koşulların– çelişkili yorumlara tâbi oldukları bilinen bir gerçektir. "İnsan yetenekleri" yasalarca saptandığında, bunları yorumlama işi yargı yetkililerinin ve teknik uzmanların ayrıcalığı olur çıkar ve gerçek anlamıyla siyaset dışlanır. Kısacası, müzakereden ziyade tahakküm meselesi halini alır.

Ulus-devletlerden oluşan bir dünyada insan haklarının ve bunların ayakta tuttuğu "insan" anlayışının önünü açan koşulları yorumlama yetkisi ve ilerletme gücü kimdedir? İki yıl önceki bir toplantıda Çin'in Dünya Ticaret Örgütü'ne girmesi için yürütülen müzakerelerin başındaki ABD'li Ticaret Temsilcisi bir gazetecinin sorusuna şu yanıtı vermişti: *"Batı'ya ve Batılı normlara açılmak* demokratik siyasi reformları ve insan haklarına daha sıkı bağlanmayı teşvik eder kesinlikle."[36] Dolayısıyla serbest ticaret, insan hakları ve "Batılı normlar" arasında doğrudan bir bağlantı kurulmaktadır.

35. *A.g.y.*, s. 78.

36. Justin Brown, "After China Pact, a Diminished Role for Human Rights?" *Christian Science Monitor*, 19 Kasım 1999, s. 4 (vurgu benim).

Bazı özgül öznellik türlerine denk düşen yaşam tarzları olarak bu normlar neler olabilir?

Le Monde Diplomatique baş editörü Ignacio Ramonet, ABD'nin küresel gücü üzerine son dönemde yazdığı bir makalede, ABD'nin askeri, diplomatik, ekonomik ve teknolojik hegemonyasının kapsamından bahseder ve ardından –liberal demokratik eşitlik ve özerklik ideolojisi dikkate alındığında– neden bunun çok fazla eleştiri konusu yapılmadığını sorar. Verdiği mükemmel yanıtı tümüyle alıntılıyorum:

"Kuşkusuz, ABD hegemonyası kültür ve ideolojiyi de kapsadığı için. ABD birçok kişinin haklı olarak hayranlık duyduğu pek çok önemli ve saygın entelektüel ve sanatçıya uzun bir süredir evsahipliği yapmaktadır. Hâkimiyeti simgesel düzeyi de kapsamakta, ona, Max Weber'in verdiği adla, karizmatik tahakküm kazandırmaktadır. ABD pek çok alanda sözdağarcığım, kavramları ve anlamı kendi denetimine almış durumdadır. *Onun yarattığı sorunları yine onun sunduğu sözcüklerle formüle etmemiz gerekmektedir.* Yarattığı muammaların şifresini çözecek kodları da yine kendisi sunmaktadır. Sırf bu iş için pek çok araştırma merkezi ve beyin takımı oluşturmuştur ve burada binlerce analist ve uzman istihdam edilmektedir. Bu tanınmış kurumlar yasal, toplumsal ve ekonomik meselelerde serbest piyasa, iş dünyası ve küresel ekonomi idealini destekleyen bir bakış açısıyla raporlar üretmektedir. Cömert fonlarla desteklenen çalışmaları medyanın ilgisini çekmekte ve bu çalışmalar tüm dünyada yayımlanmaktadır. ... Enformasyon ve teknoloji gücünü elinde bulunduran ABD, tahakküm altına aldığı halkın pasif suç ortaklığı sayesinde kibar bir baskı sistemi, daha doğrusu zevkli bir despotluk yaratmıştır. Denetim altında tuttuğu kültür sanayileri aracılığıyla hayalgücümüzü de esir aldığından bu tahakküm daha da etkili olmaktadır. ABD, rüyalarımızı medya kahramanlarıyla doldurmak için teknolojik bilgisini kullanmakta, beyinlerimizi fethetmesi için Truva atları yollamaktadır. ABD'de gösterilen filmlerin yalnızca %1'i yabancı yapımken, Hollywood filmleri tüm dünyaya akmaktadır. Filmlerin hemen ardından televizyon dizileri, çizgi filmler, videolar ve mizah yayınları, moda, kent gelişimi ve gıda gelmektedir. İman sahipleri alışveriş merkezlerinde –tüketim çılgınlığı mabetlerinde– yeni ikonlara tapmak için saf tut-

maktadır. Tüm dünyada bu merkezler bir logolar, yıldızlar, şarkılar, idoller, markalar, aletler, posterler ve kutlamalar (Fransa'da Cadılar Bayramının olağanüstü bir hızla yaygınlaşması gibi) dünyası üzerinden bir ve aynı yaşam tarzını teşvik etmektedir. Tüm bunlara baştan çıkartıcı seçme özgürlüğü ve tüketici özgürlüğü retoriği eşlik etmektedir ve mallar kadar simgelerle de bağlantısı olan saplantılı, her yerde hazır ve nazır reklamcılık (ABD'deki yıllık reklam masrafları 200 milyar doları aşmaktadır) hepsine eklenmektedir. Pazarlama o kadar alengirli bir hal almıştır ki yalnızca bir marka adı ya da toplumsal işaret değil, bir kimlik satmak derdindedir. Bunların hepsi sahip olmak var olmaktır ilkesine yaslanmaktadır. ... Amerikan imparatorluğu simgeler ve baştan çıkarma şampiyonudur. Sınırsız aylaklık ve sonsuz oyalama sunan hipnotik büyüsü zihinlerimize girmekte ve bizim olmayan fikirleri bize aşılamaktadır. Amerika bizi zor yoluyla değil, büyülü sözlerle itaat ettirmeye çalışmaktadır. Emir vermesine gerek yoktur, zira zaten rıza göstermiş durumdayız. Tehditlere lüzum yok, zira zaten bizim haz açlığımızdan ötürü oyunu kazanıyor."[37]

Bu ifadeyi dünyada ne olup bittiğinin nihai ifadesi olarak sunmuyorum. Metnin ilgi çekiciliği "[Amerika'nın] yarattığı sorunları [Amerika'nın] sunduğu sözcüklerle formüle etmek" zorunda kalan, küresel toplumun daha güçlü, daha modern bir dili nasıl benimsediği konusunda sunduğu açıklamada yatmaktadır – bu dilde eşit haz hakkı Amerika'nın seküler kurtarma projesi olarak ifade edilebilir.[38] Ramonet'nin bahsettiği arzuya, yani pazarlama söyleminin uyandırdığı canının istediğini yapma (hoşuna giden şeyleri yapma) arzusuna hepimiz aşinayız – tüketim arzusunun normalleşmesi çağdaş

37. Ignacio Ramonet, "The Control of Pleasure", *Le Monde Diplomatique*, Mayıs 2000. Özgün metindeki paragraf düzenini değiştirdim. Ayrıca italikler de bana ait.

38. Fakat 11 Eylül sonrası "teröre karşı savaş"m da kanıtladığı üzere, ABD, muarızlarını yalnızca haz yoluyla baştan çıkarmaz. Yıkıcı güç kullanmaya da hazırdır. Afganistan savaşı ABD medyası tarafından yalnızca teröristleri bulma çabası olarak değil, Afgan kadınlarının özgürleştirilmesi olarak da sunulmuştur. Bu bağlamda bkz. "Feminism, The Taliban, and Politics of Counter-Insurgency", Charles Hirschkind ve Saba Mahmud (*Anthropological Quarterly*, 75 (2) 2002, s. 339-54).

kapitalist toplumun, gerek destekçileri gerekse de eleştirmenleri tarafından dikkat çekilen, sıradan bir özelliğidir. Yine tanıdık olan bir önerme de modern pazar kültürüne göre insanın haz peşinde koşan ve acıdan uzak durmaya çalışan bir birey olduğu önermesidir. Zira nasıl ki parlamenter demokrasi verili bir parti içindeki yurttaşların eşit olduğunu varsayıyorsa (herkes sadece ve sadece bir kişi sayılmaktadır), aynı şekilde pazar stratejileri de verili bir yerdeki alıcıların eşitliğini varsayar (herkes bir kişi sayılmaktadır). Her ikisinde de tercihte bulunan özne, hedeflenen, diğer bireylere eklenen ya da onlardan ayrılan bir istatistik nesnesidir. ABD Ticaret Temsilcisi'nin, eski normların yerine "Batılı [yani Amerikan] normları" benimsemek insan haklarına daha sıkı bağlılığı teşvik eder, iddiasını tam da bununla açıklarız, tıpkı Batı ile serbest ticarete başlamanın ve bir pazar toplumunun serpilip gelişmesinin insan haklarını güçlendireceği iddiasında olduğu gibi.

Bu iddianın küstahça olduğu ya da ahlaki açıdan sakat olduğu kanaatinde değilim, aksine doğru olabileceğini düşünüyorum.[39] Gerçekten de "kültürler", eleştirmenlerin bıkıp usanmadan dikkat çektikleri üzere, parçalıdır ve birbirine karşılıklı olarak bağımlıdır. Fakat kültürler aynı zamanda *eşitsiz bir şekilde yer değiştiren pratiklerdir*. Burada sorun kültürel yer değiştirmenin siyasi tahakküm sağlamanın bir aracı mı yoksa sadece bir sonucu mu olduğu, evrensel insanlığın büyümesinde zorunlu bir safha mı yoksa bir kültürel

39. Edinilen "Batılı normlar" içine yeni sözel davranışlar da girmektedir: Shai Oster, Pekin'de "'ABD İngilizcesiyle düşünme' dersleri için tıkış tıkış bir yere doluşan 200 öğrenci isim fiil, mastar, edat ve geçmiş zaman kiplerini yalayıp yutmuş. Fakat onları mutlak zaferden alıkoyan tek bir yetenek eksik: kendilerini sözle satmak," diye yazar. Sınıf öğretmeni Victor Wang, "biraz daha Amerikan tarzında iddialı olmayı salık veriyor: Çin'de birinci tekil şahıs kullanmak Konfüçyüsçü tevazuya aykırıdır." Çinli öğrenciler, diye yakınıyor Wang, "olağanüstü olduğunuzu söyleyebilmeniz için Bill Gates olmanız gerektiğine inanıyorlar." Kişi kendi kendisinin sahibidir ve sahip olduğu her şeyden gurur duymalıdır. Fakat yeni iddiacı birey daha az samimi olmayı da öğrenmek zorundadır: "Nasıl gidiyor?" şeklindeki selama, nasıl olunursa olunsun "iyidir" diye karşılık vermeleri gerektiği öğretiliyor (*Christian Science Monitor*, 14 Haziran 2000). Elbette tüm Amerikalılar iddiacı ya da hesapçı bireyler değildir. Buradaki esas mesele, "Batılı normların" ahlaki ve toplumsal ilerleme için zorunluymuş gibi gösterilmeye başlamış olmasıdır.

devirteslim örneği mi olduğu değildir. Benim vurgulamak istediğim nokta şudur: Kültürü tasavvur ederken yalnızca *görsel* terimlerle ("açıkça sınırlanmış", "birbirine karışmış", "parçalı" vs.) değil, aynı zamanda belirli yaşam biçimlerini oluşturan *pratiklerin* yerinin değiştirildiği, yasadışı kılındığı, cezalandırıldığı, keza farklı türde insanlar yetiştirmenin koşullarının yaratıldığı güç zamansallıkları terimleriyle de düşünürüz.[40] Güçlülerin zalimce muamelesi nedeniyle zayıfların duyduğu garez genellikle kendiliğinden gelişen insani bir tepkidir, ama daha önce desteklenen pratikleri desteklenemez olarak görmeyi öğrenmek ve bunlara karşı toplumsal muhalefet örgütlemek insanın yeniden inşası yönünde atılmış adımlardır.

Karşılıklı bağımlılığın çok arttığı modern dünyada "geleneksel kültürler" kendiliğinden "modern kültürler" haline gelmez ya da bu yönde gelişmezler. İnsanlar kendilerini başka bir şeye, kurtarılmalarına olanak tanıyan bir şeye dönüştürmeyi denemek için sıkıştırılır, baştan çıkartılır, zorlanır ya da ikna edilirler. Bu süreci durdurmak mümkün olmayabilir; diğer yandan insanlar bunun aracılığıyla gerçekten kurtarılıyorsa sürecin böyle gerçekleşmesi harikulade bir şey de olabilir. Bu tür güdümlü değişiklikleri savunuyor ya da karşı çıkıyor değilim. Yalnızca şunun altını çizmek istiyorum: Kendisini genellikle "insanlığı geleneksel kültürlerden" kurtaracak güç ya da doğa durumundaki insanın devredilemez haklarını yeniden geri alacak güç olarak (en nihayetinde ikisi de aynı kapıya çıkmaktadır) gösteren siyasi iktidarı kullanmadan bu değişikliklerin mümkün olmadığını vurgulamak istiyorum.

John Pocock'a göre, benlik on yedinci yüzyılda olumsal olarak görülmeye başlamıştı. Böylece Locke'un siyasi açıdan doğal haklara yönelmesi daha akla yakın bir şey olmuştu.[41] İnsanı tanımlama-

40. David Scott, yeni *akıcı* antropolojik kültür mefhumu ve bu mefhumun çağdaş çokkültürlülük teorisyenlerine çekici geliyor olmasıyla ilgili önemli bir yazısında sert bir soru sorar: "kültür *kimin için* taraflı, sınırsız, heterojen, melez vs'dir: Antropolog için mi yerliler için mi? Kimin iddiasıdır bu, teorinin mi yoksa teorinin üzerine araştırma yürüttüğü söylemin mi?" (David Scott, "Culture in Political Theory", *Political Theory*, cilt 30, no. 4, 2002).

41. Stephen Greenblatt da, on altıncı yüzyılda "insan kimliğini manipüle edilebilir, sanatkârane bir süreç olarak şekillendirme konusunda artan bir özbilinçli-

ya çalışan hukuki söylemler daha fazla güç kazanmıştı. Richard Sennett yirminci yüzyılın sonundaki esnek kapitalizm üzerine yazdığı bir denemede, Amerika'daki son derece istikrarsız çalışma koşullarının bütünlüklü bir benlik anlatısını –ve dolayısıyla "karakter" gerçekleşmesini– gittikçe zorlaştırdığını savunur.[42] Özel benlik kaygısındaki artışın ulaştığı bu yeni aşamanın, insan haklarının küresel düzeyde bir kurtarıcı niteliğe sahip olduğu konusundaki ısrarın artışıyla bağlantısız olmadığını söyleyebiliriz (gerçi Sennett' in argümanı bu yönde değildir). Kamusal siyaseti kişisel inançtan ayıran sekülarist ideolojik düzenin parçalandığı kabul edildiğinde, yeni alan ya kutsal ya da dindışı olarak alınabilecek bir insan hakları söylemiyle işgal edilmektedir. Canovan'ın liberal insan hakları projesini savunmak adına mite başvurmuş olması (bkz. Birinci Bölüm), King'in Tanrı'nın hâkimiyeti altında evrensel kardeşlik ve insan haysiyeti çağrısı ve Nussbaum'un bağımsız insanın yeteneklerini övmesi hep bu söylemin değişik biçimleridir.

Özneleri "İnsan" Sıfatıyla Dahil Etmek ya da Hariç Tutmak

Son olarak, insan ile insan-olmayan arasındaki sınırların nasıl oluşturulduğuna bakacağım. Bu sorun, son dönemde, hayvanların duyduğu ıstırap sorununa teorik yaklaşımlarda zorlu bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanların zulmünden azade yaşamanın hayvanların *çıkarına* olduğu uzun zamandır kabul edilmektedir. Fakat kimileri daha ileri giderek şu soruyu sormaktadır: İnsan-olmayan hayvanlar, neden tıpkı insanlar gibi kişilik haklarına sahip değildir? Hayvanların

liğin görüldüğü"nden bahseder ve bu seküler fikrin giderek konuyla ilgili eski Hıristiyan görüşünün yerini aldığını söyler: "Çekin ellerinizi üzerinizden," demişti Augustinus. "Kendinizi oluşturmaya çalıştığınızda, bir enkaz yarattığınızı göreceksiniz" (aktaran *Renaissance Self-Fashioning*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, s. 2). Pocock kendi kendini şekillendirme koşullarının daha zorlaştığı istikrarsız on yedinci yüzyıl toplumunu ele almaktadır.

42. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton, 1998; Türkçesi: *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2002.

mahkeme önünde kendilerini savunamayacak olmaları nedeniyle haklara sahip olamayacağı varsayımının, "hak" sözcüğünün keyfi bir şekilde sınırlı bir anlamda alınmasından –aktif hak anlayışından– kaynaklandığı savunulmaktadır. Bize lazım olan, denilmektedir, "insan"ı son kertede ayrıcalıklı bir varlık olarak gören modern anlayışımızın içkin olduğu davranışların ve tutumların radikal bir şekilde yeniden düzenlenmesidir. "İnsan" ile "hayvan" arasında radikal bir ayrım yapma girişimleri, modern düşüncenin ve pratiğin sürekli bir özelliği olmuştur. "İnsan"ı "hayvan"larla karşıtlığı içerisinde tanımlama kıstasları sürekli bir tartışma konusudur: Hayvanlar gerçek bilince sahip midir? Gerçek anlamıyla dile sahip midirler? Kültürlerini insanlar gibi değiştirme yeteneğine sahip midirler? Nihayetinde bu soruların amacı hakların öznesini hakların nesnesinden, sahibi sahip olunan mülkten ayırmak gibi görünmektedir. Yasalar uzun zamandan beri hayvanlara çektirilen "haksız" acı ve ıstırabı cezalandırsa da, hayvanların insanlar arasında yaşama tarzını değiştirme konusunda güçlü bir isteksizlik mevcuttur – belki de bunların tek istisnası "insanların yararına bilgi"yi amaçlayan biyolojik ve psikolojik deneylerin denekleri olmalarına izin verilmesidir.

Bir insan hakları eylemcisi ve hukukçusu tarafından yayımlanan yeni bir kitapta, Afrika'da ve Avrupa-Amerika'da zalimce kötü muamele edilen şempanzelerin ve bonobaların yasal kişiliğinin –ve dolayısıyla haklarının– tanınması gerektiği savunulmaktadır. Tüm yaşayanlar haklara sahip olmalı mıdır? Doğrusu bir haklar salgını olasılığı korkutucu görünmektedir. Fakat kitap, "1 milyon hayvan türü olduğunu" belirtmekte ve "bunlardan pek çoğunun, örneğin, böceklerin ve karıncaların bu haklara sahip olmamaları gerektiği"ni savunmaktadır.[43] Onlar bizden çok farklıdır. Fakat şempanzeler ve bonobolar insanlara benzer. Genlerinin ve beyin yapılarının bizimkine benzediği, bilinç ve farkındalık sahibi oldukları, etki-tepki ilişkilerini anladıkları, alet yaptıkları, karmaşık ve akıcı toplumlarda yaşadıkları, aldatma ve empati özellikleri olduğu, sayılardan yararlandıkları, simgelerle iletişim kurdukları, tıbbi bitki-

43. S. M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, Massachussets: Perseus Books, 2000, s. 5.

lerle kendi hastalıklarını tedavi ettikleri savunulur. Tam da bu nedenle, "giderek daha çok bilimci bizim de parçası olduğumuz Homo cinsine dahil edilmeleri gerektiğini savunmaktadır,"[44] diye yazar Steven M. Wise.

Wise insan ile insan-olmayan arasındaki bölünmenin esnek tutulmasını ister, ama bu ayrım olmadan yapamaz. Örtüşen ve içsel olarak farklılaşmış ağlar mefhumunu kullanmaz, çünkü insan hakları hukuku birbirini karşılıklı olarak dışlayan kategoriler (insan/insan-olmayan, suçlu/suçlu-olmayan, yasal kişi/kişi-olmayan) gerektiriyor gibi görünmektedir. Haklara sahip olabilmek için "onlar"m yeterince "bizler" gibi olmaları gerektiği –ve tersinden söylendiğinde, eğer bize çok benzemiyorlarsa kurtarılamayacakları– varsayılmaktadır. Wise, dünya hakkında bilimsel bir hakikat gibi görünse de "hayvanlar insan haklarına sahip olamaz" ifadesinin yalnızca insanların hayvanlar karşısında (daha doğrusu "salt yaşam" karşısında) ayrıcalıklı kılınması için uydurulmuş bir formül olduğunda ısrar eder. Gelgelelim Wise yine de *bazı* insan-olmayanların yasal kişilikler olamayacağı görüşünü koruma ihtiyacı duyar.[45]

"Bizim gibi varlıklar" kapsamına nelerin girdiği (yani, kimlerin bizim ayrıcalıklı evrenimize gerçekten ait olduğu) kuşkusuz zor bir sorudur. Fakat modern, seküler toplumda bu, bilimsel ya da teolojik bir sorun olarak değil, siyasi ve ahlaki bir sorun olarak görülmektedir. Bilimciler ile teologlar konuyla alakalı kanıtların önemi hakkında birbirleriyle hiç tartışmamış olsalar da, liberal demokrasiler açısından mesele "insan"dan siyasi ya da ahlaki olarak ne anlaşıldığıdır ve bu konuda seküler bir toplumda son sözü yetkili uzmanlara bırakmak diye bir şey yoktur. Ne var ki yasal güçle donatılan, soyut "insanlık" kavramı, kimin *insan olmadığı* için, devlet ve yurttaşların meşru "insanlıkdışı" muamelesine maruz bırakılabileceğine otoritelerce karar verilebilmesini sağlar. "İnsan"ın salt yaşamı içer*meyen* dışlayıcı bir evrene ait oluşu tam da kapsayıcı bir kategori olmasından ileri gelir.

44. *A.g.y.*, s. 6.

45. Yılanlar ve kurbağalar ve böcekler asla hakka sahip olmamalıdır. Bir böceğe dönüşen Gregor Samsa insanlardan merhamet görme hakkının bile olmadığını bilir.

Eğer toplumsal düşünce tarihçileri modern toplumda "normallik" dilinin kolay anlaşılırlığının arttığı konusunda haklılarsa;[46] belki de "insan doğası" hakkındaki *bilimsel teorilere* bakmak yerine, maliyet-fayda analizi yoluyla tüm dünyada (gerek ulus-devlet içerisinde gerekse de ulus-devletin ötesinde) "arzulanan davranışı" düzenlemeye çalışan *siyasi ve ekonomik pratiklere* bakmalıyız. İnsan hakları eylemcileri, yalnızca devlet zulmünü (ve içsavaşta savaşan grupların zulmünü) hukuken sorumlu tutmakla yetinmez; sıradan insanların tahammül edilmez gelenekleri de bir endişe kaynağıdır. Bu durumda insan hakları hukukunu analiz ederken, bu hukuku insanları değiştirme ve düzenleme tarzı olarak, ayrıca insanları *bu dünyada* hem daha özgür hem de daha yönetilebilir kılmanın bir yolu olarak görmek gerek. Neoliberal ekonomiden devşirilen maliyet-fayda analizinin kullanılması özgürlüğü tüketici özne açısından davranış bağlamında niceliksel olarak ("nesnel olarak") tanımlama fırsatını sunmaktadır. Ayrıca bir nüfusu yönetmenin ne zaman ve hangi oranda bazı bireylerin "özgürlüklerini" kısıtlama ya da feshetmeyi gerektireceğine karar verebilmek için pragmatik bir ilke sunmaktadır. İnsan hakları ile neoliberalizm arasındaki tarihsel yakınlaşma salt arızi bir gelişme olmayabilir. Zira Tuck'ın da işaret ettiği üzere, kendi kendine sahip olmak ve kendi kendini muhafaza etmek doğal bir ahlak için temel olarak görülmenin yanı sıra *reel politika* için de bir mazeret niteliğindedir.

Ama bazı tarihsel gelişmeler insan haklarını desteklerken, bazıları da altını oyabilmektedir. Ne olursa olsun, artık yalnızca "insan"ı salt hayvan yaşamından ayıran hukuk aracılığıyla değil, genetik mühendisliği ve –daha da radikal bir şekilde– sinirbilim tarafından yapılan müdahaleler sonucunda da, haklara sahip insan-özne kavramı iyice muğlaklaşabilir. Bunu söyleme nedenim yalnızca insansıların ve genetik olarak inşa edilmiş insanların –klonlar da dahil– insan yapımı olmaları (ve dolayısıyla "doğal" olmaktan ziyade "kültürel" olmaları) değildir. Daha ziyade, bugün makinelerin insani yeteneklerinin neler olduğunu ve genetik mühendisliğinin sorumluluk düşüncesini nasıl etkilediğini ciddi ciddi düşünmemiz gerekiyor. Günümüzde modern *doğal* kavramı yeniden düzenlenmekte olduğu

46. Ian Hacking, *Şansın Terbiye Edilişi*.

için, *doğaüstünün* ne olduğunu da yeniden düşünmemiz gerekebilir.

Gelgelelim, burada salt düşünceden daha fazlası söz konusudur. *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin tüm dünyada müteşebbis mülkiyetine teminat oluşturmasının siyasi ve ahlaki açıdan uzun erimli sonuçları vardır (bkz. 17. Madde). Araştırma ve yapım konularında büyük yatırımlar yapan şirketler bu insansılar üzerinde mülkiyet hakkına sahip olacak, keza biyoteknoloji firmaları da "doğal" insanların genetik mirası üzerinde hak iddia edebilecektir. Mülkiyet hakları pazarda kolaylıkla elden çıkartılabilir olduğundan, insansılar (akıllı, duygusal makineler) alınıp satılacak ve ayrıcalıklı yeteneklere sahip üstün insan genleri biyo-şirketler tarafından ele geçirilerek pazarlanacaktır.[47] (Bu arada, bu tür hak devirlerine "ticari ifade özgürlüğü" eşlik etmektedir ve bu devirlerin teminatı da –sağlam bir sava göre– insan haklarıdır.[48]) Eskiden hukuken tarif edilen benlik, yani *kendi kendine sahip özne*, artık sorunsallaşmıştır. Kim insan olarak görülmelidir, insan öznenin yetenekleri nelerdir gibi sorular mülkiyet haklarının ve maliyet-fayda analizinin merkezi yere sahip olduğu küresel pazar aracılığıyla kararlaştırılacaktır. İnsan hakları, pazar ilkesi tarafından oluşturulan ve en güçlü ulus-devletler tarafından tasarlanan çeşitli öznelere ve sınıflara atfedilen ya da bunlardan esirgenen yüzergezer gösterenler haline gelmektedir.

47. Jean-Claude Guillebaud bu gelişmelerin, daha yeni yeni gözden düşen kölecilik ve ırkçılık için yeniden (bilimsel) bir meşruiyet kazandırabileceğini savunmaktadır (bkz. Jean-Claude Guillebaud, *Le Principe d'humanité*, Paris: Seuil, 2001).

48. İngiltere'de son dönemde televizyon reklamlarındaki yasal kısıtlamaların gevşetilmesi üzerine dönen tartışmaları düşünelim. Serbestlik yanlısı Reklamcılar Birliği'nin resmi basın sözcüsü, zaten yaygınlaşan tüketici kültürünü ilerletmek için insan hakları söylemine sarılmaktadır: "İnsan hakları yasası, kamu otoritelerini yasal bir ürünün ya da hizmetin reklamına getirilen her türlü yasağın insan hakları yasasına uygunluğunu teminat altına almaya zorlar, ki buna ticari konuşma özgürlüğü de dahildir" ("Is It Time to Relax Restrictions on T.V. Advertising?" *The Guardian*, 13 Mayıs 2000, s. 14).

5

Avrupa'da Bir "Dini Azınlık" Olarak Müslümanlar

MÜSLÜMANLAR SEKÜLER bir Avrupa'da açıkça mevcuttur, ama önemli bir açıdan da mevcut değildir. Bana kalırsa, Avrupa'da İslamı anlama sorunu esasen "Avrupa"nın Avrupalılar tarafından nasıl kavramsallaştırıldığını anlamakla bağlantılıdır. İdeolojik açıdan Avrupa (ve onu oluşturan ulus-devletler), Müslüman göçmenleri tatmin edici bir şekilde temsil edemeyecek şekilde inşa edilmiştir. Ben onların özel bir tarzda Avrupa'nın aynı anda hem içinde hem de dışında tutulduklarını ve bu durumun seküler bir çevrede yaşayan Müslümanların "mutlakçı İmanı"ndan çok, Avrupa'nın "kültür", "medeniyet" ve "seküler devlet", "çoğunluk" ve "azınlık" mefhumlarıyla bağlantılı olduğunu savunuyorum.

Bugün Avrupa medyasında Müslümanların genellikle yanlış temsil edildiğini ve gayrimüslimler karşısında onlara ayrımcılık yapıldığı bence tartışmasızdır.[1] Mevcut argümanım açısından daha ilginç olan nokta, Batı Avrupalıların Avrupa sınırları içerisinde Müslüman cemaatlerin ve İslami geleneklerin varlığından duydukları kaygıdır. (Örneğin, Fransa'da 1992 yılında yapılan bir yoklamada, nüfusun üçte ikisinin Müslümanların ülkedeki varlığından korktukları ortaya çıkmıştı.[2]) Sorun yalnızca yabancı bir kültürde yetişmiş kişiler olarak Müslümanların Avrupa toplumuyla tam olarak

1. Bkz. *Racism and Migration in Western Europe*, haz. J. Wrench ve J. Solomos, Oxford: Berg, 1993 ve özellikle de S. Castles'in mükemmel katkısı.

2. Bkz. A. Hargreaves, *Immigration, Race and Ethnicity in Contemporary France*, Londra: Routledge, 1995, s. 119.

bütünleşmesinin bilhassa zor olması değildir. Esas sorun, pek çok insana göre Müslümanların modern seküler devlete karşı gelen değerlere bağlı olmalarının arkasında İslam inancının yattığıdır.

Kabul etmek gerekir ki, bu tür endişelere karakteristik bir liberal iyimserliğiyle yanıt veren birçok ses duyulmaktadır.[3] Müslüman göçmenlerin dilsel ve etnik kökenlerinin çeşitliliğinden ve bireylerin eski geleneklere bağlılıklarındaki önemli farklılıklardan bahsedilmektedir. Liberallere göre, çoğu göçmenden korkmayı gerektirecek bir neden yoktur; asıl onlara karşı köklü önyargıların ve yüksek işsizlik oranının sonuçlarından korkmak gerekir. Avrupa'daki Müslümanlar Batı toplumu tarafından özümsenebilirler. Liberallere göre, Avrupa'da Müslümanların ve İslamın varlığı yalnızca aşırı sağ açısından bir kültürel felaket potansiyelini ifade etmektedir; sağcıların yabancı düşmanlığının kökeninde ise romantik yerlicilik anlayışını benimsemeleri ve dolayısıyla Aydınlanmanın evrenselci ilkelerinin reddi yatmaktadır. Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da liberaller hoşgörüden ve açık toplumdan yanadır.

Tüm bu iddialar doğru olabilir, ama liberal görüş zannedilenden çok daha katmanlıdır. Bir defa (*affaire du foulard*'ın, türban meselesinin simgelediği üzere) "İslam"ın seküler cumhuriyetçilik ilkesini tanımaması ve (Salman Rushdie olayının gösterdiği üzere) "İslam"m konuşma özgürlüğüne karşı saldırıları, aşırı sağ kadar liberalleri ve solcuları da kızdırmıştır. Avrupa'nın göbeğinde gerçekleşen bu olaylar, Batı Asya'daki ve Kuzey Afrika'daki İslamcı sivil şiddetle aynı kefeye konmuş ve liberaller bile artan bir şüphe içerisinde şu soruyu sorma gereğini duymuştur: Acaba İslami gelenekler, beşeri taşıyıcılarından bağımsız olarak, modern bir Batı toplumunda meşru bir yere sahip olabilir mi?

Ama ben başka bir yerden başlama taraftarıyım. Göçmenlerin kapalı görüşlülüğünden sağcıların duydukları korku ya da gösterdikleri hoşgörüsüzlük konusunda liberallerin sergilediği muhalefe-

3. Bu seslerden pek çoğu yakın dönemde yapılan derlemelerde görülebilir: *Muslims in Europe*, haz. B. Lewis ve S. Schnapper, Londra: Pinter, 1994; *Muslim Minorities in the West*, haz. Z. Abedin ve Z. Sardar, Londra: Grey Seal, 1995; *Muslim Communities in the New Europe*, haz. G. Nonneman, T. Niblock ve B. Szajlowski, Londra: Ithaca Press, 1996.

te değil, daha geniş bir soruna odaklanacağım. Çağdaş Avrupalı pratikler ve söylemler, Müslüman göçmenlerin (İngiltere'deki Pakistanlılar, Almanya'daki Türkler, Fransa'daki Kuzey Afrikalılar) bugün bir parçası oldukları kültürel açıdan çeşitli bir toplumu temsil edebilir mi? Bu soruyu yanıtlamak için önce başka bir soruya yanıt aramak gerekiyor: Avrupa kendilerini gerçek Avrupalı olarak görenler tarafından nasıl tasavvur edilmektedir?

Toplum bilimlerinde *kimlik* fikrine gösterilen genel ilgi, İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk düşer. Sözcük bu dönemde bireyin gittikçe belirsizleşen bir dünyadaki toplumsal konumlarını ve psikolojik buhranlarını öne çıkartan yeni bir anlam kazanmıştır.[4] "Benim adım bu," diye ilan ederiz artık, "beni bu adla tanımanı istiyorum." Kimlik artık daha önce hiç olmadığı kadar, ötekinin benliği *tanımasına* bağlıdır. Daha öncesinde *identity* (kimlik) sözcüğünün yaygın anlamı, Müslümanların "*identical* (özdeş) çıkarları" yoktur ifadesinde de görüldüğü üzere, "özdeşlik" idi; ayrıca *identity card* (kimlik kartı) tabiri bu bakımdan özdeşliği de gösterir. Avrupa'da bu sözcüğün anlamında yaşanan yeni değişikliğin Amerika'dakinden daha geç gerçekleştiği hemen hemen kesindir. Belki de her iki yerde de *kimlik* söylemi, etnik bağlılıkların yeniden keşfedilmesinden ziyade eski kesinliklerin altının oyulmasını ifade etmektedir. Bu söylem bastırılmış korkunun alanında iş görür. Avrupalı kimliği fikri yasal hakların ve zorunlulukların nasıl yeniden formüle edileceği sorunuyla sınırlı değildir. Ayrıca ulusal ya da yerel bağlılıkları içerecek daha kapsamlı bir adın nasıl bulunacağı meselesi de değildir. *Dışlamalarla* ve kişinin kendisi için seçtiği adda nelerin içerildiğini dışlananların tanımaları arzusuyla ilişkilidir. Avrupalı kimliği söylemi Avrupalı olmayanlar hakkında duyulan endişelerin bir semptomudur.

4. Philip Gleason *International Encyclopedia of the Social Sciences*'in 1930-35'te yayımlanan ilk baskısında bu terimin yer almadığını, ancak 1968 baskısında ansiklopediye girdiğini söyler. Bkz. "Identifying Identity: A Semantic History", *The Journal of American History*, cilt 69, no. 4, 1983.

Müslümanlar ve Avrupa Fikri

O halde Avrupa Avrupalılara ne tür bir kimlik sunmaktadır? Ampirik bir yanıt vermek için edebiyata, popüler medyaya, meclis tartışmalarına ve yerel mülakatlara bakmak gerekir. Fakat benim esas derdim, –Avrupa kavramının kimi kullanımlarında gördüğümüz– söylemin ampirik yayılışını takip etmekten ziyade, bu söylemin gramerini analiz etmektir. Bu nedenle soruya kısmi bir yanıt vererek başlıyorum. 1992 yılındaki *Time* dergisinin kapağında Türkiye'nin Avrupa topluluğuna üye olma girişimlerine ilişkin yazılanları ele alalım: "Nasıl ifade edilirse edilsin, Batı Avrupa'da nadiren açığa vurulan bir his vardır: Avrupa'yı alt etmeye çalışan Türkleri uzak tutmak için yüzyıllar boyunca mücadele etmiş olan Batı ailesinin mensupları arasında kökleri Asya'da olan Müslümanlara yer yoktur. Bir Alman diplomata göre, 'Türkiye'nin üyeliği AT'nin Avrupalılığını bozacaktır.'"[5]

Belli ki ne Nazi devletinin işlediği soykırım ne de Avrupa'yı alt etme girişimi Batı Avrupa'da Almanya'nın nereye ait olduğu konusunda şüphelere yol açmamıştır. Bunu polemik amaçlı söylemiyorum. Tersine, var olan Avrupa fikri dikkate alındığında, bu tür bir şiddetin Almanya'mn Avrupalılığını bozmadığını kabul ediyorum, çünkü şiddet –diğer şeylerin yanında– karmaşık bir ahlaki dildir. İç şiddet Avrupalı dayanışmasını tehdit etmek şöyle dursun, tersine güçlendirmektedir.

Açıklayayım: Tony Judt hem Batı'nın hem de Doğu'nun Nazilerin işlediği suçlardaki suç ortaklığının ve tüm devletlerin dolaylı ya da dolaysız olarak sorumlu olduğu kitlesel barbarlıkların ve sivil zulümlerin kolektif anısını bastırmak için Avrupa fikrinin uygun bir araç olduğunu savunur.[6] Fakat Judt'un açıklamasında Avrupa'nın aynı dönemde Avrupa dışında –sözgelimi, sömürge durumundaki Afrika'da ya da Doğu Avrupa'da– uyguladığı şiddet konusunda tek kelime edilmez. Sonuçta Fransa'nın bir iç kolu olan Cezayir'den bi-

5. *Time*, 19 Ekim 1992, s. 31.

6. Tony Judt, "The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe", *Daedalus*, cilt 121, no. 4, 1992.

le bir kez olsun söz edilmez. Burada getirdiğim yorumun ahlakçı değil tanımlayıcı olduğunu vurgulamam gerekir; söylediklerim ahlaki ve yasal dayanışmanın kavramsal sınırlarının gerçekte nasıl oluşturulduğuyla alakalıdır. Judt'un sömürgelerdeki şiddeti dışarıda bırakmasına itiraz etmiyorum. Yalnızca neyi önemli gördüğüne işaret ediyorum. Kendisinin kolektif sorumluluk değerlendirmesinin tam da "Avrupa miti"nin kendi dayanışmasının boyutlarını nasıl tanımladığıyla sınırlı olduğunu göstermek istiyorum. "Avrupa miti" yalnızca Avrupa sınırları içerisindeki şiddetin kolektif anılarını bastırmakla kalmaz; bu deneyimlerin anı olarak hortlaması miti kuvvetlendiren bir etki yapar. Bu anılarda sergilenen ahlaki başarısızlık özellikle de Avrupalılar Avrupa'da *diğer Avrupalılara* yaptıkları eziyetlerin tümüyle yüzleşmek yerine bunun üstünü örtmeye çalıştıkları için utanç vericidir. Türklerin Avrupa'ya akın etmesi ve daha yakın dönemde Avrupalıların Avrupalı-olmayanları vahşi sayması uluslararası hukukta çok daha farklı bir belirginliğe sahiptir.

Tarihsel olarak, Türklerin tehdit ettiği Avrupa değil, Hıristiyanlık Âlemi'ydi, zira o dönemde Hıristiyanlık Âlemi'nden ayrı bir Avrupa yoktu. "Diplomatlar ve devlet yetkilileri açısından," diye yazar Denys Hay, "Türklerin saldırganlığı görmezden gelinemeyecek bir olguydu ve bir Müslüman devletinin pratikte diplomasi alanına kabul edilmesi, uluslararası ilişkileri alanının Hıristiyanlık Âlemi'yle sınırlı kalmasının erken bir reddine yol açabilirdi. ... Diplomasi dili yerleşik terminolojiyle konuşmayı sürdürüyordu: 'ortak düşman, Hıristiyan cumhuriyeti, Hıristiyan dünyası, Hıristiyan toprakları'; on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki pek çok anlaşmanın dili bu şekildedir. Benzer bir tutum da Grotius'a (hatta daha da sonrasına) kadar uluslararası avukatların anlaşmalarında görülebilir. Türkler doğal hukuk bakımından farklı olmasalar bile, ilahi hukuk bakımından kesinlikle farklılardı: Türkler neredeyse Hıristiyanların 'doğal düşmanı' idiler."[7]

Richard Tuck on altıncı ve on yedinci yüzyılda Hıristiyan hükümdarların kâfirlerle bağlayıcı anlaşmalar yapmaları üzerine yürüyen tartışmaları ele alır ve Fransa kralı ile Türkler arasındaki an-

7. Denys Hay, *Europe. The Emergence of an Idea*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957, s. 113-4.

laşmayı yasadışı olduğu gerekçesiyle kınayan Protestan ilahiyatçı Peter Martyr'i zikreder. Fakat Hugo Grotius, Hıristiyanların kâfirlerle anlaşma yapamayacağını, çünkü kâfirlerin ahlaktan yana nasiplerini almadıklarını söyleyen Martyr'in tezini reddeder. Bunun yerine, kâfirlerin *komşu* olduklarını ve –Tanrı'nın emrettiği gibi– korunmaları ve sevilmeleri gerektiğini savunur. (Tuck'a göre, bu argüman Hollandalıların Portekizlileri atlatıp Doğu Antiller'de Johor sultanıyla ticaret anlaşması yapma adımına Grotius'un verdiği destekten bağımsız ele alınmamalıdır.) Fakat Grotius kâfirlerle anlaşma yapmanın yasal olduğu düşüncesine, doğal hukuku ihlal edenleri cezalandırma hakkından ötürü kâfirlere karşı savaşın yasallığı için yeni gerekçeler ekler: "Tiranların, yamyamların, korsanların, yerleşimcileri öldürenlerin ve ebeveynlerine karşı insanlıkdışı muamelelerde bulunanların yabancı hükümdarlar tarafından cezalandırabilecekleri düşüncesi, Avrupa'nın dünyanın dört bir tarafındaki yerli halklara yönelik eylemlerini inceden inceye meşrulaştırıyordu. ... Grotius'un argümanını bu yönde geliştirmiş olmasının temel nedeni bence Hollandalıların, onun ilk çalışmalarından sonraki yıllarda Avrupa dışındaki dünyada faaliyetlerinin niteliğini değiştirmiş olması ve özellikle de toprak ilhaklarına başlamış olmasıydı."[8] Böylece Türklerle insan oldukları gerekçesiyle anlaşmalar yapılması caizdi, ama anlaşma dayanışma demek değildir. Tersine Türklerin pek çok geleneği ve alışkanlığı doğal hukuku ihlal ediyor ve onları Hıristiyanlık bölgesinin dışına itiyordu.

Avrupa'nın bugün Türkiye'ye karşı şüpheci yaklaşımı çerçevesinde, uluslararası hukuk geleneği kisvesine bürünmüş olan Hıristiyan tarihine, seküler dilde antik bir kimliğin temeli olarak yeniden başvurulmaktadır. Uluslararası hukuk söylemi ve onun meşrulaştırdığı pratikler Avrupa'nın "Avrupalı-olmayan"larla ilişkilerinde esastır.

Başka bir örneği düşünelim: BM'nin Balkanlardaki İnsan Hakları Komisyonu Özel Raportörlüğü görevinden ilkesel nedenlerle istifa eden Tadeusz Mazowiecki ile yapılan mülakatı ele alalım. Mü-

8. Richard Tuck, *The Rights of War and Peace; Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 103.

lakatı yapan Bernard Osser ve Patrick Saint-Exupery[9] ona şu soruyu yöneltir: "Siz Polonyalı ve Hıristiyansınız. Çoğunluğu Müslüman olan Bosnalıları savunmanız tuhaf değil mi?" Bazı okurlar, seküler Aydınlanmanın mirasçısı olan iki Fransız entelektüelinin günümüz Avrupası'nda nasıl böyle bir soru sorabildiklerini merak edebilir. Ama elbette bu sorunun sorulma amacı Mazowiecki'den bir hoşgörü çağrısı koparmaktır. Bu nedenle Mazowiecki'nin soru karşısında şaşırmamış olması bence daha manidardır. Mazowiecki bunun yerine, beklendiği gibi hoşgörü çağrısında bulunur. Bosna'daki savaşın bir din savaşı olmadığını ve Bosnalı Müslümanların Avrupa için bir tehdit oluşturmadığını söyleyerek mülakatçılarının yüreğine su serper. Son olarak da şu uyarıda bulunur: "Eğer yirminci yüzyılın sonunda Avrupa hâlâ Müslüman bir cemaatle bir arada yaşayamıyorsa, bu bizim için kötüye işarettir."

Mazowiecki'nin (Fransız mülakatçıları tarafından yorumsuz kabul edilen) varsayımı, Bosnalı Müslümanların Avrupa'da *bulunabileceği* ama onun bir *parçası* olmadığıdır – zaten tam da bu nedenle Müslümanlara hoşgörü gösterilmelidir. Avrupa'ya Asya'dan göç etmemiş olabilirler (aslında ırk bakımından Avrupa'daki diğer beyazlardan farkları yoktur) ve seküler siyasi kurumlara uyum sağlamış da olabilirler (Balkan toplumları için artık bu ne kadar söylenebilirse),[10] ama Avrupalı olduklarını iddia edemezler – oysa Hıristiyan Avrupa'nın sakinleri bunu yapabilir. Tam da Müslümanlar Avrupa'nın özüne aykırı oldukları için "biz" ile "onlar" arasında "bir arada yaşam" düşünülebilmektedir.

Gerek liberaller gerekse de aşırı sağ açısından "Avrupa" tasavvuru, İslamı dışlamak gibi bir sonucu da olan bir anlatı biçimini al-

9. B. Osser ve P. De Saint-Exupery, "The UN's Failure: An Interview with Tadeusz Mazowiecki", *New York Review of Books*, cilt XLII, no. 14, 21 Eylül 1995.

10. "Tarihsel pratiğinde," diye yazar François Thual, "Kafkas, Balkan, Yunan ve Slav Ortodoks Hıristiyanlığı hiçbir zaman Kilise ile Devletin ayrılmasına dayalı sekülarizmi tanımamıştır." ("Dans le monde orthodoxie, la religion sacralise la nation, et la nation protége la religion", *Le Monde*, 20 Ocak 1998, s. 13.) Yunan anayasasının Kutsal Teslis adına ilan edildiği ve Yunanistan'daki hâkim dinin Doğu Ortodoks Kilisesi'ne bağlı olduğunu teyit ettiği çok az bilinen ve çok nadiren açıkça söylenen bir gerçektir.

maktadır. Bununla her iki tarafın da Avrupa'da yaşayan Müslümanlara aynı derecede düşman olduklarını kastetmiyorum.[11] Keza Müslüman göçmenlerin pratik durumlarından hiçbir şekilde sorumlu olmadıklarını da söylemiyorum. Yalnızca liberaller için de, aşırı sağdan aşağı kalmamak kaydıyla, Avrupa anlatısının değişmez bir öz düşüncesine işaret ettiğini ve bunlar arasındaki tartışmanın bu özün talep ettiği "hoşgörü" ile alakalı olduğunu söylemek istiyorum.

İslam ve Avrupa Anlatısı

Avrupa'nın yalnızca bir kıta olmadığını, aksine bir medeniyet olduğunu sık sık okuruz. Medeniyet sözcüğü Batı'da artık on dokuzuncu yüzyılın başlarında olduğu kadar moda olmasa da, buna bir geri dönüş söz konusudur. Bazıları medeniyet sözcüğünün Avrupa'ya uygulanmasına hâlâ karşı çıkarken, Avrupalıların paylaştığı birtakım ortak şeyler olduğundaysa ısrar etmektedir. Mesela Michael Wintle: "Özel ya da tekil bir Avrupa kültüründen, medeniyetinden ya da kimliğinden bahsetmek hemen kişinin kendi *kıtası* hakkında dayanaksız bir genellemeye ve her türden yıkıcı ve açıkça yanlış iddialara yol açar. Ne var ki zafer kazanmışlık edası bir kenara bırakılabilirse, ortak etkilerden ve deneyimlerden oluşan uzun bir tarih, Avrupa'nın her bölgesine ya da tüm Avrupalılara aynı şekilde ulaşmamış ve dolayısıyla tek cümleyle, hatta paragraflarla tanımlaması zor ve belki de tehlikeli olan ama *yurdu Avrupa olan kişiler* tarafından farklı şekillerde ve derecelerde hissedilen, deneyimle-

11. Gerçi seküler liberallerin düşmanlığını aşırı sağın düşmanlığından ayırmak genellikle zordur. Örneğin, Fransa'da bir okul müdürü üç Müslüman kızı başörtüsü taktıkları için Fransız *laïcité* yasalarına karşı olduğunu gerekçe göstererek okuldan uzaklaştırdığında; Eğitim Bakanının müdürün uzaklaştırma emrini bozması hiç de azımsanmayacak bir tepkiye yol açtı. Aralarında Regis Debray ve Alain Finkielkraut'un da bulunduğu bir grup önde gelen entelektüel, bakanın kararını, 1938 yılında Münih'te Nazi Almanyası'nın kopardığı tavize benzetti: "üstü kapalı olarak", der Hargreaves, "Creil'deki üç kız çocuğunun kurduğu köprübaşı bundan böyle Fransa'nın gelecekteki refahı açısından benzer bir tehdit oluşturmaktadır." Olayın kamuoyuna yansıtılma biçimi, aşırı sağcı Ulusal Cephe Partisi'ne Paris çevresindeki ara seçimlerde ezici bir galibiyet getirdi ve akabinde hükümetin göç politikasında değişikliğe yol açtı (bkz. Hargreaves, s. 125-6).

nen ve dışarıdaki pek çok insan tarafından da –onaylayarak ya da onaylamadan– tanınan bir miras vardır."[12]

Avrupalı deneyimi üzerindeki ana etkiler, diye devam eder Wintle, Roma İmparatorluğu, Hıristiyanlık, Aydınlanma ve sanayileşmenin etkileridir. Bu tarihsel uğraklar Müslüman göçmenlerin deneyimini etkilememiş olduğu için, *bunlar yurdu Avrupa olanlar değildir*. Bu uğraklar tam da diğerlerinin, "Avrupa"yı doğal bir toprak parçası olarak değil, bir medeniyet konusu olarak alan bir mefhumu kullanarak "Avrupa medeniyeti" diye adlandırdığı uğraklardır.

Raymond Williams "medeniyet" sözcüğünün bugün üç anlamda kullanıldığını söyler: (1) tekil evrensel bir gelişme ("beşeri medeniyet"te olduğu gibi); (2) diğerlerinden ayrı ve onlarla kıyaslanamayan bir halkın ya da bir dönemin kolektif niteliği (İtalya'da "Rönesans medeniyeti"nde olduğu gibi); (3) belirli bir nüfusun kültürü (bunlardan biri diğerinden ileri ya da geri diye tanımlanabilir ve bu kültürler gelişmeye açıktır).[13] Her ne kadar Williams bizzat söylemese de, bu üç anlam "Avrupa medeniyeti"nin özünü oluşturur: Evrensel (çünkü "insani") bir statüyü arzular; farklı olduğu iddiasındadır (modernliği geleneğe karşıt olarak tanımlar); ölçülebilir kıstaslara göre kuşkusuz en ileri olanıdır – artık Kuzey Amerika'yı da içine aldığından böyle olduğunu bilir. Birlikte alındığında bu üç anlam "Avrupa"nın anlatısal bir tanımını gerektirir.

Yukarıda aktardığım iki gazete örneğinde de, bir medeniyet olarak Avrupa'nın tarihsel bir tanımı olduğu varsayılmaktadır. Fakat bu varsayım büyük oranda üstü kapalı bir şekilde yapılmaktadır. Hugh Trevor-Roper'in *The Rise of Christian Europe* (Hıristiyan Avrupa'nın Yükselişi) eseri,[14] Avrupalı kimliğinin özünü tarihsel bir anlatı aracılığıyla açıkça ifade eden pek çok akademik metin-

12. Michael Wintle, "Cultural Identity in Europe: Shared Experience", *Culture and Identity in Europe* içinde, haz. M. Wintle, Aldershot: Avebury, 1996, s. 13; vurgular eklendi.

13. Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Suat Aysu, İstanbul: İletişim, 2005.

14. H. Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Londra: Thames and Hudson, 2. baskı, 1965. *Times Literary Supplement*'taki bir eleştirmen tarafından "İngiltere'de bu yüzyılda yayımlanmış en parlak tarihyazımı eserlerinden biri," diye tarif edilen bu eser, en son 1989'da olmak üzere sayısız baskı yapmıştır.

den biridir. Trevor-Roper'in kitabı ilginçtir çünkü Avrupa medeniyetini –ve dolayısıyla Avrupalı kimliğini– bir anlatı olarak ya da en azından gerçek anlamdaki sonunu zaten bildiğimiz bir anlatının başlangıcı olarak tanımlamaktadır. Benzer diğer metinlerde olduğu gibi, burada da iki başlıklı bir tarih mefhumu sunulur: "Avrupa fikri"nin tarihi ve "Avrupa tarihi".[15] Ayrıca kitabın tarihsel konumu da ilginçtir. 1965 yılında, Britanya'nın sömürgelerini kaybetme süreci az çok sonlandığında ve eski sömürgelerden gelen Avrupalı-olmayan göçmen akınının İşçi Partisi hükümetinin –kendi ilkelerine ihanet ettiği suçlamaları arasında– çıkardığı yasayla engellendiği bir dönemde yayımlanmıştır. O dönemde siyasi yelpazenin her kesiminde İngiltere'nin imparatorluk-sonrası dönemde yeni rolünün ne olacağı üzerine hararetli tartışmalar dönüyordu. "Avrupa'ya katılma" seçeneği siyasi olarak bu tartışmanın önemli bir ayağıydı.

Trevor-Roper "Avrupa tarihi"nden bahsederken, Avrupa kıtası sakinleri hakkındaki anlatıları kastetmez. Zaten bu nedenle de kitabında Bizans ve Doğu Avrupa ya da Kuzeybatı Avrupa hakkında (Vikinglerin yıkıcılığına kısa birkaç gönderme vardır, o kadar) ya da Yahudiler hakkında (yalnızca kurban olarak gösterilirler) ya da Müslüman İspanya (yalnızca mütecaviz bir mevcudiyet olarak görünür) hakkında hiçbir şey bulamayız. "Avrupa tarihi" pek çok kişinin hâlâ "Avrupa (ya da Batı) medeniyeti"nden türettiği bir kimliğin anlatısıdır – homojen uzamı ve doğrusal zamanı temsil etmeye çalışan bir anlatıdır.

Nedir bu medeniyet kimliğinin özü? Trevor-Roper bu medeniyete ait pek çok fikrin ve tekniğin dışarıdan geldiğini hatırlatır. Dolayısıyla Avrupa medeniyetine ait şeyler "Avrupa" tarafından başka yerlerden alınmış ve yaratıcı bir şekilde işlenmiştir. Üretken işleme, bir medeniyet olarak Avrupa'nın temel niteliklerinden biri olmuştur. Ben bu görüşün ilk kez John Locke tarafından ortaya atılan, mülkiyet üzerine belli bir Aydınlanma teorisi bağlamında anlam kazandığını savunacağım. Locke bir insanın mülkiyet hakkı-

15. Örneğin D. Hay, Europe: *The Emergence of an Idea*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957; J.-B. Duroselle, *L'Idée d'Europe dans l'histoir*, Paris: Nymphenburger, 1967; *The History of the Idea of Europe*, K. Wilson ve J. Van der Dussen haz., Londra: Routledge, 1995.

nın, emeğin bu dünyadaki ortak şeylerle karışmasından ileri geldiğini savunur. "Tanrı dünyayı insanlara müşterek kullansınlar diye vermiştir, ama aynı zamanda, dünyayı insanlara yararları için ve hayat kolaylıklarını azami düzeyde elde etmeleri için de verdiğinden, dünyanın sürekli olarak müşterek ve işlenmemiş kalmasını istediği varsayılamaz. Tanrı kavgacı ve münakaşacı olanların hayalciliğine ya da hasetliğine değil, çalışkan ve rasyonel olanın kullanımına vermiştir dünyayı (*emek de dünyaya ilişkin hakkının ifadesidir*)."[16] Tüm halklara uygulandığında, mülkiyet de "Avrupalıydı" zira Avrupalılar mülkü edinmiş, işlemiş, sonra da kendi mirasları olarak yasal bir şekilde diğer Avrupalı kuşaklara aktarmışlardı.

Demek ki "Avrupa tarihi", hukuku tanımlayan ve hukuk tarafından tanımlanan, daima üretken eylemlerin tarihidir. Mülkiyetin bu hikâyedeki merkezi yeri yalnızca siyasal iktisadın ve hukukun alışık olduğu anlamda değil, aynı zamanda bir kişinin ya da şeyin tikel niteliği, doğası ya da özü anlamındadır. Bu hikâye gelişim ve birikim çerçevesinde anlatılabilecek bir hikâyedir, sanayi devrimiyse hikâyede yalnızca bir andan ibarettir ama merkezi bir yere sahiptir. Bu anlayışa göre, "Avrupa medeniyeti" basitçe belli özelliklerin –Avrupalı kimliğini tanımlayan tüm o maddi ve ahlaki edimlerin– toplamıdır.

Bu Avrupa görüşünden çıkan sonuca göre, gerçek Avrupalılar bireysel kimliklerini medeniyetlerinin niteliğinden edinirler. Bu medeni öz olmasa, Avrupa'da yaşayan bireyler dengesiz ve muğlak olacaktır. Zaten tam da bu nedenle Avrupa kıtasında yaşayan herkes "gerçekten" ya da "tümüyle" Avrupalı değildir. Ruslar açıkça sınırdadır. İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasına kadar Yahudiler de marjinaldi, fakat bu kopuş gerçekleştiğinden beri, ortaya çıkan "Yahudi-Hıristiyan geleneği" söylemi, Yahudilerin Avrupa ile bütünleşmeleri bağlamında yeni bir evreye işaret eder.[17] Ortaçağ İspanyası "Avrupa tarihi"ne tamamen dışsaldır. İspanya bugün coğ-

16. John Locke, *Two Treatises of Civil Government*, İkinci Kitap, Beşinci Bölüm, 34. paragraf; Türkçesi: *Sivil Toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. S. Taşçı, H. Akman, İstanbul: Metropol, 2002, vurgular bana ait.

17. Elbette Avrupa'da antisemitizm ortadan kalkmadı. Fakat saygınlık bekleyen hiç kimse artık çıkıp da alenen ben antisemitiğim diyemez.

rafi açıdan Avrupa'nın parçası olarak tanımlansa da, yedinci ve on dördüncü yüzyıllar arasındaki Arap İspanyası "Avrupa"nın dışında bir ülke olarak kabul edilir, üstelik o dönemde İber yarımadasında Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında sayısız yakın bağlantı ve alışveriş olmasına karşın.

"Avrupa medeniyeti" için kategorik bir sınır oluşturan her tarihçi bir sorunla karşılaşacaktır, çünkü "İslam" sıfatıyla tanımlanan nüfuslar, büyük ölçüde, Helen dünyasının –yani "Avrupa"nın kendi köklerinin bulunduğunu iddia ettiği dünyanın– mirasçılarıdır. Dolayısıyla eğer "İslam medeniyeti" ile Avrupa arasında bir medeniyet farklılığı olduğu öne sürülecekse, "Avrupa"nın temelini tanımladığını söyleyebileceğimiz özelliklerle İslam medeniyeti arasında hayati bir bağ bulunduğu reddedilmelidir. Bunun yapılabilmesi için iki yol olduğu görülüyor. Birincisi, "İslam"ın kendine ait bir özü olduğu reddedilerek, bu medeniyetin sırf önemli bazı öğelerin –İslam ile yalnızca olumsal bir bağlantısı olan maddi ve düşünsel öğelerin– Avrupa'ya dışarıdan getirilmesine katkı yapan bir *taşıyıcı medeniyet* olduğu söylenebilir.[18] Ardından, bu taşıyıcı medeniyete bir öz atfedilir: tüm gayrimüslimlere karşı *kökleşmiş* bir düşmanlık. Bu yaftalama İslamiyeti Avrupa'nın başlıca ötekisi yapmaktadır. Dolayısıyla İslam'da Hıristiyanlara karşı olduğu iddia edilen bu düşmanlık Avrupa kimliğinin oluşmasında kritik bir yer edinmiştir. Avrupa'nın diğer tarihsel anlatılarında olduğu gibi, buradaki karşıtlık rolü "İslam"a sahte bir medeni kimlik vermektedir.[19] İslam medeniyeti kimliğinin bir yönü, Avrupa medeniyetini dışarıdan parçalama yönünde erken döneme ait bir girişimi temsil etmesidir; diğeriyse Avrupa'nın içeriden alt etmek için sürekli mücadele vermek zorunda olduğu yoz bir ahlaki çevreyi ifade etmesidir.[20]

18. "Arapların kendilerinin ... *kendilerine ait sunacak çok az şeyleri vardı.* ... Fakat taşıyıcılar olarak Avrupa'ya muazzam hizmetleri dokunmuştur" (Trevor-Roper, s. 141).

19. Trevor-Roper'in pitoresk diliyle: "Bu birliğin [dinadamlarının gücü ile feodal gücün birliği] içinden, zamanı geldiğinde, köleleştirilmiş Batı'nın Müslüman sömürücülere karşı birleşik maddi ve manevi karşı-saldırısı çıkacaktı" (*a.g.y.*, s. 100).

20. Trevor-Roper'in on birinci yüzyılın sonundan on ikinci yüzyılın sonuna dek Kudüs'te bir prenslik kuran Avrupalı Haçlılar konusunda söyledikleri de bunun sonucudur: "Hıristiyan Kudüs krallığı bir yüzyıldan az sürdü. Hıristiyan

Bu medeniyet farklılığı inşası basitçe dışlayıcı bir anlama gelmez. İslamın özsüzleştirilmesi Avrupalı-olmayan halkların Avrupa medeniyeti tarafından asimile edilmelerine dair tüm fikirler açısından paradigmatiktir. Halkın tarihsel deneyiminin onlar açısından esas olmadığı, istendiğinde bir kenara bırakılabileceği düşüncesi, Aydınlanma'nın evrensellik iddiasını daha güçlü bir şekilde savunmayı mümkün kılmaktadır: Müslümanlar soyut "insanlar" kategorisinin üyeleri olarak, kendilerini pek çoğunun (yanlış bir şekilde) temel saydığı özelliklerinden kurtardıklarında asimile edilebilirler ya da (yakın dönemde bazı teorisyenlerin kullandığı ifadeyle) küresel ("Avrupalı") bir medeniyete "tercüme edilebilirler". İnsanların kendi tarihlerinden ve geleneklerinden ayrılabileceği inancı İslam dünyasının Avrupalılaştırılmasını teşvik etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu inanç, gene aynı mantıkla, zaten halihazırda Avrupa devletlerinde iyi kötü yaşayan Müslüman göçmenlerin Avrupa medeniyetine *asimilasyonunun* zorunlu ve arzu edilir olduğu inancını da ön plana çıkartmaktadır.

Bu temsildeki "Avrupa tarihi" motifi Avrupa'nın dünyayı (Avrupa'nın içini ve dışını) kendi Faustvari suretinde yeniden inşa etme yönündeki aktif gücünün hikâyesidir.[21] Avrupa'nın sömürgeci geçmişi bugün artık sonlanmış olan bir denizaşırı iktidar dönemi değildir yalnızca. "Avrupa deneyimi"nin içsel bir parçası olarak kalan ve Avrupa'nın bugünkü Avrupa olmasında önemli bir role sahip olan geri döndürülemez bir küresel dönüşümün başlangıcıdır. Bu tarihe başvurmadan ve Avrupa'nın kendi aktif gücünün sürekli olarak kendi dışlayıcı sınırlarını nasıl inşa ettiğine –ve ihlal ettiğine– bakmadan Avrupa'nın temsil edilmesi olanaksızdır.

erdemleri, mevcut halleriyle, Doğu'da buhar olup uçmuştu. Hıristiyan hanedanlıkları sonlanmıştı. ... Mahdumlar –daha doğrusu halefler, zira mahdum kıtlığı vardı– feodal bağların bozulduğu ve şark beğenilerinin öne çıktığı konforlu bir birlikte-yaşama başlamışlardı" (*a.g.y.*, s. 104). Trevor-Roper "Hıristiyan" derken elbette yalnızca kökleri Avrupa'da olanları kasteder, çünkü o dönemde Ortadoğu'da çoğunlukla, "İslam medeniyeti"ne büyük katkı sunan yerli Hıristiyanlar oturuyordu.

21. Avrupa'nın Faustvari kimliği için, bkz. Agnes Heller, "Europe: An Epilogue?" *The Idea of Europe: Problems of National and Transnational Identity* içinde, haz. B. Nelson, D. Roberts ve W. Veit, Oxford: Berg, 1992.

Modern Avrupa'nın Değişen Sınırları mı?

Avrupa kıtasında birden çok halkın ve kültürün mevcut olduğu genellikle kabul edilen bir şeydir, fakat Avrupa medeniyetini –dolayısıyla Avrupa kimliğini– oluşturan tek bir tarih olduğuna da inanılır. AT'nin resmi sloganı bu düşünceyi "çeşitlilik içerisinde birlik" olarak ifade etmektedir. Fakat bu birliğin sınırlarının belirlenmesi, Avrupa Topluluğu'nun medeni temeliyle ilgilenen herkes için yakıcı bir sorun olmayı sürdürüyor. Perry Anderson son dönemdeki söylemde karşılaşılan sınırlara ilişkin kimi zorluklara işaret eder: "Seksenlerin sonlarından itibaren, Macaristan, Çek toprakları, Polonya ve daha yakın dönemde Slovenya ve hatta Hırvatistan'da hukukçular ve siyasetçiler bu ülkelerin Batı Avrupa ile doğal bir yakınlığa sahip olan ve Doğu Avrupa'dan temelde farklı olan Orta Avrupa'ya dahil olduğuna dünyayı ikna etmeye giriştiler. Bu tanımlamalardaki coğrafi genişleme uç noktalara varabilmektedir. Örneğin Czeslaw Milosz, Vilnius'u bir Orta Avrupa şehri olarak tanımlamaktadır. Fakat eğer Polonya –Litvanya'yı hepten bir kenara bırakıyorum– gerçekten Avrupa'nın ortasındaysa, Avrupa'nın doğusu neresidir? Mantıksal olarak, yanıtın Rusya olması gerekir. Fakat aynı yazarlardan pek çoğu –Milan Kundera bunlardan birisidir– Rusya'nın hiçbir zaman Avrupa medeniyetine üye olmadığım iddia ettiğinden, kendisini aynı anda hem orta hem sınır diye ifade eden bir uzam bilmecesiyle karşı karşıya kalırız."[22]

Anderson'ın zekice izahatı yakın dönemdeki Avrupa tanımlarının mantıksızlığını göstermektedir. Ne var ki Avrupa'nın sınırları söyleminde tam da bir medeniyet kimliği siyasetinin işbaşında olduğunu görüyoruz. Polonyalılar, Çekler ve Macarlar açısından sorun yalnızca Avrupa ortak pazarına katılmak değil, aynı zamanda sosyalist tarihlerinden de uzaklaşmaktır. Avrupa'nın sınırlarının nasıl çizildiği aynı zamanda Avrupa medeniyetinin ne olduğunu tasavvur etme meselesidir. Bu sınırlar muğlak bir coğrafyadan daha fazlasını içermektedir. Kesin amacı Avrupa'yı yabancı zamanlar-

22. P. Anderson, "The Europe to Come", *London Review of Books*, 25 Ocak 1996.

dan ("komünizm", "İslam") ve yabancı mekânlardan ("İslam Âlemi", "Rusya") ayırmak olan bir tarihi yansıtmaktadır.

J. G. A. Pocock bu medeniyet siyasetinin bir başka veçhesini dile getirir: "'Avrupa' – gerek 'Avrupa Medeniyeti'nden 'Batı Medeniyeti'ne dönüşmesini sağlayan Kuzey Amerika ile birlikte, gerekse de tek başına– siyasal iktidarını kendi sistemi içerisinde değil sınırlarının ötesinde yer alan vahşi kültürlere kadar genişletip genişletmeyeceğine karar vermesi gereken medeni ve istikrarlı bir bölge olması anlamında bir kez daha bir imparatorluktur."[23] Pocock "uygar bir bölge" ile "vahşi kültürler" arasında yaptığı ayrımda, Avrupa'nın sınırlarının kendi birliğini aynı anda hem koruyup hem tehdit ettiğini, kendi otoritesini tanımladığını ve kendi sahasına giren dış güçlerle ilişkiye geçtiğini hissederiz. "İçerisi" "dışarısı"nı denetim altına alamamakta, vahşi kültürler medeni bir kültürde barınamamaktadır – Avrupa, Avrupalı olmayanları tutamamaktadır. Kuşkusuz İslami duyguların ve fikirlerin etkisindeki göçmenler seküler Avrupa'nın medeni kurumlarında rahatça yaşayamazlar. Ne var ki Avrupa kendi ötesinde bulunan ve sonrasında kendi içinde olmaya başlayacak her ne varsa denetim altına almalı, bastırmalı ve kendine dahil etmeye çalışmalıdır. Avrupa'nın stratejik ve ekonomik çıkarları Avrupa kıtasıyla sınırlı tutulamaz. Keza dünyayı ahlaken kurtarma arzusu için de aynı şey geçerlidir – her ne kadar bu arzu Avrupa'nın bizim Amerika Birleşik Devletleri diye bildiğimiz uzantısını zaptetmiş olsa da.

Avrupa'nın sınırlarının temsili elbette simgeseldir. Fakat işaretler ve simgeler bir tarihe sahiptir. Kurucu devletlerinin sınırları gibi, Avrupa Topluluğu'nun sınırları da uluslararası hukuk uzlaşımlarına uygun olarak anlaşmalarla belirlenmiştir – önceki Avrupa anlatılarının toplam sonucudur bu. Tekil devletlerin sınırlarını ve keza bugün tüm dünyadaki ulus-devletler topluluğunu düzenleyen uluslararası hukuk kurumunu bizatihi Avrupa anlatıları oluşturmuştur.

Adam Watson hikâyeyi söyle özetliyor: "Avrupa'nın genişlemesi ne tekbiçimlidir ne de sistematiktir. Bazı nedenlerden ötürü birkaç yüzyılı aşan bir süreye yayılmış ve çok farklı biçimlere girmiş-

23. J. G. A. Pocock, "Deconstructing Europe", *London Review of Books*, 19 Aralık 1991.

tir. Kronolojik açıdan bu süreci dört evreye ayırabiliriz. İlk evre, ortaçağda İberya içlerine ve Baltık çevresine düzenlenen haçlı seferleridir. Üç yüzyılı kapsayan ikinci evre, denizlerdeki rekabetçi keşif ve yayılma ve uluslararası Avrupa toplumunun buna paralel gelişiminden oluşur. Üçüncü olarak on dokuzuncu yüzyıldaki sanayi devrimi, Avrupa İttifakının tüm dünyaya yayılmasını ve büyük bir kısmını yönetmesini sağlamıştır. Son olarak, içinde yaşadığımız yüzyılda Avrupa hâkimiyeti dalgası geri çekilmiş ve bunun yerini Avrupalıların sadece mütevazı bir role sahip oldukları bir Avrupa modeline dayalı dünya çapında bir toplum almıştır."[24] Bu hikâyede eksik olan nokta şudur: Avrupa deniz aşırı bölgelere yayılmakla kalmamış, kendisini bu yayılma yoluyla oluşturmuştur. Keza Avrupalıların –özellikle de ABD'de oturanların– bu "dünya çapındaki toplum"un düzenlenmesinde hâlâ oynamakta olduğu rolü (hiçbir şekilde mütevazı olmayan bir roldür bu) yeterince vurgulamamaktadır. Siyasi Avrupa'nın sınırları yalnızca zaman içerisinde değil, küresel ilişkileri yöneten Avrupa modeline bağlı olarak da değişmiştir.

Müslümanlar Avrupa'da temsil edilebilirler mi? Watson ve diğerlerinin verdiği adla, uluslararası Avrupa toplumunu oluşturan devletin üyeleri olarak, Müslümanlar elbette uzun bir süredir bunun içinde temsil edilmektedir (ve çekip çevrilmektedir). Fakat Avrupa'daki liberal demokrasilerde Müslümanları temsil etmek farklı bir meseledir. Uluslararası sisteme uymayan bir soruyu gündeme getirmektedir: bir Avrupa devleti "azınlıklar"ını nasıl temsil edebilir?

Avrupa Liberal Demokrasisi ve Azınlıkların Temsili

Şimdiye kadar Avrupa temsillerinden ve bu temsilleri oluşturan anlatılardan İslamın dışlandığı düşüncesini ele aldım. Şimdiyse soruna başka bir açıdan yaklaşacağım: Seküler Avrupa devletlerindeki Müslüman azınlıkların temsil edilme olanakları nelerdir?

24. A. Watson, "European International Society and Its Expansion", *The Expansion of International Society* içinde, haz. H. Bull ve A. Watson, Oxford: Clarendon Press, s. 32.

Pek çok okurda infial uyandıracak bir ifadeyle başlıyorum: Liberal demokrasilerdeki siyasi temsil ideolojisi Müslümanların Müslüman olarak temsil edilmelerini, olanaksız kılmasa bile, zorlaştırmaktadır. Neden? Çünkü kâğıt üzerinde demokratik bir devlet oluşturan yurttaşlar, tüm üyelerinde ve yalnızca kendi üyelerinde ortak olan neyse onunla tanımlanan bir sınıfa aittir. Ortak özellik tek tek yurttaşların birbirlerine karşı soyut eşitliğidir, dolayısıyla her biri tek bir kişi sayılmaktadır. Marie Swabey sorunu özlü bir şekilde ifade eder: "Demokrasinin merkezinde yer alan eşitlik fikri açıkça mantıksal ve matematiksel bir anlayıştır. ... Eşitlik bir kez kabul edildiğinde, sayı mefhumları, kişi başına sayım ve büyük sayı tarafından belirlenme çok uzak değildir artık. ... Yurttaşlar birbirine eşit pek çok birim olarak alınmalı ve meseleler bunların toplamına göre belirlenmelidir. ... Bütün (yani, devlet) biçimsel olarak farklı ama niteliksel açıdan aynı parçalardan (yani, yurttaşlar) müteşekkil sayılmaya başlayınca bu mefhumun temelleri uygulamaya geçmiş oluyor. Burada yalnızca bütünün parçalarından herhangi biri üzerinde yetkili olduğu değil, aynı zamanda çok olanın, ondan yalnızca daha az olmasıyla ayrılan şeyden *ipso facto* daha ağır bastığı varsayımı da söz konusudur. Demokratik devlette bu fikir şöyle ifade edilir: bir bütün olarak halkın görüşü ya da halkın büyük kesiminin görüşü azınlıktakilerin görüşünden üstündür."[25] Buradan çıkan sonuca göre, diye devam eder Swabey, çoğunluğun görüşünün "bütünün görüşünü temsil etmesi azınlıktaki gruplardan herhangi birine nazaran daha muhtemeldir." Bu anlayış uyarınca, temsili hükümet istatistiki olarak yurttaşların oluşturduğu "topluluğun tamamı"nı temsil eden bir sonuç mefhumuna dönüştürülmüştür. Aynı ilke coğrafi açıdan birbirinden ayrılan seçim bölgelerinin bireysel seçmenlerin toplamlarını temsil ettiği "bütünün (devletin)" parçaları için de geçerlidir. İstatistiki temsil kavramının refah devletinin inşasıyla (on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru başlamış bir süreç) ve ulusal istatistiklerin merkezileşmesiyle yakından bağlantılı olarak ortaya çıkması tesadüf değildir.[26] Hem istatistik düşüncesi tarihinde hem de demokratik siyasetin evriminde şunlar özel-

25. Marie Collins Swabey, *The Theory of the Democratic State*, Cambridge: Harvard University Press, 1939, s. 18-20; vurgu özgün metinde.

likle önemliydi: demografi, sosyal güvenlik yasaları, piyasa araştırması ve ulusal seçim anketleri.

Dolayısıyla ilkesel açıdan bakıldığında Avrupa'daki demokratik bir devletin üyeleri olarak Müslümanları gayrimüslimlerden ayırabilecek tek şey sayıca az olmalarıdır. Ama "bir azınlık" Swabey'in koyduğu şekilde saf nicel türde bir kavram değildir, tüzel bir kişiliğin –bir bütün olarak halkın– görüşünü belirlemek için uygulanan bir olasılık teorisinin sonucu da değildir. Azınlık kavramı Hıristiyan tarihinin özgül bir ânında, Reform'un hemen ardından yerleşik Kilise ile ilk modern devlet arasındaki bağın kopuşu sırasında ortaya çıkmıştır. *Bu* azınlık kavramı seküler Aydınlanmanın soyut yurttaş kavramıyla uyuşmaz.

Hükümet katında din bakımından tektipliliği sağlamanın –ya da en azından Dini Muhalifleri önemli haklardan mahrum bırakmanın– devletin işi olduğunu savunan Reformasyon-sonrası doktrin ilk dönem modern devletin oluşumunda kritik bir yere sahipti. Siyasi cemaatin eşit yurttaşların soyut birlikteliğinden oluştuğunu savunan Seküler Aydınlanma teorisi ise, tersine, mutlakiyetçi devleti niteleyen dini eşitsizliğin bir eleştirisi olarak dile getiriliyordu. Bu teoriyi cisimleştiren en ünlü belge, "İnsanlık ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi"ydi. Bu teori neredeyse ilk ortaya ayrıldığı günden itibaren eleştirilere maruz kalmıştı – en önde gelen eleştirmenlerden Burke yıkıcı arzulara icazet verdiğini söylerken, Marx da burjuvazinin kendi çıkarlarını gizlediğini belirtiyordu. Gelgelelim, kilise ile devletin ittifakını bozan esas hareketlerin sekülerden ziyade dini oldukları anlaşılmaktadır – İngiltere'de Traktaryanizm, Fransa'da ve genel olarak Avrupa'da Ultramontanizm. En etkili argümanlar tam anlamıyla ilahiyat alanına aitti ve Mesih'in kilisesini dünyevi bir gücün sınırlamalarından kurtarmak amacını güdüyordu.[27] Kilise ile devletin bütünsel birliğinin terk edilmesinin önemli bir sonucu da, ulusal siyasetin merkezi bir teması olarak "azınlık hak-

26. Bkz. Alain Desrosières, *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*, Cambridge: Harvard University Press, 1998

27. Joseph Heim, "The Demise of the Confessional State and the Rise of the Idea of a Legitimate Minority", *Majorities and Minorities* içinde, haz. J. W. Chapman ve A. Wertheimer, New York: New York University Press, 1990.

ları"nın ortaya çıkışıydı. Azınlık üyeleri aynı anda hem diğer yurttaşlarla eşit konuma geldiler –siyasi topluluğun ("bir bütün olarak halkın") üyeleri oldular– hem de bir azınlık olarak çoğunluğa karşı özel koruma gerektiren eşitsiz bir konuma geldiler.

Azınlıkların siyasete dahil edilmesi özgül (çoğunlukla çelişen) tarihsel anlatıların biçimlendirdiği grupların ve anlatılar yardımıyla biçimlenen cisimleşmiş anıların, duyguların ve arzuların kabulü anlamına geliyordu. Azınlıkların talep ettiği haklar arasında kendilerini grup olarak devam ettirme ve kalıcılaştırma da vardır. "Azınlık hakları" genel yurttaşlık teorilerinden türetilemez: azınlık konumu soyut yurttaşlar sınıfına değil, özgül bir *tarihsel* gruba üyelikle bağlantılıdır. Bu anlamda azınlık, kendisi de tarihsel olarak tesis edilmiş bir grup olan çoğunluktan hiçbir şekilde farklı değildir. Bunların genellikle sayıca az olmaları arızi bir özelliktir. Azınlıklar kendilerinin dışlandığı eşit yurttaşlar grubundan sayıca çok daha büyük olabilir. Britanya imparatorluğunda muazzam sayıda sömürge tebaası, sayıca çok daha az olan yurttaşların oluşturduğu demokratik bir devlet tarafından çeşitli anayasal araçlarla yönetilmişti – bu bakımdan sömürge tebaası yasal ve ideolojik azınlık konumuna düşüyordu.[28] Çünkü azınlıklar yalnızca hiyerarşik güç yapılarında azınlık olarak tanımlanmaktadır.

Fransa örneğini alalım. Fransa'da ikamet eden dini azınlıklar bu anlamda ülkedeki Hıristiyan (ve Hıristiyanlık-sonrası) mukimlerden farksızdır: her grup kendisini kendi anlatıları aracılığıyla *bir grup olarak* kurmuştur. Bu anlatılar ve icazet verdikleri pratikler her grup açısından neyin temel olduğunun tanımlanmasını sağlar. Bu bağlamda Müslüman grupların kendileri açısından esas saydıkları çerçevede tanımlanmaması gerektiğinde ısrar etmek, aslında Müslüman olarak yaşamaları için zorunlu gördükleri anlatıları ve pratikleri bırakabileceklerini ve bırakmaları gerektiğini söylemek-

28. "Sömürgeler, protektoryalar, mandalar, müdahale akitleri ve benzer bağımlılık biçimleri bugün bir demokrasinin heterojen bir nüfusu, bunları yurttaş konumuna getirmeden, demokratik bir devlete tâbi tutarak ve aynı zamanda devletten uzak tutarak yönetmesini mümkün kılıyor. 'Sömürgeler kamu hukukunda yabancı, uluslararası hukukta yerlidir' şeklindeki hoş formülün siyasi ve anayasal anlamı budur" (Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985 [1926], s. 10).

tir. "Çoğunluk" ile "azınlıklar" arasındaki kritik farklılık, elbette, çoğunluğun Fransız devletinin kendi ulusal devleti olduğunu etkili bir şekilde iddia edebilmesidir. Bir başka deyişle, "Fransa" Jakoben anlatısını cisimleştirdiği oranda, *esasen* bunun tarafından oluşturulan Hıristiyan ve Hıristiyanlık-sonrası yurttaşları temsil eder.

Dolayısıyla Jean Le Pen'in 1980'lerin başında azınlıkların farklılıklarının etkisine karşı çoğunluğun ("Fransa'daki Fransızların") ayırt edici niteliğini korumak için çoğunluğun hakkında diretmesi yalnızca "farklılık hakkı" şeklindeki sol sloganın bir uzantısı değildir. Çoğunluğun "kendi ülkesinde" Fransız olma hakkı, bu anlamda, azınlıkların eşit muamele görme hakkını engeller. "Ulusal kişiliğimizi savunmak, hakkımız olduğu gibi görevimizdir de," der Le Pen. "Ayrıca biz de farklı olma hakkına sahibiz."[29] Jakoben cumhuriyette –seküler ve rasyonel– cisimleşen bir Fransız ulusal kişiliğinin varlığı dikkate alındığında ve çoğunluğun bunun temsilcisi olduğu düşünüldüğünde, Le Pen yalnızca bu kişiliğe katılmaya istekli olan ve katılabilen (ve bu suretle artık bir azınlığa ait olmayan) göçmenlerin Fransa'da Fransız yurttaşları olarak kalma hakkına sahip olduğunu savunabilir. Buradan çıkan sonuç, "asimile edilemeyen" kesimlerin (Kuzey Afrikalı Müslümanlar) emeklerine artık ihtiyaç duyulmadığında ülkeyi terk etmeye teşvik edilmeleri gerektiğidir. Bu hoşgörüsüz bir konum olabilir ama mantıksız değildir.[30] Bir Fransız yurttaşı olmak, bir birey olarak kolektif kişiliği

29. "Fransa'nın vatanımız olduğuna, bu vatanda Fransızların görevleri olduğuna, ama bütün diğerlerinden üstün hakları da olduğuna ve ulusal kişiliğimizi ve farklılıklarımızı korumanın sadece bir hak değil bir görev de olduğuna inanıyoruz" (*Le Monde*, 21 Eylül 1982, kısmen ve İngilizce çevirisinden aktaran, Miriam Feldblum, "Re-visions of Citizenship: The Politics of Nation and Immigration in France, 1981-1989", Doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1991, s. 48. Benim çevirim Feldblum'unkinden biraz farklı).

30. Feldblum aşırı sağın göç politikalarını "ırkçı"dan ziyade "yerlici" diye tarif etmenin daha doğru olacağını söylüyor, çünkü kendisine göre ırkçı tabiri ırkçı-olmayan pek çok solcu kesimin neden aynı konumun bazı kritik öğelerini paylaştığını açıklamamaktadır. Feldblum'un çalışması bir bütün olarak alındığında, yakın dönemdeki Fransız ulusal kimlik fikirlerindeki gelişmeleri anlamak için değerli olsa da, liberal yurttaşlık fikirlerine içkin çelişkilere temas etmemektedir. "Yabancı etkileri"ni reddeden popülist politikaları anlatmak için aşağılayıcı bir terim olan "yerlicilik"i kullanması liberal dışlayıcılık ve hoşgörüsüzlük biçimlerini yeterince değerlendirmesinin önüne geçer.

yansıtmaktır; bu kolektif kişilik ise Fransız Devrimi'yle kurulmuş, Fransız Cumhuriyeti yasalarında ve geleneksel pratiklerinde cisimleşmiştir ve ulusal hikâyede anlatılmaktadır. Her ne kadar bu kişilik ezeli ve değişmez değilse de, Fransız yurttaşlığının bir önkoşulunu temsil eder. Liberallerin bile kabul ettiği üzere, bireysel yurttaş devletle bu kişilikten bağımsız olarak seçtiği bir sözleşme yapamaz. Kısacası, "Fransız olma"yı tanımlayan anlatıların ve bunların cevaz verdiği pratiklerin özsel olmadığı söylenemez. *Seküler bir mirasın taşıyıcısı olan Fransız yurttaşlar özsüzleştirilemezler*. Sol, merkez ve sağın üzerinde uzlaştığı bu görüş, yurttaşın yalnızca kendisiyle özdeş olduğu, bu nedenle özünde kendi toplumsal kimliğinden ayrılabilen, yalnızca sayısal değere sahip gruplara eklenebilen ve sonra bölünebilen soyut bir niteliği temsil ettiği görüşünü reddeder. Le Pen'in çoğunluğun büyük kısmını, aşırı sağın talep ettiği Milliyet Yasası reformlarını onaylamaya itebilmiş olması bizi şaşırtmamalıdır.[31] Fransız Jakoben anlatısının varlığı, çağdaş Fransız göç siyasetinde ideolojik merkezi aşırı sağın işgal etmesine izin vermektedir.

Liberaller genellikle sağın hortlayışı karşısında korkuya kapılmaktadır, ama iptidai hoşgörüsüzlük mefhumu bunu açıklamaya yetmez. Pek çok eleştirmene göre sorun kısmen ulusal sınırlarla devlet sınırlarının bir tutulmasında yatmaktadır. Bazılarıysa çözümü tüm sınırların belirsiz ve muğlak olduğunu söyleyen radikal görüşte aramıştır. William Connolly yakın dönemde meseleyi daha ince bir şekilde teorikleştirmiştir. Connolly iğneleyici bir üslupla, "bir yandan, toplumsal yaşamın sınırlarının vazgeçilmezliğini takdir ederken, diğer yandan belirli bir sınırlar kümesini *aşırı kodlama* yönündeki aşırı belirlenmiş dürtülere direnmenin mümkün olup olmadığı"nı sorar. Ayrıca "bir devletin sınırlarının bir ulusun sınırlarına tekabül etmesi, ikisinin yurttaşın siyasi bağlılığının nihai mekânına tekabül etmesi ve üçünün de demokratik *ethosun* parametrelerine tekabül etmesi" gerektiği varsayımını da sorgular.[32]

31. Bkz. Hargreaves, *a.g.y.* s. 169-76.

32. W. E. Connolly, "Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: Rethinking the Connections", *Journal of Political Ideologies*, cilt 1, no. 1, 1996, s. 58; vurgu özgün metinde.

İslamı (ya da herhangi bir "azınlık" dinini) temsil etme sorunu, bu sorular ciddiye alınmadığı sürece layıkıyla ele alınamaz. Connolly özellikle Amerika'yı göz önünde tutarak hâkim çoğulculuk görüşünde "demokratik bir devlette sayısız azınlığa başkanlık eden bir çoğunluk ulusundan uzaklaşılarak, hoşgörü ve eleştirel katılımcılık gibi genel bir *ethos* önderliğinde hem rekabet edip hem de işbirliği yapan birçok azınlığın oluşturduğu bir demokratik devlete" kaymak gerektiğini savunur.[33] Connolly'nin liberal çokkültürlülük öğretileri yerine savunduğu ademi merkeziyetçi çoğulculuk, kimlikleri ve bunların sınırlarını (Connolly bunların kutsallaşma ve köktenleşme eğilimi olduğunu düşünür) oluşturan tarihsel anlatıları yapısökümüne uğratmak için sürekli hazır olmayı gerektirir ve böylece "yaşamın bolluğa kavuşturulabilmesi için *özeni* işlemeyi sağlayan uzama yer açılabilir."[34]

Kimlikleri oluşturan tarihsel anlatıların hangi oranda ve ne sıklıkla siyasi olarak yapıbozuma uğratılabileceği sorusu zor bir sorudur. Dolayısıyla ben bir yandan Avrupa'nın kendisi hakkındaki tarihsel anlatısının sorgulanması gerektiğini, diğer yandan da "azınlıklar" denen kesimlerin ürettiği anlatılara saygı duyulması gerektiğini savunuyorum. Bu zahiri tutarsızlığı dayatan etkenlerden biri de, hâkim grubun belirlediği zamanlar ve mekânlar içerisinde zayıf gruplar için zaman ve mekân açılması yönündeki liberal kaygıdır. Avrupa'daki Müslümanların yalnızca azınlıklardan oluşan bir demokratik devlette azınlık sıfatıyla kurumsal temsil olanağı bulabilmeleri gerektiğini belirtmiştim. Zira yalnızca azınlıkların olduğu bir yerde azınlıkların ittifak kurma ihtimali, birbiriyle rekabet içerisindeki birkaç azınlığa çoğunluğun hükmettiği bir devlettekinden çok daha fazla olacaktır. İktidarla ilgili gerçeklerin (özellikle de refah ve bilgi farklılıklarının) ve mekânla ilgili gerçeklerin bu tür imkânların önünü hangi oranda tıkadığı elbette önemli bir meseledir.

Fakat benim yorumlarım çözülmemiş bir gerilimi de yansıtıyor: bireylere saygı duyulması nasıl sağlanabilir *ve* kolektif yaşam tarzlarını besleyen koşullar nasıl geliştirilebilir? Buradaki kaygı yalnızca bir "tanıma" meselesi – bir grup olarak kendini adlandırabilme

33. *A.g.y.*, s. 61. 34. *A.g.y.*, s. 70; vurgu özgün metinde.

ve bu adın taşıyıcısı olarak diğerleri tarafından onaylanma (ve bu suretle endişeleri dindirme) meselesi değildir. Aynı zamanda gelenekler tarafından oluşturulan cisimleşmiş anılar, pratikler ve bu geleneklerin tam anlamıyla temsil edilebilmesini sağlayan siyasi kurumlar meselesidir. (Temsil edilen seçmenlerin coğrafi açıdan kesintisiz ya da teksesli olması gerekmiyor.) Kimliklerin nasıl müzakere edildiğine ve tanındığına (örneğin Charles Taylor'un savunduğu keşifçi ve inşacı diyalog aracılığıyla) dikkat göstermemiz pek de gerekmiyor.[35] Asıl odaklanmamız gereken nokta belirli yaşam tarzlarını sürekli olarak, işbirliği içerisinde ve özbilinçsizce nasıl yaşadıklarıdır.

John Milbank'ın ademi merkezileştirme için öne sürdüğü argümanlar Connolly'ninkinden farklıdır ve özgül olarak ortaçağa ait bir tarihsel deneyimle bağlantılıdır. Kendi verdiği adla "basit aydınlanma uzamı" ile "karmaşık gotik uzam" arasında kurduğu karşıtlık ulus-devletlerden oluşan bir Avrupa için çeşitli anlamlar içerir: "karmaşık uzam belli bir doğal, ontolojik önceliğe sahiptir, basit uzam ise bununla mukayese edildiğinde salt soyutlaştırıcı, idealize edici proje olarak kalır. ... Bu böyledir çünkü müdahalenin mutlak yokluğu diye bir şey yoktur; hiçbir eylem tam anlamıyla kendi kendine yetemez, aksine her zaman diğer insanlara tecavüz eder, bu nedenle uzamlar her zaman belirli bir oranda 'karmaşık bir şekilde' çakışacaktır, yargılamalar her zaman belirli bir ölçüde rekabet içinde olacaktır, bağlılıklar (belki de hayırlı bir şekilde) bölünmüş olarak kalacaktır."[36] Bu olgu yüzünden egemen devlet yurttaşlarının tüm pratiklerini, ilişkilerini ve bağlılıklarını kapsayamaz (ve hiçbir zaman kapsamamıştır).

Karmaşık uzam fikri (sınırsız bir dünya söylemine karşıt olarak[37]) bence geleneklerle ilişkili bireylerin ve grupların kesişen sınırları ve heterojen faaliyetleri hakkında verimli bir düşünme tarzı-

35. Bkz. Charles Taylor, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, çev. Amy Gutmann, İstanbul: YKY, 2001.

36. J. Milbank, "Against the Resignations of the Age", *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited* içinde, haz. F. P. McHugh ve S. M. Natale, New York: University Press of America, 1993, s. 19.

37. Kenichi Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*, New York: HarperCollins, 1990.

dır. Modern, seküler ulus-devletler dünyasmdakinin aksine, ortaçağ Hıristiyan ve İslam Âlemlerinde örtüşen bağlar ve kimlikler çokluğu kabul ediliyordu. İnsanların her zaman kendilerini tek bir egemen otoriteye tâbi kılmaları beklenmiyordu, keza kendileri de egemen ahlaki özneler değillerdi.

Fakat karmaşık uzama ek olarak heterojen zamanı da düşünmemiz gerekiyor: birden çok geleneğe kök salan cisimleşmiş pratikler, beklenti ufukları ile deneyim uzamları arasındaki farklar. İşte bu farklar sürekli olarak bugünü geçmişten, deneyimlenen dünyayı öngörülen dünyadan kopartır, gözden geçirilmelerini ve yeniden bağlantılandırılmalarını talep eder. Bu eşzamanlı zamansallıklar hem bireyleri hem de grupları basit bir seküler zaman sürecinden daha fazlasını ima eden karmaşıklıklar içerisinde kucaklamaktadır.

Karmaşık uzam ve karmaşık zaman, dışlayıcı sınırları ve homojen zamansallığı olan "ulusal siyaset"in kapsamını daraltır. Buradaki sorun sadece bugün Avrupa Topluluğu'nda tartışılan tersine-evrim ya da bölgesel bütünleşme sorunu değil, aksine örtüşen toprak, otorite ve zaman örüntülerinin hayali ulusal toplulukla nasıl çarpıştığı sorunudur. Ulusal siyasetin kapsamını daraltan sebeplerden biri iyi bilinmektedir: küresel kapitalizm güçleri genellikle ulusal ekonomiyi yönetme girişimlerinin altını oymaktadır (gerçi bunun bazı ulusal ekonomiler için diğerlerine nazaran daha doğru olduğunu vurgulamak lazım). Bir başka neden de, ulusal sınırların ötesine geçen ağların, tahmin edilemeyen sonuçları olan çeşitli vazifeler için farklı nüfusları seferber etmesidir.

Fakat başka bir şey daha var: geleneklere dayalı pek çok pratiğin zamansallıkları (yani, her bir cisimleşmiş pratiğin kendisini tamamlamak ve yetkinleştirmek için ihtiyaç duyduğu zaman; içine girdiği, yeniden karşılaştığı, yeniden tahayyül ettiği ve yaydığı geçmiş) homojen ulusal siyaset zamanına tercüme edilemez. Bedenin anıları, duyguları ve arzuları bu tür bir siyasetin rasyonel/araçsal yöneliminden illaki kaçacaktır. (Bu nokta Asyalı göçmenleri geleneklerini terk etmeye, kolektif anılarından ve arzularından bazılarını özünde kendilerine ait şeyler olarak görmemeye ve bunun yerine artık içinde yaşamakta oldukları Avrupalı ulus-devletin temelini oluşturan daha modern kendi kaderini tayin etme anlayışını benimsemeye teşvik eden iyi niyetli eleştirmenler tarafından layıkıyla

anlaşılamamaktadır.[38]) Hepsi olmasa bile, pek çok Müslüman azınlık açısından Müslüman olmak özel bütünlüğüne yasa gücü yoluyla alenen saygı duyulması gereken bir bireysel inanca ait olmaktan ve kamusal yaşama eşit yurttaşlar olarak katılabilmekten daha fazla şey ifade eder. Liberal demokratik devlet tarafından tanınan bir kültürel kimlikten de kuşkusuz daha fazla bir şeydir. Ulusal sınırların ötesine uzanan bir kolektif yaşam içerisinde özerk bireyler olarak yaşayabilmektir Müslümanlık. Hepsi tarafından dile getirilmese bile onların sorularından biri şudur: Seküler Avrupa'da –ve başka yerlerde– *herkesin* azınlıklar arasında bir azınlık olarak yaşayabileceği koşullar nelerdir?

Bu bölümü başka bir soruyla bitiriyorum çünkü bu konuda kesin yanıtlar vermek kolay değildir. Avrupa (yalnızca çoklu *kimliklerin* değil) çoklu yaşam tarzlarının serpilip gelişmesine olanak tanıyan karmaşık uzam ve karmaşık zaman bağlamında dile getirilemiyorsa, emperyal bir medeniyetin ortak pazarı olmanın ötesine geçemez: Sınırları içerisindeki (Müslüman) sürgünler ve ötesindeki Müslüman barbarlar hakkındaki endişelerini asla silip atamaz.[39] Böyle sıkışık bir modern uzamda –tüketicinin bol tercihe sahip olduğu, farklı yaşam tarzlarının ve sekülarizmin erdemleri hakkında sloganların olduğu bir uzamda– Müslümanların (ya da diğer göçmenlerin) kendileri olarak temsil edilmeleri mümkün müdür?

38. Homi Bhabha gibi: "Bir zamanlar Geleneğin rahatlığına ve devamlılıklarına inanırdık, oysa bugün kültürel Çevirinin sorumluluklarıyla yüzleşmeliyiz." Bhabha, Rushdie meselesinde Britanya'daki Müslüman göçmenlere dostça bir tavsiye tarzında yazmıştı bu satırları (*New Statesman and Society*, 3 Mart 1989). İyi ama, Müslüman "gelenek"inin hiçbir sorumluluk taşımadığı ve Britanya'daki Britanya yaşam tarzına yapılacak bir "kültürel Çeviri"nin hiçbir rahatlık getirmeyeceği varsayımı ne kadar masumdur?

39. "Avrupa tekrardan *sınırlarının* güvenliği hakkında kaygı duyan bir imparatorluk haline gelmiştir – yeni barbarlar gerekli gelişkinliğe (ki bu olmadan küresel pazar onlar için çok az anlam ifade eder ve onlara çok az ihtiyaç duyar) ulaşamamış nüfuslardır" (J. G. A. Pocock. Fakat eklemeden geçmeyelim, Avrupa içerisinde barbar emeğine hâlâ dönem dönem ihtiyaç duyulmaktadır).

6

Sekülarizm, Ulus-Devlet ve Din

ŞU ÂNA KADAR sekülerin veçhelerini dolaylı yollardan –mit ve kutsal fikirleri, ahlaki faillik, acı ve zalimlik kavramları yoluyla– ve ayrıca insan hakları mefhumuna ve kendilerini sekülarist ilkelere göre yönettiklerini iddia eden Avrupa devletlerinde dini azınlıklar düşüncesine başvurarak daha dolaysız olarak da incelemeye çalıştım. Bu bölümdeyse modern milliyetçiliğin oluşumuyla yakın ilişkisi içerisinde sekülerleşme tezini inceleyeceğim.

Sekülerleşme fikri ve bu fikrin modernlikte işgal ettiği iddia edilen merkezi yer üzerine ciltler dolusu yazı yazılmıştır. Peki, bunların hepsi saklanmaya değer mi? Bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde sekülerleşme tezi her zaman hem tanımlayıcı hem de normatif olmuştur. José Casanova konu üzerine etkileyici kitabında,[1] bu tezin en azından Weber'den beri modernliğin gelişiminde esas alınan üç öğesine işaret eder: (1) toplumsal uzamlar arasındaki yapısal farklılaşmanın artması sonucunda dinin siyasetten, ekonomiden, bilimden vs. ayrılması; (2) dinin kendi alanı içerisinde özelleşmesi; (3) dini inancın, bağlılığın ve kurumların toplumsal öneminin azalması. Casanova yalnızca birinci ve üçüncü öğelerin uygulanabilir olduğunu savunur.

Birçok çağdaş gözlemciye göre modern ve modernleşmekte olan toplumlarda dinin siyasallaşması şeklindeki dünya çapında patlama bu tezin yanlış olduğunu kanıtlamaktadır. Tezin savunucuları bu olgunun yalnızca modernliğe ve modernleşme sürecinin başarısızlığına karşı yaygın bir başkaldırının varlığına işaret ettiğinde

1. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

genel olarak birleşmektedir. Bu yanıt sekülerleşme tezini normatif kılarak korumaktadır: bir toplumun modern olması için seküler olması gerekir ve seküler olması için de dini siyasi-olmayan alanlara sürmesi gerekir, çünkü böyle bir düzenleme modern toplum açısından esastır. Casanova'nın kitabı bu totolojiden ilginç bir şekilde kurtulmaya çalışır. Dinin kişiye özel olmaktan çıkarılmasının modern toplumun temel gereklilikleriyle (demokratik hükümet de dahil) uyumlu bir tarzda gerçekleşmesi durumunda bu tezi çürütmediğini savunur. Bir başka deyişle, dinin kendi alanı içerisinde özelleşmesi sekülerleşme denen şeyin bir parçası olsa da, modernlik açısından esas değildir.

Buradaki argümana göre, dinin kişiye özel olmaktan çıkarılmasının modernliği tehdit edip etmediği dinin *nasıl* kamusal olduğuna bağlıdır. Eğer (Polonya'da olduğu gibi) sivil toplumun inşasını ilerletiyorsa ya da (ABD'de olduğu gibi), liberal değerler etrafında dönen kamusal tartışmaları teşvik ediyorsa o zaman siyasallaşmış din ile modernlik birbiriyle tamamen uyumludur. Yok, eğer sivil toplumun (Mısır'da olduğu gibi) ya da bireysel özgürlüklerin (İran'da olduğu gibi) altını oymaya çalışıyorsa, o zaman siyasallaşmış din gerçekten de modernliğe ve Aydınlanmanın evrensel değerlerine karşı bir isyan halini alır.

Bunun özgün bir konum olduğunu teslim etmek gerekir, ama tümüyle de tutarlı değildir. Zira kişiye özel olmaktan çıkan din için meşru rol etkili bir şekilde yerine getirildiği takdirde, Casanova'nın ifade ettiği sekülerleşme tezinin uygulanabilir kısmına ne olmaktadır? Bence birinci maddenin de üçüncü maddenin de altı oyulmaktadır.

Din modern siyasetin ayrılmaz bir parçası olduğunda, ekonominin nasıl yönetilmesi ya da hangi bilimsel tasarıya kamusal fon ayrılması gerektiği ya da milli eğitimin uzun vadeli amaçlarının ne olması gerektiği tartışmalarına karşı ilgisiz kalmaz. Dinin bu tartışmalara meşru girişi modern "melezlerin" doğmasına yol açar: Yapısal farklılaşma ilkesi (ki buna göre din, ekonomi, eğitim ve bilim özerk toplumsal konumlara sahiptir) artık işlemez. Dolayısıyla sekülerleşme tezinin (1) nolu maddesi düşer. Dahası, dinin etkili politikalar doğuran siyasi tartışmalara girişi ve bu tartışmaların yarattığı ateşli bağlılıklar göz önüne alındığında, dinin toplumsal mahi-

yetini yalnızca kiliseye devamlılık gibi göstergeler bağlamında ölçmek pek de anlamlı değildir. Dolayısıyla sekülerleşme tezinin (3) nolu maddesi de düşer. İkinci madde de zaten terk edildiğinden, sekülerleşme tezinden geriye kurtarılabilecek hiçbir şey kalmaz.

Ne var ki bu durum sekülerleşme tezinin ya özgün biçimiyle kabul edilmesi ya da saçma görülüp tümden reddedilmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Teze saldıran pek çok eleştirmen yönelttiği eleştirilerde haklıdır, ama genellikle hayati bir nokta atlanmaktadır. Bunun ne olduğunu daha sonra anahatlarıyla göstermeye çalışacağım. Şimdilik yalnızca sekülerleşme tezini destekleyenlerin de eleştirenlerin de tarihsel olarak özel bir tarzda ortaya çıkmış ve özel pratik görevler tahsis edilmiş olan "seküler" kavramına yeterli dikkati göstermediğini söylemekle yetineceğim.

Casanova gibi aydınlanmış entelektüeller tarafından modernlikle uyuştuğu düşünülen din *türünü* inceleyerek başlayacağım. Zira modern toplumda dinin olumlu bir siyasi rol oynayabileceği öne sürülürken, bunun *her* din için geçerli olduğu değil, yalnızca muarızlarını zorlamak yerine ikna edecek rasyonel tartışmalar yapmak gayesiyle kamusal hayata girebilen ve girmek isteyen dinler için geçerli olduğu varsayılmaktadır. Yalnızca hukuk ile ahlak arasındaki ayırt edici bir ilişki bağlamında hoşgörü arayan, liberal söylemin varsayımlarını kabul eden dinler tasvip edilir.

Habermas modern liberal toplum için kamusal alanın merkezi önemine dikkat çektiğinden beri, eleştirmenler bu alanın çeşitli insan ya da talep tiplerini cidden kafa yorulması gereken başlıklardan saymadığına işaret etmektedir. Liberal kamusal alan baştan itibaren bazı insanları dışlamıştır: kadınlar, mülksüz özneler ve dini azınlıklara mensup kimseler.[2] Dışlamalar konusundaki bu husus uzun zaman önce çoğulcu liberal demokrasi teoriklerini eleştiren yazarların itirazlarını hatırlatmaktadır.[3] Bu eleştirmenlere göre ka-

2. Örneğin bkz. Mary P. Ryan, "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America", ve Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", her ikisi de *Habermas and the Public Sphere* içinde, haz. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992.

3. Örneğin Robert Wolff 1965'te şöyle yazıyordu: "Kamusal alanda meşru isteklerle hiç kabul edilemeyecek olanlar arasında çok keskin bir ayrım vardır.

musal alan sadece bir rasyonel tartışma sahası değil, dışlayıcı bir uzamdı da. Kimi zaman yapıldığı gibi, bu eleştiriye kamusal alanın rasyonel tartışma için kusursuz bir saha olamamakla beraber, yine de uğruna çaba harcanmaya değer bir ideal olduğu yanıtını vermek de yeterli değildir. Burada sorun kamusal alanın *zorunlu olarak* (sadece olumsal olarak değil) iktidar tarafından oluşturulan bir uzam olmasıdır. Bu alana giren herkes, iktidarın insanları ve şeyleri düzenlediğini, birilerinin diğerlerinin hüsnüniyetine bağlı olduğunu kabul etmelidir.

Bunu şöyle de koymak mümkün: Konuşma özgürlüğünden yararlanma yalnızca fiziki olarak konuşabilme yetisini değil, *duyulabilmeyi* de gerektirir. Bu koşul olmadan bir amaç dahilinde konuşmak olanaksızdır. Eğer bir kimsenin konuşması hiçbir etkiye sahip değilse, ne kadar bağırırsa bağırsın bunun kamusal alana dahil olduğu söylenemez. Dinlememeyi tercih etseler bile *diğerlerine dinletmek*, siyasi dünyadaki bir şeyleri değiştirmek için bir sonuca yönelik konuşmak, bir sonuca varmak, bu sonuç temelinde pratik kararlar alma otoritesine sahip olmak – tüm bunlar liberal bir değer olarak kamusal tartışma özgürlüğü fikrinin içerdiği düşünülen özelliklerdir. Fakat bunlar herkese eşit ölçüde açık değildir, çünkü konuşma özgürlüğü alanı her zaman önceden konmuş sınırlar tarafından şekillendirilir. Bunların içerisine liberal demokrasilerde konuşma özgürlüğüne getirilen biçimsel yasal sınırlamalar (karaçalma, iftira, telif hakkı, patent vs.) ve geleneksel gizlilik pratikleri (mahremiyet) de girer ki bunlar olmadan bir toplumda siyaset, iş yaşamı ve ahlak diye bir şey kalmaz. Fakat benim aklımda olan sınırlar yalnızca bu örneklerle bitmiyor. Konuşma özgürlüğü sınırları yalnızca hukukun ve geleneklerin –yani dış bir gücün– dayattığı sınırlardan ibaret değildir. Bu sınırlar belirli bir argümanı inşa et-

Eğer bir grup ya da çıkar kabul edilebilirlik çerçevesindeyse, aradığını bir nebze elde edeceğinden emin olabilir, zira ulusal siyaset süreci dağıtıcı ve uzlaşıcıdır. Diğer yandan, eğer bir çıkar kabul edilebilirlik çemberinin *dışına* düşüyorsa, hiç dikkat çekemez ve savunucuları da çatlak, aşırılıkçı ya da yabancı ajan muamelesi görür." (R. P. Wolff, Beyond Tolerance", *A Critique of Pure Tolerance* içinde, haz. R. P. Wolff, B. Moore Jr. ve H. Marcuse, Londra: Cape, 1969 [ABD baskısı 1965], s. 52; vurgu özgün metinde). William Connolly *The Ethos of Pluralism* kitabında (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995) bu eleştiriyi yeni ve daha ilginç bir yöne çekmiştir.

mek ve kanıtlamak, bir deneyimi anlamak –ve daha genel olarak konuşan ve dinleyen özneler olmak– için gerekli zamana ve mekâna içkindir. İnsanların bazı argümanlara yaptığı yatırım basitçe soyut, zaman-aşırı mantık meselesi değildir. Kişinin ne tür bir insan olduğu ve olmaya devam etmek istediğiyle alakalıdır. Bir başka deyişle, *herhangi bir anda konuşma özgürlüğünün olduğu bir kamusal alan yoktur.*

Burada üç soru gündeme geliyor. Birincisi, tarihsel güçler "kamu"nun öğelerini farklı farklı şekillendirdiği için, kamunun yalnızca bazı kesimlerine (diğerlerine değil) başarılı bir şekilde hitap edilebilir. Eğer konuşma özgürlüğünün kullanılması özgürce dinlemeye bağlıysa, o halde etkililiği de söylenenleri gereğince anlayan dinleyiciye ve bu dinleyicinin içinde yaşamak zorunda olduğu zaman ve mekâna bağlıdır. Farklı din pratikleri ve anlayışları dinleyicilerin kamusal olarak katılımcı olma yeteneklerinin şekillenmesine nasıl destek olmuştur? Bu son soru yalnızca kendisini dindar diye nitelendiren kişiler için değil, dini tatsız ya da tehlikeli bulanlar için de geçerlidir. Zira ev ve okul gibi "özel" mekânlarda din *deneyimi*, eninde sonunda belirli bir kamusal kültüre de çıkacak olan öznelerin oluşumu açısından hayati öneme sahiptir.[4] Yalnızca o kültürün paylaşılan ilkelerinin yorumlandığı "arka plan"ı değil, neyin yorumlayıcı "arka plan", neyin "ön plandaki" siyasi ilkeler olarak görüleceğini de belirler.

İkinci sorum da şöyle: Eğer bir dinin takipçileri kamusal yaşama girerlerse, onların girişi önceden var olan söylemsel yapıyı etkiler mi? Kamusal alan, tartışmaların yürütüleceği boş bir uzam değildir; konuşmacıların ve dinleyicilerin duyarlılıklarıyla –anılar ve özlemler, korkular ve umutlar– tesis edilir. Ayrıca bunların birbirleri için nasıl var olduğu (var olmalarının sağlandığı) ve farklı şekillerde etkide ve tepkide bulunma eğilimleriyle de belirlenir.

4. Bunun çarpıcı bir örneğini 1997 yaz başlarında Türkiye'de gördük. O dönemde sekülarist [laiklik yanlısı] ordu, başım İslamcı Refah Partisi'nin çektiği koalisyon hükümetini istifaya zorladı. Bunun yerini alan asker destekli hükümet nüfus içerisinde İslamın artan yükselişini durdurma çabasıyla büyük reformlar yaptı. Bu reformların kritik bir ayağı, zorunlu laik eğitimin resmen sekiz yıla uzatılınasıydı. Bu önlemin amacı okul çocuklarının gelişiminde İslami duyguların artışını engellemekti.

Dolayısıyla yeni söylemlerin girmesi kamusal alandaki tartışmaları yapılandıran yerleşik varsayımların sarsılmasına yol açabilir. Daha önemlisi: duyulmak için mevcut varsayımları sarsmaları gerekebilir. Bir siyasi tartışmaya *kendi terimleriyle* giren bir din, egemen değerlere tehdit oluşturmadığını mevcut otoriteye kanıtlamaya mecbur kalmak şöyle dursun, mevcut varsayımların otoritesini tehdit etmek zorunda kalabilir. Eğer durum buysa, doğacak herhangi bir değişikliğin ikna ve müzakere yoluyla (zor yoluyla değil) gerçekleştirilmesi talebi de neyin nesidir? Nihayetinde, "zor" yalnızca ince gözdağı hamlelerini değil, insanların mesken tuttuğu ahlaki dünyanın değiştirilmesini de içerir.

Böylece, hukuka dair bir soruya geliyorum. Sekülaristler dinin kişisel tercihler alanını *işgal etmesine* izin verme düşüncesi karşısında dehşete düşmektedir – oysa *özgürce* konuşma ve dinleme süreci tam da düşüncelerin ve eylemlerin muhataplarımız aracılığıyla değişikliğe açılması anlamını içerir. Ayrıca sekülaristler modern toplumda siyasi olanın kişisel olana gittikçe daha da fazla nüfuz ettiğini kabul ediyorlar. Daha doğrusu, siyasetin, yasalar aracılığıyla, özel/kişisel alandaki yaşam için derin sonuçlar doğurduğunu kabul ediyorlar. O halde dini olanın özel hayata tecavüzünden duyulan bu korku niye? Söz konusu taraflılığı şu öğretiyle açıklamak mümkün: Seküler yasalar özsel benliğin kendisini oluşturmasına ve savunmasına izin verirken ("bizi modern özneler yapan haklarımızdır"), dini emirler bunu yalnızca sınırlandırır ve tahakküm altına alır. Ne var ki, *a priori* oluşturulması gereken bir seküler benlik olduğu varsayımının sorunsuz saysak bile, bu türden bir yapıcı görevde zorlama sorunu öyle kolay kolay bir kenara bırakılamaz. Zira tüm kişilerarası ilişkilerin hukukileşmesi kamusal kültürde ahlaki iknanın kapsamını daraltmaktadır. Bu bağlamda, kişiye özel olmaktan çıkmış din (dinin zaten özü itibariyle bir inanç meselesi olarak tanımlandığı bir yerde) kamusal tartışmaları zenginleştirebilecek ahlaki değerler için bir kaynak olmak şöyle dursun, müzakere edilemez haklar –örneğin ebeveynin kendi çocuğunun terbiyesini belirleme hakkı ya da hamile kadının cenininden kurtulabilme hakkı– üzerine bir çatışma mekânı halini alır.

Dini siyasetten ayırma gerekliliği üzerine eski argümanlardan biri de, din özü itibariyle iman ve duygu alanına ait olduğundan,

rasyonel argüman ve çıkar sebepli eylemin dinde yerinin olmadığıdır. Sekülaristler dini inançların ve duyguların kişisel ve özel düzeyde kabul edilebilir olabileceğine itiraz etmezler; ama otorite ve sınırlama üzerine kurulu olan örgütlü dinin, benliğin özgürlüğüne ve diğerlerinin özgürlüğüne daima bir tehlike oluşturduğunda ısrar ederler. Bazı aydınlanmış entelektüellerin kişiye özel olmaktan çıkmış dinin, kendi kitlesinin "ahlaki vicdanı"na seslenebilmesi amacıyla kamusal alana girmesine –yeter ki zorlayıcı güçlerini kapının dışında bıraksın ve yalnızca kendi ikna güçlerine güvensin– izin vermeye hazır olmalarının bir nedeni de budur belki. Charles Taylor'un sekülarizm tipleri üzerine yazısında belirttiği üzere, liberal demokratik bir toplumda farklı dini geleneklere ait olan (ya da hiçbirine ait olmayan) yurttaşlar görüşlerini kabul ettirmek için birbirlerini ikna etmeye ya da kendi değerlerini birbirleriyle müzakere etmeye çalışacaklardır.

Gelgelelim kamunun adı çıkmış bir çeşitliliği vardır. Modern yurttaşlar tekil bir ahlaki sisteme bağlanmazlar; modern devlet belli bir etik bakış açısını teşvik etse de, ahlaki heterojenliğin modern toplumun alamet-i farikalarından biri olduğu söylenir. Buradaki içinden çıkılmaz soru kişiye özel olmaktan çıkmış bir dinin nasıl olup da bu dinin değerlerini kabul etmeyen insanların vicdanına etkili bir şekilde seslenebileceği sorusudur? Müzakere olasılığı söz konusu tarafların bu değerlerin aslında müzakere edilebilir olduğunu baştan kabul etmelerine bağlıdır. Modern bir toplumda bu tür bir anlaşma her değer için geçerli değildir. Dini sözcülerin bu durumda sahip oldukları tek seçenek liberal demokrasilerdeki seküler siyasetçiler gibi hareket etmektir. Seküler siyasetçiler diğerlerini müzakere etmeye ikna edemediklerinde, diğerlerinin hareket ettiği ya da hareket etmekten imtina ettiği koşulları manipüle etmeye çalışırlar. Seçmenlerin oylarını kazanmak amacıyla onların arzularını ve endişelerini hedefleyen çeşitli iletişim araçları kullanırlar. Sekülerleşmiş bir toplumda kişiye özel olmaktan çıkmış dinin bundan daha farklı olamayacağı fikrine sonra döneceğim.

Şu âna kadar söylediklerimden, dinin kişiye özel olmaktan çıkmasının modernlikle uyuştuğunu savunanların bununla ne kastettiklerini her zaman net bir şekilde ortaya koymadıkları sonucu çıkıyor. Dini sözcülerin ulusun vicdanına seslenerek ahlaki duyarlılık-

larını uyandırabilecekleri mi varsayılmaktadır? Buradaki mesele, modern toplumun yukarıda da bahsedilen heterojenliği dikkate alındığında, hiçbir şeyin ulusal vicdan ya da kolektif ahlaki duyarlılık diye adlandırılamayacak olmasıdır. O halde dini sözcülerin en azından siyasi tartışmalara katılarak kamusal argümanı zenginleştirebilecekleri mi varsayılmaktadır? İyi ama, liberal siyasetçiler bile kamusal tartışmalara salt "zenginleştirmek" amacıyla katılmazlar. Bir hükümetin üyeleri olarak ve parlamenterler olarak ulusal siyasette uygulanacak kararları verme otoritesine sahiptirler. Bu konuda dini sözcülerin ne gibi bir otoritesi vardır?

Milliyetçilik Sekülerleşmiş Din Olarak mı Anlaşılmalıdır?

Kolektif dayanışmayı olumlayan milliyetçiliğin zaten ulus-devletin dini olduğunu söyleyebilir miyiz? Dini sözcüler kamusal alandaki otoritelerini böyle mi, yani ulusal cemaate sanki dini bir cemaatmiş gibi seslenerek mi elde edebilirler? Kuşkusuz milliyetçiliğin bir din *olduğunu* söyleyen uzun ve ilginç bir gelenek vardır. Mesela, daha 1926'da Carlton Hayes şunları yazmıştı: "Milliyetçilik içerisinde özellikle kavgacı olan pek çok tarikat vardır, ama bütün bakımından bir dünya-dinine en son ve en yakın yaklaşımdır.[5]

1940 yılında Julian Huxley "hümanist dinin" geleneksel teolojik dinin yerini almasının kaçınılmaz olduğunu ve Nazizm, Komünizm gibi dini içerikli toplumsal hareketlerin bu değişikliğin kanıtları olduğunu savunmuştu. Bunların acımasız ve iğrenç niteliği, diye devam ediyordu, yalnızca evrimsel gelişmenin başlarında olduklarının bir göstergesiydi. "Nasıl ki teist dinin bu ilk tezahürlerinin çoğu kaba ve korkunçsa, ... aynı şekilde bu ilk hümanist ve toplumsal dinler de kaba ve korkunçtur."[6] Huxley milliyetçilik sorununa doğrudan eğilmese de, evrimsel bir çerçeve içerisinde kavranan dinin en yüksek aşaması olarak milliyetçilik fikrini metinden çıkarmak hiç de zor değildir.

5. C. J. H. Hayes, *Essays on Nationalism*, New York, 1926, aktaran John Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945*, Londra ve New York: Routledge, 1994, s. 16.

6. Julian Huxley, *Religion without Revelation*, kısaltılmış baskı, Londra: Watts and Co., 1941, s. viii.

Daha yakın zamanda Margaret Jacob seküler ayinler ile modern siyasi değerlerin oluşumu arasındaki tarihsel bağlantı hakkında bir argüman ortaya atmıştır. Jacob yeni duygu, inanç ve merasim faaliyetleri örüntülerinin –"yeni dindarlığın"– on sekizinci yüzyıl farmasonluğuna benzemeye başlamasını ve liberal toplumun ortaya çıkmasına katkılarını anlatır.[7] Dolayısıyla, der, "akıl" ve "sivil toplum" ilk Batı Avrupalı ulusların yaşamında kutsallaştırılmıştı – ve (ona göre) bu iyi bir şeydi.

Antropologlar arasında Clifford Geertz dini güdülerden doğan kutsal simgelerin, gerek modern gerekse de modernlik-öncesi toplumlarda siyasi hayatın (milliyetçi ya da milliyetçilik-öncesi) tüm biçimleri açısından merkeziliğini göstermiş olmasıyla ünlüdür. Merkezde yer alan simgesel faaliyetler, der Geertz, siyasi hayata "yalnızca önemli olduğu değil, aynı zamanda tuhaf bir şekilde dünyanın inşa edilme tarzıyla bağlantılı olduğu havasını da verir." Tam da bu nedenle, "yüksek siyasetin ağırbaşlılığı ile yüksek ibadetin ciddiyeti" birbirine benzer.[8] Geertz'ten bu yana antropologlar tarafından yüce liderin "tanrılaştırılması"nı, ulusal "ikonlar" ve "hac yerleri" yaratılmasını, devlet "ayini"nin dinginliğini vs. tarif eden pek çok yazı kaleme alınmıştır.

Fakat ben ulusal siyasi hayatın sırf merasimlere ve kutsallık simgelerine dayalı olduğu için bir tür din gibi sunulması gerektiğine –sezgisel olarak dini diye bildiğimiz şeyle bazı paralelliklerine işaret etmenin yeteceğine– ikna olmuş değilim. Bu konumda sorunlu gördüğüm noktalardan biri, dini tanımlama işinin tümüyle sorunsuz sayılmasıdır. Bu anlayış bir kavram olarak dinin *tikel* öğelerinin neden tanımlayıcı olarak seçilmesi gerektiğini sormaz ve dolayısıyla bunların farklı konumlarda oynadıkları söylemsel rolleri de gözden kaçırır. (Steiner'in daha önce bahsettiğimiz *Taboo*

7. Bkz. Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, New York: Oxford University Press, 1992 ve özellikle de "Private Beliefs in Public Temples: The New Religiosity of the Eighteenth Century" adlı yazısı, *Social Research*, cilt 59, no. 1, 1992.

8. Clifford Geertz, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983, s. 124. Ayrıca bkz. Robert Bellah, "Civil Religion in America", *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* içinde New York: Harper and Row, 1970.

adlı kitabında eleştirdiği tanım tam da budur.)

Elbette ulusal siyasette otoriteye sahip olmak için kutsallık, maneviyat ve komünal dayanışma mefhumlarına çok farklı şekillerde başvurulmaktadır (egemenlik, hukuk, ulusal zaferler ve sıkıntılar, yurttaşların hakları vs.) Eleştirmenler sık sık bu mefhumların aktarılmasında kullanılan sözcüklerin dinsel işaretlere benzediğine işaret etmektedir. Fakat bu kanıt yeterli değildir. Özsel olgunun işaretleri olarak aldığımız şeylere değil, kavramın tarihsel gramerine daha yakından bakmamız gerektiğini düşünüyorum. İlk bölümde --çok kısaca da olsa– "kutsal", "mit" ve "doğaüstü"ne bakarak bunu yapmaya çalışmıştım

Aynısını yapıyor görünen bir yazar da Carl Schmitt'tir. Schmitt pek çok ilahiyat ve siyaset kavramının ortak bir yapıya sahip olduğunu söyler. "Modern devlet teorisinin tüm kaydadeğer kavramları sekülerleşmiş ilahiyat kavramlarıdır," diye yazar. "Bu yalnızca tarihsel gelişmelerinden ötürü değil –bu gelişim sürecinde ilahiyattan devlet teorisine nakledilirler ve örneğin her şeye kadir tanrı her şeye kadir yasa koyucu olur– sistematik yapılarından ötürü de böyledir. Bu kavramları sosyolojik açıdan değerlendirmek için söz konusu yapıların anlaşılması esastır. İçtihattaki istisnayı ilahiyattaki keramete benzetebiliriz. Ancak bu analojinin farkına vararak felsefi devlet fikirlerinin son yüzyıllarda nasıl geliştiğini takdir edebiliriz."[9] Schmitt'in dini kavramların sekülerleşmesi hakkındaki tezi başlı başına milliyetçilik hakkında olmamakla birlikte, bunu nasıl gördüğümüze ilişkin imalar içermektedir. Zira eğer dini fikirlerin "sekülerleşebileceği"ni kabul edersek, bu sekülerleşen kavramların *dini bir özü* koruyacaklarını, milliyetçiliğin de dini bir kökene sahip olduğunu kabule yanaşabiliriz.

Fakat bence "sekülerleşme" diye adlandırılan süreçteki mütekabil biçimlerdense ayırt edici sonuçlara odaklanmalıyız. Örneğin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de Traktaryanizmin, Fransa'da (ve genel olarak Avrupa'da) da Ultramontarizmin kilise ile devlet arasındaki Reform-sonrası ittifakı bozmaya yardımcı ol-

9. Carl Schmitt, *Political Theology*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985 [1934], s. 36; Türkçesi: *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2002.

masını ele alırken[10] ve bu ittifakın tam da Mesih'in kilisesini dünyevi bir gücün sınırlamalardan kurtarmayı amaçlayan dini argümanlarla bozulduğuna işaret ederken, söz konusu gelişmeyi onu başlatan özselleştirilmiş ("dini") faillikten ötürü değil, sonucun ortaya çıkardığı farklılıktan ötürü önemli bir gelişme diye değerlendirmeliyiz. Bu sonuç farklı ahlaki ve siyasi disiplinlerin (örneğin Foucault'nun yönetimsellik diye tanımladığı türde disiplinlerin)[11] gelişimini içerdiği gibi, hem dinin hem de ulusal siyasetin özünün yeniden tanımlanmasını da içerir.

Tersinden bakarsak, İngiltere'de on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında yerleşik kilisenin destekçileri kiliseyi halkın hissiyatını ve kamuoyunun takdirini yansıtan temsili bir kurum olarak görüyorlardı. O dönemde dinin siyasi amaçlarla kullanıldığını ya da devlet siyasetini etkilediğini söylemek doğru olmaz. Devletin ayrılmaz bir parçası olan yerleşik kilise İngiliz ulusal cemaatinin birlik beraberliğini ve bekasını sağlıyordu. İngiliz ulusunun din tarafından *şekillendirildiğini* ya da dinin *nüfuzu altında* olduğunu söylemek doğru olmaz: yerleşik kiliseyi (ancak on dokuzuncu yüzyılda "Anglikan" adını almıştır) İngiliz ulusunun *zorunlu koşulu* olarak görmemiz gerekir. Keza dinin ulus-devlet için zorunlu bir koşul olduğu dikkate alındığında, on sekizinci yüzyıldaki *toplumsal konumunun* on dokuzuncu yüzyılda ve sonrasında işgal edeceği konumdan farklı olduğunu da söyleyemeyiz. Daha ziyade, dinin özü farklı tanımlanıyordu, demek gerekir, yani bu iki tarihsel uğrağın her ikisinde de "dinin" varlığının farklı koşulları işbaşındaydı. Bizim bugün geriye

10. Bugün Britanya devletinde İngiliz Kilisesi'ne verilen anayasal imtiyaz çoğunlukla bir formaliteden ibarettir – ve hâlâ maddi sonuçlara sahip olması da, Britanya devletinin "tam olarak modernleşmediği"nin bir kanıtı olarak gösterilmektedir. Bkz. Tom Nairn, *The Break Up of Britain*, Londra: New Left Books, 1977.

11. Kesin olarak söylemek gerekirse, Foucault disiplini yönetimselliğe içsel bir şey olarak değil, bununla "gerilim halinde olan bir şey" olarak görür. Tam da bu nedenle "bir üçgenden, esas hedefi nüfus, esas mekanizması güvenlik aygıtı olan egemenlik-disiplin-yönetim"den bahseder (bkz. "Governmentality", *The Foucault Effect* içinde, haz. G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller, Chicago: University of Chicago Press, 1991). Fakat disiplinin kavramsal olarak yönetimsellikten ayrılabileceğine ikna olmuş değilim, zira yönetimselliğin varlık nedeni ulus toplumlar içerisindeki hedef nüfusların idaresidir.

dönük olarak *toplumsal* adını verdiğimiz ve kavramsal olarak "din", "devlet", "ulusal ekonomi" vs. gibi değişkelerden ayırdığımız *ve bu değişkelerin üzerine inşa edilebileceği, reforme edilebileceği ve tasarlanabileceği* her şeyi içine alan uzam on dokuzuncu yüzyıldan önce mevcut değildi.[12] Ne ki tam da düzenlenebilir seküler bir uzam olarak *toplumun* ortaya çıkışı sayesindedir ki devlet dinin yeterliliğini yeniden tanımlayarak özgün bir görevin icrasını denetleyebildi ve kolaylaştırabildi: farklı "dini" bağlılıklarına karşın *tüm* ulusal nüfusunu ahlaki olarak dönüştürmekti bu görev. Kısacası, mesela Schmitt'in yaptığı gibi, modernlik öncesi ilahiyat kavramları ile seküler anayasal söylemde kullanılan kavramlar arasındaki yapısal benzerliklere işaret etmek yeterli değildir, çünkü bu kavramların kolaylaştırdığı ve örgütlediği pratikler, içinde gerçekleştikleri tarihsel formasyonlara göre farklılık gösterirler.[13]

Ben "seküler"in *gerçek* insan yaşamının "din"in denetleyici gücünden kendisini tedricen kurtardığı ve böylece dinin yeniden konumlandırılmasını sağladığı uzam olarak düşünülmemesi gerektiğini savunuyorum.[14] Tam da bu varsayım yüzündendir ki dinin seküler alanı "zehirlediği"ni ya da ilahiyat kavramlarının yapısını sekülerin içinde çoğalttığım düşünebiliyoruz. Bugün "seküler" kavramı sekülarizm denen öğretinin bir parçasıdır. Sekülarizm dini

12. Mary Poovey, "1776 yılına gelindiğinde, *siyasi beden/topluluk* tabirinin başka bir metaforla rekabet etmeye başladığını" söyler: "*büyük halk bedeni/topluluğu*. ... On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizdeyse, bu tabirlere *sosyal beden/topluluk* imgesi eklenmişti" (*Making A Social Body: British Cultural Formation*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 7). Ayrıca bkz. ikinci bölüm, "The Production of Abstract Space."

13. Hans Blumenberg ilahiyatla ilgili metaforların nasıl seçildiğini ve belirli tarihsel bağlamlarda nasıl kullanıldığını dikkate almadığı ve dolayısıyla analojiler ile dönüşümleri birbirine karıştırdığı için Schmitt'i eleştirir. Bkz. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: Massachusetts MIT Press, 1983 (ilk kez 1973-1976), birinci kısım, sekizinci bölüm. Bu nokta –ve Karl Löwith'in seküler ilerleme fikrinin esasen olarak Hıristiyan niteliği hakkındaki tezine yönelttiği eleştiri– iyi işlenmiştir. Fakat Blumenberg'in geleneksel bir fikirler-tarihi yaklaşımına sıkı sıkıya kök salmış sekülarizm irdelemesini ve savunusunu inandırıcı bulduğumu söyleyemem. *Pratiği* nispeten ihmal ediyor olması da Schmitt'e yönelttiği eleştirinin özü dikkate alındığında manidardır.

14. Bu noktaya ilişkin aydınlatıcı bir tartışma için, bkz. John Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell, 1990.

pratiğin ve inancın siyasi istikrarı ya da "özgür-düşünen" yurttaşların özgürlüklerini tehdit edemeyeceği bir uzamla sınırlandırılmasını savunmakla kalmaz. Sekülarizm bu dünya ("doğal" ve "toplumsal" dünya) ve bu dünyanın yarattığı sorunlar hakkında belirli bir anlayış üzerinde yükselir. Modern Avrupa'nın başlarında, bu sorunlar kentte ve kırda sayıları gün geçtikçe artan hareketli yoksulları denetim altına alma, birbirine düşman Hıristiyan tarikatları bağımsız bir toprak parçası üzerinde yönetme ve Avrupa'nın denizaşırı ülkelerdeki ticari, askeri ve sömürgeci yayılımını düzenleme ihtiyacı olarak görülüyordu.[15]

Sekülarizmin soykütüğünü şeküler kavramı yoluyla araştırmak gerekir – kısmen Rönesans hümanizm öğretisine, kısmen Aydınlanmacı doğa kavramına ve kısmen de Hegel'in tarih felsefesine doğru. İlk sekülerleşme teorisyenlerinden Hegel'in dünya tarihi hareketinin, kendi verdiği adla, "modern çağ"ın Hakikati ve Özgürlüğü ile noktalandığını düşündüğü hatırlanacaktır. Sonraki sekülaristler gibi Hegel de şöyle düşünüyordu: Reform'dan Aydınlanma'ya ve Fransız Devrimi'ne giden süreçte nihayet insan yaşamının nesnel ve öznel koşulları arasında "Tarihin acı dolu mücadelelerinden" kaynaklanan bir uyum ortaya çıkmıştı – bu uyum "Sekülerin Hakikati cisimleştirebilecek bir şey olarak görülmesine" dayalıydı, "oysa daha önce seküler yalnızca kötü sayılıyor ve –esasen dünyaötesi olan– İyilikten aciz gibi görülüyordu."[16]

Aslında tarihsel sekülerleşme süreci kaydadeğer bir ideolojik altüst oluş yaratır, fakat bu süreç Hegel'in alıntıladığımız cümlesinde bahsedilen tarzda gerçekleşmez. Zira "seküler" aynı zamanda ilahiyat söyleminin de bir parçasıydı (*saeculum*). "Sekülerleşme" (*saecularisatio*) ilk başta manastır yaşamından (*regularis*) kanonların yaşamına (*saecularis*) yasal geçişi ifade ediyordu – daha sonra da, Reform'un ardından kilise adamlarının gayrimenkullerinin

15. Krş. James Tully, "Governing Conduct", *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* içinde, haz. E. Leites, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Bu eser ilk dönem modern Avrupa düşünce tarihine Foucaultcu bir perspektif uygulama çabasıdır.

16. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree, Buffalo, New York: Prometheus Books, 1991, s. 442; Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.

din adamı olmayan kimselerin eline geçişini, yani, mülkiyetin kilisenin elinden alınıp özel sahiplerin ellerine verilmesini ve oradan da pazarda tedavüle bırakılmasıyla "serbestleştirilmesi"ni anlatıyordu.[17] Modernite söyleminde "seküler" kavramı, ilahiyat söyleminin (bir yanlış bilinç biçimi olarak) yaratıldığı ve özgürlüğe doğru yürüyüşü boyunca kendisini yavaş yavaş kurtardığı temel olarak sunar kendisini. Bu zeminde insanlar Tarihin özbilinçli yaratıcıları olarak (burada takvim zamanı beşeri olaylar için bir ölçü ve yön sağlar) ve doğayla topluma dair evrensel olarak geçerli bilginin sarsılmaz temeli olarak görünürler. Fail olarak insan artık yalnızca kendi yaptığı (ya da yapmaktan sakındığı) işlerden sorumlu –yükümlü– değildir. Sorumluluk artık kendisinin farkında olmadığı –yanlış bir şekilde bilincine vardığı– olaylar için geçerlidir. Tanrı'nın eylemlerinin (kazalar) insan sorumluluğu olmadan gerçekleştiği alan gittikçe daralır. Şans artık terbiye edilebilir bir şey olarak görülür. Dünyanın büyüsü bozulmuştur.

Bu görüşte ilginç olan nokta: din sekülere yabancı bir şey olarak görülmesine karşın, sekülerin dini yarattığı da düşünülmektedir. İlerleme tarihçileri modernlik-öncesi geçmişte seküler yaşamın hurafeci ve baskıcı bir din yarattığını ve modern bugünde sekülarizmin aydınlanmış ve hoşgörülü bir din ürettiğini aktarırlar. Dolayısıyla dini ile seküler arasında kesin bir ayrım olduğu iddiası bu ikincisinin sürekli birincisini ürettiği şeklindeki paradoksal iddiayla kol kola gider.

Tek tek insanların kendi dünyevi varoluşlarını yaşadıkları milli *toplumlardan* oluşan bir evren anlayışına (devlet bunların tam eklemlenişi için zorunlu addedilir) sahip olan milliyetçilik, sekülerin bir anlam ifade etmesini zorunlu kılar. Milliyetçi birey doğrudan doğruya ve yalnızca devlete sadakat borçludur. "Tanrının yönetiminde" olduğu söylendiğinde bile, millet yalnızca "bu dünya"da –özel türde bir dünyada– varlığa sahiptir. Her milli toplumdaki erkek ve kadınlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar ve kendi tarihlerine kendileri *sahip olurlar*. "Doğa" ve "kültür" (milliyetçiliğin yük-

17. Bkz. "Säkularisation, Säkularisierung", *Geschichtliche Grundbegriffe*, haz. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart, E. Klett, 1972-1977, cilt V, s. 789-830.

selişine eşlik eden şu meşhur ikilik) milletin dünyayı kullandığı ve dünyadan yararlandığı koşulları oluşturur. İnsanlık Doğayı tahakküm altına alır ve her insan kendi bireyselliğini ulus-devletin düzenlediği özgürlük içerisinde şekillendirir.

Fakat bu, modern ulusların seküler üyelerinin dünyeviliğinin insan duyuları aracılığıyla açığa vurulan hakikatin bir ifadesi olduğu anlamına gelmez, zira duyuların kendi tarihleri vardır. Ortaçağdaki Hıristiyan keşişleri ve rahibeleri dünyevilikten ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, sonuçta onlar da dünyada yaşıyorlardı (başka nerede yaşayabilirlerdi ki?), ama bu yaşayış diğer insanlarınkinden farklıydı. Onlardan yalnızca Mesih'e ve onun aracılığıyla diğer Hıristiyanlara bağlılık talep ediliyordu. Benedict Anderson seküler milliyetçiliğin dünyeviliğini, gayet haklı olarak, "dünyevi bir geçmişe" sahip bir cemaat olarak hayali bir ulus âlemini de içeren özgül bir ideolojik yapı olarak sunar; bu yapı en az yerini aldığı yapı kadar ideolojiktir. Ayrıca dikkatimizi milliyetçiliğin belli bir hikâye anlatmak için fevkalade soyut zaman ve mekân kavramları kullandığı gerçeğine çekerek önemli bir noktaya temas eder – oysa bu hikâye aklıselime uygun bir şeymiş gibi, yani ulus içerisinde herkesin erişebileceği bir şeymiş gibi sunulur. Üyeleri ortak bir deneyime sahip doğal ve bariz bir birlik olarak ulus hakkında bir hikâyedir bu. İdeolojik olması gerçekliğini hiç de azaltmayan bu yapı, sekülarist milliyetçinin içinde yaşadığı gerçek nesnelerden ve öznelerden bir dünya oluşturur. Anderson'ın meşhur tezinin ötesinde vurgulanması gereken husus, karmaşık ortaçağ Hıristiyanlığı evreninin birbiriyle bağlantılı zamanlarının (ebediyet ve onun çarpıcı imgesi, ayrıca ilkinin ikincisine belirmesi) ve mekân hiyerarşilerinin (sema, yeryüzü, araf, cehennem) modern sekülarizm öğretisi tarafından bir ikiliğe bölünmüş olmasıdır: toplumsal varlıklar olarak *gerçekten* içinde yaşadığımız kendi kendini sahicileştiren bir dünya ve yalnızca bizim tahayyülümüzde var olan dini bir dünya.

Bana kalırsa, milliyetçiliğin din olarak görülmesi gerektiğinde ve hatta din tarafından "şekillendirilmiş" olduğunda ısrar ettiğimizde, modern seküler öğretiler ve pratikler tarafından kolektif temsiller yapısı içerisinde yapılan devrimin özünü ve sonucunu kaçırmış oluruz. Elbette modern milliyetçilik önceden var olan dillere ve pratiklere (bizim anakronistik bir şekilde "dini" adını verdiklerimiz

de dahil) yaslanır. Başka türlü nasıl olabilirdi ki? Ne var ki buradan dinin milliyetçiliği biçimlendirdiği sonucu çıkmaz.

Mekanik nedensellik düşüncesini her zaman ve sorgusuz sualsiz kabul etmemek gerekir. Bir olayın sonraki olaylarda "hissedilme" tarzına "neden" dersek, dini-olmayan etkilerde dini nedenlerin sürekliliğini aramaya başlarız. Fakat öğelerin kökenini ya da olayların birbirleri üzerindeki "etkisini" bu şekilde aramak bence çok da değerli bir iş değildir: Burada masum bir şekilde açıklama maksadıyla kullanılan (din aynı anda hem neden hem de sonuçtur) hususun ta kendisi (milliyetçiliğin dini bir nüfuzunun olması) açıklanmaya muhtaçtır. Eğer bunun yerine nedenin (*cause*) daha eski bir anlamına başvursaydık ("çünkü" [*cause*], "niçin?" sorusunun yanıtıdır) neden ve sonucun anlamlarının neden artık eskiden olduğu şey olmadığını anlamak için tarihsel öğelerde gerçekleşen reform hakkında sorular sorardık. Nihayetinde, din yalnızca belirli fikirler, tutumlar ve pratiklerden değil, takipçilerden de oluşur. Bu takipçilerin fikir, tutum ve pratikleri nasıl desteklediklerı, tekrarladıkları, değiştirdikleri, uyarladıkları, üzerine tartıştıkları ve (geleneği izlemek adına) çeşitlendirdiklerini anlamak kuşkusuz çok önemlidir. Aynısı sekülarizm için de geçerlidir. Farklı zamanlarda ve mekânlarda ilahiyat kavramlarının sekülerleşmesine nelerin dahil olduğunu anlayabilmemiz için öncelikle insanların fikirlerle ve pratiklerle ne yaptıklarını, ayrıca fikirlere ve pratiklere ne yaptıklarını keşfetmemiz gerekiyor.

Yoksa Islamcılık mı Milliyetçilik Olarak Anlaşılmalıdır?

Milliyetçiliğin esasen (insan tarihine ve toplumuna kök salmış olması anlamında) seküler olduğunu bir kabul edelim. Bu durumda, olaya tersten yaklaşarak, görünüşteki kimi dini hareketlerin milliyetçi diye değerlendirilmesi gerektiğini ve dolayısıyla gerçekten seküler olduklarını söyleyebilir miyiz? Siyasal İslamı inceleyenlerden pek çoğu bu argümanı benimsemiştir, oysa sekülerleşme tezinin terimlerini tersine çevirmekten başka bir şey değildir bu.

Çağdaş İslami canlanmayı (Arap dünyasında destekçileri tarafından *es-sahve*, yani "uyanış" diye nitelendirilmektedir) bir şifreli-milliyetçilik biçimi olarak sunmak,[18] açıkça "kültürel milliyetçi-

lik" adıyla anmak demek,[19] bu canlanmanın en iyi, Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin bilindik hikâyesinin devamı olarak görüldüğünde anlaşılacağını söylemek demektir. Böyle bir anlayış Müslüman eylemcilerin tarihsel bir İslami geleneğin parçası oldukları iddiasını çürütür, çünkü kültürel milliyetçiler olarak bunlar (çarpıtılmış olsa da) esasen "modern" bir şeyin parçası olarak görülmelidir. Fakat bu canlanmada faal rol alanların geleneksel öğretmenlere ve pratiklere çok eleştirel yaklaşmaları, geleneği gerçekten reddettikleri anlamına gelmiyor. Bir geleneğe ait olmak bu geleneğin temel metinlerinin anlamı üzerine (hatta hangi metinlerin temel *olduğu* üzerine) ve geleneğin radikal bir şekilde reforma ihtiyaç duyup duymadığı üzerine sıkı tartışmalara girmeyi engellemez. İnsanların geleneklerine yaklaşımlarındaki seçicilik geleneğin iç bütünlüğe sahip olduğu iddialarını çürütmez. Keza bir geleneğin takipçilerinin geçmişteki kaygılarını yeni koşullara uyarlamak da bu geleneğin içbütünlüğünü bozmaz – hatta geleneğin özünü yaşattığını iddia edenler arasındaki tartışmanın amacı tam da budur.

Tüm bunlar İslamcılarla Arap milliyetçilerinin saikleri arasında hiçbir ortak yön olmadığı anlamına gelmiyor. Bu ikisinin örtüştüğü noktalar vardır, ve bu noktaların en başında da "Batı"ya karşı muhalif duruşları gelir. Ortadoğu'da "Batı" demek büyük güçlerin yağmacı milliyetçilikleri demektir. İslamcılar ve milliyetçiler bireysel düzeyde bu konumu paylaştıklarından zaman zaman ittifak arayışına itilmektedirler – Körfez Savaşı'mn sonunda İslamcılar ile Arap milliyetçilerinin Hartum'da düzenlediği uluslararası konferans buna örnektir.[20] Bu tür ittifakların çok pragmatik ve çürük ol-

18. Örneğin A. Ayalon, "From Fitna to Thawra", *Studia Islamica*, cilt 66, 1987; ve N. Keddie, "Islamic Revival as Third Worldism", *Le Cuisinier et le Philosophe: Hommage à Maxime Rodinson* içinde, haz. J. P. Digard, Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

19. Luciani İslami dirilişin modern Ortadoğu siyaseti üzerindeki etkisi hakkında şu gözlemde bulunur: "Modern İslami düşünce çağdaş meselelere kendisinin de kabul ettiği farklı yollarla radikal çözümler getirir. Bu çözümler, bir anlamda, Batı tahakkümünün reddedilişine dinin daha fazla içerik kattığı bir kültürel milliyetçilik biçimidir" (haz. G. Luciani, *The Arab State*, Berkeley: University of Califomia Press, 1990, s. xxx).

20. Delegeler çoğunlukla ABD önderliğindeki Kuveyt ve Irak işgaline karşı çıkan ülkelerden gelmişti (PLO içerisindeki İslamcı ve Marksist akımlar da da-

duğu anlaşılsa da, geleceğin-müttefiklerinin halledilmesi gerektiğini düşündükleri farklılıkların saptanması açısından önemlidirler.

Farklılıklar bu dünyadaki davranışları "din ilkeleri"ne göre (*usulüddin*) düzenlemeyi amaçlayan İslamcı projeden ve oluşturulacak cemaatin Arap milliyetçiliğinin cevaz verdiği modern Batı yaşamına ait pek çok değere karşı olmasından kaynaklanmaktadır. Her iki koşul da çağdaş İslami dünyevilik diyebileceğimiz şeyi tanımlamaktadır. Arap milliyetçi ideolojisinin temel argümanı elbette (İslam tarihine göndermeler yapmasına ve İslami popüler duyguya verdiği tavizlere rağmen) mezhepler üstüdür ve hukuku ve yurttaşlığı dini bağlılıktan ayırma ve dini bağlılığı özel alana tahsis etme öğretisine dayanır. Kısacası, "din" seküler Arapçılığın koşullara bağladığı ve toplumda uygun bir yere koymaya çalıştığı şeydir.

Milliyetçilik açısından İslam tarihi önemlidir çünkü Arap ulusunun ilk birliğini ve zaferini yansıtır; bu söylemde "Arap peygamberi" Arap ulusunun manevi kahramanı olarak görülür.[21] Bu söylem klasik ilahiyat görüşünün tersyüz edilmesi anlamına gelir. Klasik görüş uyarınca peygamber hayali bir cemaat için bir ulusal esin kaynağı değil, ilahi bir esinin öznesi, Allah'ın insanlığa gönderdiği elçi ve bir Müslüman cemaati içerisinde her Müslümanın kendi yaşamında cisimleştirmeye çabaladığı sünnetin modeli ve Kuran ile birlikte dinin temelidir. Ayrıca bu görüşe göre İslam tarihi Arap ulusunun yükselişi ve çöküşünün tarihi değildir. Klasik İslam vakayinameleri, milliyetçiliğin "bir tarihe sahip olma" iddiasında kastettiği anlamda "tarih" değildir. Bunlar sünnetin temelini oluş-

hil), fakat Amerikalıları destekleyen Müslüman devletlerden de –Mısır ve Türkiye gibi– muhalif unsurlar katılmıştı (bkz. Mecdi Ahmed Hüseyin, "el-mutemer eş-şabi el-arabi el-islami: el-fıkra, el-mümarese, es-samara", *eş Şaab*, 7 Mayıs 1991, s. 3).

21. Hıristiyan bir Arap milliyetçisi Muhammed Peygamberin kişiliğinden, itikadının gücünden ve inancının sağlamlığından hayranlıkla bahseder ve şu sonuca varır: "Arapların peygamberinin doğum yıldönümünün içerdiği ve bizim bugünkü ulusal yaşamımıza hitap eden manevi mesaj budur. Tam da bu nedenle Arap milliyetçileri, farklı eğilimlerine ve değişik dinlere ve mezheplere üye olmalarına karşın; İslam peygamberi, Arapların birleştiricisi, ilke ve itikat adamı Abdullah oğlu Muhammed'in hatırasına hürmet etmelidirler (Kustantin Zurayk, *el-va'il kavmi*, Beyrut, 1949, aktarılan yer *Arab Nationalism: An Anthology*, haz. S. G. Haim, Berkeley: University of California Press, 1962, s. 171).

turan hadislerden çıkarılır ve müminler arasındaki siyaset ve ilahiyat çatışmalarında ifade edildiği şekliyle Kuran'a uygun bir dünya görüşü teşkil ederler. Daha doğrusu Arap ulusu tarihi olmadan tasavvur edilemezken, İslam ümmetinin yalnızca Kuran'ı ve sünnetleri tanıması kolayca anlaşılacak bir şeydir.

Dolayısıyla klasik ilahiyat anlayışına göre İslam ümmeti siyasi olarak birleştirilmeyi bekleyen Arap ulusuyla eşit olan hayali bir cemaat değil, Müslümanların dinin vecibelerini dünyada yerine getirmelerini sağlayan ilahi açıdan tanımlanmış bir uzamdır. Elbette Kuran'da ümmet sözcüğü bir "halk" –bir "cemaat"– anlamı da taşır. Ama her cemaatin üyeleri cemaatlerinin belirli bir niteliğe sahip olduğunu ve birbirleriyle bu nedenden ötürü ilişkili olduklarını tahayyül eder. Dolayısıyla kritik nokta tahayyül ediliyor olmak değil, tahayyül edilenin farklı varoluş ve davranış tarzlarını gerekli kılmasıdır. İslam ümmeti kendi kendini yöneten ama özerk olmayan bireyleri gerektirir. Her iman sahibi bireyi ahlaki açıdan bağlayan bir pratik akıl sistemi olan şeriat kişinin kendisinden bağımsız olarak var olur. Ayrıca her Müslüman şeriatın kurallarını keşfedecek ve bunlara uyacak psikolojik yeteneğe sahiptir.

Ümmet-i arabiyye (Arap ümmeti) tabirinin bugün "Arap ulusu"nu anlatmak için kullanılıyor olması, ümmetin ona evrenselleştirici gücünü veren ilahi esaslardan kopartılmasına ve seküler (toplumsal) bir dünyada diğer sınırlı ve egemen uluslar gibi bütünsel bir siyasi topluma denk bir hayali cemaati temsil eder hale gelmesine yol açan büyük bir kavramsal dönüşümü anlatır.[22] *Ümmetül müslimin* (İslam ümmeti), ideolojik olarak, üzerine devletin, ekonominin ve dinin yerleştirilebileceği bir "toplum" değildir. Ne sınırlıdır ne de bağımsızdır, zira Arap milliyetçiliğinin *el-ümmetül arabiyye* mefhumunun aksine, tüm insanlığı kucaklayabilir ve nihayetinde kucaklaması gerekir. Bu nedenle İslam ümmetini modern ulusu önceleyen "arkaik" (çünkü "dini") bir cemaat olarak

22. Burada Benedict Anderson'ın ulus tanımına gönderme yapılmaktadır: "[ulus] hayali bir siyasi cemaattir – hem içsel olarak sınırlı hem de bağımsız olarak tahayyül edilir" (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1983, s. 15; Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis 1993).

görmek yanlıştır.[23] Bu ikisi gramer bakımından birbirinden çok farklıdır.

Klasik ilahiyat görüşünün tüm özgül yönleriyle her İslamcı tarafından kabul edildiğini söylemek istemiyorum. Bugün tüm Müslümanlar ortaçağdaki öncellerinden farklı bir dünyada yaşıyorlar, dolayısıyla hiçbirinin klasik ilahiyat görüşünü benimsediği söylenemez. En muhafazakâr Müslüman bile kendi ilahiyat yorumlarına güncellik ve inanılırlık katmak için çağdaş dünyadaki deneyimlerden yararlanmaktadır. Yukarıda belirttiğim üzere, klasik ilahiyatçıların öğretilerinde milliyetçilik hiçbir anlama sahip olmamasına karşın, "İslamcı" diye adlandırılan kişiler pek çok açıdan milliyetçilere yakındır. Fakat "İslamcılar"ın (bu adı onlara gözlemciler takmıştır, kendileriyse gerçek Müslümanlar adını tercih ediyorlar) klasik ilahiyat geleneğini çağdaş siyasi duruma tercüme ederek kendilerini bu gelenekle ilişkilendirdikleri de açıktır. Elbette bu ilişki farklı ülkelerde (ve hatta aynı ülke içerisinde bile) farklı şekillerde kurulmaktadır. Fakat bin yıllık bir söylemsel geleneği yorumlamak zorunda olmaları (ve yorumlarken kaçınılmaz olarak birbirleriyle ters düşmektedirler) onları Batı menşeli bir söylemleri olan Arap milliyetçilerinden koparmaktadır. Örneğin, bireyin mutluluk ve öz-yaratı peşinde koşma hakkına –seküler milliyetçi düşüncenin rahatlıkla özümseyebileceği bir öğreti– İslamcılar (klasik İslam ilahiyatında olduğu gibi) Müslümanların Allaha şeriatta belirtilen şekliyle tapmaları vecibesiyle karşılık vermektedir.

Hem Arap milliyetçiliği (gerek "liberal" gerekse de "sosyalist" versiyonları) hem de İslamcılık Batılılaştırıcı gücün yerleştirdiği modernleştirici devlet konusunda –daha çok yenilerde birer "toplum" olarak örgütlenen koca koca nüfusları kesintisiz bir maddi ve manevi dönüşüme tâbi tutmayı hedef alan bir devlettir bu– ortak bir kaygıya sahiptir.[24] Bir başka deyişle, İslamcılık, tüm Müslümanların durumu açısından merkezi bir yere sahip olan ulus-devleti hem

23. Krş. Anderson, s. 40.

24. Modern Arapçada "toplum" sözcüğünü karşılayan *müctemia* sözcüğünün ancak 1930'larda kullanıma girdiğini söylemek gerek. (Bkz. Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, s. 25) On dokuzuncu yüzyılın ortalarında derlenen Lane'nin *Lexicon*'u *müctemia* sözcüğünün yalnızca klasik anlamını verir: "buluşma yeri".

bir önkabul olarak alır hem de ulus-devlet bağlamında faaliyet göstermenin yollarını arar. İslamcılığa "milliyetçi" bir nitelik kazandıran şey dini ve siyasi fikirlerin kaynaşması değil, bu *devletçi* projedir. İslamcılık çağdaş Ortadoğu tarihinde hemen her zaman Arap milliyetçiliğinin yerini doldurmuş ve doğrudan doğruya ulus-devleti muhatap almış olmakla birlikte, bir milliyetçilik biçimi olarak görülmemelidir.[25] İslamcıların gerçek saikleri ya da bireylerin "dini siyasi amaçlarına alet edip etmedikleri" burada konu dışıdır. (Siyasi faillerin saikleri her halükârda genellikle çok sayıda ve istikrarsızdır. Önemli olan, "İslamcılık"ı alenen siyasi bir söylem olarak ortaya çıkmaya hangi koşulların zorladığı ve "İslamcılık"ın sekülarizmin en derindeki yapılarına –milliyetçi söylemle bağlantısı dahil– meydan okuyup okumadığı ve okuyorsa nasıl okuduğudur.

Sekülarizm cephesinden, din ya kendisini kişisel inançla ve ibadetle sınırlamak ya da yaşamdan hiçbir talepte bulunmayan kamusal konuşmalara katılmak gibi bir seçenekle karşı karşıyadır. Her iki durumda da, sekülarizm uyarınca böyle bir din alması gereken biçimi almıştır. Her iki durumda da aynı derecede dinin meşruluğunun koşuludur. Fakat seküler devletin ihtirasları göz önüne alındığında, yaşamda reformlar yapmak isteyenler açısından bu koşulları yerine getirmek güçleşir. Modern ulus-devlet bireysel yaşamın tüm veçhelerini –doğum ve ölüm gibi en mahrem olanlarını bile– düzenlemeye çalıştığından dindar olsun ya da olmasın hiç kimse onun ihtiraslı güçlerinden paçasını kurtaramaz. Mesele yalnızca devletin reformlar yapmak amacıyla toplumsal yaşama doğrudan müdahalelerde bulunması değildir; mesele bütün toplumsal faaliyetlerin yasalardan ve dolayısıyla ulus-devletten icazet almak zorunda olmasıdır. Toplumsal uzamların tanımlanma, düzenlenme ve çekip çevrilme tarzı bunları aynı derecede "siyasi" kılmaktadır. Dolayısıyla Müslüman eylemcilerin toplumsal koşulları iyileştirme çabaları –mesela, yeterli hizmet verilmeyen alanlarda klinikler ya da okullar açmak– siyasi gayrimeşrulukla suçlanmayı *İslamcı*

25. İslam devleti düşüncesinin İslam tarihinin başlarında saptanıp saptanamayacağı tartışmaya açıktır (bkz. konu üzerine benim yorumlarım "Europa contra Islam: De Islam in Europa", *Nexus* içinde, no. 10, 1994; İngilizce versiyonu *The Muslim World* içinde yayımlandı, cilt 87, no. 2, 1997).

diye sınıflandırılmayı ciddi ciddi göze almak zorundadır. Müslüman hareketlerin ulusal meclisteki halk çoğunluğunun otoritesi yoluyla toplumsal yaşamda reformlara gitme çağrısı 1992'de Cezayir'de ve 1997'de Türkiye'de olduğu gibi "antidemokratik" diye adlandırılacaktır. Bu tür, kişiye özel olmaktan çıkarılmış din örnekleri sekülaristler açısından tam da muarızlarına atfedilen *saiklerden* ötürü tolere edilemez, yoksa bu muarızların gerçekte yaptığı bir şeyden ötürü değil. Söz konusu saikler, seküler tarafından zaten işgal edilmiş olan alana potansiyel girişine işaret eder. Burada dini kavramların ve pratiklerin sekülerleşmesini ısrarla reddedenin bizzat sekülaristler olduğu söylenebilir.

Benim altım çizdiğim husus İslamcılığın devlet iktidarı takıntısının milliyetçi fikirlere olan bağlılığından değil, modern ulus-devletin zorla meşru toplumsal kimlikler ve alanlar kurmaya çalışmasından kaynaklandığıdır. Kamusal yaşamda salt inançtan ya da boş yere konuşmaktan daha fazlasını amaçlayan bir kimse seküler dünyada devletin iktidarına kayıtsız kalamaz. İslamcılık seküler bir dünyada –ulus-devletin bekasını sağlayan evrensel *toplumsal* uzamı tarafından varsayılan bir dünyada– yer almasına karşın milliyetçiliğe indirgenemez. *Arap dünyası içerisinde* İslamcı hareketlere katılan pek çok birey Arap milliyetçiliğinin İslamcılıkla uyumla olduğunu düşünebilir ve bu söylemi de kullanabilir. Ama bu tür bir duruş aslında pek çok İslamcı tarafından tutarsızlık olarak görülmektedir– özellikle de (ama yalnızca değil) Arap dünyası dışında.[26]

26. Mesela, (yirminci dipnotta bahsedilen) konferansta Ürdünlü bir delege İslami hareketlerle Arap milliyetçilik hareketleri arasındaki anlaşmazlıkların görece az olduğunu söyleyip, "Arap dünyamızda başarılı olacak bir hareketin ya İslami bakış açısıyla demokrasi ve toplumsal adalete bağlılığı birleştirmiş bir milliyetçi hareket olması ya da milliyetçi bakış açılarını içselleştirmiş bir İslami hareket olması gerek"tiğini savunduğunda. (Hüseyin, *a.g.y.*), bu görüşe pek çok kişi şiddetle karşı çıktı: özellikle de –ama yalnızca değil– Arap-olmayan ülkelerden gelen delegeler, şu anda ulus-devletler arasında bölünmüş Müslümanlar arasındaki tek bağın İslamiyet olduğunu savundular.

Bazı Önemli Sorular

Toparlamak gerekirse, eğer sekülerleşme tezi bazılarımıza gittikçe daha da inanılmaz geliyorsa, bunun tek nedeni dinin şu anda modern uluslar dünyasında güçlü bir rol oynuyor olması değildir. Bir anlamda pek çoklarının anakronistik biçimde "din" diye adlandıracağı şey zaten iktidar dünyasının *daima* bir parçasıydı. Eğer sekülerleşme tezi bir zamanlar sahip olduğu inanılırlığa artık sahip değilse, bunun nedeni "siyaset" ve "din" kategorilerinin birbirleriyle bizim düşündüğümüzden daha derin bir şekilde iç içe geçmiş olduğunun anlaşılmasıdır – modern ulus-devlet hakkındaki bilgimizin artmasına eşlik eden bir keşiftir bu. Seküler kavramı din fikri olmadan yapamaz.

Doğrudur, "din alanı" modern seküler anayasalarda devletten ve devlet eliyle ayrılmıştır.[27] Fakat anayasalar asla tüm gerçeği dile getirmezler. Bir yandan nesneler, alanlar, pratikler, sözcükler, temsiller –hatta müminlerin zihinleri ve bedenleri– sekülaristlerin "din" diye *adlandırdıkları* özel alanla sınırlı tutulamaz. Bunların kendi var olma biçimleri vardır. Sonraları din diye kavramsallaştırılan şeyin tarihsel öğeleri farklı yörüngelere sahiptir. Diğer yandan da, ulus-devlet sınıflandırabileceği ve çekip çevirebileceği açıkça sınırları belirlenmiş uzamlara ihtiyaç duyar: din, eğitim, sağlık, boş zaman, çalışma, gelir, adalet ve savaş. Dinin gerçek anlamda toplumda işgal edebileceği uzam hukuk tarafından sürekli olarak yeniden tanımlanmalıdır, çünkü seküler yaşamın ulus-devletin içinde ve ötesinde yeniden-üretimi bu uzamın söylemsel açıklığını sürekli olarak etkilemektedir. Üretim çabalarında, estetik deneyimde ve bilgi iddialarında sürekli olarak yeni olanın peşinde koşmak ve bireysel öz-yaratımı genişletme peşinde sürekli bir mücadele vermek yerleşik sınırların istikrarını bozar.

27. Gerçi bunun böyle olup olmaması gerektiği paradigmatik bir örnek olan Amerika Birleşik Devletleri'nde bile tartışılmaktadır. Mesela, "kilise ile devletin ayrılması" tabirinin anayasada bulunmadığına, aksine Anayasa Mahkemesi'nin kurucuların niyetine ilişkin yorumunu temsil ettiğine dikkat çekilmektedir. Bkz. David Barton, *The Myth of Seperation*, Aledo, Texas, Wallbuilder Press, 1992.

Sözcüğün yerel anlamında dinin gerek Avrupa ve ABD'de gerekse de dünyanın geri kalan ülkelerinde ulusal siyaset açısından önemli olduğunu ve tarihsel olarak da bir öneme sahip olduğunu reddetmiyorum. Bu gerçeğin kabulü kuşkusuz yararlı çalışmaları teşvik edecektir. Fakat bu bariz gerçeğin ötesinde sistematik olarak yanıtlanması gereken sorular vardır. Din ve seküler kategorileri nasıl, ne zaman ve kimin tarafından tanımlanmaktadır? Bunları tanımlayan eylemler hangi varsayımlara dayanır? Dini bir siyasi düzenden seküler bir devlet tarafından yönetilen bir düzene geçiş basitçe ilahi otoritenin yerine beşeri hukukun konması anlamına mı gelmektedir? İlerleyen bölümlerde belirli bir mekân zamanla ilişkili olarak bu son soruyu ele alacağım.

SEKÜLERLEŞME

7

Sömürge Mısır'da Hukuk ve Ahlak Alanının Yeniden Düzenlenişi

BU ÇALIŞMANIN başında modern seküler toplum düşüncesinin devlet hukuku ile kişisel ahlak arasında ayırt edici bir ilişkiyi içerdiğini ve bu bağlamda dinin esasen bir (özel) inanç meselesi haline geldiğini belirlemiştim; – modern devletin ortaya çıkışıyla birlikte Batı Avrupa'da farklı dönemlerde beliren bir dizi kişisel duyarlılığı ve kamusal söylemi varsayan bir toplum demekti bu. Bir başka deyişle, bir devletin seküler diye adlandırılmasına yardımcı olan dini hoşgörü düşüncesi, inanç zorla dayatılamayacağı için, özel alan içerisinde kaldığı sürece siyasi otoritelerin dine tarafsız yaklaşmaları gerektiği ilkesiyle başlar. Bireyin neye isterse ona inanabilecek olması, kişinin inançlarını özgür bir şekilde ifade etmesi ve dinini bir engelle karşılaşmadan yaşaması şeklindeki yasal hakka tercüme edilmektedir – dolayısıyla "din" kamusal alana geri döndürülmektedir. Fakat bu özgürlük kısıtlıdır. Dini inancın kamusal alanda ifade edilişi ve dini ibadet barışın ihlaline neden olmamalıdır. Keza devletin kişiliğine simgesel bir hakaret olarak da yorumlanmamalıdır. Belki de bunun en meşhur örneklerini son yıllarda Fransa'da görüyoruz (bkz. Beşinci Bölüm). Bu durum, seküler devletin diğerleri gibi ahlaken tehdit edilebilen bir kişi olarak tasavvur edilebildiğini göstermektedir.

Bu son bölüme iki soruyla başlayacağım: Müslümanlar modern çağdan önce sekülarizm hakkında ne düşünüyorlardı? Müslümanlar seküler düşüncesi hakkında bugün ne düşünüyorlar? Bugün, Mısır'da dinin yerinin ne olması gerektiği üzerine dönen polemiklerde, birkaç yazar seküler yaşamın geçmişte her zaman merkezi

olduğunu ve bu şekilde görüldüğünü, çünkü din yasalarının (yani şeriatın) toplumun idaresinde her zaman kısıtlı bir yere sahip olduğunu öne sürmektedir.[1] Fakat bu ampirik bir mesele değildir. Arşiv kayıtlarını daha yoğun bir şekilde tarayarak çözülemez, keza bugün sekülerin yerini anlamak için salt etnografik bir alan çalışması yetmeyecek, öte yandan bizim işgal ettiğimiz siyasi dünyada sekülarizmin değerinin sağlam bir şekilde savunulması yetersiz kalacaktır. Kültürel açıdan farklı kavramlar ve bunların birbirleriyle eklemlenişi üzerine dikkatli bir analiz gerekmektedir. Dolayısıyla aşağıda on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başındaki –hukuk, din ve ahlak arasındaki ilişkilerde önemli değişikliklerin gerçekleştiği bir dönemdir bu– Mısır üzerine yoğunlaşacağım. Bu yüzden, deminki sorularıma rağmen, ilk başta, –yalnızca belirli çelişkileri göstermek için yapacağım– modernlik öncesi kavramlara ve çağdaş söylemlere de kısaca değineceğim.

On dokuzuncu yüzyılda "seküler" terimini ve buna benzer diğer terimleri Arapçaya çevirme girişimleri Mısır tarihinin modern Batı tarihiyle temasa geçişinden önce sekülerin nasıl kavrandığı konusunda, bize bir ipucu verebilir. Bugün "seküler" ve "ruhbandan olmayan" sıfatları ile "sekülarist" ve "ruhbandan olmayan kişi" isimleri için en yaygın kullanılan sözcük "*alemânî*"dir.[2] Bugün

1. Örneğin bkz. Muhammed Nur Ferhad, *el-Müctemia ve'l-şeria ve'l-kanun*, Kahire: El-Hilal 1986, s. 39.

2. *Muhit el-Muhit*'teki (ilk modern Arapça-Arapça sözlüğüdür, 1870'de Beyrut'ta yayımlanmıştır) bununla bağlantılı tek girdi "*alemânî*"dir. Ruhbana ait olmayan anlamında kullanılan bu sözcüğün kökeni "*el-alem*"dir (dünya). Mesela Arapça-İngilizce *El-Mevrid* sözlüğünde (Sekizinci Baskı, 1996) şunlar yer almaktadır: '*alemânî* için "seküler, *lay* [ruhbandan olmayan], laik; sekülarist"; '*alemâniyye* için "sekülarizm, laiklik"; '*alemanet* için "sekülerleştirme, laikleştirme" ve '*almanah* için "sekülerleşme, laikleşme" [isim hali fiilden türetilmiştir]. '*Alemâne* de '*alemâniyye* ile bir tutulmaktadır. Bu kavramın görece yeni oluşunu *The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage* (1972) sözlüğünün "seküler" karşılığı olarak bugün standart hale gelmiş olan '*alemânî*'yi değil, '*ilimânî*'yi önermesinde de görebiliriz. İkincisi hâlâ konuşma dilinde kullanılmaktadır –sık sık bilgiççe düzeltme çabalarına vesile olur– ve popülerliği kısmen "sekülarizm" kavramının, dine karşıt olan bilgi ve bilim anlamına gelen '*ilim* sözcüğüyle bağlantılı olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor olabilir. Nitekim Ahmed Hatum "İlmâniyye bi-kasrül ayn la bi-fatiha"sında (el-Nakid, cilt 44, no. 20, 1990) iki biçim arasında ilginç bir ayrıma gider.

yaygın kullanıma sahip olan bu sözcük, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında uydurulmuştur. (Lane'nin on dokuzuncu yüzyılın başlarında derlediği *Arabic-English Lexicon* sözlüğünde bu sözcük ya da benzerleri için bir girdi yoktur.) Bu sözcükten "sekülarizm" ya da "laiklik"in karşılığı olarak soyut "*alemâniyye*" sözcüğü türetilmektedir.

Badger'in 1881'de yayımlanan *English-Arabic Lexicon* sözlüğü "seküler" sözcüğüne karşılık olarak "ruhbandan olmayan" anlamında iki karşılık verir: '*alemânî* ve '*ammî*. Fakat ikincisi "bayağı", "vülger", "popüler" ve "sıradan" anlamlarını taşır. Sadger seküler sözcüğünü de "dünyevi" (*dünyavi*) ile karşılar. "Sekülarizm" sözcüğü sözlükte yoktur, ama "sekülerlik" başlığı altında *hubbul âlem* (bire bir karşılığı "dünya sevgisi") ve *dünyeviyye* ("dünyevi" sözcüğünden türetilen soyut bir sözcük) vardır. '*Alemiyye* de aynı şekilde "dünya" ya da "mantıki evren" anlamına gelen '*alem* sözcüğünden türetilmiştir. Bu sonuncusuna Kuran'da Allah'ı adlandırmak için kullanılan sıfattan aşinayız: *rabb ülalemin* "İki dünyanın efendisi" (yani insanlar âlemi ile cinler [ruhlar] âleminin). Fakat '*alemiyye*' sözcüğü aynı zamanda '*cahiliye*'ye ("cahillik" ya da putperestlik) karşıt olarak "bilgililiği" (yani İslam bilgisini) ifade eder.[3] Çağdaş kullanımda '*alemiyye* "sekülarizm"i ya da "sekülerlik"i değil, "enternasyonalizm"i ifade eder, fakat sıfat hali olan '*alemî* "dünyevi" ve "seküler" anlamım da taşımaktadır.

Mısırlıların sekülarizm kavramına tepkisi, bunu ilerletme ya da buna saldırma girişimleri bu çeviri çalışmasmda da kendini göstermektedir. Örneğin on dokuzuncu yüzyılda "sekülerleştirme" fiilinin Arapçada tek bir karşılığı dahi yoktu. Çok kısa zaman önce '*alemane* sözcüğü yalın haldeki '*alemaniyye* adından geri giderek bulunmuştur. (Halbuki Arapçada normal işleyiş sıfat ya da adların fiil kökünden türetilmesidir.) Daha ilginç olanı fiil biçiminin mülkiyet aktarımına işaret eden yasal bir anlamla sınırlı olmasıydı, yani Beşinci Bölüm'de bahsedilen Reform dönemindeki *saecularisatio* (sekülerleşme) anlamına geliyordu. Dolayısıyla sekülerleşme süreci: *tehvilül evkaf ve'l-emlakül muhtassa bi'l-ibadet ve'l-diyanet*

3. Bkz. Kazimirski'nin *Dictionnaire Arabe-Français*'i, gözden geçiren ve düzelten Ibed Gallab, cilt 3, Kahire, 1875.

ila el-ahiret-i alemiyye[4] – bire bir karşılığıyla söylersek, "ibadet ve din alanına ait vakıf ve mülklerin dünyevi amaçlar için aktarımı," şeklinde karşılanmaktadır. Burada göze çarpan sorunlardan biri, *vakıf* "din ya da ibadet amaçlı" olabilir (sözgelimi cami yaptırmak), fakat çoğunlukla böyle bir amacı yoktur (örneğin tarım arazileri) ya da daha yaygın şekliyle, "dini" ve "dini olmayan" birden çok amacı vardır (örneğin hastaneler ve okullar). *Vakıf* (çoğulu *evkaf*) Max Weber ve diğerleri tarafından "kutsal yasa" diye tarif edilen *şeriatta* devredilemez mülkiyetin tek biçimiydi. Mısır'daki Hanefi hukuk okulu vakıf bağışını üç şekilde tarif etmektedir: 1) kurucunun hakkının sona ermesi ve zilyetliğin Allah'a geçmesi, 2) böylece ezeli ve geri döndürülemez olması ve 3) dolayısıyla insanlığın hizmetine sunulması.

Avrupa'da ahlakın, ulusal eğitimin ve devletin kendisinin dini ilkelere dayalı olmaması gerektiğini ifade eden öğretiyi anlatan "sekülarizm" sözcüğü on dokuzuncu yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlanmıştır[5] – tıpkı Fransızca "*laicisme*" ("laiklik") sözcüğü gibi ("kurumlara dini-olmayan bir nitelik veren öğreti").[6] Fransızcadaki "*laicisme*" sözcüğünün kökleri Jakoben deneyimine –İngiliz muadilinden daha güçlü, daha saldırgan (devlet kurumlarında "dini simgeler"in varlığına yönelik düşmanlık da dahil olmak üzere) bir sekülarizm savunusuna– dayanır. Dolayısıyla Avrupa'da "sekülarizm"den ne anlaşıldığı konusunda farklı siyasi tarihlere denk düşen önemli ulusal farklılıklar vardır. Fakat genel olarak bunlar aile içi farklılıklardır: din öğretilerinin ve cemaat ahlakının –tarihsel çeşitlilikleri içerisinde– kamu siyasetinin şekillendirilmesinde rol oynamasına izin verilip verilmemesi üzerine dönen belirli mücadeleleri ifade ederler. Dolayısıyla gerek kavram gerekse de sözcük on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda var olmasına karşın –farklı kurumlarla ve siyasetlerle bağlantılı olarak kullanılıyordu– buna denk düşen bir Arapça karşılık bulmak yönünde bir çaba gösterilmemişti. Elbette, tek başına bir sözcük eksikliği, on dokuzuncu yüzyılda Mısırlıların "sekülarizm" anlayışına sahip olmadıklarını

4. Badger, *English-Arabic Lexicon*, s. 937.
5. Bkz. *The Oxford English Dictionary*.
6. Bkz. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*.

kanıtlamaz. Fakat Arapçadaki siyasi söylemin o dönemde bununla doğrudan doğruya meşgul olmadığını gösterir (ki daha sonra bir hayli meşgul olmuştur). Bu anlamda, sekülarizm Mısır'da modernlikten önce mevcut değildi.

Sekülarizmi mümkün kılan neydi? Bu bölümde sömürge Mısır'da pratik bir önerme olarak sekülarizmin düşünülebilir hale gelmesinde etkili olan bazı hukuk anlayışı farklılaşmalarını incelemeye çalışacağım. "Sekülarizm"in yeşerebileceği toplumsal uzamların belirişini tespit amacıyla, yasal kurumlar, ahlak ve dini otorite gibi alanlarda yaşanan kimi değişikliklere yoğunlaşacağım. Şeriat yasasının kapsamının yavaş yavaş daralması (yani "din yasası"nın kapsam bakımından kısıtlanması) ve aynı dönemde Avrupa'dan yasa ihracına ilişkin bilindik hikâyeyi anlatarak başlıyorum. Bu süreç tarihçiler tarafından hukukun üstünlüğünün zaferi, kapitalist sömürünün kolaylaştırılması ya da farklı türde failler –özellikle de sömürgeleştiren Avrupalılar ile direnen Mısırlılar– arasındaki karmaşık güç mücadelesi olarak sunulmuştur. Bu bakış açılarının hepsi üzerine bir şeyler söylenebilir, ama burada ben başka bir şeyle ilgileniyorum: bir ülkede sekülarizmi düşünülebilir kılan kavramsal değişiklikler sürecinin içerdikleriyle.

Dolayısıyla daha geniş bir bağlam olan kültürel değişiklik ve İslami reform konularını kısaca ele alacağım ve bu gelişmeler açısından modern devletin önemine işaret edeceğim. Bu bağlamda devletin, sekülerleşmenin nedeni değil, sonucu olduğu görülecektir. Her ne kadar müstakbel reformcuların modern toplum için fevkalade uygunsuz saydığı şeriatta reforma gidilmesi konusuna odaklanacak olsam da, yasal reformların bütünsel bir tarihini vermeyi amaçlamadığımı vurgulamalıyım. Dolayısıyla çok nüfuzlu bir İslam reformcusu olan Muhammet Abdüh tarafından 1899 yılında kaleme alınan şer'i mahkemeler sisteminde reform üzerine bir raporu okuyacağım ve bunun modernleşen bir devletin yeni uzamlarını nasıl yansıttığını inceleyeceğim. Ardından aynısını Kasım Emin'in kadınların yasal kurtuluşu üzerine meşhur kitabı ve avukat Ahmed Safvet'in yazıları için yapacağım. Safvet daha 1920'lerde şeriatta reforma dair, seküler bir devletin oluşumu için kritik önemde ilkeler öne sürmüştür. Safvet, Abdüh gibi –hatta Abdüh'ün arkadaşı Emin gibi– bilinen ya da nüfuzlu bir sima değildir. Hatta kitabı bugün çok

az bilinmektedir. Devlet idaresindeki hukuk ve dinden türetilmiş ahlakı ayrı alanlarda düşünme girişimi sekülerleştirici dürtü için gereken uzamı anlamak bakımından epey bilgilendiricidir. Bu ayrım klasik şeriatta var olandan çok farklı bir ahlak anlayışını varsayar. Tam da bu nedenle Safvet'in metinlerini inceledikten sonra klasik İslam fıkhında hukuk ile ahlak arasındaki ilişkiyi ele alacağım. Bu klasik tartışmaya sapmadan önce, ibadet –şeriatta belirtildiği şekilde ibadet– ile din yasasının otoritesi arasındaki bağlantıların analizine dönecek olmamın nedeni de budur. Böylece Muhammet Abdüh'ün söyleminin başka bir veçhesine geri dönmüş olacağım.

Ele aldığım metinlerin toplumsal ya da yasal reform tesirleriyle değil, sundukları argümanlarla ilgileniyorum. Bu metinlerdeki değişikliklerin belirli bir Müslüman toplumunda hukuk, ahlak ve din otoritesi alanında gerçekleşen ve gerek sekülarist gerekse de İslamcılar tarafından görmezden gelinen yeniden düzenlemeleri yansıttığını iddia ediyorum.

Hukuk Reformunun Hikâyesi

Mısır on dokuzuncu yüzyılda resmen Osmanlı İmparatorluğu'nun parçasıydı ama geniş bir siyasi özerkliğe sahipti.[7] On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda iç nizam çeşitli kurumlar aracılığıyla sağlanıyordu – polis, zabıta, temyiz mahkemeleri vs. Şer' i mahkemeler öncelikle şehirdeki Müslümanlar için işliyordu,[8] kırdaki aşiretler geleneksel örf ve âdetleri takip ediyor,[9] *milliyye* mahkemeleri ise çeşitli Hıristiyan ve Yahudi mezheplerinden insanlar tarafından kurallara bağlanıyor ve kullanılıyordu.[10] Dolayısıyla şer' i mahkemeler hiçbir şekilde hukuki açıdan tek idare aracı değildi.[11]

7. On dokuzuncu yüzyıldaki yasal değişikliklere ilişkin Batılı bir ağızdan standart bir izahat için bkz. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, Londra: Stevens & Sons, 1959. Yakın dönemdeki bir taslak için, bkz. Rudolph Peters, "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt: The Role and Function of Qadi", *Islamic Law and Society*, cilt 4, no. 1, 1997.

8. Bkz. Muhammed Nur Ferhat, *el-Tarihül içtima-i lil kanun fi mısr el-hadisat*, Kahire, 1993.

9. Bkz. *'URF, Encyclopaedia of Islam* içinde.

10. Bkz. George N. Sfeir, "The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt: The Non-Muslim Courts", *Middle East Journal*, cilt 10, no. 3, 1956.

Hatta hükümdar, otoritesini şeriattan almayan kendi idari yasalar manzumesine (kanunlara) sahipti. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren imparatorlukta Tanzimat başlığı altında Avrupa yasalarının toptan benimsendiği bir dizi ilerici yasal reforma imza atıldı (Ticaret Yasası 1850'de, Ceza Yasası 1858'de, Ticaret Usulü Yasası 1861'de ve Deniz Ticareti Yasası 1863'te çıkmıştı). Osmanlı İmparatorluğu'nda *mecelle* diye bilinen şeriatı kanunlaştırmak yönündeki ilk girişim 1870'ten 1877'ye kadar yedi yıl devam etti. Resmi olarak tüm imparatorlukta geçerliliği olmasına karşın aslında Mısır'da hiçbir zaman yürürlüğe girmemişti.[12] Muazzam bir borç yükü altındaki Mısır'ın ulusal bütçesi Avrupalı güçlerin denetiminde olduğundan, çok geçmeden (1876'da) Mısır Karma Mahkemeleri için geçerli olmak üzere bir medeni kanun kabul edildi – Avrupalı mukimlerin (on dokuzuncu yüzyılın sonunda nüfusun yüzde birinin biraz üzerindeydi) Mısırlılarla olan davaları da dahil olmak üzere tüm meseleleri (dolayısıyla yerliler ile Avrupalılar arasındaki ihtilaflara her zaman Karma Mahkemeler bakıyordu) yasal olarak yöneten ve başında da Avrupalı hâkimlerin olduğu özerk bir kurumdu bu. Şer'i mahkemeler kanunu 1880 yılında kabul edildi ve 1887 yılında büyük oranda düzeltildi. İngiltere'nin Mısır'ı işgalinden bir yıl sonra, 1883'te Karma Mahkemelerde kullanılan kanunun değiştirilmiş bir versiyonu da Ulusal (*ehliyye*) Mahkemeler için derlendi – her iki yasanın da temelini Napoleon yasaları oluş-

11. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı arşivlerinde yakın dönemde yapılan araştırmalar gayrimüslimlerin adli işlerinin idaresinin düşünüldüğünden çok daha akıcı ve karmaşık olduğunu göstermektedir. Bir yandan mükellef mahalli mahkemelerin varlığına ilişkin kanıtlar yetersizken; diğer yandan Hıristiyanların ve Yahudilerin gönüllü olarak şeriat mahkemelerine başvurduklarına ilişkin bol miktarda kanıt vardır. Bunun özellikle de gayrimüslim kadınlar için geçerli olduğunu görüyoruz: evlilik, boşanma, miras gibi meselelerde bu mahkemelere başvuruyorlardı, çünkü şeriat çoğu zaman kendi dini cemaatlerinde geçerli kurallara nazaran daha lehte hükümler içeriyordu. Bkz. Necve el-Kattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 31, 1999.

12. Bkz. S. S. Onar, "The Majalla", *Law in the Middle East* içinde, haz. M. Hadduri ve H. J. Liebesny, Washington, D.C.: Ortadoğu Enstitüsü, 1955. *El-Şeriatul İslamiyye ve'l-kanunül vaz* eserinde (Kahire: *Darüşşuruk*, 1996, s. 15), Tarık el-Bişri on altıncı ve on yedinci yüzyılda da şeriatı kanunlaştırma çabalarının görüldüğünden bahseder.

turuyordu. Diğer yandan, şeriat yasalarına dayalı mahkemeler (ki bunlar Avrupalı tarihçiler tarafından sık sık "dini mahkemeler" diye adlandırılmıştır), suç ve ticaretle ilgili davalarda hüküm yetkisini kaybetmişti ve yetkileri yalnızca aile hukuku ve evkafla ilgiliydi. "Seküler mahkemeler" adı verilen mahkemeler (hem Karma hem de Ulusal) artık diğerleri üzerinde yargı hakkına sahipti.[13] Şer'i mahkemelerdeki bürokratikleşme (yani temyiz sisteminin getirilmesi, yargılama usulünde belgelemeye önem verilmesi ve yazılı kanunların güçlendirilmesi) Batılı ilkelerden hareket ediyor ve şeriatı modernleşen devletle bütünleştiriyordu. Modernlik öncesi keşmekeşten modern düzene geçiş Avrupalılar tarafından başlatılmış ve ilk başta onların, sonrasında da Avrupalılaşmış Mısırlıların nezaretine bırakılmıştı.[14] Hukuk kendisini dinin emirlerinden kurtarmaya başlamış ve bu suretle hem daha modern hem de daha seküler olmuştu. 1955'te Cemal Abdül Nasır yönetiminde mahkemelerin ikili yapısı nihayet kaldırıldı.[15] Devlet iktidarının birleştirilmesi ve genişletilmesi ve Avrupa'dan devşirilen yasaların elde ettiği zafer Mısır'ın sekülerleşmesinin ve hukukun üstünlüğüne doğru ilerleyişinin bir parçası olarak görülmüştür.

13. Geçerken belirtelim, Fethi Zağlul on dokuzuncu yüzyılda hukuk mesleğinin tarihi üzerine önemli çalışması *el-Muhemma*'da (Kahire, 1900) "*el-muhakimül diniyye ve'l-alemaniyye*"den değil, "*mehakimül şeriyye ve'l-medeniyye*"den –yani, "dini ve seküler mahkemeler"den değil, "şeriat mahkemeleri ve medeni mahkemeler"den– bahseder. 1930'lara geldiğimizde açıktan açığa *mehakim-i zemaniyye* (birebir karşılığı "zamansal mahkemeler"dir) teriminin kullanıldığını görürüz, örneğin Hamid Zeki (bkz. on yedinci dipnot).

14. Mısır'da İngiltere'nin nezaretinde Adalet yönetiminde kaydedilen ilerleme üzerine bir özet ifade John Scott'ın "Judicial Reform in Egypt" (*Journal of the Society of Comparative Legislation* içinde, no. 2, Temmuz 1899) yazısında bulunabilir. Britanya başkonsolosu Lord Cromer tarafından bu reformları denetlemekle görevlendirilen Sir John Scott "yakın zamana kadar yerli adaleti diye bir şey yoktu" şeklindeki sömürgeci görüşü tekrarlar (s. 240). Bu görüş Mısırlı ilerlemeciler tarafından da benimsenmiştir.

15. John Anderson, "Mısır'da hem Şeriat mahkemelerinin hem de çeşitli Hıristiyan ve Yahudi mezheplerine ait cemaat mahkemelerinin kaldırılma nedeni olarak verdikleri bazı hükümlerin ve başvurdukları usullerin yetersizliği gösterilir. Fakat bunun arkasında –doğal olarak– bürokratik birleşme yönünde genel bir arzu yattığına pek şüphe yoktur," der. (J. N. D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East", *International and Corporative Law Quarterly*, cilt 20, 1971, s. 17).

Niçin *Bu* Reform?

Tarihçilerin anlattığı hikâye elbette daha karmaşıktır, belirli zamanlarla ve mekânlarla ilgilenir ve değişen bir siyasi alan içerisinde aktörlerin (açıkça belirtilen ya da bizim çıkartabileceğimiz) güdülerine başvurur. Fakat ben bu hikâyede kullanılan kategorilerle ve hikâyenin –"faillik", "gelenek", "öznellik", "etik", "özgürlük" gibi– veçhelerini bu kategoriler aracılığıyla açıklama girişimleriyle ilgileniyorum.

Kapsamlı Batılılaşma süreci modern Mısır tarihçileri açısından tartışmaya gerek duyulmayan bir olgudur. Fakat reformcuların mevcut şeriat geleneklerinden ziyade yüzlerini neden Avrupa'ya döndükleri tartışılmaktadır. Mısırlı hukukçu Tarık el-Bişri Batı taklitçiliği adını verdiği sürecin, çeşitli koşulların bir araya gelmesiyle oluştuğunu, bunların arasında Avrupalıların baskısının ve Mısırlı seçkinlerin Avrupa hayranlığının başta geldiğini söyler.[16] Bişri Avrupalılarla karşılaşmanın getirdiği değişikliklerin olumsal niteliği konusunda birçok tarihçiden daha bilinçli gibi görünmektedir, zira ister Mısırlı ister Batılı olsun bu tarihçiler Avrupalılaşmayı hakiki medenileşme hikâyesi olarak anlatmaktadır.[17]

Öyleyse Mısırlı elitlerin Avrupa hukuk modellerini benimsemelerini nasıl değerlendirmek gerekir? Temyiz Mahkemesi eski

16. "On dokuzuncu yüzyılın son yıllarına ve yirminci yüzyılın ilk yıllarına baktığımızda aslında kastedildiği anlamı ifade etmeyen pek çok sözcük olduğunu görürüz. Mesela Batı ile uyumlu hale getirebilmek adına yasal örgütlenmeleri değiştirmeye 'reform' adı verilmişti, oysa 'reform' yozlaşmışlığın kaldırılması anlamına geliyordu, yani ilerlemeyle birlikte süreklilik demekti. Radikal değişiklik ve ikame anlamına gelmiyordu. Mesela geçmişten bir şeylerin alınması (*el-kadim*) 'taklit' (*taklid*) diye adlandırılırken, Batı'dan almak 'yenileme' (*tecdid*) ve 'ilerleme' (*ibda*) diye adlandırılmıştı – oysa tam da Batı'dan alınanlar öykünmeydi (*el-muhakat*). Zira bir insan öykündüğünde kendisine değil bir başkasına öykünür, dolayısıyla 'taklit' sözcüğü başka birinden alınan bir şeyi adlandırmaya daha uygundur" (Tarık el-Bişri, *el-Hivarül İslami el-alemani*, Kahire: Darüşşuruk, 1996, s. 9).

17. Örneğin avukat Hamit Zeki kişisel statü yasasında reform talep ederken Avrupa toplumlarına tekrar tekrar "medeni ülkeler" diye hitap eder ve belki de Mısır'ın pek de bu ülkeler arasında sayılamayacağını ima eder ("*el-Mehakimül ehliyye ve'l-ahvalül şahsiyye*", *Mecelletül kanun ve'l-iktisad*, Aralık 1934).

hâkimi Sait Aşmavi, Mısır'a yabancı bir hukuk sisteminin ithal edildiği kabulünün yanlış olduğunu yazar. Roma hukuku, der, imparatorluktaki (elbette Roma'nm kendisi gibi Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın da) çeşitli âdetlerin, geleneklerin ve yasaların bir sentezi̇ydi ve MÖ 533'te Justinianus yasaları tarafından kanun haline getirilmişti. Dolayısıyla Roma hukuku, der Aşmavi, İslam hukuku ve fıkhı ile pek çok ortak yöne sahiptir, çünkü onun temelini oluşturmaktadır.[18] Napoleon Bonaparte Fransa'daki yasa koyucularını bir medeni kanun hazırlamakla görevlendirdiğinde, bu kişiler yüzlerini doğal olarak Justinianus'un yasalarına çevirmiş ve böylece bugün Napoleon Yasaları diye bilinen medeni kanunu hazırlamışlardı. Ayrıca Mısırlı yasa koyucuları 1883 yılında yargı sistemini ve yasal işleyişi modernleştirmek istediklerinde, İslam fıkhının gerektiği gibi örgütlü ve kategorik olmadığını ve yasal işleyişin ve yargının yeterli yöntem ve sistemden yoksun olduğunu fark ettiler. Dolayısıyla Fransızca derlemeleri Arapçaya çevirdiler ve birkaç ufak değişikliğin ardından ortaya Mısır hukuku çıktı.[19] Fakat Mısır hukuku ne Fransızdır ne de Romalıdır, diye ısrarla vurgular Ashmawi, "yani, Mısır toplumuna yabancı ya da İslami şeriattan uzak ilkeler içermez, yoksa bir asrı aşkın bir süredir adalet ilkelerini yerleştiren ve toplumsal huzuru ve güvenliği sağlayan bu hukuku böyle başarılı bir şekilde uygulamak mümkün olmazdı."[20] Gerek Napoleoncu Yasanın gerekse de şeriatın Romalı kökenlerine ilişkin genellemeler doğru olsa bile, *farklılığın* bu şekilde reddedilmesi modern Avrupa kanunlarını on dokuzuncu yüzyıl Mısır'nda hukuk ve ahlak alanına ithal etmenin özgül içeriğini anlamamızı olanaksız hale getirmektedir. Kanaatim o ki (Roma'ya değil modern döneme ait bir öğreti olan) sekülarizmi anlamak için bu nokta kritiktir.

Modern Arap dünyasında hukuk üzerine mükemmel bir tarih kitabının yazarı olan Nathan Brown, "son dönemdeki pek çok araştırmacı yasal sistemlerin temel hatlarının metropol, yereldeki imparatorluk yetkilileri ve gurbetçi nüfuslar tarafından çizildiğini iddia etmeye devam ediyor," diyerek şikâyetini dile getirmiştir. "İm-

18. Sait el-Aşmavi, *eş-Şeriatül İslamiyye ve'l-kanunül mirsi*, Kahire: Mektebetu Medbuli el-Saghir, 1996, s. 32-3.
19. *A.g.y.*, s. 36. 20. *A.g.y.*, s. 37.

paratorluk iktidarının saikleri ve eylemleri üzerine odaklanan bu görüş rahatsızlık yaratmalıdır, çünkü dünyadaki halkların çoğunu kendi tarihinin dışına çıkarmak gibi bir risk barındırmaktadır."[21] Dolayısıyla Brown, Karma Mahkemelerin kapitülasyonların bir ürünü olduğunu söyleyen milliyetçi iddiaların aksine, aslında bu mahkemelerin kısmen bağımsız olan Mısır Hükümeti'nin kapitülasyonları sınırlamaya çalışırken kullandığı bir araç olduğunu savunur.[22] *Bu* saik, der Brown, Avrupa çizgisini takip eden tüm yasal reform hareketine mal edilmelidir, çünkü bu hareket Avrupa'nın doğrudan nüfuzuna direnmenin bir aracı olarak görülebilir.[23]

Fakat kuşkusuz çok çeşitli saikler söz konusuydu – özellikle de farklı dönemlerde. Örneğin Mehmed Ali Paşa on dokuzuncu yüzyılın başlarında Avrupa modelini örnek alan belirli cezai reformlara girişti̇ğinde, bunu Avrupa'nın ülkeye sızmasına direnmek için değil, ülkenin adalet sistemi üzerinde kendi denetimini sağlamlaştırmak için yapmıştı: "Avrupalılar kendi işlerini düzgün bir şekilde yürüten insanlardır ve kaygı verici her sorunu çözmenin bir yolunu bulmuşlardır. Dolayısıyla biz de onları örnek almalıyız (*ve nehnu mecburinül iktidat bihim*)."[24] Torunu İsmail'in dönemine gelindiğinde Avrupa'yı taklit etmek için öne sürülen bu faydacı nedene başka nedenler de eklenir: Nubar Paşa Paris'te göğsünü gere gere "Bizim parlamentomuz bir okuldur," der, "hükümetimiz halktan daha ileride olduğundan, bunun aracılığıyla halkı bilgilendirir ve medenileştirir."[25] Büyük toplumsal değişiklikleri saiklerle açıklamaya kalkmak her zaman şaibelidir.

21. Nathan Brown, "Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective", *Law and Society Review*, cilt 29, no. 1, 1995, s. 104-5.

22. Ayrıca bkz. Byron Cannon, *Politics of Law and the Courts in Nineteenth Century Egypt*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988, s. 37-61.

23. Brown, s. 115. Fakat Rudolph Peters aynı görüşte değildir: "Mısır'da 1883 yılından itibaren yabancı hukukun toptan kabul edilişi ... güçlü yabancı baskısının bir sonucudur" (R. Peters, "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt: The Role and Function of the Qadi", *Islamic Law and Society*, cilt 4, no. 1, 1997, s. 78).

24. Aktaran Fethi Zağlul, el-Mühemma, s. 183.

25. İsmail aynı zamanda kendisinin alacaklıları da olan Avrupalı güçleri etkilemek için, 1886 yılında delegelerden oluşan bir istişare divanı toplamıştı (Meclis-i Şura el-Nüvvab). Bunun amacı "Mısır'a 'medeni' ülkeler arasında sağlam bir yer bulmaktı"; divan Mısır içerisindeyse "medenileştirici" bir araç olarak

1882'de İngiltere işgalinin hemen ardından yeni adalet bakanı Hüseyin Fahri Paşa, şeriata dayalı kanunun Mısırlıların alışık olduğu düzenlemelerle uyumlu olmayacağını savunan bir müzekkere hazırlamış ve o dönemde Karma Mahkemelerde uygulanan yasaların Ulusal Mahkemeler tarafından benimsenmesi gerektiğini dile getirmişti.[26] Mısırlılar açısından bu tür yasaların şeriata dayalı her şeyden daha yararlı olacağı düşüncesi yakın geçmişin reforme edilmiş sürekliliğinden çok, Batılılaşmış bir geleceğe duyulan özlemi temsil etmektedir. Fahri Paşa Avrupa yasalarının ithalini destekleyenlerden biri olarak hukukun işlevinin sadece toplumsal yaşamı yansıtmak değil, aynı zamanda yeniden yapılandırmak –gerektiği takdirde zor yoluyla ve her türlü muhalefete karşın– olduğunu bilir. Hukukun toplumdaki hâkim koşullara uyması konusunda dönen tüm laflara karşın, Avrupa hukukunun sonradan İslam hukukunun kendisini uydurmak zorunda kalacağı modern koşulların yaratılmasını sağlayacağını bilir. Bu bilginin onun saikleri arasında baş köşede olup olmadığı başka bir meseledir. Onu ve diğerlerini Avrupa yasalarından yararlanmaya iten *saikler* ne olursa olsun, sonuçta İslam dini ve ahlakı için yeni uzamlar yaratılması sağlanmıştır.

Madun halklara "onların kendi faillikleri" olarak gördükleri şeyi vermek isteyen tarihçiler ve antropologlara direniş mefhumu çekici gelmektedir (bkz. İkinci Bölüm). Mısır'ın sömürge tarihi bağ-

görülüyordu. Nubar [İsmail'in dışişleri bakanı] Fransız dışişleri bakanına 1866 Aralık ayında "Parlamentomuz, halkın ilerisinde olan hükümetin bu halkı eğitmekte ve medenileştirmekte kullandığı bir okuldur" beyanında bulundu (A. Schölch, *Egypt for the Egyptians! The socio-political crisis in Egypt, 1878-82*, Londra: Ithaca, 1981, s. 15). Karışık Mahkemeler fikrinin mucidi Nubar'dır (bkz. J. Y. Brinton, *The Mixed Courts of Egypt*, gözden geçirilmiş baskı, New Haven: Yale University Press, 1968, birinci bölüm).

26. Fahri'nin üstü kapalı gönderme yaptığı kişi, şeriatı kanunlaştırmaya çalışmış olan önceki adalet bakanı Muhammed Kadri Paşa'dır. "Mevcut geleneklerinin ve birbirleriyle ya da Avrupalılarla olan ilişkilerinin satış, kira, sahiplik vb. meselelerdeki ihtilafları çözen Medeni Kanun tarafından yönetildiği dikkate alındığında [bu ülke] sakinlerine [şeriatı] uygulamak gerçekten mümkün müdür?" ("*Müzekkirat Hüseyin Fahri Paşa nazırül hakkaniyetli meclisül nuzzar*", *El-Zahabi lil mehakimül ehliyye* içinde, cilt I [1883-1933], Kahire: Bulak, 1937, s. 112). Aslında Fahri'nin argümanı Mısır'daki yasal değişikliklerin reforme edilmiş bir şeriata geri dönmekten bahsedilemeyecek kadar ilerlediği –ve her halükârda, Avrupa yasalarının daha üstün olduğu– yönündedir.

lamında bu mefhum Avrupai reformların çaresiz faillere dayatılmadığı, aksine onlar tarafından kullanıldığı türü argümanlara fırsat tanımaktadır. Fakat bu muğlak bir mefhumdur, zira bazen reformlara direnmek "katılık ve gericilik" diye nitelendirilirken bazen de maddi çıkarların tehdit altında olduğu korkusuna bağlanmaktadır.[27] Bu tür açıklamalar ne kadar sağlıklıdır? "Gericiler" türünde nitelemeler sadece teleolojik bir ilerleme metafiziğine başvurmaktadır ve bu şekliyle bir açıklama filan değildir. Direnişçilerin maddi saiklerine gönderme yapmak ilkesel olarak bir açıklamadır, ama indirgemeci bir açıklamadır. Maddi açıdan kaybedecek hiçbir şeyleri olmayanların reforma neden muhalefet ettiklerini açıklamaz. Daha genel olarak, verili bir eylemin saiklerinden bahseden tüm açıklamalarda karşılaşılan sorunları beraberinde getirir, ama bunlara bir yanıt veremez.

Fakat bu tür açıklama girişimlerinde genellikle gözden kaçırılan şey, "direniş" fikri mütecaviz gücün varlığını ima ettiği için, bu gücün nelerden oluştuğu, mütecaviz gücün bir şeyleri "ıslah" etmek isterken ne yapmaya çalıştığı konularına özel bir dikkat gösterilmesi gerektiğidir – kısacası kişi hangi eylemlerle karşı karşıya olduğunu ve bunun daha geniş bir resme nasıl uyduğunu sormalıdır. Eğer "emperyalizm" tabiri eylemleriyle kendisi arasında olumsal bir bağ olan bir aktörü; kozları ve kuralları tüm katılımcılar tarafından bilinen ve kabul edilen bir oyunda bir sonraki hareketinin ne olması gerektiğini hesaplayan bir oyuncuyu anlatan tabir olarak görülüyorsa; o zaman faillerin strateji geliştirmeye çalıştıklarından, diğerlerinin de bu stratejiye direndiklerinden bahsedilebilir. Yok, eğer emperyalizm belirlenmiş bir şekilde hareket eden çoktan tesis edilmiş bir fail olarak değil de, bir araya gelip yeni bir ahlaki manzara (çoğunlukla olumsal bir biçimde) yaratan (farklı farklı eylem türleri tanımlayan bir manzaradır bu) kuvvetlerin bütünü olarak görülüyorsa, o halde şimdilerde kimilerinin dediği gibi, "emperyalizm ya-

27. Ferhat Ziyadeh 1930'larda avukatların direnişinden bahseder: "Dini ya da sözde-dini meselelere ilişkin ihtilaflarda şeriat avukatları katılığa ve gericiliğe meylediyorlardı." Dahası, kimi zaman dine, "Şeriat mahkemelerinin yetkisine ve dolayısıyla savunucularının rızkına yönelik saldırılarla savaşırken başvurulduğu da oluyordu" (*Lawyers, The Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford: Stanford University Press, 1968, s. 58 ve 59, ayrı ayrı).

sal reformlar konusunda sanılandan çok daha zayıf bir kuvvettir"[28] demek yanlış olacaktır. Kanımca burada temel sorun "ezenlerin" ve "ezilenlerin" saptanması ya da reform tarihinde faillerin seçkinler mi yoksa halk kitleleri mi olduklarının (her ikisi de elbette değişikliklere farklı şekillerde katılmıştı) belirlenmesi değildir. Sorun, bu yeni manzaranın ve onun mümkün kıldığı dillerin, davranışların ve kurumların Batı Avrupalı ulus-devletlerdeki muadillerine hangi oranda benzemeye başladıklarının belirlenmesidir. Bu yaklaşım, modernliğin (ya da "medeniyet"in) gereklilikleri ve potansiyellerine bir göndermede bulunmayı gerektirir, zira bunlar Avrupalılar tarafından sunulmakta ve Mısırlılar tarafından yorumlanmaktadır.

Yasal reformların savunmacı niteliği hakkında dile getirilen argümanlar yeni değildir. Osmanlılar tarafından on sekizinci yüzyılın başından beri gerçekleştirilen çeşitli reformlar uzun bir dönemden beri tam da bu şekilde yorumlanmaktadır. Fakat ben eski bir saikten (direnç) ziyade, farklı bilgi, eylem ve arzu türlerini mümkün kılan yeni kurumsal ve söylemsel uzanılar hakkında (bunlar değiştirilemeyecek ölçüde sabit değildir) akıl yürütmek derdindeyim. Bu değişikliklerin sonuçlarının tam anlamıyla Avrupa'ya özgü olmadığı da uzun zamandan beri kabul edilmektedir, fakat bu sonuca iki şekilde bakılabilir: ya (tarihçilerin büyük çoğunluğunun iddia ettiği gibi) "layıkıyla modernleşememe"nin bir göstergesi olarak, ya da (bu da yeni öne sürülmektedir)[29] kısmen Avrupa'dan esinlenen reformların ait olduğu geleneklerin dışındaki geleneklere kısmen de Avrupa modernliğinin Avrupa'daki çelişkili temsillerine kök salmış farklı deneyimlerin ifadeleri olarak.

(Çelişkili modernlik temsilleri derken örneğin şunu kastediyo-

28. Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World*, Cambridge, 1997, s. 18.

29. Benim söylediklerim, bugün Asya ülkelerindeki pek çok tarihçi tarafından ortaya atılan "Doğulu-durağanlık-Batılı-gelişme" tezini reddetmek gibi görülmemelidir. Sırf Asya ülkelerinde modern gelişmenin yerli kökleri olduğunu savununca "modern gelişme"yi tarif eden kıstasları sorgulamış olmazsınız. Sanayileşmenin ve modernleşmenin, kendisini oluşturan tüm bileşenleri farklı şekillerde dönüştüren küresel süreçler olarak görülmeleri gerektiği fikri teleolojik tarih fikrinden kopmak sayılmaz. Tam da bu kopuşu gerçekleştirmeye çalışan incelikli bir çalışma için, bkz. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe; Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

rum: Max Weber rasyonel otoritenin modern hukuka kattığı kıstaslardan yoksun olduğu gerekçesiyle şeriatın ilkel olduğunu yazarken,[30] Anglo-Amerikan hukukçuları Weberci yasal rasyonellik kıstaslarına uymayan İngiliz örfi hukukunu *modern* diye nitelendirmekte tereddüt etmiyordu. Bir başka deyişle, Batı'*da* belirli hukuk biçimlerini "modern" diye adlandırmak için belirleyici kıstasların ne olduğu konusunda bir mutabakat yoktur. Orada "modernlik" –tıpkı onun bir parçası olduğu söylenen sekülarizm gibi– tikelliğin önemi hakkındaki bir argümana dahildir. Batı'nın egemen olduğu Mısır bağlamında bile, Avrupa yasaları yalnızca tikel özne kategorilerine uygulanabilen *istisnalar* olarak vasıl olmuştur, herkese uygulanabilen evrensel bir hukuk olarak değil.)

Brown yasal reformları "merkezileşmenin ve devlet inşasının" ihtiyaçlarıyla ilişkilendirir.[31] Kuşkusuz devletin ceza hukuku alanını kendine mal etmesi, suç kategorileri –ve suçlulara muamele– tanımını tekel altına alması bu sürecin parçasıydı.[32] Fakat burada devlet iktidarını artırmak gibi tekil bir projeden daha fazlası söz konusuydu. Ayrıca devlet inşası ve bozulmasının farklı safhalarında siyasi, ahlaki ve ilahi liberal yönetimin nasıl sağlanması gerektiği –pek çok reformcuya göre özgürlük, modernlik ve medeni yaşamın nasıl başarılabileceği– sorunu da vardır. Tam da bu soruya yanıt olarak hukuk yeni bir öz ve yeni işlevler edinmeli ve yeni şiddet türleri kullanmalıydı. Zira sömürgeci ceza düzeneği –bir polis gücünün ve hapishane sisteminin oluşturulması– Mısır'da hukukun modernleşmesi ve sekülerleşmesinde merkezi bir yere sahipti.[33] Nitekim zamanla eski şiddet biçimlerinin yerini bu cezalar almıştır.

30. Weber'in İslami hukuk anlayışı, büyük ölçüde, sömürge Endonezya'da hukuk reformu tasarılarıyla yakından ilgilenen Hollandalı şarkiyatçı Snouck Hurgronje'den gelir.

31. Brown, s. 56-60.

32. Örneğin, Rudolph Peters'in işaret ettiği üzere, cinayet davalarında, "Şeriata göre, kurbanın en yakın akrabası duruşmalarda faal bir rol oynayabilir, oysa seküler, Batılı yasalara göre tanık olarak çağrılmadıkları takdirde duruşmanın dışında bırakılırlar" (R. Peters, "Murder on the Nile", *Die Welt des Islams*, cilt 30, 1990, s. 116.

33. Bkz. Harold Tollefson, *Policing Islam: The British Occupation of Egypt and the Anglo-Egyptian Struggle over Control of the Police, 1882-1914*, Westport, Connecticut: Greenwood, 1999.

Islam Hukukunda Reform Yoluyla Islamda Reform

Mısır'da hukukun sekülerleşme süreci yalnızca şeriatın sınırlandırılması ve reforme edilmesinden ibaret değildir; tersine, genel olarak İslam geleneğinin on dokuzuncu yüzyılda yeniden formüle edilmesine de sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla metinleri analize girişmeden önce bu reformun çeşitli veçhelerini ele alacağım.

Reinhard Schulze bir keresinde pek çok tarihçinin sorgusuz sualsiz kabul ettiği bir şeyi sorgulamıştı: On dokuzuncu yüzyıl İslam reformcuları neden İslam tarihini "medeni yozlaşma" olarak gören Avrupalı yorumu bu kadar şevkle benimsemiştir?[34] Verdiği ilginç yanıtta siyasi ekonomik değişikliklere olduğu kadar matbaanın kültürel sonuçlarına da göndermede bulunur. Avrupa kapitalizmi on sekizinci yüzyıla ait olan rant yoluyla artıdeğer kopartma tarzını metropol ile sömürge arasında eşitsiz mübadele sistemine dönüştürmüştür. Geleneksel siyasi meşrulaştırma biçimleri sömürgedeki duruma artık uygun olmadığından, der Schulze, yeni bir ideolojik ihtiyaç hasıl oldu ve bu ihtiyaç en sonunda eski toplumun sosyo-ekonomik açıdan çözülüşünün ve matbaanın kültür üzerindeki etkilerinin ürünü olan yerli seçkinler tarafından karşılandı. Avrupalı tarihsel akıl (Osmanlılar dönemindeki seküler çöküşün takip ettiği bir İslami Altın Çağ mefhumu) Avrupa'dan gelen ve Avrupa hakkındaki kitaplar, Avrupalı Şarkiyatçılar ve Batılılaşmış Mısırlılar tarafından basım için seçilen İslami "klasikler" aracılığıyla yeni seçkinler tarafından benimsendi. Dolayısıyla, diye tamamlar Schulze, bu medeniyet söylemi artık eşitlik ve bağımsızlık iddiasını meşrulaştırmak için kullanılabilirdi.

İçtihat (daha önceki Müslüman âlimlerin görüş birliğine varamadıkları meselelerle ilgili bağımsız yasal muhakeme eylemini tanımlamak amacıyla kullandığı tabir) taklide (geleneğin düşünümsüz yeniden üretimi) karşıt ve ilerlemeci toplumsal reformdan yana

34. Reinhard Schulze", Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th Century Middle Eeast", *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East* içinde, haz. G. Stauth ve S. Zubaida, Boulder, Colorado: Westview, 1987.

bağımsız mütalaa ya da özgür akıl tatbiki anlamında kullanılıyordu. İçtihadın anlamının bu şekilde genişletilmesi üzerinde farklı kuşaklardan Şarkiyatçılar eleştirel yaklaşımlarda bulunmuştur. Mesela Charles Adams şunları yazar: "Ortodoks İslamda, hukuk ve din meselelerinde 'içtihat' (bağımsız mütalaa) hakkı yalnızca ilk kuşakların büyük ustalarına aittir ve dolayısıyla MS dokuzuncu yüzyıldan beri yoktur. Fakat Muhammed Abdüh ve takipçileri mevcut kuşağın ve diğer kuşakların da bu hakka sahip olması gerektiğini savundular, böylece İslam ve özellikle de onun hukuk sistemi günün gerekliliklerine uyarlanabilecekti."[35] Ahron Layish ise Muhammed Abdüh, Reşid Rıza ve takipçilerinin entelektüel yetersizliği hakkında şunları söyler: "Modernistler İslam ile Batı medeniyetinin liberal öğelerini birleştiren yeni bir yasal öğreti şekillendirmeyi başaramadılar. Seçme öğretisini geliştirme ve geleneksel mekanizmaları yeniden şekillendirerek içtihat kapılarını yeniden açma girişimleri olgunlaşmamış, yetkinlikten uzak ve dayanıksızdı. Çabaları devam ettirilmedi, daha doğrusu şeriatın yetkili takipçileri tarafından devam ettirilmedi.[36] Sonuçta Abdüh ve Rıza tam da *"şeriatın yetkili savunucuları"nı yerinden etmeye çalışmış (ve bunu* bir ölçüde başarmış olduklarından), Layish'in eleştirisinin –ve buna benzer diğer eleştirilerin[37]– *a priori* bir "Ortodoks İslam" kavramına dayandığı açıktır. Ne var ki bu kavram İslami geleneğin tarihini yazmayı amaçlayan âlimlerin söyleminde de yanlış bir yerde durmaktadır. "Ortodoks İslam", reformcular (metnin otoritesini yorumlayıcı kitlenin otoritesinin üzerinde tutanlar) ile muhafazakârlar (otoritenin yorumlayıcılar cemaatine, metinleri elinde bulundu-

35. Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londra: Oxford University Press, 1933, s. 70, no. 1.

36. Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies*, cilt 14, 1978, s. 267.

37. Layish'in reformcuların çalışmalarını hem sahicilikten uzak hem de başarısız sayması kendisini önceleyen Elli Kedourie ve Malcolm Kerr'in hükmüyle aynı çizgidedir. Bkz. E. Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londra: Cass, 1996; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley: University of California Press, 1966. Bu ilki üzerine bir değerlendirme yazısı kaleme almıştım: "Politics and Religion in Islamic Reform", *Review of Middle East Studies*, no. 2, 1976.

ranlara ait olduğunu söyleyenler) arasındaki dini tartışmaya aittir, çünkü her ikisi de esas gelenek telakki ettikleri *şeye* belirli müdahalelerde bulunma amacındadır.

Kısacası, Şarkiyatçı yöntem tarafından sahicileştirilmeyi bekleyen "gerçek" içtihat diye bir şey yoktur; yalnızca kendilerini çeşitli şekillerde *fıkıh* geleneğine yerleştiren belirli insanların içtihadı vardır. Abdüh ve Rida, yaşadığı dönemin statükosunu eleştirmek amacıyla içtihadı kullanan ortaçağ ilahiyatçısı ve hukukçusu İbni Teymiyye'den açıkça yararlandıklarında, aslında birkaç yüzyıllık bir geleneğe –fakat çok değişik koşullar içerisinde– başvurmaktadırlar ve yalnızca "geleneksel mekanizmaları yeniden şekillendirmekle kaldıkları [yani bunun meşru kullanımlarından uzaklaştıkları] söylenemez. *Bu* gelenek, evrensel akıl ilkesini uygulamaktan ibaret değildir. Çağdaş bir durumun nasıl yeniden düzenlenebileceği konusunda akıl yürütmek için özgül malzemeler sunar: Kuran'dan türetilmiş bir dizi sorun ve ilahiyat sözcükleri (ilahi vahiy), sünnet (Peygamberin geleneği) ve her ikisi üzerine de tefsirde bulunmuş olan büyük hukukçular (yani yetkili diye zikredilenler). İçtihat tam da *icma* (âlimlerin mutabakatı) başarısız olduğunda gündeme geldiğinden, Abdüh ile Rıza'nın bu konuda diğer Müslümanlardan farklı düşünmesi (gerek geçmişteki gerekse de günümüzdeki) görüşlerinin artık "geleneksel" olmadığı anlamına gelmez. Tersine, görüş ayrılığı ya da farklılık bunu tam da İslami içtihat geleneğinin parçası yapmaktadır.

Aslında şeriat tarihi üzerine yakın dönemdeki araştırmalar (örneğin Wael Hallaq, Haim Gerber ve Baber Johansen'in araştırmaları[38]), Batı'da en azından yirminci yüzyılın sonlarından beri savunulan Şarkiyatçı teze karşı çıkmaktadır. Bu teze göre ilk gelişim yıllarının ardından İslami yasal gelenek durağanlaşmıştır – o meşhur sözle, "içtihat kapıları kapanmıştır". Bu tez tıpkı düşünmeyen ve değişmeyenin muhakeme edilen ve yeni olana karşıt olması gibi, "geleneksel"in "modern"e karşıt olduğunu savunan daha genel bir anlayışı yansıtmaktadır. Fakat savunulan değişiklik şeriat açısın-

38. W. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Aldershot: Variorum, 1955; H. Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840*, Leiden: Brill, 1999; B. Johansen, *Contingency in a Sacred Law*, Leiden: Brill, 1999.

dan her zaman önemliydi ve şeriatın esnekliği *'urf* (örf), *maslahat* (amme çıkarı) ve *zaruret* gibi teknik araçlar yoluyla korunuyordu.

Schulze'nin kendisi Abdüh ve Rıza'nın başını çektiği reform hareketinin entelektüel açıdan "olgunlaşmamış"lığıyla daha az ilgileniyormuş gibidir. Onun yerine, bu yeni anlamdaki içtihat savunusunun daha gelenekçi ulemada yeni İslami entelijansiyanın ortaya çıkışıyla birlikte güçlü konumlarını kaybedecekleri korkusu yarattığını ve böylece onların da "gelenek"ten uzaklaşmaya başladıklarını söyler. Gelgelelim, "geleneksel İslami kültür" ortadan kalkmamıştır ve gizemcilik de bu geleneğin kalesi olarak kalmıştır. Sömürgeciliğe karşı isyan hareketleri bu geleneksel kültüre dayalıydı ve bu kültürle sömürgecilik arasındaki düşmanlık sömürgeciliğin yarattığı resmi İslamla ilişkilere dek uzanmıştı. Mesela Schulze de sufilikle özdeşleştirdiği ve selefiliğin reform girişimlerinden daha sahici bulduğu bir geleneksel İslam mefhumundan yararlanır. Schulze reform hareketinin açıktan açığa her türlü sufiliğin aleyhine döndüğünü, çünkü sufiliğin Avrupa burjuvazisinin İslam konusunda en sevmediği şeyi temsil ettiğini yazar: akıldışılık, hurafe, fanatiklik. Yeni İslami seçkinler, Schulze'nin "gelenek" adım verdiği şeyle aralarına mesafe koyarak sufiliği terk ettikleri mesajını verdiler ve böylece medeni konum temelinde bağımsızlıklarını ilan ettiler.

Bu karmaşık bir izahattır ve Schulze de dikkatimizi on dokuzuncu yüzyıl Mısırı'nın evrilen sınıf yapısına dikkat çekmekte haklıdır. Fakat bir açıklama olarak tatmin edici gelmiyor bana. Önemli bir hususla başlamak gerekirse, Mısırlı reformcuların, on sekizinci yüzyıl Hanbeli Arap reformcusu Muhammed bin Abdül-Vahab'm bazı fikirlerinden ve tutumlarından nasıl yararlandıklarını görmezden gelir. Abdül-Vahab'm kendisi de "akıldışılık" ve "hurafe" konusunda şüphelere sahipti ve İslami pratiği "arındırmak" adına bunlara saldırmak için (ama Avrupa burjuvazisine daha fazla yaklaşmak istediği için değil) içtihattan yararlanmaya hazırdı. Tıpkı ondan önceki İbni Teymiyye'de olduğu gibi, Mısırlı reformcular İbni Abdül-Vahab'la fikir ayrılığma düştükleri noktalarda bile onu kendi geleneklerinin bir parçası olarak görüyorlardı.

Dolayısıyla teorik olarak Schulze'nin İslami gelenekteki söylemsel ve davranışsal kaymaların arkasındaki nedenlere ilişkin bakış açısı teorik açıdan fazla araçsaldır. (Nathan Brown Mısır adalet

sistemindeki reformları emperyalizme direniş bağlamında açıklarken, Reinhard Schulze İslami reformları genel olarak siyasi bağımsızlık elde etmenin bir aracı olarak görür.) Büyük toplumsal değişiklikler olduğunda insanlar genellikle şahit oldukları olayların ne tür olaylar olduğunu tam olarak algılayamazlar ve buna yanıt olarak uygun ya da olası davranışın ne olduğu konusunda muallakta kalırlar. Dahası, tutumları, duyarlılıkları ve anıları, sanki bunlar belli bir tarihsel duruma uygun olmayan kıyafetlermiş gibi, bir kenara bırakmak çok kolay değildir. Bu durumda yeni sözcükler ("medeniyet", "ilerleme", "tarih", "faillik", "özgürlük" vs.) ele geçirilir ve eskileriyle birleştirilir. Müstakbel reformcular ve reforma karşı çıkanlar çok sayıda zamansallığı tahayyül ve işgal ederler.

"Gelenek" kavramı modernist bakış açısının gösterdiğinden daha titiz bir teorik ilgiyi gerektirir. Gelenekten sanki homojen zamanda devam eden değişmez bir özmüş gibi bahsetmek ("İslami gelenek"), zamanın pratik, deneyim ve olay tanımını aşırı basitleştirmektedir. Geleneği geçmişten gelen değişmez bir kültürel özün mirası olarak temsil ettiğimiz takdirde –sanki "geçmiş" ve "gelecek" bu nesnenin geleceğe aktarıldığı düz yol üzerindeki yerlermiş gibi– zamansal iç yapısına dair meseleler gölgede kalmaktadır. (İcat edilmiş gelenek mefhumu aynı temsilin yıkıcı bir biçimde kullanılmasıdır). Geçmişi geleceğe bağlayan bir tarihsel teleoloji içerisinde şimdinin gelip geçici bir an olduğunu varsaymak yanlıştır. Gelenekte "şimdi" her zaman merkezdedir. Şimdiki zamanın olaylardan ve çağlardan hem ayrılıp hem de onlara dahil olma, geçmiş zamanın otoriterce bugünkü pratikleri tesis etme ve doğrulayıcı pratiklerin kendilerini geçmişten (metinselleşmiş belleği ve belleğin parçası kılınmış tarihi tekrar ederek, yeniden yorumlayarak ve yeniden bağlantılandırarak) uzaklaştırma ya da geçmişle yakınlaşma tarzlarına dikkat edecek olursak; geleneğin zamansallığı konusunda daha zengin bir anlayışa kavuşuruz. Yerleşik kültürel kabuller geçerliliğini yitirdiğinde, failler bilinçli bir şekilde eşanlı olarak farklı zaman türlerini işgal ederler ve Reinhart Koselleck'in "modernlik" hakkında konuşurken dile getirdiği deneyim ile beklenti (çağdaş olmayanın çağdaşlığının bir veçhesi) arasındaki boşlukta tutunmaya çalışırlar.[39] Fakat belli kopuş noktaları da barındıran düz bir çizgi şeklindeki zaman –modern tarihin homojen zamanı–

eleştirel olarak düşünüp hareket etmek için elzem olmasına karşın insanların tahayyül ettikleri, yanıt verdikleri ve yararlandıkları zaman türlerinden yalnızca biridir.

Modern tarih açıkça geçmiş zamanı şimdiye bağlar ve anlatılarını geleceğe yönlendirir. Fakat şimdiki deneyim de, Koselleck'in işaret ettiği üzere, önceden gelecek diye tahayyül edilen şeyle bir yeniden karşılaşmadır. Dolayısıyla bundan duyulacak hayal kırıklığı ya da haz, "icat edilmiş gelenek" mefhumunun izin verdiğinden daha karmaşık bir geçmişe doğru yeniden yönelimi cesaretlendirir. Bunun yarattığı zamanın eşzamanlılığı, Benedict Anderson'ın tanımladığı şekliyle, içinde kozmoloji ile tarihin birbirine karıştığı modernlik öncesi dini tahayyül ile, yahut bir yandan farklı olayları diğer yandan ülke çapındaki okurları birbirine bağlayan –günlük gazetelerin aracılık ettiği iki tür bağlantı– modern seküler tahayyül ile karıştırılmamalıdır.[40] Koselleck'in eşzamanlılık mefhumu ne dini tahayyüle ait bir karışıklıkla ne de homojen zaman içerisinde tahayyül edilen tesadüflerle bağlantılıdır. Zamanın kendi yapısına içkindir.

(Arapçadaki *hadis* sözcüğü, İngilizcede genellikle birbirinden ayrılan çifte zamansallık anlamını çok hoş bir şekilde aktarmaktadır: Bir yandan yeni ya da modern olan her şeyi diğer yandan da geçmişle –ve gelecekle– bugünde yeniden karşılaşılmasını sağlayan bir geleneği anlatır.[41] Zira *hadis* Peygamberin ve yakınlarının

39. *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen.* Koselleck "modernliği" (*Neuzeit*) tam da bu ikisi arasındaki çatlak içerisine yerleşmiş olarak görür: "Geçmiş deneyim ile gelecekteki beklenti arasında bölünme oluşmuş, geçmiş ile gelecek arasındaki farklılık artmış, böylece yaşanan zaman bir yarık olarak, yeni ile beklenmedik olanın sürekli olarak gerçekleştiği bir geçiş dönemi olarak deneyimlenmiştir" (*Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Massachusetts: MIT, 1985, s. 257). Koselleck bu çatlakta eskinin beklenmedik şekillerde anımsanabileceğini, çünkü dört gözle beklenen geleceğin bir kez geldiğinde bu şekilde deneyimlenmediğini eklemeyi unutur. İlerlemecilerin meylettiği gibi, bunu geçmişten olumlu bir biçimde bahsetmenin daima kaçınılmaz şekilde "nostaljik" olduğu şeklinde almamalıyız.

40. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, İkinci Bölüm.

41. "The Birth of Tradition and Modernity in 18*th* and 19*th* Century Islamic Culture – The Case of Printing", başlıklı yayımlanmamış mükemmel yazısında Reinhard Schulze "yeni" (*hadis*), "öncelden yoksun" (*içtihad*), "özgün" (*asli*) gibi Arapça sözcüklerin değişen semantik alanını inceler ve benim de üzerinde durduğum noktaları vurgular.

mütedeyyin Müslümanın disipline edilmiş bedeninde/zihninde gerçekleşen hatırlanmış –ve böylece gelenek, sünnet halini almış– söylemi anlamına geldiği gibi, genel ve seküler anlamda da "söylem" demektir.)

Fakat Schulze'nin izahatı konusunda da ampirik kaygılarım var. Muhammed Abdüh'ün sufilikle olan ilişkisi burada öne sürülenden çok daha karmaşıktı. Zira Abdüh *şeriata* (*hülatül sufiyye*) karşı olduğunu düşündüğü öğretileri ve pratikleri teşvik eden ve hükümdarlara "tefessüh içinde fetvalar" vererek onların siyasi emellerine hizmet eden Sufileri eleştirmesine karşın, sufilerin ahlak ve manevi eğitim anlayışının (*İlmül ahlak vü terbiyyetül nüfus*) sıkı bir destekçisiydi.[42] "Ortodoks İslam"ı "sufi İslamı"nın karşısına, "hukuk doktorları"nı "azizler"in karşısına, "vecibelere riayet"i "mistik deneyim"in karşısına, "rasyonellik"i "gelenek"in karşısına vs. koyan Abdüh'ün görüşlerindeki karmaşıklık karşılıklı olarak dışlayıcı ikiliklerle düşünmenin (Goldziher'den bu yana Batılı İslam araştırmacılarının aşina oldukları bir tarzdır bu) yetersizliğini ortaya koymaktadır.[43] Bu durum, Müslümanların asla böyle ikiliklere –özellikle de polemik amaçlı olarak– başvurmadıkları anlamına gelmez, fakat bu yerleşik yayılmanın dışarlıklı araştırmacı tarafından İslami gelenekteki sürekli bir bölünmenin nesnel kanıtı olarak görülmemesi gerekir. Buradaki farklılık müstakbel tasdikleyici ile uygulayıcı arasındadır. Geleneğin içinden gelen biri onunla, türlü za-

42. Örneğin bkz. Abdüh ile Rıza arasındaki 1898 yılındaki bir konuşmanın özeti ("el tasavvuf ve'l sufiyye" başlığı altında *el-Amelül kamilat*'nın üçüncü cildinde yayımlanmıştır, haz. Muhammed İmare). Abdüh burada şunları söyler: "Benim bu din sayesinde elde ettiğim tüm nimetler –bu nedenle Allah'a şükran borçluyum– sufilik sayesindedir" (s. 552).

43. Bu karşıtlıkların aynı anda hem karşılıklı olarak dışlayıcı hem de İslami düşünce ve pratik açısından temel olduğu düşüncesi eski bir sosyal antropologlar kuşağı tarafından alınıp tekrar edilmiştir (örneğin, E. E. Evans-Pritchard, E. Gellner ve C. Geetz). Maalesef İslam mistisizmi hakkında son dönemlerde yazılan antropolojik monograflar bile (örneğin eserinde psikanalitik teoriden yararlanan K. Ewing'inki) sufilik ile şeriat arasındaki bağlantıları hiçbir şekilde tartışmadığından bu ikiliği güçlendirme eğilimindedir. Fakat bugün bu durum araştırmacılar tarafından tartışma konusu edilmeye başlanmıştır. Bkz. G. Makdisi, "Hanbalite Islam and Sufism", *Studies on Islam*, haz. ve İng. çev. M. Swartz, Londra: Press, 1981. Ayrıca bkz. Julian Baldick'in *Mystical Islam*'daki yorumları, Londra: I. B. Tauris, 1989, s. 7-8.

mansallıklarına dahil olarak, geleneğin cevaz verdiği pratikleri seçerek, olumlayarak ve yeniden üreterek de hesaplaşır kısmen. Bu konuya tekrar döneceğim.

On dokuzuncu yüzyıl sonundaki İslami reform ile modernleştirici devlet arasındaki ilişki üzerine bilgilendirici çalışmasında, Jakob Skovgaard-Petersen yeni İslami seçkinlerin ideolojik rolü hakkındaki argümanı daha da ileri taşımış ve Mısır'daki sekülerleşme sosyolojisine referansla konuyu irdelemiştir.[44] Skovgaard-Petersen on dokuzuncu yüzyılın sonlarında başlayan toplumsal gelişmeleri –devlet otoritesinin merkezileşmesi, yeni devlet kurumlarının yaratılması, idari kuralların standartlaşması gibi bilindik gelişmeleri– vurgular ve Schulze gibi matbaanın yaygınlaşmasını ve bir okur kitlesinin ortaya çıkışını kritik gelişmeler olarak değerlendirir. Bu yeni gelişmeler İslami reformcuların özellikle de fetva (dini davranış meselelerine dair fıkhi hükümler) kurumu aracılığıyla –burada kendi kendini düzenleme hayati önemdedir– daha "akli ve ahlaki" bir İslam anlayışını savunmalarını mümkün kılmıştır. Peter Berger'in sekülerleşme görüşlerinden yararlanan Skovgaard-Petersen, bireyi din otoritesinden kurtarmanın iki sonucu olduğunu öne sürer: Bir yandan mevcut tercihleri alabildiğine çoğaltır, diğer yandan dini bağlılıklar öznel yargılara dayalı hale gelmeye başlar. Artık tercihler "büyüsü bozulmuş" bir dünya içinde yapıldığından,[45] kişisel yargı seküler akıldan yararlanma eğilimindedir.

Bunda bir doğruluk payı vardır, ama daha önce de öne sürdüğüm üzere, "akli ve ahlaki" ya da "büyünün bozulması" gibi terimler sorunludur (bkz. Birinci Bölüm). Ama belki daha da önemlisi, bugün İslam incelemelerinde bir popülerlik de kazanan bir varsayım, yani modernliğin İslama öznel içsellik –yani daha önce var olmayan bir özellik– getirdiği şeklindeki yanlış varsayımdır. Fakat öznel içsellik İslami gelenekte –gerek ibadetlerde gerekse tasavvufta– her zaman kabul edilmiştir. Modernitenin İslama kattığı şey yeni *türde* bir öznelliktir, ahlaki özerkliğe ve estetik öz-yaratıcılığa uygun bir öznellik – yeni bir grameri olan "özne" kavramı.

44. Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden: Brill, 1997.

45. *A.g.y.*, s. 23-4.

Bu bağlamda Skovgaard-Petersen şu bilindik ilerlemeci iddiayı ortaya atar: "Hayatın diğer pek çok alanında olduğu gibi cinsel ilişkiler alanında da tercih imkânları giderek genişlemektedir"[46]– muhtemelen cinsellik artık dini-yasal tabuların boyunduruğunda olmadığından ötürü. Fakat özgürlüğün arttığına ilişkin bu ifade karmaşık bir resmi muğlaklaştırmaktadır. Modern yaşamdan önce var olmayan pek çok yasal sınırlamayı düşünelim: asgari evlenme yaşı, çokeşliliğe getirilen kısıtlamalar, evlilik ve boşanma işlemlerinde devlet kaydı vs. Dolayısıyla karşımızda yeniden formüle edilmiş bir ceza hukukunda yansımasını bulan farklı bir kısıtlama ve imkân örüntüsü vardır. Ayrıca pek çok toplumsal ilişkinin –yetişkinler ile çocuklar arasındaki ilişkiler gibi– modern yaşamda cinselleştiğinin ve böylece kamu için bir endişe kaynağı (dizginlenemez bir duygu) ve (yargılama ve müdahale de dahil) idari düzenleme gerektiren bir olay olduğunu da düşünmek gerek. Fantazi ile sömürünün, yasak haz ile hükümet iktidarının iç içe geçişinin bu gayet modern örneği, muzaffer rasyonelliğin daha çok tercih sunduğunu vazeden şu eski "büyüsü bozulmuş dünya" formülüyle doğru dürüst temsil edilmez.[47] "Tercih alanı" en büyük payın seküler liberal toplumun payına düştüğü homojen bir uzam değildir.

Gelgelelim, Skovgaard-Petersen'dan kendisinin üstü kapalı bıraktığı fakat benim kendi hikâyem açısından çok önemli gördüğüm bir sonuç çıkartılabilir. Birey bugün –gerek ahlaken gerek hukuken– seküler, liberal bir toplumun yurttaşına yaraşacak şekilde kendi kendisini yönetmeye teşvik edilmektedir. Fakat bu sonuca ilişkin iki noktayı atlamamak gerekir. Birincisi, bu özerklik bizatihi devlet yasaları tarafından düzenlenen ve piyasa ekonomisinin taleplerine tâbi olan koşullara bağlıdır. İkincisi, özerk olma teşviki öncelikle üst sınıflara tahsis edilmiştir. Alt sınıflar sosyal yardımın ve siyasi denetimin nesneleri olarak tesis edildiklerinden daha muğlak bir konuma sahiptirler.

46. *A.g.y.*, s. 384.

47. Bkz. Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton: Princeton University Press, 1995, öznel deneyim olarak çocuk istismarı, özgürlükçü siyaset ve psikolojik bilgi üzerine çok ilginç bir çalışmadır.

Bu sonuç İslam'daki modernist hareketin analiz edilmesi bakımından özel anlamlara sahip gibi görünmektedir. Öncelikle selefiye reformcularına yeterince etkili bir İslam ilahiyatı ya da yasası teorisi üretmeyi neden başaramadıklarını ya da neden devletin gönüllü ideologları olduklarını (her iki soru da tarafgir ve tartışmaya açık formülasyonlardır) sormaya değil; toplumsal yaşamdaki yeniden düzenlemenin –aileye yeni bir önem veren, ahlak ile hukuk arasında yeni bir ayrıma giden ve yeni öznelerin oluşturulduğu bir yeniden düzenlemedir bu– (yeni bir ahlaki manzara) nasıl olup da İslami söylemsel geleneğe belirli öncelikler sunduğunu sormaya teşvik etmektedir. İslami söylem geleneğinin yeni ortaya çıkan ahlaki manzaraya nasıl yanıt verdiği ve buna nasıl müdahalede bulunduğu karışık bir meseledir. Bu bölümde meselenin yalnızca bir yönünü, yani hukuk reformuyla ilgili olan kısmını ele alacağım.

Ahlaki Özerklik ve Aile Hukuku

"Şeriat kaldırılmamıştır," diye yazar Nathan Brown, "yalnızca kişisel konum meseleleriyle, bir de açıkça ve kolayca kanunlaştırılabileceği alanlarla sınırlandırılmıştır."[48] Fakat şeriat esasen kişisel konumu tanımlayan bir dizi yasal kural olarak yapılandırıldığında, köklü bir dönüşüm geçirir. Bunun nedeni şeriatın özel alanla sınırlı olduğu için, İslam devleti savunucularının geri getirilmesini savundukları siyasi otoriteden de mahrum kalacak olması değildir. Tersine, şeriatın başına gelenleri yetkilerinin kısılmasından ziyade bir dönüşüm diye tarif etmek daha doğru olur. Merkezileşen devlet tarafından cevaz verilen ve devam ettirilen (*fıkıh*) yasal normların bir alt bölümü haline getirilmiştir.

Mısır'da hukuk reformu konusunda benim benimsediğim anlayışa göre, bir yurttaşın hakları ne sınıf egemenliğinin ideolojik olarak meşrulaştırılmasıdır ("Marksizm"), ne de keyfi yönetimi sınırlamanın bir aracıdır ("liberalizm"). Ben bu hakları, yönetim sürecinin, modern, seküler bir devlette toplumsal davranışların normalleşmesinin ayrılmaz bir parçası olarak görüyorum. Bu şemaya göre birey toplumsal yaşamın çeşitli alanları –kamusal siyaset alanı ve

48. Hacking, s. 58.

özel aile alanı da dahil– tarafından dolayımlanan haklarını, hukukta ifade edilen şekilde elde eder. Devlet, hukuku kendi kendilerini yöneten yurttaşlarının çıkarına göre cisimleştirir, onaylar ve yönetir. Öznelere verilen zarar ve sağlanan faydalar konusunda devletin duyduğu kaygı başlı başına yeni bir gelişme değildir. Fakat –Foucault'nun savunduğu üzere– modern devlet bu kaygıyı umumiyetle yeni bir bilgi biçimi (siyasal iktisat) içerisinde ifade eder ve yeni bir hedefe (halka) yönlendirir. Hukukta, refah idaresinde ve kamusal ahlak söyleminde bir kategori olarak "aile" işte bu bağlamda ortaya çıkar. Aile, bireyin fiziki ve ahlaki olarak yeniden üretildiği ve en baştan "özel" bir varlık olarak biçimlendiği bir "toplum" birimidir. Sömürge hükümetlerinin genellikle aile hukukuna müdahale etmeye isteksiz oldukları, çünkü bu hukukun dini öğretinin ve pratiğin kalbinde yer aldığı varsayılır. Bense, tersine, bu şekilde tanımlanan şeriatın tam da "din"i özelleştirmenin ve kendi kendini yöneten özneye zemin hazırlamanın seküler formülü olduğunu savunuyorum.

Buradan Muhammed Abdüh'ün 1899 yılında (Mısır Başmüftüsü olarak atandığı yıl) şer'i mahkemeler üzerine yazdığı rapora geliyoruz.[49] Abdüh'ün bu kaydadeğer reform fermanındaki önerileri bir dizi teknik konuyu kapsamaktadır – mahkeme binalarını geliştirmek, hâkimlerin ve kâtiplerin ücretlerinin artırılması ve eğitim standartlarının yükseltilmesi, davaların dinlenme ve karar verme süreçlerinin hızlandırılması, düzenli teftiş ve daha iyi bir kayıt tutma sistemi kurulması, davacılarla iletişimin basitleştirilmesi ve kullanılan resmi dilin netleştirilmesi vs. Dolayısıyla Abdüh'ün burada önerdiği reformlar çoğunlukla usule ve düzenlemeye ilişkindir. Şeriat, der Abdüh, kendi içinde geliştirilmeye muhtaç olmasa da, bunun yazılı olduğu kitaplar davalıların anlayamayacağı kadar zordur. Dolayısıyla Osmanlı devletinin *mecelle* için giriştiği türden bir rasyonelleştirme burada da gerekebilir.[50] Fakat çarpıcı olan

49. Muhammed Abdüh, "*Takrir-i İslahül mehakimül şerriye*", *El-Amel el-komilat lilimam Muhammed 'Abdüh*, haz. Muhammed İmare, cilt 2, Beyrut, 1980, s. 217-97. Şaşırtıcı bir şekilde, Mısır'da modern hukuk tarihi kitaplarında bundan bahsedilmez.

50. *A.g.y.*, s. 295.

nokta Abdüh'ün şer'i mahkemelerin temel toplumsal işlevine "aile" diye adlandırılmaya başlanan bir şey açısından yaklaşmasıdır.

Abdüh şöyle yazar: Bu mahkemeler, karı ile koca, baba ile oğul, hami ile mahmi ve bizatihi kardeşler arasına girer. Bu mahkemelerin akrabalar konusunda yargı yetkisine sahip olmadığı bir hak yoktur. Demek ki, şeriat hâkimleri çok özel meselelere bakarlar ve başkalarına duyurulmayan şeyleri dinlerler. Zira adalet için bir çerçeve sunduklarında bile, her türlü aile sırrını taşıyan bir küp konumundadırlar. Bir başka deyişle, mahkemelerden hem ev yaşamının sözlerinin ve davranışlarının mahremiyetini korumaları hem de toplumsal yaşamın son kertede bağlı olduğu duygular aracılığıyla çalışmaları beklenir. 1897 Şeriat Kanunu davaların kamuya açık yapılmasını gayet net olarak şart koştuğu (Abdüh bu raporu hazırlarken bunun farkında olması beklenmelidir), buradaki mahremiyet vurgusu, liberallerin yaşadığı o bildik ikilemi, yasal kültürde hem *mahremiyete* hem de *kamusallığa* seslenme ihtiyacı içinde oluşlarını ifade eder.

Abdüh modern dönemde "alt sınıfların çoğunun ve önemli sayıda orta ve üst sınıfın hısım akraba ilişkilerinden uzaklaştığını ve dolayısıyla eviçi meselelerde şer'i mahkemelere başvurduklarını" söyler. "Günlük masraflar, kocanın ailesiyle anlaşmazlığa düşen kadının barındırılması ve rahatının sağlanması gibi meselelerde, yemek pişirme ve çocukların diğer işleri, önceden belirlenmiş bir yaşa kadar eğitimleri ve bu tür işlerde ihtiyaç duyulan her şey konusunda insanlar artık şer'i mahkemelere başvurmaktadır. Çok açık ki bir halk (*şa'b*), aile diye adlandırılan hanelerden oluşur (*el-büyût elleti tüsemma ailat*) ve her ulusun (*ümmet*) temeli ailelerdir, çünkü bütün, mantıksal açıdan, kendi parçalarından oluşur. Ailelerin refahı gayet teferruatlı bağlarla şer'i mahkemelere bağlı olduğundan –bugün olduğu gibi– ulusun bu mahkemelerde reform yapılmasına hangi oranda ihtiyaç duyduğu açık hale gelir. Mısır hükümetinin yapısında temel bir yere sahip oldukları açıktır. Dolayısıyla zayıfladıkları takdirde bu zayıflığın etkileri tüm yapıya sirayet edecektir."[51]

Abdüh bu tutanakta dile getirdiği pek çok öneri arasında, işlevlerin titiz bir şekilde idare ve fıkıh olarak ayrılması gerektiğine vur-

51. *A.g.y.*, s. 219-20.

gu yapar ve şer'i mahkemelerin devlet denetiminden daha da bağımsızlaşması gerektiğini savunur. Dolayısıyla şeriat sistemini yönetimin ayrılmaz bir parçası olarak görse de, devleti bunun otoritesinin kaynağı olarak görmez. Gelgelelim, "aile"nin yeniden tesis edilmesinde şeriatın rolünü esas kabul eder, özellikle de alt sınıflar arasında. Şer'i mahkemeler olmadan –bunlar aslında "aile mahkemeleri"dir– toplumsal yaşamın ahlaki çöküntü tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını savunur. Şeriat bu şekilde aileyle özdeşleştirilerek aynı anda hem siyasi düzen için hem de nihayetinde toplum olarak sunulacak bütünsel yapı için işlevsel açıdan merkezi bir yer edinir. Toplum anlamına gelen modern Arapça sözcük (*müctemia*) ve bugün işaret ettiği modern kavram o dönemde henüz mevcut değildi. Zira bu siyasal bir kavram olduğundan, "toplumsal" olanın, özerk bireylerin teorik eşdeğeri tarafından tesis edildiği toplumsal ilişkilerin bir arada tuttuğu bir nüfusu ifade eder.[52] Abdüh'ün kullandığı teolojik *ümmet* kavramı Allah'a ve onun Peygamberine iman etmeleri sayesinde bir arada yaşayan kolektif Müslümanlar cemaatini anlatır – önceden saptanmış davranış biçimlerinde ete kemiğe bürünen bir imandır burada söz konusu olan. Dolayısıyla kendilerini (vicdanları sayesinde) bireysel olarak ve (seçimler sayesinde) kolektif olarak yöneten eşit yurttaşlardan oluşan toplum fikrinden çok farklıdır. Bu fikir daha on dokuzuncu yüzyılın başlarında Batı Avrupa'da bilgi-temelli müdahalelerin nesnesi olarak[53] –genel oy hakkı hareketleri,[54] yoksulların ahlaki gelişimi, eğitim ve hukuk ala-

52. Badger'in *English-Arabic Lexicon* sözlüğünde (Londra, 1881) "toplum" sözcüğünün karşısında ne *müctemia* sözcüğü ne de modern kavrama bir gönderme vardır. Lane'nin *Arabic-English Lexicon* sözlüğünde de (Londra, 1872) "toplum" kavramı yoktur; "*müctemia*" hâlâ sadece "buluşma yeri" anlamına gelmektedir.

53. Sosyal Bilimleri Teşvik Amaçlı Ulusal Birlik, İngiltere'deki resmi kuruluş bildirgesinin (1857) söylediğine göre, "halkın gelişimi için bugün memnuniyetle başlatılan çok çeşitli çabalara katılan herkese açıktı". Bu birlik "beş bölüme ayrılmıştır: yasa reformu, ceza politikaları, kamu sağlığı, eğitim ve toplumsal ekonomi' ... Üyelerinin büyük çoğunluğu ... pratik toplumsal meselelerle faal olarak ilgilenen mesleklerden devşirilmiştir: doktorlar, memurlar, hayır işleri düzenleyicileri vs." (Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Oxford: Clarendon, 1991, s. 210).

54. Fransa'da oy hakkı tarihi üzerine mükemmel bir çalışma için bkz. Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen*, Paris: Gallimard, 1992.

nmda pratik reform ve kent yaşamında hijyen ve sağlığın düzenlenmesi için reform hareketleri tarafından– kullanılmaya başlamıştır.

İşte şeriatı nihayetinde aile hukuku diye tercüme eden reformun tam da bu bağlama yerleştirilebileceğini düşünüyorum. Zira aile salt muhafazakâr bir siyasi simge ya da bir cinsiyet denetimi alam değildir. Bir yasal kategori olması sebebiyle, idari müdahaleye tâbidir ve –en başta da yirminci yüzyıldaki doğum kontrolü projelerinde– modern ulus-devletin yönetiminin bir parçasıdır. (Paradoks gibi görünse de, ailenin görülür hale gelmesi tam da yönetim bilgisinin temel kaynağı ve idaresinin temel nesnesi olan modern siyasal iktisat, ulusal nüfusu "doğal birimler" bağlamında değil istatistiki soyutlamalar bağlamında –ekonomik sektörler, tüketiciler, faal işgücü, mülk sahipleri, devlet yardımı alanlar, demografik eğilimler vs. olarak– sunmaya ve manipüle etmeye başladığında mümkün olur. Kamusal bilgi ve faaliyet düzeyinde "birey" marjinalleşir.)

Tam da ailenin yasal formasyonu bireysel ahlak kavramına kendi "özel" mekânını sağladığı için, şeriat artık "kişisel statü hukuku" *–kanunül ahval eş-şahsiyye–* diye adlandırılabilmektedir. Böylece şeriat dinin devlet yasaları aracılığıyla kamusal alanda görünebileceği yeri tanımlayan seküler bir formülün ifadesi haline gelir.[55] Kavram, sözcük ve de örgütleyici birim olarak aile yeniden ön plana çıkar.

55. Hamit Zeki *el-ahval eş-şahsiyye* (kişisel statü) teriminin Mısır açısından yeni olduğunu ve şu anda Ulusal Mahkemeler tarafından idare edilen yasalarla beraber Avrupa'dan ihraç edildiğini söyler. Ayrıca şeriat mahkemelerinin idaresindeki yasalarda böyle bir terimin olmadığına dikkat çeker. Bu nedenle Fransız hukuk otoriteleri aracılığıyla –Napoleon yasalarındaki "kişisel statü" - "gerçek statü" ayrımından, bugün çoklu statü kategorilerinin tanınmasına kadar uzanan süreçte– terimin tanımında gerçekleşen değişikliklerin izini sürer. Kişisel statü (*el-ahval eş-şahsiyye*) terimi, der Zeki, bugün kişiyi zenginliğinden, yükümlülüklerinden ve girdiği ilişkilerden ("*El-Mehakimül ehliyye ve'l-ahval eş-şahsiyye*") bağımsız olarak tanımlayan yargı kurumlarının toplamına işaret etmektedir. *Mecellatül kanun ve'l-iktisad*, Aralık 1934, s. 793-95). Bu soyutlama şeriattaki eski beşeri kişi kategorizleştirmesini altüst eder. Ortaçağ İslam hukukçularının yazılarında erkek-kadın, özgür-köle kategorileri insan bedeninin, niyetinin ve failliğinin hukuki yorumlanışı açısından esastır. (bkz. Baber Johansen, "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law", *Law and Society in Islam* içinde, haz. D. J Stewart, B. Johansen ve A. Singer, Princeton: Markus Wiener, 1996).

Modern "Aile"

Abdüh ve diğer reformcular *aile* sözcüğünü modern anlamında kullanmaktadır. Bu modernlik yalnızca görece yeni bir gelişme olan şeriat hukukuyla bağdaştırılmasında değil, edebi Arapçadaki değişiklikten de görülebilir. On sekizinci yüzyıldaki sözlüklerde *aile* ve *usre*'nin modern anlamı, yani ebeveynlerden ve çocuklardan oluşan bir birim anlamı yoktur. Modern kullanımının nasıl türetildiğini buradan çıkartabiliriz: *iyale* "muhtaçlara yardım ve destek sağlayan" anlamına gelir, ama aynı zamanda "daha fazla çocuk sahibi olma süreci"ni de ifade eder; *usre* ise "kabile" ya da "baba tarafından akrabalar" anlamına gelir.[56] On dokuzuncu yüzyılın sonlarına geldiğimizde, *aile* günlük dilde kullanılmaya başlanır ve genel olarak "bir erkek, karısı, çocuklar ve baba tarafından kendisine muhtaç akrabaları"nı –genç çocuklar ya da yaşlı ebeveynler– ifade eder.[57] Modern bir sözlük, tanımı meskun birime göre vermektedir: "bir evde bir araya gelen ve çocuklar ve yakın akrabalardan oluşan birim".[58] Anlam değişikliklerine yeterince eğildik.[59]

Kelimelerin işaret ettiği şeyler de dönüşüm geçirmektedir. Toplum tarihçileri kır toplulukları arasında yüzyılın ortalarında akrabalık birimlerinin ve ağlarının yeniden eklemlenişini incelemiş ve bunu hem devletin hem de pazarın varlığına bağlamışlardır: Zorla çalıştırma ve zorunlu askerlik, Avrupa kapitalizminin kıra nüfuz etmesinin bir sonucu olarak zanaatkârların ve küçük tüccarların ekonomik durumunda genel bir gerileme, toprak sahipliği ve vergilendirme sistemlerinde reform. Mesela Judith Tucker birkaç erkek kardeşin karıları ve çocuklarıyla birlikte yaşayıp çalışmaları ve hukukta ortaklık (*şirket*) diye tanınan bir birim içerisinde mallarını, hayvanlarını ve toprağı ortaklaşa kullanmaları yaygın olmasına karşın, devletin sert tedbirlerinin bu tür birimlerin ve ağların duru-

56. Bkz. *Tec el-Urus*. 57. Bkz. *Muhit el-Muhit*.

58. Bkz. *el-Mucemul Vasit*.

59. Şeriatın temel kaynağı olan Kuran'da ne *aile* ne de *usre* vardır. Burada kullanılan ve İngilizceye *family* diye çevrilen *beyt* ve *ehl* sözcükleri çok daha geniş ya da gevşek anlamlara sahiptir.

munu ciddi ölçüde etkilediğini söyler. Örneğin, "Kocalarının askere alınmasının ardından kadınlar ve çocuklar aile birimini yaşatmak adına bilinçli olarak göç etmiş olsa da, zorunlu askerlik geleneksel [yani mevcut] yapılara saldırılar düzenlemiştir. Askeri aile bir çekirdek aileydi; erkek, karısı ve çocukları köy cemaatlerinden ve daha da önemlisi kendi toplumsal ve ekonomik çevrelerini oluşturan geniş aileden tasfiye edildiler. Ekonomik ilişkilerden ve toplumsal sorumluluklardan oluşan bir ağ, bu ailenin mensuplarını ebeveynlerine, kız ve erkek kardeşlerine ve hısımlarına bağlıyordu. Çekirdek aile biriminin biraz uzak bir mesafede oluşması bu bağları zayıflattı. Kadın köyde kocasız kaldığında, erkeğin yokluğu maddi destek ve görev bölüşümü örüntülerini etkiledi."[60] ("Aile"nin bir kategori olarak Mısır'ın nüfus kütüklerinde ancak 1917 yılında görülmeye başladığını geçerken belirtelim.[61])

Dolayısıyla Muhammed Abdüh aileyi toplumun temel birimi olarak değerlendiriyorsa, bunun nedeni nostaljik bir geçmişe seslenmesi değil, tersine değişen toplumsal yapıda yeni bir şeyin ortaya çıkıyor olmasıdır.

Kentteki üst sınıflar arasında Batı tipi okul eğitimi (Avrupa dillerinde) ve Batı tipi ev içi tarzların ve usullerin benimsenmesi de, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Batı'da eğitim görmüş reformcular arasında ideal bir aile söylemi ortaya çıkarmıştır – bu söylem tipik ifadesini "Müslüman kadınların statüsü sorunu"nda bulur. Buna örnek olarak gösterilebilecek en meşhur metin belki de Kasım Emin'in uzun süre Mısır feminizmi açısından büyük bir adım olarak görülen tartışmalı kitabı *Kadının Özgürleşmesi*'dir.[62] Leyla Ahmed bu eseri kıyasıya eleştirdiği kitabında, "Sapma kadar ataerkil olan Emin, kadınların özgürleşmesi çağrısında bulunarak, aslında Müslüman toplumunun Batı modeli çizgisinde dönüşümünü ve İslami tarzdaki erkek tahakkümünün yerine Batı tarzı erkek taha-

60. Judith Tucker, "Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth Century Egypt", *Arab Studies Quarterly* içinde, cilt 1, no. 3, 1979, s. 262.

61. Bkz. François Ireton, "Element pour une sociologie historique de la production statistique en Egypte", *Peuples méditerranéen*, no. 54-5, 1991, s. 80.

62. Kasım Emin, *Tahrirul-mer'e*, Kahire: Darülmaarif, 1970 [1899]. Emin'in mesleği avukatlıktır. Eğitimine Mısır'da başlamış, Fransa'da da birkaç yıl devam ettirmiştir.

kümünün konmasını savunuyordu. Kadınların özgürleşmesi kisvesi altında temel özellikleri bakımından sömürgecilerin yerli kültürüne ve toplumuna saldırılarının tıpkısı olan bir saldırı gerçekleştiriyordu."[63] Bir başka deyişle yerliler arasındaki kötü alışkanlıkları ortadan kaldırmayı amaçlıyordu.

Emin'in kitabı kadınların toplumsal yaşamdan yalıtılmasının (bunun simgesi peçedir) devamlı eleştirisine ve ailede mutluluğun kaynağı olan koşulun tekrar edilmesine hasredilmiştir. Ona göre, bir kadın haklarını öğrenip kendi kıymetinin bilincine vardığında evlilik hem kocanın hem de kadının mutluluğunu gerçekleştirmek için bir araç olacaktır. Bu durumda evlilik iki insanın birbirini tamamen –bedenleriyle, kalpleriyle, ve akıllarıyla– sevme eğilimine dayalı olacaktır.[64] Dolayısıyla çekirdek aile evli çiftin rüyalarını gerçekleştirerek mutluluğa erişeceği esas mekândır. Maddi varoluş koşulları önemli değildir. "Birbirlerini seven çiftlere bakın, cennetin nimetlerinden yararlandıklarını göreceksiniz. Varsın beş parasız olsunlar ya da mercimek soğana talim etsinler, ne gam! Gün boyu sahip oldukları mutluluklar, bedeni dinçleştiren, benliğin güvenini tazelettiren, yaşamdan zevk alma hissi uyandıran ve yaşamı güzel kılan neşe onlara yeter."[65] Mutlu modern ailenin özü tekeşli bir ilişkidir; çifteşli hanede çatışma, nefret ve sefaletten başka bir şey olmaz. Ama tekeşli aileler bugün mutluluk ve gerçek aşkla dolu değilse, hatta tersine genelde sürekli münakaşa ortamı halindeyse de, bunun nedeni medeniyet dışı peçe takma alışkanlığının kadını asgari eğitim almaktan ve (orta sınıf) aileyi başarılı hale getirmek için erkeklerle iletişim kurmaktan alıkoymasıdır.[66]

Mısırlıların ev yaşamına duyduğu nefretten ve türbanın kaldırılmasına verdiği büyük önem konusundaki ısrarından ötürü Emin'in metnini "Batılı sömürge söylemi"nin tıpkısı olarak gören Ahmed'e hak vermek gerek. Fakat ben burada başka bir konuya odak-

63. Leyla Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University, 1992, s. 161.

64. *A.g.y.*, s. 145. 65. *A.g.y.* s. 145-6.

66. Muhammed Abdüh'ün çömezi Reşid Rıza'nın çıkarttığı İslami gazete *el-Menar* Kasım Emin'in kitabına –ve bunun devamı niteliğindeki *The New Woman*'a– çok olumlu yaklaşır. Bkz. Sami Abdülaziz el-Kumi, *es-Sahafatül İslamiyye fi mısr fi'l-karn'it-tasi aşarat*, Mensure: Darülvefa, 1992, s. 96-7.

lanmak istiyorum: erkek ile kadının birbirini sevmesinin tek değerli aile türünün zorunlu temeli olduğu anlayışı ve yasal koşulların ev içi saadeti sağlama almak için zorunlu olduğu varsayımı. Elbette tekeşlilik kendi içinde Batı'ya ait bir olgu değildir. Keza karı ile koca arasında sevgi olması gerektiği düşüncesi de, Batılı reformcular dillendirmeden önce Mısır'da bilinmiyor değildi. Gel gör ki Emin de o dönemdeki pek çok Mısırlı reformcu gibi bilinmediğine inanıyordu. Ben yalnızca, Emin'e göre "aile" adlı özel kurumda esas olan, kadın ile erkeğin birbirlerine duydukları sevgide eşitlik durumuna[67] –ve bu eşitliğin yasal tanımlarla iç içe geçmiş olmasına– dikkat çekmek derdindeyim.

İşte bu nedenle –tekeşli bir aile içinde karşılıklı sevgiyi sağlamak adına– şeriattaki evlilik ve boşanma hükümlerinde reform yapılması talebi Emin'in metninin bütününde önemli bir rol oynar. Bu yüzden çokkarılılık, (Emin'in talihsizliğine bakın ki Kuran'da onaylanmaktadır) yasal açıdan mümkün olduğunca kısıtlanmalıdır. Hatta kendisinden önceki ve sonraki diğer reformcular gibi, ilgili Kuran ayetlerinde ancak adaletsizliğe karşı önlem alınması durumunda çokkarılılığa izin verildiğini savunur. "Eğer evli kadınlar arasında günümüzde olduğu gibi adaletsizlik varsa," diye yazar Emin, "ya da ahlaki çürümenin nedeni çokkarılılıksa, eğer hukukun saygı duyulması gereken sınırları aşılıyorsa, tek bir ailenin üyeleri arasında düşmanlık varsa ve genelleşme noktasına gelecek kadar yay-

67. Uzun on dokuzuncu yüzyılda Avrupa burjuva cinselliği üzerine muhteşem çalışmasında Peter Gay şu gözlemde bulunur: "İçten sevgi, içten nefret zaman aşırıdır; Freud Oidipus kompleksini boş yere bir antik mitoloji kahramanından almamıştır. Ama on dokuzuncu yüzyıl orta sınıf ailesi –daha önce olmadığı kadar içten, teklifsiz ve daha *yoğunlaşmış* olan bu aile– bu evrensel beşeri iç içeliklere muazzam bir kapsam ve karmaşık bir düzenlenme getirmişti. Evli çiftler arasındaki ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki güçlü muğlak duygular, derinden hissedilen ama nadiren kabul edilen sevgi ile nefret arasındaki çekişme daha önce olmadığı kadar şiddetli bir sansüre maruz kalmıştı – nevroz yaratan türde bir baskıydı bu. Aile içinde sınırsız sevgi olması gerektiği ideolojisi çekici ama yorucuydu. Babaların kız evlatlar, annelerin erkek evlatlar üzerindeki iddiaları, otorite iddiaları ya da aşırı sevgi kisvesine bürünmüş bağlılık talepleri otoritenin yasal temelleri çürümeye başlayınca yeniden güç kazandı. Aile savaşları artık mahkeme salonunda değil, adeta bireyin zihninde gerçekleşiyordu" (*The Education of the Senses*, New York: Norton, 1984, s. 444-5).

gınlaşıyorsa; bu durumda kamunun refahından [*el-maslahatül amme*] sorumlu yöneticinin çokkarılılığı kamu refahı açısından neyi uygun gördüğüne bağlı olarak şartlı ya da şartsız yasaklamasına izin verilmiştir."[68] Dolayısıyla devlet yasaları ahlaki davranış koşullarını yaratmak için zorunlu olsa da, Kuran'da çokkarılılığa izin verilen yerlerin görmezden gelinmesini savunan görüş hâlâ İslami terimlerle gerekçelendirilen genelleşmiş bir kamu refahı duygusudur.[69] Paradoksal bir şekilde, çözümü örnekleyen ideal Batılılaşmış sınıflar arasındaki tekeşli çekirdek ailedir (ki buna mensup kişiler şu anda kamusal olarak düzenlenen hukuk, tıp ve bürokratlık gibi görevlerde çalışıyorlar); bu aile kamusal yaşamdan giderek ayrılmakta ve ahlaki davranışın öğrenilip her zaman uygulanması gereken başlıca alan haline gelmektedir.

Modern Ahlak Açısından Seküler Hukukun Tanımlanması

Ben aslında on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başlarında gerçekleşen toplumsal ve kültürel değişikliklerin –bilinçli olarak başlatılmış olsun ya da olmasın– seküler modernlik için gerekli temel önkoşullardan bazılarını yarattığını savunuyorum. Bu koşulların arasında temel toplumsal uzamların yasal olarak tesisi vardı; bu sayede yönetim (1) ulus-devletin siyasi otoritesi aracılığıyla, (2) pazarda mübadele özgürlüğü aracılığıyla ve (3) ailenin manevi otoritesi aracılığıyla sağlama alınabilirdi. Bu şemanın merkezinde hukuk (bunu devlet cisimleştirir, üretir ve yönetir) ile ahlak (ideal olarak ailenin yarattığı ve devam ettirdiği sorumlu insanın kaygısıdır bu) arasındaki ayrım vardır ve kamusal mübadele özgürlüğü ikisini de dolayımlar. Avrupa sermayesinin Mısır'a girmesiyle ve Avrupa sözleşme hukukunun benimsenmesiyle yeniden yapılandırılan,[70] İslami muhakeme ve ulusal ilerlemenin ya-

68. Emin, s. 154-5.

69. Bu konum aşağıda ele aldığım Ahmed Safvet'in konumundan epey farklıdır, ama Fazlur Rahman gibi yakın dönemdeki Müslüman modernistlerin dile getirdiği argümanlarla da bağlantısız değildir – örneğin bkz. "Law and Ethics in Islam", *Ethics in Islam* içinde, haz. R. G. Hovannisian, Malibu, California: Undena Publications, 1985.

nında bireysel özerklik hakkında da tartışmaların artık alenen gerçekleşebileceği bir uzamdan söz ediyoruz. Mısır'da şeriat reformu, her ne kadar reformun gerçekleştirilebilmesinin tek yolu bu olmasa da, bu yeniden düzenlemeyle ilişkili olarak ele alınmalıdır.

Ahmed Safvet'in yirminci yüzyılın başında Mısır için ahlak ile hukuk arasında seküler bir ayrım yapma girişimleri dikkatle incelenmeyi gerektiriyor, çünkü (selefiyye reformcularının popülerleştiği geniş anlamda) içtihadı modernleşmiş ve modernleştirici bir devlet yararına uygulamaktadır. Keza bildiğim kadarıyla bu davayı mantıksal olarak İslami *maslahat* fikirlerine dayanmak zorunda kalmadan sıkı bir şekilde savunan ilk eserdir. Safvet İngiltere'de eğitim görmüş bir avukat ve şeriat reformcusuydu. Görüşlerini ilk kez "Kişisel Statü Hukukunda Reformun Temeli Üzerine Bir İnceleme" başlıklı bir kitapta dile getirmiş, üç yıl sonra da bu görüşlerini İngilizcede kısa bir yazıyla açıklamıştı.[71]

İlki Mısırlı bir okur kitlesine seslendiğinden çoğunlukla evlilik ve boşanmayla ilişkili (bunun başladığı toplumsal sorunlar) mevcut yasaların değiştirilmesi sorununa eğilir. Safvet halk arasında şeriatın kutsal olduğuna dair bir hissiyat olduğunu (*şuur âmetül nas bi kaddasatihi*),[72] fakat artık toplumsal yaşam değiştiği için şeriatın içerdiği bazı teferruatların (örneğin evlilik akdinde eşitsizlik) zorluklar çıkardığını savunur. Bu durum tüm toplum için bir tehlike arz etmektedir. "Eğer mevcut durum için bir çare bulmak istiyorsak, o halde ailemizin nasıl örgütlenmesini istediğimizi düşünelim ve bunu dini kurallarla uyumlu bir şekilde nasıl hayata geçirebileceğimize bakalım. Evlilik önceden cinsel zevk ve üreme amaçlı bir kurumdu (ve alt sınıfların geleneksel pratiğinde bu konumunu hâlâ sürdürmektedir), ama bugün ortak bir yaşam tarzı içerisinde bir partnerlik halini almıştır." Bu demektir ki evlilik akdi ancak her iki tarafın da dışarıdan bir müdahale olmaksızın tam mutabaka-

70. Bkz. Hossam M. Issa, *Capitalisme et sociétés anonymes en Égypte: Essai sur le rapport entre structure sociale et droit*, Paris: R. Pichon ve R. Durand-Auzias, 1970, özellikle birinci bölüm.

71. *Bahs fi kaidet islah kanunül ahval eş-şahsiyye*, İskenderiye: Jurji Gharzuri Press, 1917; "The Theory of Mohammedan Law", *The Journal of Comparative Legislation and International Law* içinde, cilt 2, 1920.

72. Safvet, *Bahs*, s. 2

tı varsa bağlayıcılığa sahip olabilir.[73] Eşit taraflar arasında sözleşme özgürlüğü –ticari alışveriş alanında zaten yerleşmiş bir özgürlük– Safvet'in reform önerilerinin temel bir ilkesidir ve kendisi de bu noktayı özellikle vurgular.

Safvet'e göre, üst sınıflar arasında eviçi yaşam koşullarının gelişmesi, evliliğin medeni bir hukuk yardımıyla tüm toplum için medeni bir hale gelmesi gerektiğini göstermektedir. Safvet'in halka şeriat karşısında "kutsal" hisler atfeden formülasyonu yeni gelişen seküler söylemin tipik bir örneğidir. "Dindışı" ellerin dokunamayacağı ("tabu") inancına dayalı olduğu varsayılan hukuka karşı akıldışı duyguların varlığına işaret etme amacında olduğu çok açıktır. Fakat Arapçadaki *kaddasa* ("kutsal") sözcüğü klasik olarak şeriatı nitelendirmek için kullanılmaz (bkz. Birinci Bölüm). En sık kullanılan sıfat, en azından on dokuzuncu yüzyılda ve sonrasında, "İslami"dir. Seküler en açık şekilde, bir şey dine ait olarak tarif edildiği halde biri çıkıp öyle olmadığını iddia edebildiğinde ortaya çıkar.

Safvet bu tür reformların şeriatın temel ilkelerine aykırı olmadığında ısrar eder ve bu hukukun temel kaynaklarının yeniden incelenmesini önerir. Bu kaynaklar şöyledir: Kuran (ilahi vahiy yoluyla gelen metin), sünnet (Peygamber geleneği), icma (alimlerin mutabakatı) ve kıyas (karşılaştırınalı muhakeme). Kıyas bir kaynak değil muhakeme yöntemi olduğundan, bunu bir kenara bırakabileceğimizi söyler. Ayrıca geçmişte hukukçuların vardığı mutabakat ve hatta bizzat Peygamberin geleneği otoritesini Kuran'dan aldığından, her şeyden önce dikkatimizi Kuran'a yoğunlaştırmamız gerektiğini savunur.

Safvet Kuran'ın emirlerinin şu şekilde sınıflandırılabileceğine dikkat çeker: (1) yasaklanmış eylemler (haram), (2) zaruri olan eylemler (vacip) ve (3) cevaz verilen eylemler (caiz).[74] Bu sonuncu artık kategoriye (din açısından) bireyin yapma hakkının olduğu her şey dahildir ve artık kategoriye dahil olduklarından bunlar saymakla bitmez. Kuran'da bahsedilen bu tür davranışların yasal konumu, bahsedilmeyenlerden herhangi bir şekilde farklı değildir. Hepsi de aynı şekilde tercihe bağlıdır. Bunların içerisinde özel olarak belirtilen çok azı yasaklı davranışları tanımlama işlevine sahiptir – örne-

73. *A.g.y.*, s. 3-5. 74. *A.g.y.*, s. 24.

ğin Kuran'da Müslümanların kendilerine dörde kadar karı alabileceklerini belirten ifade bir sınırı gösterir (yani dörtten fazla almak da yasaklanmıştır). Fakat tercihe bağlı davranışlar zaruri olmadığından devlet tarafından mutlak olarak bahşedilemez, zira belirli toplumsal koşullarda başkalarının özgürlüğüyle çelişebilir. Pozitif devlet hukuku tam da burada devreye girer, çünkü bu hukukun görevi şeriatın izin verdiği birey tercihlerini herkesin yararına olacak şekilde sınırlamaktır. Zaten bu nedenle pek çok davranış hükümetin önceden izin vermesine dayalıdır ve bunun için de belirli koşullar belirlenmiştir – Örneğin profesyonel olarak tıp ya da hukuk mesleğini icra etmek ya da Safvet'in örneğini verirsek çokkarılılık.

Dolayısıyla "doğal" hakların neredeyse sınırsız kapsamı devlet tarafından (dinden türetilmiş) ahlak kurallarını ihlal etmeden yasalar yoluyla kısıtlanabilir, çünkü devlet içtihadı Kuran'daki yasaklı ve zorunlu davranışlar sınıflamasının ötesinde bir yere sahiptir. Safvet'in dini kurallar alanını sınırlayıp seküler devlet hukuku alanını açmak için kullandığı argüman kanımca modern İslami reform alanında türünün en erken ve en güçlü argümanlarından birisidir. Yakın dönemdeki tarihsel değişikliklerin önemine ve bunlara yanıt verme gerekliliğine tekrar tekrar atıfta bulunsa da, bunu reformun başlıca *yöntemi* haline getirmez. Örneğin şeriat kurallarını modern standartlara uydurmak amacıyla diğerlerinin yaptığı gibi kaypak bir mefhum olan "amme menfaati" (*istislah*) kavramına doğrudan doğruya başvurarak kolay yolu seçmez. Önce devletin yargısını bildirebileceği ve bireysel yurttaşlarının özgürlüklerini kamu çıkarı yararına –medeni yaşamın herkes tarafından yaşanabileceği koşulları varsayan bir çıkar– serbestçe sınırlandırabileceği teorik bir alan açar.

Safvet Avrupalı okurlara hitaben İngilizce yazılmış makalesindeyse daha cesur bir dil kullanır ve Kuran'ı ahlaki ve yasal kuralları bünyesinde birleştiren dini bir metin olarak sunar. "Bir Müslümanın özgürlüğü yalnızca Kuran'daki pozitif ifadelerle kısıtlanabilir. Pozitif sözcüğünü hukukun pozitif kurallarını ahlaktakilerden ayırmak için kullanıyorum, ki bunlar Kuran'da birbiriyle iç içe geçmiştir ve bunları ayırmak için müeyyidenin doğasına bakmamız gerekir."[75]

75. Safvet, "Theory", s. 314.

Hukuk ile ahlak arasındaki ayrım Avrupa düşüncesinde Grotius'a kadar uzanan fıkıh geleneği çerçevesinde yapılır[76] – hukukun sivil bir hükümdara itaat alanı, ahlakınsa iç özgürlükler (vicdan) ile uyumlu olarak bireysel egemenlik alanı olduğunu ifade eden bir ayrımdır bu. İçsel, vicdanın harekete geçirdiği bir ahlaki hukuk düşüncesi Safvet tarafından önkabul olarak alınır. Bir kuralın ihmal ya da ihlal edilmesinin devletin verdiği bir cezayla sonuçlandığı her yerde, diye yazar Safvet, (seküler) hukuk vardır; ihlalin ancak öbür dünyada verilecek cezayla sonuçlanacağı yerdeyse (dini) ahlak vardır. Burada ilginç olan nokta yalnızca hukuk ile ahlakın birbirinden ayrılması değil (bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere ortaçağdaki İslam hukukçuları da bu ayrımı yapıyorlardı), fakat "ahlak" ile "hukuk" arasındaki bu ayrımın paralel şekilde kurallar olarak tanımlanabilmesi ve bunların mücbir niteliğinin yine bunlara bağlı cezalar tarafından oluşturulmasıdır.

Safvet'in ahlakın kapsamı ile hukukun kapsamı arasında yaptığı açık ayrım en az iki şekilde açıklanabilir ki bunlardan ilkine etnografik diyebiliriz. Batılı liberal şemada bile ahlak ile hukuk karmaşık şekillerde birbirine bağlıdır. Yasal yargıların otoritesi adalet, adap, makuliyet vb. kategorilerin kültürel açıdan nasıl yorumlandıklarına bağlıdır; tanıkların güvenilirliği "iyi" ve "kötü" karakterin kültürel açıdan nasıl tanındığı, değerlendirildiği ve yanıt aldığıyla bağlantılıdır. Dahası yürürlükteki yasaların hâkim ahlak anlayışıyla uyumlu olması gerektiği gibi genel bir kanı vardır.[77] Mı-

76. Bkz. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, dördüncü bölüm, özellikle de s. 75-8; Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, üçüncü bölüm.

77. James Fitzjames Stephen bunu ceza hukukuyla ilişkili olarak şu şekilde tarif eder: "Eğer bir insan ahlaki olarak suç teşkil etmeyen bir davranıştan ötürü cezalandırılırsa, hukuk bu anlamda ahlakla bir uyumsuzluk sergiler ve bu durumda, yasal cezalandırma her zaman olması gerektiği gibi bir ahlaki kötülüğe karşılık gelmiyor olabilir" (*A History of The Criminal Law of England*, Londra: Macmillan, 1883, cilt 2, s. 172.) Paul Vinogradoff daha genel bir değerlendirme yapar: "Hukuk, ahlaki adalet niteliğinin tekabül ettiği hak mefhumunu öğelerinden biri olarak açıkça içerdiği için ahlaktan ayrılamaz." Fakat daha sonra modern hukuk anlayışı ve pratiği açısından çok hayati bir yere sahip olan "ahlaki kurallar ile yasal kurallar ve etik standartlar ile hukuki standartlar arasındaki" kesin ayrımı ele alır. (*Common-Sense in Law*, Londra: Thornton Butterworth, 1913, s. 24-5).

sır'da yüzyılın başında yürürlüğe sokulan kanunlar çoğunlukla Avrupalı ve sekülerken, ahlak büyük oranda İslami geleneğe dayalıydı.[78] Bu olgu seküler hukukun yorumlayıcı eğilimlerinin ve kabullerinin dini ahlakı oluşturan duyarlılıklarla ve yatkınlıklarla nasıl bağlantı kurduğu sorusuna götürür bizi. Eğer geleneksel olarak cisimleşmiş adalet anlayışları ve bilinçsiz olarak özümsenmiş deneyim artık hukukun otoritesinin devam ettirilmesiyle alakalı değilse, bu durumda otorite tümüyle devletin yasalar aracılığıyla ifade edilen gücüne dayalı olacaktır.

İlk bakışta yabancı yasaların yürürlüğe konması hakkında bilindik bir argümanı dile getirdiğim düşünülebilir. Fakat benim buradaki derdim ne hukukun coğrafi kökeni ne de bu şekilde kanunlaştırılmasıdır. Kanımca sömürge durumunu tarif eden şey hukuk ile ahlak arasında stratejik bir ayrım yapma kudretidir, çünkü özneleri yeni bir kamusal ahlaka uygun şekilde eğitme şeklindeki yasal görevi mümkün kılan bu ayrımdır.[79] Timothy Mitchell'in de haklı olarak belirttiği üzere, Avrupalıların Mısır'da düzeni oturtma görevi yeni bir düzen mefhumuna dayalıydı.[80] Fakat hukukun ne yapabileceği ve bunu nasıl yapması gerektiğine dair yeni bir anlayışı da gerektiriyordu.

78. Bkz. Tarık el-Bişri, *eş-Şeriatül islamiyye ve'l-kanunül vad'i*, Kahire: Darüşşuruk, 1996, s. 30-2. Fakat el-Bişri ahlaki kuralların içeriğini ele alırken ben bizatihi ahlakın grameriyle ilgileniyorum.

79. James Fitzjames Stephen (sömürge valiliği kurulunun sabık üyesi) Hindistan'daki sömürge hükümetinin görevini ifade eden ilkeleri şu şekilde tarif eder: "Şu anda [Hindistan'da] var olan hükümet halk tarafından seçilmemiştir. Yönettiği nüfusun büyük çoğunluğunun genel isteklerinin ve ortalama düşünme tarzının temsilcisi değildir ve zaten var olmak istiyorsa kendisine bu gözle bakamaz. Eğitimli Avrupalıların, özellikle de eğitimli İngilizlerin fikirlerine büyük önem verir. Bunlar Avrupa medeniyetinin üzerinde yükseldiği fikirlerdir. Avrupa ahlakının ve siyasetinin genel anlamda kabul gören ilkelerine dayanan bu fikirler – dulların yakılması ya da din adına insan kurban edilmesi gibi zalimane davranışları ya da dul kalınca ya da din değiştirince evlenememe gibi kısıtlamaları ve buna benzer pek çok davranışı yasaklar" (J. F. Stephen, "Foundations of the Government of India", *The Nineteenth Century*, no. 80, Ekim 1883, s. 548). Hukuk, kendisi bir ahlak sistemi olmasa da, düşük bir ahlakın üstün bir ahlak tarafından değiştirilmesi için vazgeçilmezdir.

80. Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Türkçesi: *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok, İstanbul: İletişim, 2001.

Elbette Safvet'in teorik metninin Batı sekülarizminin bütünsel bir kopyası olduğunu savunmuyorum – nihayetinde kendisi *İslami* ahlakı Batılı fıkıh düşüncesine uyarlamayı amaçlamaktadır ve bu anlamda tedbrik başlangıç noktası da *Kuran*'dır. Keza teorisindeki berraklığın kurumsal pratiğin bir yansıması olduğunu da düşünmüyorum (modern Mısır'da Safvet'inki gibi söylemlerin kurumsal yasal reform süreçlerine nasıl dahil edildiği hâlâ incelenmeyi bekliyor). Ben "seküler"in sömürge Mısır'da nasıl anlaşıldığım ve uygulandığını gösteren yasal reform konulu muhakemelerdeki sistematik değişikliklerin peşindeyim.

Safvet'in (seküler) hukuk ile (dini) ahlak arasında yaptığı ayrımı tarif etmenin ikinci yoluysa analitiktir. Bu yöntem Safvet'in incelemesinin şeriattaki şu meşhur sınıflandırmanın ötesine geçmesinin içerdiği kavramsal anlamlarla ilgilidir: *ibadet* (Tanrı ile mümin arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar), *mu'amelat* (müminler arasındaki münasip davranışları düzenleyen kurallar) ve *hudud* (müminin davranışlarına cezalar yoluyla getirilen sınırları tarif eden kurallar). Modern seküler hukuk ibadeti kendi yetki alanının dışına düştüğü gerekçesiyle dışlamakla kalmaz, aynı zamanda "medeni hukuk" ve "ceza hukuku"na göre münasip davranışlarla cezalara uygulanabilen ayrımları da yeniden çizer. Dahası, Safvet'in yaptığı ayrım şeriatta davranışlara ilişkin beşli sıralamayı kasten görmezden gelir: gerekli (*vacip*), tavsiye edilen (*müstehab*), yapılmasında da yapılmamasında da sakınca olmayan (*mübah*), caydırılan (*mekruh*) ve yasak (*haram*).

Safvet'in şeriata dayattığı, "hukuk"u "ahlak"tan ayıran şablon geleneksel dilden keskin bir şekilde ayrılır. Geleneksel dildeki fazilet kavramı (*fazıla*) basitçe müeyyidenin türüne göre (bu dünya ile öbür dünya) ya da yönetim türüne göre (öznel özgürlüğe karşı dış otoriteye tâbi olma) tanımlanamaz. Fazilet tüm sorumlu davranışların bir boyutunu (mazur görülebilir eylemler de dahil) oluşturur, yani bu tür davranışların hepsi egemen failin sorumluluğunda olsa da, kişinin bu dünyada ve diğerinde nasıl yaşadığıyla bağlantılı pratik sonuçları olan değerlendirmelere de tâbidir. Ahlaki faziletlerin geliştirilmesini amaçlayan tüm pratik programlar yetkin modellerin varlığını gerektirir. Şeriat söz konusu olduğunda nihai model *hadis* diye bilinen söylem geleneğinde cisimlendiği şekliyle

Muhammed Peygamber'in yarattığı modeldir. Bir başka deyişle, bu anlayışa göre şeriat, bireylerin ahlaki olarak hareket etme yükümlülüğünü yasal olarak hareket etme yükümlülüğüne karmaşık şekillerde bağlayan bir şema içerisinde bireylerin ahlaklı özneler olarak eğitildiği ve kendilerini eğittikleri bir süreçtir.

Ortaçağ "Fıkıh"ı Üzerine Bir Yan Tartışma

Bu nokta argümanım açısından önemlidir. Safvet'in metinlerindeki hukuk anlayışı yalnızca modern, reforme edilmiş devlete değil, seküler ahlaka da alan açmaktadır. Bu kısımda, son yıllarda modernlik öncesi fıkıh incelemelerine en etkileyici katkılardan biri olan Baber Johansen'in *Contingency in a Sacred Law* kitabıyla bir diyalog aracılığıyla bu temayı geliştirmeye çalışacağım.[81] Böylece modern kavramların Mısır'daki İslami içtihat ve ahlak geleneğindeki geçmiş fikirleri hangi kritik yollarla ikame ettiğinin anlaşılmasına yardımcı olacağımı umuyorum.

Johansen Şarkiyatçı şeriat incelemelerinin gerçekleştiği sömürgeci bağlamı hatırlatır ve konu üzerine ilk Batılı uzman olan Snouck Hurgronje'nin fıkıhı din, ahlak ve siyasetin tutarsız bir karışımı –işleyen bir hukuk olarak değil, yalnızca ibadetler, aile ilişkileri ve vakıflar gibi meselelerde pratik önemi haiz bir ideal İslam toplumu teorisi– olarak gördüğünü söyler. Bu görüş, der Johansen, Batılı İslam araştırmacıları arasında derin bir etki yaratmış ve fıkıhı rasyonel anlamda bir hukuktan ziyade bir deontoloji –dini ve ahlaki vecibeler sistemi– olarak görmelerine yol açmıştır.

Yirminci yüzyılda İslam hukuku üzerine uzmanlaşmış belki de en önemli Şarkiyatçı olan Joseph Schacht, Max Weber'in usul rasyonelliği ile tözel rasyonellik arasında yaptığı ayrımdan yola çıkar, anla şeriatı kutsal hukuk olarak görmeyi de sürdürür.[82] Fakat

81. Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden: Brill, 1999.

82. Bkz. Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1964. Fakat kendisinin en etkili ve en tartışmalı eseri şudur: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon, 1950. Schacht'ın tezi –peygamber geleneklerinin (hadis) tarihi uydurmalar olduğu– antropologların bugün gelenek icadı adı verdiği şeyin ilk örneklerinden biridir. Schacht bazı

Schacht fıkhın basitçe bir dini vecibeler manzumesi değil bir öznel haklar sistemi olduğunu görmüş, böylece yeni ve daha verimli bir yaklaşım geliştirmiştir, çünkü fıkıh artık özel bireylerin "kendi bireysel iddia ve karşı iddia stratejileri" için kullanabilecekleri bir yasal sistem olarak görülebilirdi. "Bireylerin eylemleri sayesinde bireysel normlar yaratabilecekleri ve başkalarına karşı bireysel iddialar öne sürebilecekleri bir hukuktur bu. Toplumsal ilişkiler alanına girer ve soyut bir dini vecibe olmaktan çıkar."[83]

Fıkıha günlük yaşam anlamları değişen bir tür gerçek hukuk muamelesi yapmaktaki maksadın ne olduğu çok önemlidir ve Johansen'in bu noktadaki formülü, şüpheli evrimci kabullere saplanıp kalmamış bir karşılaştırmalı İslam hukuku incelemesinin –dolayısıyla İslami gelenekte hukuk ile ahlak arasındaki ilişkilerin ciddi bir şekilde gözden geçirilmesinin– yolunu açmaktadır. Fakat şu soru ister istemez kendisini dayatmaktadır: Hukuku "gerçek" diye sunmanın tek yolu manipülatif modeli kullanmak mıdır? Fıkıhı esasen bireyci olarak görmeye yatkın olmamızın nedeni bu mudur? Johansen'in argümanında ve özellikle de "toplumsal ilişkiler dünyası" ile "soyut dini vecibeler" arasında karşıtlık kurmasında bu ikisi arasında bir bağlantı varmış gibi görünmektedir. Ama yine de dini vecibeler kısmen de olsa toplumsal ilişkilerin oluşumunda bir role sahip değil midir? Zira her ne kadar bütün toplumsal ilişkiler dini vecibeleri talep etmese de (örneğin meşru mallar alıp satmak), bazıları talep eder (örneğin bir evladın ebeveynlerine karşı yükümlülükleri). Bunu belirtmenin başka bir yolu da hiçbir dini vecibenin toplumsal ilişkilerden tümüyle soyutlanamayacağını söylemektir. Mesela, kişi kendi başına namaz kılabilirse de, bunun *doğrusunu*

geleneklerin sahici olabileceğini ama Şarkiyatçıların bunların hangileri olduğunu kati bir şekilde belirlemenin olanaksız olduğunu düşündüklerini söyler. Bu geleneklerin sahiciliğinin akademik bir savunusu Muhammed M. El-Azami'ye aittir, *On Schacht's Origin of Mohammadan Jurisprudence*, New York: John Wiley & Sons, 1985. Bu noktada Şarkiyatçılar sahici gelenekler fikrini dini görüşlerin önyargısından malul olarak görme eğilimindedir; Müslüman âlimlerse uydurma gelenekler fikrini İslam karşıtı önyargılardan malul olarak görmektedir. Fakat gerek eleştirenler gerekse de savunanlar gelenek zamanının her zaman tarih zamanıyla doğrulanması gerektiğinde, tarihsel olgu sorununun her zaman yapıcı gelenek çalışmasının ayrılmaz bir parçası olduğunda birleşmektedir.

83. Johansen, s. 54-5.

başkalarından öğrenmek mecburiyetindedir. Ayrıca Cuma namazlarını, teravih namazlarını vs. kişi tek başına kılamaz. Ve elbette *nasihat* kavramı ve pratiği –doğru olana özendirip yanlış olandan caydırma görevi– toplumsal ilişkileri gerektirir. İşte dini vecibelerin toplumsal ilişkilere (doğru dini pratikleri öğrenmek ve öğretmek, Müslüman kardeşlerine ahlaki öğütlerde bulunmak vs.) *nasıl* eklemlendiğinin ve toplumsal ilişkiler açısından gerekli olan *hangi* özgül vecibelerin fıkıh tarafından incelenmesi gerektiğinin açıklaması budur.

Johansen, Schacht'ın analizinde örtülü olarak sorulan iki önemli soruyu açığa çıkartır: (1) yasal boyut ile ahlaki ve dini boyut arasındaki ilişki nedir? (2) öznel haklar ile dini vecibeler arasındaki ilişki nedir? Schacht ve yine onunla aynı çizgide olan Senhuri ve Şehata gibi çağdaş Arap hukukçuların temel sorunu, fıkıhın yasal boyutunun farklı niteliğini kabul etmelerine karşın, ahlaki boyutunu görmezden gelmeleridir. Johansen bunu şöyle ifade eder: "fıkıhı tekrardan hukuk alanına çekmek isteyenlerin hepsi yasal metinlere gönderme yapan hukukçular gibi hareket etmektedir. Dini eylemler, tek tek müminlerin vicdanına, onların *forum internum*'una seslenen ve mahkemeler tarafından uygulanamayacak normların ahlaki içeriği, kısacası fıkıhın dini boyutu yasal yeniden yapılandırmanın nesnesi olarak görülmediğinden tümüyle farklı bir yaklaşım gerektirecektir."[84] Johansen gayet haklı olarak İslami hukuk ile etik arasındaki bağlantıları açıklamak için *hem* dini *hem de* ahlaki boyutlara dikkat edilmesi gerektiğinde ısrar eder. Dolayısıyla Schacht "sahiplik"in farklı alanlarda farklı ahlaki ve dini değere sahip olduğunu görememiştir[85] – Johansen'in dikkat çektiği üzere, bazı durumlarda "niyet"in (içsel, psikolojik bir durum telakki edilir) yasal açıdan sahipliğin aktarımında çok önemli görülmesi, diğer durumlarda ise ilgili muameleler yerine getirilirken kâğıt üstünde kalan ifadelerden ibaret olmasında görülen bir farklılıktır söz konusu olan.

Son olarak Johansen'e göre, Schacht ve Hurgronje (ve Weber) okullar arasında öğreti anlaşmazlıklarının derinliğini ve önemini ciddi anlamda hafife almışlardır. Ayrıntılar konusunda uzlaşmazlık sapkınlık olarak görülmemiştir. Johansen bu noktayı derin bilgisiy-

84. *A.g.y.*, s. 59. 85. *A.g.y.*, s. 64.

le ve ustalıkla açar ve şu şekilde özetler: "Normatif çoğulculuğa (*ihtilaf*) saygı duyulabilmesinin tek nedeni fıkıh âlimlerinin Allah tarafından vahiy edilen Kuran metinleri, peygamberin eylemleri ya da cemaatin mutabakatından gelen bilgi ile insanların kendi akılları aracılığıyla elde ettikleri bilgi arasında bir ontolojik farklılık olduğunu düşünmeleridir. İlki mutlak hakikati içerir, ikincisiyse hataya açık beşeri akıldır. İkincisi ilkini yorumlamalıdır, ama onun mertebesine ulaşmaya çalışmamalıdır. Dolayısıyla Müslüman hukukçular âlimlerin muhakemelerinin tüm sonuçlarının olumsal olduğunu kabul ederler. Her türlü beşeri eylemin ve muhakemenin olumsallığının kabul edilmesi farklı düşünce okulları ve yöntemleri (*Medhahib*) ile farklı âlim örgütlenmelerini uzlaştıran ve âlimler ile öğretilerin birliğini sürdüren bir öğreti olarak fıkıhın temelini oluşturur."[86]

Johansen'in genel argümanı karmaşıktır. Bir yandan İslam hukukçularının geleneksel olarak tüm beşeri (ve dolayısıyla yasal) muhakemenin kesinliğe değil olasılığa dayalı olduğunu savundukları tezi, diğer yandan İslam hukukunun ahlaki yargıları yasal yargılardan her zaman ayırdığı tezi söz konusudur. Her iki tez de parlak bir şekilde açıklanmıştır. Bu ikisi "kesinlik"in (*ilm-i yakin*) temelinde gözlemlenebilirliğin *–forum externum–* olduğu fikriyle birbirine bağlanıyor gibi görünmektedir; dolayısıyla hukuk da *forum internum*'un (yani "vicdan" ve dolayısıyla etik alanının) aksine bununla ilgilenir. Buradaki mutlak kesinliğin ilahi metnin otoritesiyle mi yoksa vicdanın otoritesiyle mi bağlantılı olduğu tam olarak açık değildir.[87] Her halükârda, vicdan, özyönetimin saklı mekânı olarak tasavvur edildiğinde, aynı anda hem modern hem de Hıristiyan olan bir şeye işaret ediyormuş gibi geliyor bana.

Modern Hıristiyanlıkta "vicdan"ı tanımlayan şey içsel ve "saklı" olması (menfaat hesabı yapan bir kimsenin zihni de başkalarından saklıdır) değil, "eğer iyi olan şeyi yapacaksam ne yapmam ge-

86. *A.g.y.*, s. 65-6.

87. "*Forum internum* dini vicdanın örneğidir," diye yazar Johansen, "Tanrı ile birey arasındaki ilişkinin, hakikat ile haklar ve yükümlülükler arasındaki doğruluk ve mutlak özdeşlik ilişkisinin merkezidir. *Forum externum* ise, yasal açıdan geçerli olan ve olgular hakkındaki iddiaları, olasılık alanı içinde bulunan olumsal kararların bir örneğidir" (*a.g.y.*, s. 36).

rekiyor?" sorusuna bağımsız olarak yanıt veren ahlaki işlevin alanı olmasıdır. Bu etik anlayışının da elbette bir tarihi vardır[88] ve en büyük teorisyeni de Kant'tır. "Burada mesele," diye yazar Kant, "vicdana nasıl kılavuzluk edilmesi gerektiği değil (zira vicdanın kılavuza ihtiyacı yoktur; vicdana sahip olmak yeterlidir), aksine en girift ahlaki sorunlarda vicdanın nasıl kılavuzluk edeceğidir."[89] Bu önerme, öznenin mutlak ahlaki özerkliği üzerine yaptığı vurgu nedeniyle, ortaçağ İslam ilahiyatçıları ve hukukçuları tarafından reddedilecek bir önermedir. Kant'ın ahlakı bağımsız, içsel yargının kesinliğiyle bir tutması da sorgulanamaz mı? "Kanıta ihtiyaç duymayan temel bir ahlaki ilke olarak," der Kant, "*kişi yanlış olabilecek hiçbir şey için riske girmemelidir*... Dolayısıyla *yapmaya niyetlendiğim* bir eylemin doğru olduğunu *bilmek* mutlak bir görevdir. ... *Benim* yapmayı önerdiğim eylem konusunda yalnızca bir görüş oluşturmam ve bildirmem yetmez, bu eylemin yanlış olmadığından da *emin* olmam gerekir; bu gereklilik vicdanın bir şartıdır ve karşıtı da *muhtemelciliktir*, yani salt bir eylemin doğru olabileceğine ilişkin kanaatin bu eylemin yapılmasını haklı çıkaracağı ilkesi."[90] Kant eski Katolikliğin ahlaki genelleyici disiplininden nefret ederdi, çünkü bu disiplin bilhassa belirsizlik anlarında vicdana kılavuzluk etme arayışındaydı. Öte yandan, eminim fetvalar arama pratiğinden de aynı şekilde nefret ederdi. Kant'ın bakış açısı gerçekten ahlaki bir söz dağarcığında *mekruh* gibi bir kategorinin yeri olmadığını telkin eder, çünkü böyle bir kategori uygulandığı eylemin mutlak yanlışlığını seyreltecektir.[91] Fakat *mekruh* (tiksinti veren) ve *müstahab* (arzulanır) sözcükleri basitçe ahlaki yargıların ürünleri olarak görüldüklerinde erdemli davranışlar –sırası gelmişken bunların hiçbir cezai müeyyidesi olmayan davranış biçimleri oldu-

88. Bkz. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londra: Macmillan, 1966; Türkçesi: *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. S. Z. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001.

89. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper and Row, 1960, s. 173.

90. a.g.y., s. 173-4; vurgu özgün metinde.

91. Kant'ın ahlaki olarak hareket edebilmek için kişinin vicdanının doğruluğundan emin olması gerektiği düşüncesi kesinliklerden ziyade olasılıklarla ilgilenen modern biyo-etik söylemini de yok sayacaktır, ama bu konumuzun dışındadır.

ğunu da belirtelim– ve düşünceler geliştirilmesindeki pratik faydaları gözden kaçmaktadır.

Bu modern görüş ahlaki soruyu "Eğer başarılı olmak istiyorsam nasıl davranmam gerekir?" şeklindeki "toplumsal" sorudan çok farklı görmekle kalmaz, aynı zamanda başarılı olmanın ve başarılı olduğunu toplumsal olarak kabul ettirmenin ahlaki davranmakla hiçbir alakası olmadığım da varsayar. Ama yine de sistematik olarak araştırılması gereken şey, Müslüman toplumlarda bu iki soruya verilen yanıtlar arasında nasıl bağlar kurulduğudur (ya da kurulmuş bağların nasıl koparıldığıdır) – yani düşünce ve davranış biçimlerini uygun bir şekilde (toplumsal olarak kabul edilecek ve dini faziletlerin örneği ve ispatı olarak takdir edilecek şekilde) öğrenmek ahlaki davranmanın önkoşulu haline gelmiştir. Johansen'in genel yaklaşımı bu bağlantıyı verimli bir şekilde araştırmamızı mümkün kılmaktadır.

Johansen İslam hukukunun adil normlar ile mahkeme hükmüne tâbi olmayan normlar arasında her zaman bir ayrıma gittiğini söylerken kesinlikle haklıdır. Hatta bu nokta İslam hukukunda "kasıtla" ilgilenen araştırmacılar tarafından hep atlanır. Peki, bu noktayı en iyi şekilde vurgulamanın yolu yasal normları gözlemlenebilen eylemlerle, ahlaki normları da gözlemlenemeyen eylemlerle özdeşleştirmek midir? Öyle olduğunu düşünmüyorum. İnsanların genel olarak mekruh diye nitelendirdiği şekilde davranmak gözlemlenebilir bir eylemdir, zira bir eylemi eylem yapan nasıl tarif edildiğidir, ama Johansen'in söylemekte zorluk çektiği noktayı vurgulamak gerekirse, bu davranış "gözlemlenebilir" olmasına karşın mahkeme kararını gerektirmez. Diğer yandan yargıya götürülebilir eylemler (örneğin sözleşmeler) gözlemlenebilir olmayan davranışların (örneğin niyetin) araştırılmasını gerektirebilir – Johansen bunu açıkça belirtir.

Johansen'in, fıkhın hukukla ilişkili etik boyutunu tanımlama çabası çok önemlidir, ama bunu bedensizleşmiş "vicdan" bağlamında nitelendirmesi bana pek uygun görünmemektedir. Dahası, kendisinin temel fıkıh görüşü açısından da elzem olmadığını düşünüyorum. Bence iç/dış ikiliğini doğrudan doğruya ahlak/hukuk ikiliği üzerine bindirmeye çalışmamak gerekir. İkinci ikilik alışverişler ve eğilimler konusundaki anlaşmazlıklarla ve belirli normla-

rın ihlal edildiğinin iddia edildiği durumlarla alakalıdır. Bu iki yargının da önemli toplumsal sonuçları vardır ve her ikisi de çoğunlukla "görülür" olmayan bir şeyin sonradan anlatılmasına dayalıdır. Önemli olan husus bunların tıpkı yargıya götürülebilir vakalar sıfatıyla mahkemenin izin verebileceği şiddet kullanımıyla cezalandırılabilmesidir. Dolayısıyla burada mesele yargıya götürülebilir bir olayın gerçek anlamıyla görülebilirliği değil, nesneleştirilmesidir diyerek meseleyi yeniden formüle edebiliriz. Bedene-ve-zihne çektirilen ceza ancak yargıya götürülebilir bir olayın söylemsel bir nesne olarak kurulmasıyla mümkündür.

Erdemlerin oluşumu ve tatbiki (ibadet ayinlerinin de dahil olduğu bir disiplin süreci), modern tabirle söylersek, "etik"le örtüşse de, etiği esasen iç koşullarla ilgili bir mesele, vicdanı da egemen/hükümran bir varlık saymamaya dikkat etmeliyiz. Vicdanın insanların kendi kendini yönetmesini aynı anda hem mümkün kılan hem de meşrulaştıran, bütünüyle özel bir mesele olması modern seküler etik açısından (yeterli olmasa da) zorunlu bir önkoşuldur. Halbuki şeriat, ahlaki öznenin tümüyle egemen (Kant'taki gibi: "vicdanın kılavuza ihtiyacı yoktur; vicdana sahip olmak yeterlidir") olduğunu reddeder. İslam hukukçuları bir Müslümanın Allah'la olan ilişkisinin (*fî ma beynehu vü beynallah*) hâkim (kadı) kararının nesnesi olamayacağım kuşkusuz kabul etmişlerdir. Fakat bunun nedeni meseleyi pratik açıdan erişilmez olarak görmeleri değildir; öğretisel olarak dünyevi bir hukuk mahkemesinin yargı sahası dışına koyulduğundan yasal olarak ihlal edilemez görüyorlardı sadece.[92] Gelgelelim bireyin hangi davranışın iyi ve doğru olduğuna (gerek kendisi gerekse de başkaları açısından) karar verebilme yeteneğinin ulaşılması imkânsız bir vicdana değil cisimleşmiş ilişkilere bağlı olduğunu kabul etmektedirler – çocukluktaki öğrenme sürecinde bu özellikle böyledir, ama otoritelerin, akrabaların ve arkadaşların belirli koşullar altındaki müdahalelerinin bu yetenek haya-

92. Dolayısıyla Johansen'in kendisinin de işaret ettiği üzere, klasik Hanefi öğretisi kanıt koparmak adına işkence edilmesini yasaklamıştır, ama sonradan fıkıh uygun görüp kabul etmiştir (*a.g.y.* s. 407-8). Ayrıca bkz. Johansen'in mükemmel denemesi "La découverte des choses qui parlent: La légalisation de la torture judiciaire en droit musulman (XIIe-XIVe siècles)", *Enquête*, no 7, 1998.

ta geçirilirken ya da hayata geçirilememesi durumunda yol açabileceği sonuçlarıyla uğraşırken kritik olabileceği yetişkinlikte de böyledir. Burada beden-ve-zihin ahlaki disiplinin nesnesidir.

Kısacası, her ne kadar şeriat "ahlak" ile "hukuk" arasında ayrım yapsa da ikisi de modern, seküler anlamında alınmamalıdır diye düşünüyorum.

Geleneksel Bir Disiplin Olarak Şeriat

Safvet'in reform önerisinde temel ahlaki başvuru Kant'taki anlamıyla vicdana yapılır. Evlilik, boşanma ve mirasa ilişkin içtihat kurallarıyla, bu tür ilişkilerden doğan tartışmaların çözümüyle ve ayrıca ibadetin gerektiği gibi yapılmasını bildiren kurallarla şeriat bir tutulur. Bunun sonucu, hukuk ve ahlak kavramlarının sadece özetlenmesi değil, yeniden ifade edilmesidir. Ahlak giderek müeyyideleri özünde yasal kuralların müeyyidelerinden farklı olan, yani kurumsallaşmış ve dünyevi cezalara tâbi olmayan davranış kuralları olarak görülmeye başlar. Nitekim şeriatı "kişisel statü yasası" (*kanunül ahval eş-şahsiyye*), yani kendisi evli çiftin etrafında şekillenmiş modern bir kurum olan "aile"yi düzenlemek için gerekli kurallar diye tarif eden liberal reform hukukçularında karşılaştığımız tablo tam da budur. Son dönemlerdeki İslamcılar arasında da genel yaklaşım budur.

Fakat tasavvuf ekolünden gelen modernleştirici bir Ezheriyye olan Abdüh'de, Safvet gibi Avrupa'da eğitim görmüş hukukçuların reform önerilerinde görmediğimiz bir gerilim vardır. Zira Abdüh de eski bir şeriat anlayışına başvurur. Dolayısıyla bir yanda Abdüh, el-Ezher'de şeriatı öğretmenin ve incelemenin *ibadete* çok, *muamelat*'a (toplumsal ilişkilerle ilgili kurallara) az dikkat gösterdiğinden yakınır.[93] Ama diğer yandan da hâkimin otoritesinin entelektüel yetenekten daha fazlasını gerektirdiğini, belirli ahlaki yeterliliklerin ve eğilimlerin gelişmesine bağlı olduğunu söyler.

Abdüh'ün sözleriyle, "İslami şeriat, yasal hükümleri hakkında tam teferruatlı bir bilgiye sahip olmayan, amaçlarını layıkıyla kavramamış ve anlamını tam anlamıyla çözememiş olanlar haricinde,

93. Muhammed Abdüh, *Takrir*, s. 295.

yani bunun dilini uzmanları kadar iyi bilen biri haricinde, kimsenin değerlendiremeyeceği ince ayrıntılara sahiptir. Şeriatı uygulayıcılarından öğrenenler ve gerçek dini geleneğe uygun olarak yetiştirilenler haricinde hiç kimse (*es-sünnetül diniyye es-sahiha*) bu konuma erişemez. Dahası hâkim salt şeriat buyruklarını öğrenerek de ailenin ve eviçi düzenin koruyucusu olamaz. Buyruklar kendisinin de önemli bir parçası olmalıdır [*sümme la yekunu el-kadi hafizan nizamül usr ve'l-büyut ba'dül ihate bi ahkami eş-şer'i hatta yekunu lil şer'i vü ahkamihi sultanî sultan 'ala nefsihi*].[94] Yani, şeriat hâkimin ahlaki ve fiziki formasyonunun parçası olmak zorundadır ve bu bağlamda da salt "kurallar" olmaktan çıkar – her ne kadar kurallar kendi yargılarında kullandığı şeyler olsa da. (Bu arada, Abdüh'ün "gerçek saikleri" hakkında –tarihçilerin ve yaşamöykücülerin üzerinde spekülasyon yapmayı sevdikleri bir konu– herhangi bir iddia ortaya atmıyorum, yalnızca metnin ne yazdığını söylüyorum).

Bu tür bir pasaj ibadetin her dindar Müslümanın yetiştirilmesinde hayati bir öneme sahip olduğu şeklindeki beylik hükmün kabulü anlamına gelmez. Keza ibadetin İslami geleneğin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermek de değildir tek işlevi. Bence bu pasajın ilgi çekici yanı, hâkimin belirli entelektüel faziletleri elde etmesinin ahlaki önkoşulunun, toplumsal pratiğin gittikçe daha doğru bir hal alması olduğu iddiasında yatmaktadır. Yasal kuralları bilmek yetmez –der Abdüh– çünkü bir hâkimin görevi bu kuralların uygulanmasından ibaret değildir. "Aileyi muhafaza etmesi"ne yardımcı olacak şekilde kuralları nasıl uygulayacağını bilmesi zorunludur. Burada sunulan görüş hâkimin dindarmış gibi görünerek kendi otoritesini güçlendirecek karizmayı elde etmesi değildir. Keza iman ve dürüstlüğün hâkimlik mevkiine gelmek için esas *kıstaslar* olduğu da söylenmemektedir.[95] Tersine, Abdüh'e göre hukukun otorite niteliğinin tanınabilmesi ve kurallarının uygun şekilde uygulanabilmesi ancak *es-sünnetül dıhiyye es-sahiha*'ya, yani "sahici dini gelenek"e dayalı bir kişisel disiplin sürecinden sonra mümkün-

94. *A.g.y.*, s. 219.

95. Yetkin yasal muhakemecilerin önkoşulları hakkında ortaçağda yürütülen tartışmaların bazıları için bkz. Wael Hallak, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 117-21.

dür. Gelenek akli temele sahip bir inanca değil, ilahi olarak buyrulmuş bir ortak yaşam tarzına bağlılığa dayalıdır. İbadette kullanılan beden teknikleri (kinestetik ve duyumsal) gelenek içerisinde öğretilir, öğrenilir ve doğru bir şekilde ayırt etme ve yargılama yeteneklerinin şekillenmesine yardımcı olur; zira bu yetenekler yalnızca genel olarak İslami etiğin değil, aynı zamanda (benim vurgulamak istediğim nokta da budur) örnek hâkim açısından hukukun ahlaki otoritesinin de önkoşuludur. Bu tür bir eğitimin gerçekten işleyip işlemeyeceği ve işlerse nasıl ve nereye kadar işleyeceği, şeriat dışı koşullarla nasıl uzlaşacağı ya da ters düşeceği elbette farklı –tarihsel ve etnografik araştırma alanına ait– sorunlardır. Fakat buradaki anlayış, başkalarının gelişmekte olan yaşamlarına yanlış ya da yetersiz bir şekilde müdahale etmeleri bakımından kusurlu bir hâkim olmakla kusurlu bir öğretmen olmak arasında pek fark olmadığıdır. Bir başka deyişle, şeriat hâkimde cisimleşmediğinde bir kutsal kurallar manzumesine dönüşür – yaptırım güçlerinin kaynağı yüzünden "kutsal"dır, gayri şahsi ve aşkın bir uygulamaya sahip olduğu için de "kural" niteliğindedir.

Abdüh'ün burada ahlaki özne konusunda benimsediği görüş dışsal bir otorite olarak devlet hukukuyla bağlantılı değildir. Bu görüşün dayandığı varsayıma göre, erdemli davranış yeteneği ve bu yeteneğin yararlandığı duyarlılıklar birey tarafından geleneğin kılavuzluğundaki pratikler (*sünnet*) aracılığıyla edinilir. Bu süreçte fıkıh riayet edilmesi gereken bir dizi kural olarak değil, erdemlerin geliştirilmesini sağlayan koşul olarak kritiktir. Dolayısıyla Abdüh liberalizmin kendi kendini icat etme hakkı anlayışını reddeder. Bu fıkıh anlayışında basitçe kapsamlı bir normlar yapısı (*ahkâm*) değil, bir dizi geleneksel disiplin ima edilmektedir. Bu disiplinler sufilik ile şeriatı birleştirir ve burada şeriatın otoritesi söz konusu geleneksel disiplinlere dayalıdır. Bir başka deyişle, Abdüh "İslami geleneği" (*sünnet*) yalnızca otoritesi doğaüstü âlemden gelen bir hukuk olarak değil, bireylerin Müslümanlar olarak kendi yaşamlarını birlikte disipline etmeleri olarak görür. Acının rolü –ceza– ahlaki yükümlülüğün tesisi değil, aksine (İkinci Bölüm'de belirtildiği üzere) bir *habitus* olarak erdemin geliştirilmesine yardımcı olmaktır.

On dördüncü yüzyıl hukukçusu İbni Teymiyye (Abdüh sık sık onun otoritesine başvurur) kanımca Abdüh'ün görüşlerinin teme-

linde yatan bir sufilik öğretisi geliştirmiştir. İbni Teymiyye'ye göre, manevi disiplinin tek anlamı (sufiliği elzem kılan husus) insan iradesiyle şeriatta ifade edildiği şekliyle Allah'ın buyruklarının yakınlaşmasını sağlamaktır. Dolayısıyla İbni Teymiyye'ye göre (ve Abdüh'e göre) "hizmetkâr her safhada şeriatta kendisinden bekleneni yapmayı arzulamalıdır ve şeriatta kendisine yasaklananlardan sakınmalıdır. [Sufi Abdülkadir] hizmetkârına arzularını bırakmasını emrettiğinde, bu ne emredilen ne de yasaklanan şeylerle alakalıdır."[96] Bu görüş uyarınca, şeriatın ifa edilmesi, benliğin ibadet ve nafile namaz ve nafile oruç gibi uygulamalar ve toplumsal davranış normları (*muamelat*) yoluyla manevi anlamda terbiye edilmesi karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. *Bunlar birlikte Ahmed Safvet'in egemen devletin yasama otoritesine ve egemen öznenin ahlak otoritesine ayıracağı yeri işgal ederler.*

Elbette bu fikir ile toplumsal bilimler alanında "habitus" diye bilinen görüş arasında kısmen de olsa bir benzerlik söz konusudur. Pierre Bourdieu'nun meşhur ettiği ama karşılaştırmalı sosyolojiye Marcel Mauss'un ünlü makalesi "Beden Teknikleri" ile giren bir kavramdır *habitus*. Mauss bu kavramı ortaçağ Hıristiyan söyleminin

96. Aktaran Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's *Sharh* on the *Futuh al-Ghayb* of Abd al-qadir Jilani", *Hamdard Islamicus*, 4/2, 1981, s. 5. İbni Teymiyye'nin sufilik üzerine teolojik incelemesiyle ilgili ilginç analizinde Michel şu yorumlarda bulunur: "İbni Teymiyye şeriatın bu üstünlüğünün Sufilikteki en sağlıklı geleneği oluşturduğunu vurgular ve tezini savunmak adına bir düzine eski uzmanın ve Hanbeli(ler), el-Ensari el-Heravi, Abdülkadir ve onun şeyhi Hammad al-Dabbas gibi çağdaş şeyhlerin adını zikreder. Şeriat buyruklarına itaati teşvik etmedikçe hiçbir *makam* ya da *hal*, hiçbir manevi aşırılık, hiçbir mevki manevi kılavuz olarak –bunlara mucizeler ve kerametler eşlik ettiğinde dahi– geçerli sayılamaz. Fakat sınırları dikkatli bir şekilde çizilmiş bu yorum dahilinde Sufi yolu sağlıklı bir çaba ve hatta İslami cemaatin yaşamı için temel önemde görülür. Amacı, peygamberi ve "*selef* arasındaki şeyhleri" taklit ederek gerekenden fazla iş yaparak Allah'a yaklaşanları taklit etmektir. Amaç Allah ile mümin arasında (pek çok sufi yazarın dile getirdiği gibi) *vahdetin* sağlanması değil, bir *irade* birliği sağlamaktır; burada mümin faal olarak Allah'ın istediğinden ve kendi hayatında ifa ettiğinden başka bir şey istemez ve arzulamaz. İbni Teymiyye bir eylemcidir; Allah'ın, Müslümanların gerek dış düşmanlarla gerekse de iç kötülüklerle savaşma sorumluluğunu almalarını beklediğine ve ancak tüm çaba sarf edildikten sonra önlenemeyen ya da denetim altına alınamayan şeylere verilecek münasip İslami cevabın sabır olduğuna kanidir" (s. 5-6, 7).

den almıştır ki bu da Aristotelesçi ahlaki düşünce geleneğinin bir devamıdır[97] – İslamda da var olan bir gelenektir bu.

Habitus kavramı bizi bir cisimleşmiş melekeler kümesini analiz ederken bu kümeye şifresi çözülmesi gereken bir anlamlar sistemi muamelesi etmemeye davet eder. Mauss'a göre, insan bedeni sadece mükerrer disiplin yoluyla bedene dayatılabilecek "kültürel izlerin" pasif alıcısı olarak görülmemelidir, hele hele yerel tarih ve kültür kisvesine bürünmüş aktif bir "doğal ifadeler" kaynağı olarak asla görülmemesi gerekir. Aksine, öznenin bir dizi insani amacı –fiziki hareket türlerinden (örneğin yürümek), duygusal varoluş tarzlarına (örneğin, sükun) ve manevi deneyim türlerine kadar (örneğin mistik durumlar)– başarmasını sağlayan kendi kendine geliştirilebilir araçlar olarak görülmelidir.

Mauss'un makalesinin sekülarizmin antropolojik bir kavranışı açısından en uzun erimli sonuçlara sahip olan kısmı belki de son paragrafıdır. Granet'in Taocu beden teknikleriyle ilgili dikkate değer incelemelerine bir göndermeyle başlayan Mauss şöyle devam eder: "Tüm mistik durumlarımızın temelinde bizim henüz bilemediğimiz, ama Çin'de ve Hindistan'da (hatta çok eski çağlarda) her yönüyle bilinen beden teknikleri olduğuna inanıyorum. Bu konuda sosyo-psiko-biyolojik inceleme yapılması şarttır. 'Tanrı'yla ortaklaşmanın biyolojik araçları olması zorunludur."[98] Dolayısıyla cisimleşmiş pratiklerin (kullanılan dil de dahil) çeşitli dini (ve seküler) deneyimler için bir önkoşul oluşturma şekillerini araştırma imkânı doğmaktadır.[99] Tanrıyla ortaklaşamama yalnızca eğitilmemiş bedenlerin işlevi olmaz, aynı zamanda davranış otoritesinin aranabileceği yönü de değiştirir. Otoritenin kendisi ideolojik olarak meş-

97. Bkz. Mary Carruthers, *The Book of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

98. *A.g.y.*, s. 122.

99. *Genealogies of Religion*'da bu sorunu ortaçağdaki Hıristiyan manastır disipliniyle bağlantılı olarak araştırmaya çalışmıştım. Bu kitapta hem bedensel davranışların nasıl geliştirildiğini hem de cinselliğin (libido) Hıristiyan erdemlerinin geliştirilmesinde Benediktenlerle (çocukları devşiriyorlardı) Cistercium tarikatı (yalnızca yetişkinleri devşiriyorlardı) arasında nasıl farklı şekilde düzenlendiğini de ele aldım. Birinde bedenin deneyimini yönlendirmek söz konusuyken, diğerinde deneyimli bedeni eski haline dönüştürmek söz konusuydu. Yal-

rulaştırılmış bir zorlama olarak değil cisimleşmiş benliğin bir eğilimi olarak görülmeye başlanır.

Sonuçlar

Avrupa'daki yasal usullerin ve kanunların on dokuzuncu yüzyıl Mısır'ın ihraç edilmesi o dönemde gerek Batılılar gerekse de Mısırlılar tarafından aynı şekilde, yani Avrupalılaşmanın (*mutafarniş*) ya da medenileşmenin (*mütemeddin*) veçheleri olarak görülmüştü. Bugünse pek çok insan sekülerleşme ya da modernleşme diye adlandırmayı tercih ediyor. Bu terimleri çözümleme ihtiyacıysa nadiren duyuluyor.

Şeriatın yasalarının giderek kısıtlanması seküler milliyetçiler tarafından olumlu bir gelişme olarak, siyasi İslamcılar tarafındansa siyasi bir yenilgi olarak görülmüştür. Fakat hem sekülaristler hem de İslamcılar güçlü bir devletçi bakış açısı edinmişlerdir, yani her ikisi de şeriatı mevcut durumda kısıtlanmış ama her halükârda devlet kurumları tarafından uygun bir şekilde idare edilmesi ya da daha fazla reforme edilmesi gereken "kutsal hukuk" olarak görmektedir. Bu şaşırtıcı değildir, zira zamanımızdaki büyük dönüşümün merkezinde modern devletin eşi görülmedik güçleri ve hırsları ve kapitalist ekonominin güçleri yer almaktadır.

Gelgelelim, modern ve özerk bir yaşam (paradoksal bir şekilde modern bürokratik devlet tarafından düzenlenmiş ve modern pazar ekonomisinin ağına düşmüştür) belirli türde yasalara olduğu kadar belirli türde öznelere de ihtiyaç duyar. Özyönetim ideolojisi tüm tâbi nüfusların hukuk yoluyla medenileştirilmesi çağrısında bulunduğu için hukukun otoritesi ve yeniden yapılandırıcı gücü fevkalade önemli görülmeye başlar. İdeal olarak bu proje belirli bir ahlak

nızca evrensel arzunun gücünün ve doğrultusunun değil, aynı zamanda özgül Hıristiyan erdemleri biçimine bürünmüş arzuların da tarihsel olarak kurulmuş olabileceğini belirtmiştim. Yeri gelmişken, bu düşünce çizgisi koşullandırma teziyle, yani "inançlar"ın –sanki benlik ibadet sayesinde inançla doldurulabilecek boş bir kapmış gibi– bedensel tekrar yoluyla "aşılandığı" görüşü ile karıştırılmamalıdır. Kitabımda bu görüşe özellikle karşı çıkıyorum – bkz. Dördüncü Bölüm, özellikle de s. 143-4.

anlayışının uygulanmasını ve hukukun otoritesinden biçimsel olarak ayrılmasını gerektirir – her ikisi "din"le olan bağlarını da koparmıştır. Sözgelimi yirminci yüzyılın başlarında Mısır'daki şer'i mahkemeler üzerine yararlı bir incelemede şu sonuca varılmaktadır: "Devletin liderleri ve yasa koyucuları bu hassas aile hukuku alanında gelenekle bir kopuş yaşamak konusunda isteksizdi; toplumun daha radikal değişiklikler için henüz hazır olmadığını hissediyorlar ve dolayısıyla mevcut yasal sistem çerçevesinde mütevazı bir reform yapmayı tercih ediyorlardı."[100] Benim argümanımsa, tersine, yasa koyucuların niyetleri ne olursa olsun yasal reformların devrimci bir değişiklik yarattığı yönündedir.

İlginçtir, bir nüfusu "medenileştirme" projesi, farklı şekillerde olsa da, sekülaristlerle İslamcıların paylaştığı bir projedir. Her ikisi de kır ve kentteki alt sınıfların, altmcı yüzyıldaki Arap fatihlerinin getirdiği İslamdan ziyade, Firavunlar dönemi Mısırı'na ve Kıpti Mısır'a yakın olan köklü bir kültür içerisindeki "İslami-olmayan inançlara ve pratiklere" gömülmüş olduğu konusunda hemfikirdir.[101] Her iki taraf da bu sınıfların eğitilip hurafelerinden –"ger-

100. Ron Shaham, *Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Shari'a Courts, 1900-1955*, Leiden: Brill, 1997, s. 228. Fakat bu kitapta hâkimlerin (kadıların), verdikleri kararları değişen sosyo-ekonomik koşullara uyarlarken genellikle gayet yaratıcı oldukları da gösterilmektedir.

101. Bu görüş Mısır'ın sürekli ulusal kişiliğini koruyan evrimci bir çerçeve içerisinde (kabileleri ve kentlileri, üst Mısırlıları ve Delta sakinlerini kucaklayan) seküler bir kitle "kültürü" inşa eden folklörcülerin çabalarıyla epeyce güçlenmiştir. Örneğin bkz. Ahmed Rüşdü Salih'in standart Mısır folklorü incelemesi, *El-adabüş-şa'bi* (Kahire, ilk baskı 1954); Mısır kültürel mirasındaki "ölümsüzlük" üzerine meşhur inceleme –"kadim ve sürekli bir miras"– Seyyid Üveys, *El-hulud* (Kahire, 1966; ayrıca Ahmed Amin'in derlediği ilginç örfler, davranışlar ve sözler sözlüğü, *Kamusül adat ve'l-tekalid ve'l-tabirül mısriyye*, Kahire, 1953. Pek çoğu Nasır döneminde yazan bu tür yazarlar (1952-70) açıktır ki birleşmiş bir Mısır ulusu içerisindeki Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında herhangi bir kültürel ayrım olduğunu reddeden seküler bir anlayıştan esinlenmiştir. Geçmiş yüzyıllardaki Avrupalı folklörcülerden ve seyyahların yazılarından özgürce yararlanmaktadırlar. Ahmed Emin'in Edward Lane'in on dokuzuncu yüzyıl başı klasik eseri *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*'tan kaynak göstermeden kopyaladığı sayısız gravür, okurun zaman-aşırı ve genel bir Mısır halkı izlenimini güçlendirmektedir. (Ulusal tarih açısından bakıldığında, homojen zaman, içinde "çağlar"ın ve "olaylar"ın oluşturulabileceği daha geniş çerçeveye aittir).

çekten modern" olmaları önündeki engelden– kurtulmaları gerektiğinde hemfikirdir. Ve son olarak her ikisi de bu görevi yerine getirebilecek toplumsal gücün zaten bunları bir ulus olarak temsil eden ve yaşamlarına doğrudan doğruya müdahalede bulunan güç yani modernleştirici devlet olduğunda hemfikirdir. Elbette iki eğilim birbirinin aynı değildir; aynı duyarlılıklardan hareket etmezler. Her ikisi de siyasi söylemde genellikle "seküler" diye temsil edilen şeyin bazı öğelerini alır, ama bunlar tamamen aynı öğeler değildir.

Dolayısıyla sekülaristler açısından her yurttaş diğerine eşittir – tekil bir kişilik olma iddiasında bulunan bir devletin eşit yasal ve siyasi bir üyesidir. Sekülaristlerin şemasında "çoğunluk" ve "azınlık" kategorileri teknik olarak yalnızca seçmen siyasetiyle bağlantılıdır, ama pratikte kökleşmiş toplumsal eşitsizlikleri yansıtırlar. İslamcılara göre bunlar yurttaşları eşit olamayan kişiler diye tarif eden temel kültürel kategorilerdir. Modern devlette her iki durumda da, farklı dinlere mensup insanların (Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler) –bir yandan– hoş olmayan bir tarzda *zimmi* (bir Müslüman devletin himayesi altındaki gayrimüslim tebaası) diye ya da –diğer yandan– "etnisiteler" (yani "ulusal kültür"e asimile olamayan ya da olmak istemeyen "azınlıklar") diye adlandırılmak zorunda kalmadan kendi geleneklerine uygun şekilde yaşamalarını zorlaştırmaktadır.

Modern yasal reformcuların –Emin, Safvet ve diğerleri– metinlerinde din ahlaki açıdan ele alınır. Dinin özü –Kant'ın koyduğu ve diğer modernlerin de kabul ettiği şekliyle– etiktir (oysa Kierkegaard "din" ile "etik" arasında net bir ayrım yapar).[102] Bu demektir ki "din"i ya da ikamesini hukuk tarafından tanımlanan ve zaptu rapt altına alınan kendi özel alanı içine yerleştirme girişimi, devlet içinde modern etik için bir yer açma girişimidir.

102. "İbrahim'ın yaptığının etik ifadesi, İshak'ı öldürecek olmasıdır; dini ifadesiyse İshak'ı kurban edecek olmasıdır; fakat bir insanın uykularını pekâlâ kaçırabilecek korkunun kaynağı tam da bu çelişkinin kendisidir, ama yine de bu korku olmadan İbrahim de İbrahim değildir" (Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling (&) The Sickness Unto Death*, Princeton: Princeton University Press, 1954, s. 41). Dolayısıyla Kierkegaard, dini derinden kişisel ve deneyimsel bir şey olarak gören "din" anlayışıyla bile liberal, sekülerleşmiş anlayışın tam anlamıyla zıttında yer alır.

Başka bir şekilde koyalım: Etik belirli bir zamanda (kolektif yükümlülüklerden olmasa da) siyasi bir örgütlenmeden bağımsız kalabilirken, seküler bir devlette *özgül bir siyasi alanın* varlığını gerektirir – temsili demokrasi, yurttaşlık, hukuk ve düzen, medeni özgürlükler vs. Zira *kişisel etik* ancak bu kamusal alanın olduğu yerde egemen bir etik olarak inşa edilebilir ve kişisel olarak seçilmiş bir yaşam tarzıyla –yani, bir estetikle– yakın bir bağ kurabilir.

Seküler bir devlet, dini kayıtsızlıkla ya da rasyonel etikle –veyahut da siyasi hoşgörüyle– tanımlanabilecek bir şey değildir. Yasal muhakeme, ahlaki pratik ve siyasi otoritenin karmaşık bir bileşimidir. Bu bileşim seküler aklın dini otoritenin despotizmine karşı verdiği mücadelenin basit sonucu değildir. Eğer sekülarizmin özünün medeni özgürlüklerin dini söylemin zulmünden korunması olduğu, dini söylemin kendi yükselişi için gerekli koşulları yaratmak amacıyla her zaman tartışmayı ve sekülarizmi sonlandırmaya çalıştığı şeklindeki yaygın varsayımdan hareket edersek, tarif etmeye çalıştığım düzenlemeleri anlayamayız.

Johansen'in klasik İslam hukuku üzerine söylediklerinin pek çok olumlu yanından biri de şeriatın bir tartışma ve ihtilaf alanı olduğunu ve burada kesinlik-olasılık ayrımının merkezde durduğunu ve bu hukukun değişen toplumsal koşullar ve argümanlar bağlamında evrildiğini göstermiş olmasıdır. Fakat bir tartışmanın yetkili ağızlarca sonlandırılmasının illa söylemsel bir başarısızlık işareti olmadığını, bütünüyle farklı türde bir söylemsel icraya *–yasal yargının* ifasına– işaret ettiğini ima etmesi de bir o kadar önemlidir. Zira yasal yargı bilişsel hakikat alanıyla ve aşkın kuralların tanınmasıyla sınırlı değildir; pratik bir alan olan ceza ve acı alanında da merkezi bir yere sahiptir.

Adli yargılama her devletin ayrılmaz bir parçası olan bir kurumdur ve her zaman zora dayalıdır. Zaten bu nedenle, "sekülarizm"i anlamak için bu kavramın önsel bir tanımından ("evrensel özgürlük ve hoşgörü ilkeleri"nden ya da "Batı'dan belirli bir kültürün ithal edilmesi"nden) yola çıkmadım. Şeriat reformunun belirli veçhelerine seküler iktidar süreçlerinin hem önkoşulu hem de sonucu olarak bakmaya çalıştım. Zira hukuk her zaman farklı yaşam biçimlerini *cebir yoluyla* kolaylaştırır ya da engeller, farklı türde duyarlılıklara yanıt verir, farklı acı ve ıstırap örüntülerine cevaz ve-

rir. İnsan kavramını tanımlar ya da (içinde bulunduğumuz genetik ve bilişsel devrimler çağında) yeniden tanımlamaya –ve bu suretle özsel olarak insana ait olan hakları ve özüne yönelik saldırılardan insanı korumaya– çalışır. Dahası, vazife ihlallerini ve ihmallerini şiddete başvurarak cezalandırır.

—

Dizin

Abdülkadir Geylani, 293n
ABD
  11 Eylül trajedisi, 18-9
  askeri öğretisi, 155-6
  çocuk doğumu, 107-10
  çoğulculuk, 213
  din, 16-9, 218
  Haklar Yasası, 173
  insanlık kavramı, 174-5
  kehanet dili, 174-6
  kültürel hegemonya, 182-5
  küresel kurtuluş projesi, 170-1, 177-8, 206-7
  medeni haklar mücadelesi, 170-9
  milliyetçilik, 18
  modernlik, 25-29
  süpergüç olarak, 27
  Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası, 177
Abdüh, Muhammed, 247-8, 259-61, 268-9, 290-3
Abdül-Vahhab, Muhammed bin, 261, 264
acı
  Aydınlanma dönemi anlayışında, 61-3
  çocuk doğumunda, 107-10
  din tarihinde, 62, 78-9, 105-8, 110-4, 130
  faille ilgili, 105-13
  güçlendirme kaynağı olarak, 105-9
  haz/acı ikiliği, 143-51, 160-1
  hoşgörü gösterilmesi, 103-4
  ifadesi, 98, 100-3
  ve müzik, 98-9
  ölçüsü, 140-3, 149-50
  sebepsiz, 23
  sekülerleşmesi, 61-4, 112-3
  seyretmekten alınan "zevk", 147-8
  ayrıca bkz. cezalandırma; ıstırap; işkence
Adams, Charles, 259
Adonis (Arap şair), 69-71
Afganistan, 24, 184n
Afrikalı Amerikalılar, 170-9
ahlak/ahlaksızlık
  ahlaki söylem, 167-70, 276-82, 290
  Aydınlanma dönemi öğretileri, 60-1, 62n, 133n, 197, 253
  ve ceza, 113-22
  etikten farkı, 280-2
  iç/dış ikiliği, 288
  ve İslam ilahiyatı, 271, 282-4, 290
  kişisel, 36-7, 243, 271
  Locke'ta, 160-1
  ve medeni hukuk, 134-6
  özel/kamusal ikiliği, 72, 281
  ve seküler hareket, 49-50, 78, 163, 219, 246-7, 276-82
  sorumlu davranış, 115-20, 121, 150, 159-61, 267, 287
  ve sömürge adaleti, 134-6
  tanımı, 277
  ve tıp bilimi, 60-2
  Victoria dönemi teorileri, 116
  ayrıca bkz. vicdan; din
ahlaki otorite
  ailenin, 276
  faillik kaynağı olarak, 36, 91, 104, 112, 113-22, 223-4

hükümetin, 168-9
ve İslam hukuku, 290-3
ahlaki özerklik ve medeni hukuk, 267-71
bireylerin, 286-8
ahlaksızlık/erdem ikiliği, 110-3, 181
Ahmed, Leila, 273-4
aile
Abdüh'ün tanımı, 269
askeri, 272-3
Batılı normların benimsenmesi, 273-4
ekonomik birim olarak, 272-3
"modern", Mısır'da, 272-6
akıl, 34-5, 41-3, 74-5
ayrıca bkz. Aydınlanma
Akrabalık birimleri, 157, 272-3
alegori, 79-82
Ali, Mehmed, Paşa, 253
Alman Tarihsel Tefsir Geleneği, 51-2
Alman Yas Oyunları, 79-83
Almanya, 195
ayrıca bkz. Nazizm/Nazi Almanyası
Amerika, *bkz.* ABD
Anderson, Benedict, 12, 26n, 231, 235n, 263
Anderson, John, 250n
Anderson, Perry 205
annelik, 108-10
antropolojik incelemeler
din, 33-4, 45-6
duygu, 86-7
sekülarizm, 29-30
tıp, 87
Aquinolu, Tommaso, 52, 158n
Arap milliyetçiliği, 232-8
Arapça kavramlar
aile, 272
cemaat/toplum 234-6, 270
erdem/fazilet, 282, 292
kimlik, 194
kutsal, 70-1, 278, 295
seküler, 244-6
Arendt, Hannah, 164, 173-4
arzu, 85-6, 97
asimilasyon, 192-3, 204
askeri silahlar, 141-2
Asya'daki mali kriz, 156-7
Aşmavi, Sait 252
AT, *bkz.* Avrupa Topluluğu
ateizm, 36
Athey, Ron (sahne sanatçısı), 145
Avrupa Birliği (AB) 168-70
Avrupa topluluğu (AT), 195, 205-6, 215
Avrupa
azınlık temsili, 16, 207-16
değişen sınırları, 26, 205-7, 212-6
"fikri", 25-29, 192-207
ve medeniyet, 199-201, 207, 212-13, 281, 295
mülkiyet hakları, 201-2
ve Müslümanlar, 192-216
sömürgeci güç olarak, 134-7, 197
ayrıca bkz. Aydınlanma; liberal demokrasiler; sekülarizm
Aydınlanma
adli işkence, 131-3
ahlak, 60, 62n, 133n
akli düşünme, 59, 60-1, 77
Avrupa düşüncesi, 200
din savaşları, 123
doğa kavramı, 229
doğal haklar kavramı, 162
evrensellik kavramı, 204, 218
hurafe, 49, 54n
mit kullanımı, 41-2, 68, 70n
mülkiyet hakları, 201-2
siyasal toplum; 77, 157, 209
ve Şamanizm, 60-3
tarih anlayışı; 55-60
ayin oyunları, 96
ayrıca bkz. faillik
azınlıklar
Fransa'da, 192, 199n, 210-2
hakları, 209-10
İngiltere'de, 210, 216n
kavramsal tanımı, 209-10
liberal demokrasilerde temsili, 16-7, 207-16
ve sömürgecilik, 210-1

barbarlık/barbarca davranış, 126, 135-7
Baring, Evelyn (I. Cromer kontu), 76n, 250n
barok tiyatro, 79-82
baskı grupları, nüfuzu, 14
Batılı normlar
  küreselleşmesi, 179, 182-5, 251-7, 273-4
  ve modernlik, 25-29, 199-201
beden, 293-4
  bütünlüğü, 179-80
  ayrıca bkz. benlik
Benjamin, Walter, 34, 79-83
Bentham, Jeremy, 132, 138n
Berger, Peter, 265
Bhabha, Homi, 216n
bilinç/bilinçdışı
  ve acı, 97-8
  dinde, 23, 71, 121
  ve faillik 89, 92, 110-1, 114, 186-7n, 229, 287
  ve güdülenme, 128, 144
  hakkındaki teoriler, 59, 87, 92, 120, 188
  liberal demokrasilerde, 77, 164
  yanlış bilinç, 107, 150, 229, 230
Binder, Leonard, 77
bireycilik
  ve egemenlik, 163-70
  ve özerklik, 179-87, 266, 286-8
  ayrıca bkz. yurttaşlık
Birleşmiş Milletler, 171
biyoteknoloji, 191
Blumenberg, Hans, 228n
Bosna, 198
Bourdieu, Pierre, 293
Bouvoir, Simon de, 109-10
Bremmer, Jan, 40, 120n
Brison, Susan, 102, 109
Britanya. *Bkz.* İngiltere
Brown, Nathan, 252, 257, 261-2, 267
Browning, Robert, 68
Burke, Edmund, 147-8, 209
Burns, Edward, 94, 95n
Butterfield, Herbert, 56-7
büyü, 116-7
"büyünün bozulması," 26, 63
Bynum, Carolyn Walker, 108

Canovan, Margaret, 72-7, 161, 187
Casanova, José, 217-8, 219
Cenevre Konvansiyonu, 141
Certeau, Michel de, 52, 63
ceza reformları (Mısır), 253, 257
ceza yasası (Mısır), 257, 282
ceza
  ve acı, 105, 292, 298
  ve ahlaki faillik; 112, 113-22
  olarak işkence, 131-3
  doğaüstü, 160
  kefaret olarak, 148-9
  ne zaman uygulanacağı, 289, 290, 298
  ve sorumluluk, 113-22
Cezayir, 238
Chadwick, Nora, 64n
Chatterjee, Partha, 19
cinsiyet/cinsellik, 266, 275n
Coleridge, Samuel Taylor, 58-9, 67n
Collier, Joan, 164n
Collingwood, R.G., 101
Collini, Stefan, 68
Comstock, Richard, 50
Connolly, William, 212-4, 220n

çile/tutku (*passion*), 84-5, 93
Çin, 182, 185n
çocuk doğumu, 107-10
çoğunluğun hâkimiyeti, 208-13

Das, Veena, 101n
Daston, Lorraine, 133n
de Man, Paul, 79-83
deha kavramı, 65-7
demokratik liberalizm. *Bkz.* liberal demokrasiler
Detienne, Marcel, 40n, 43
Dillon, Michael, 114, 118
din tarihi
  belirleyici doğası, 22-4
  ve faille ilgili acı, 105-13, 129-30
din
  ahlaksızlık/erdem ikiliği, 110-3

ve büyü, 116-7
dirilişi, 11
ve egemen devletler, 16-8, 217-38
erdem olarak acı, 105-7, 111-3
ve etik, 283-8, 297-8
ve faillik, 22-3, 96-7, 105-13
hakikat olarak, 57-8
incelenmesi ve antropoloji, 33-4, 45-6
ve milliyetçilik, 224-32
otorite kaynağı olarak, 21-4, 46-50, 79-80, 96-7, 169, 222-3, 297-8
ve sekülarizm, 37-9, 237-40, 243, 297-8
siyasal araç olarak, 217-9, 222
ve Şamanizm, 60-7
ve şiddet, 20-4
vecibeleri ve toplumsal ilişkiler, 284-98
ayrıca bkz. Hıristiyanlık/Hıristiyan teolojisi; İslam; İslam ilahiyatı
din yasaları, *bkz.* İslam hukuku
dindışı, kavramı, 43-51
dini azınlıklar, 16-7, 192-216
dini kimlik, 280-1
dini özgürlük, 177-8, 243
direniş, 88-9
Dirks, Nicholas, 136
"disipliner toplum" (Foucault), 127, 129
doğa, fikri, 40, 41, 73-4
doğal haklar, 73
ayrıca bkz. insan hakları
doğaüstü
ceza, 159-61
otorite, 47
doğrudan-erişimli toplumlar, 13-5
Douglas, Mary, 29
Durkheim, Emile, 44n, 46, 50, 116
Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ), 182

edebiyat, 20-1
egemen devletler
görevleri, 157, 161, 162, 163-70, 227n
güçleri, 171, 173-4, 280, 295
sınırları, 213-5
teolojik kavramları, 225-8, 231
egemenlik
ahlaki, 104, 287, 289
bireylerin, 28, 68, 76, 88, 159, 186-8, 280, 294
devletlerin, 159
ve faillik
gücü/iradiliği, 81, 43-4, 105, 127, 181, 197
ve insan hakları, 158, 163-70
ve sekülarizm, 217-38, 226, 228-9, 297, 298
Eichhorn, Johann Gottfried, 58
ek zarar, 156
ekonomik yaptırımlar, 177
el-Bişri, Tarık, 251, 281n
Eliot, T.S., 68-9
Emin, Kasım, 247, 273-5, 297
emperyalizm, 134-7
Endonezya, 156
"epifani," 55, 68
erdem
acı kaynaklı, 108-10, 111-2, 117, 292
ve din, 39, 48, 68, 111, 203n, 287, 295n
kavramı, 282, 289, 292
eşitlik, *bkz.* liberal demokrasiler
etik
ve din, 283-8, 297-8
sorumluluk, 24, 117-8, 121
sömürge Mısır'da, 243-99
toplumsal uzam ve kişisel etik, 297-8
yasayla arasındaki ayrım, 279-80, 282-90
ayrıca bkz. ahlak/ahlaksızlık
etnografya, ve faillikle ilgili acı, 105-13
evlilik/boşanma, *bkz.* medeni hukuk
evrensel oy hakkı, 77
evrensel yetenekler, Nussbaum teorisi, 180-2

Fahri, Hüseyin, Paşa, 254
fail/kurban ikiliği, 98, 100-1, 102-3
faillik, 84-91
ve ahlaki otorite; 36, 91, 112-3, 113-

22, 223
annelik yoluyla, 108-10
ve arzu, 85-7, 97
din tarihinde, 96-7, 105-13
ve egemenlik (Locke'un teorisi), 161
etnografyada, 105-13
kutsal kitap kaynaklı, 22-3
ve sorumluluk, 23-4, 91-2, 113-22
teatral bağlamı, 93-4
ve temsil, 93
teorileri, 84-91, 120-1
ayrıca bkz. ahlaki otorite
farmasonluk; 225
Feldblum, Miriam, 176n
Feyerabend, Paul, 120-1
fıkıh, 282-90
bireysel doğası, 284
ve "erdem", 289, 292
ve işkence, 289n
ve Mısır medeni hukuku, 267
ve "vicdan", 286-9
ayrıca bkz. şeriat
Filistinliler, 21, 155n
Flaherty, Gloria, 65-6
Foner, Eric, 18
Fontenelle, Bernard le Bovier de, 41-3
Fortes, Meyer, 121n
Foucault, Michel, 37, 88n, 133, 127, 227, 268
Fransa
din, 16, 209
Jakoben deneyimi, 211-2, 246
kutsallık kavramı, 46
Müslümanlar, 192, 199n, 210-12
Freud, Sigmund, 23, 49, 59n, 85-8, 116, 120, 275n
Funkenstein, Amos, 41n

Gandi, Mahatma, 178
Gaub, Jerome, 64
Gay, Peter, 275n
Geertz, Clifford, 29, 225
gelenek
doğrusallığı, 262
ve kimlik, 213-6
ayrıca bkz. İslam geleneği
genetik mühendisliği, 190
gizemcilik, 221
Gleason, Philip, 194n
Goldziher 264
gösterilen/gösteren, 53, 82, 107-10
Greenblatt, Stephen, 186-7n
Grossberg, Lawrence, 84n
Grotius, Hugo, 159, 196-7, 280
Guillebaud, Jean-Claude, 191n
güç/iktidar
faillik teorisinde, 88-9, 97
işkence ritüellerinden gelen, 127
kökenleri, 39-43
ve şiddet, 76
ayrıca bkz. savaşlar/savaşım
güçlendirme, 97, 105-9
günah keçileri, 118-20

Habermas, Jürgen, 219
habitus, 117-8, 120, 293-4
Haçlı Seferleri, 203n
hadis, 263-4, 282, 283n
hakikat
aşkınlığı, 27
kökenleri, 39-42
olarak din, 57-8
Hale, Mathew, 161
Halimi, Serge, 27
Haller, Albrecht von, 62-3
Hampshire, Stuart, 74-5, 76
hapsetme, 132-3
Hartum Konferansı, 233, 238n
Hay, Denys, 196
hayalgücü
Coleridge'in teorisi, 59
ifadesi, 181
ve mit, 35-6
Hayes, Carlton, 224
haysiyet, fikri, 166
hayvan hakları, 187-8
hayvanlar üzerindeki deneyler, 62-4
haz/acı ikiliği, 143-51, 160-1
Hegel, George Wilhelm Friedrich, 229
Herder, Johann Gottfried, 54n, 58, 65
Hindistan, 19, 101n, 136-7, 281n
Hinduizm, 19, 137n
Hıristiyan Avrupa'nın Yükselişi, (Trevor-Roper), 200-1

Hıristiyan Aydınlanması, 56n
Hıristiyanlık/Hıristiyan teolojisi, 51-60
  acı ve ıstırap, 62, 78-9, 130
  ahlaki düşünme, 294
  Avrupa fikri, 200
  ve faillik, 22-3, 96-7
  kefaret, 148-9
  şehitler/şehitlik, 105-6
  ve Uluslararası Dini Özgürlük Yasası (ABD), 177
  ve uluslararası hukuk, 196-8
  ve "vicdan", 285-8
  ayrıca bkz. kurtuluş.
Hirschkind, Charles, 110-1
Hobbes, Thomas, 160-1
Hollanda, 159, 197
Holmes, Stephen, 26-7
Homeros, 39
hukuk
  aracı olarak işkence, 131-3
  ve faillik 92, 96
  iç/dış ikiliği, 288
  insanlık kavramı, 164-5, 299
  ve kurumsal şiddet, 174
  mülkiyet hakları, 158-9
  örfi, 134
  sorumluluk, 24, 117-8, 121
  verdiği otorite, 167-70, 249, 276-82, 290-3, 295
  yargı sürecinin önemi, 298-9
  yurttaşlık hakları, 267-9
  ayrıca bkz. Mısır hukuku; etik; medeni hukuk; İslam hukuku
hurafe, 49
Hurgronje, Snouck, 283, 285
Huxley, Julian, 224
hümanizm/seküler hümanizm, 33, 34n, 229

IMF, *bkz.* Uluslararası Para Fonu
Irak, 21, 233n
Isambert, François, 46
ıstırap
  ölçümü, 135-7
  simgesel önemi, 107-10
  ve acı, 101-2, 114, 298
  yoluyla güçlendirme, 105-9, 112-3, 129-30
  ayrıca bkz. Hıristiyanlık/Hıristiyan ilahiyatı

İbni Teymiyye 292-3, 293n
icma 278
içtihat, 258-9
ifade özgürlüğü, *bkz.* liberal demokrasiler
iktidar, *bkz.* güç
ilahi yasa, 159-61
ilahiyat, *bkz.* Hıristiyanlık/Hıristiyan ilahiyatı, İslam ilahiyatı
inanç, 53, 64
inayet, Hıristiyanlık kavramı, 48
İngiltere
  azınlık politikaları, 210, 216n
  din, 16, 209, 226-7
  Haklar Yasası , 173
  Rushdie meselesi, 193, 216n
  Sosyal Bilimleri Teşvik Amaçlı Ulusal Birlik, 270n
  ve sömürgelerin ortadan kalkma çağı, 201
  televizyon reklamları, 191n
  yurttaşlık, 165, 169-70
inkâr retoriği, liberal demokrasilerde, 128-30
"insan"; 179-91, 299
  kimlik olarak, 179-91
  ve modernlik, 26
İnsan Hakları Belgesi (AT), 168
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, (BM)
  işkence ya da zalimce, insanlık dışı ya da aşağılayıcı muamele, 148
  işkence, zalimce, insanlık dışı veya onur kırıcı davranış, 123-4
  kadının cinsel organının hadım edilmesi, 180n
  kökeni, 173
  onur ve devredilemez haklar, 166
  sağlık ve refah, 157
  ve ABD medeni haklar hareketi, 171
  ve mülkiyet hakları, 191
insan hakları; 155-6

beyannameleri, 173
ve bireysel özerklik, 290-9
ve doğal haklar, 158-63
ve egemenlik meseleleri, 274-81
kurtarıcı doğası, 170-9
küreselleşmesi, 27-8, 183, 281-2, 289, 295
ve liberalizm, 73-5
öznelliği, 187-91
ulus-devletteki uygulanışı, 157-8, 168-70, 298
ve yurttaşlık, medeni haklar mücadelesi (ABD), 170-2
ve zulmün kaldırılması; 125-7
İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi, 209
İnsan ve Yurttaşlık Hakları (Fransa), 173
insanlığa karşı işlenen suçlar, 168
insanlık kavramı
ABD'de, 174-5
ve acı ölçümü, 149-50
ve doğal haklar, 158-9, 161-3
ve emperyalizm, 134-7
hukuk kavramı olarak, 276-81
ve savaş, 140-3
sınırları, 187-9
tanımlayıcı sıfatıyla seküler devletler, 181-5
intihar, 142n
İran, 126-7, 129, 218
İslam
ve Avrupalı kimliği 194-9
ayinleri, 112
erdem olarak acı, 111-3
hakkındaki karşıt teoriler, 264
Hanbeli reformları, 261
ve milliyetçilik, 232-8
ve mit, 70
Sufilik, 261, 264
Sünni Müslümanlar, 112
şeriat olarak ("uyanış"), 232-3
şiddetin İslami "kökenleri", 21
Şii Müslümanlar, 147
ayrıca bkz. din; şeriat
İslam hukuku; 258-67
Abdüh reformları, 268-9, 290-3
ahlaki ve yasal yargılar, 285-8, 291-4
kaynağı olarak Kuran, 278-9, 282
tektanrıcı niteliği, 71
yargıya götürülebilir eylemler, 288
ayrıca bkz. fıkıh, şeriat
İslam medeniyeti, Avrupa temsilleri, 203-4
İslam teolojisinde cemaat, 234, 270
İslam, medeniyetin taşıyıcısı olarak, 203
İslamcılık/İslamcılar
"yurttaşlık" kavramı, 295-7
Hartum konferansı, 233, 238n
medeni hukuk maddeleri, 290
milliyetçilik, 232-8
ümmet-i müslimin, 235
tanımı, 235-7
İslami Altın Çağ, 258
İslami gelenek
dini vecibeler ve toplumsal ilişkiler, 284-94
etik ve ahlak, 280-2
fetva 264, 265
hadis, 263-4, 282, 283n
ve milliyetçilik, 232-3
yeniden formüle edilişi, 258-67
İslami teoloji
caiz eylemler, 278-9, 282, 293
cemaat kavramı (ümmet), 234-6, 270
din ve etik, 283-8
erdem/ahlaksızlık ikiliği, 110-3
Hanefi öğretisi, 289n
kutsal kitap tefsiri, 22-3
sınıflandırma kuralları, 282
son nefesini verme ve ölüm, 112
İspanya, 202-3
İsrail, 139, 155n, 173n
işkence
ve acı, 101, 102-3
devletin aracı olarak, 126-30, 138-43
gizliliği, 127-9, 138-9
ve Hanefi öğretisi, 289n
kaldırılması, 131-3
ve kasıtlı zalimlik, 138-43

modern anlayış, 140
tarihi, 125-30, 289n
teatralliği, 105-6, 127-9, 145-7
ayrıca bkz. zalimlik
iyi/kötü ikiliği; 18, 113-22

Jacob, Margaret, 225
James, Susan, 85
Johansen, Baber, 282-90, 298
Judt, Tony, 195-6
Justinianus Yasaları, 252

kadın sünneti, 179n
kadınlar, İslamiyette yeri, 273-6
Kadri, Muhammed, Paşa, 254n
kamuoyu yoklaması, 14
kamusal alan, dışlayıcılığı, 219-21
Kant, Immanuel, 67, 130, 166-7, 287-9, 297
kapitalizm
küresel doğası, 27, 170-1, 206-7, 215
Mısır üzerindeki etkileri, 272-3, 276-7
uluslararası ticaret ve insan hakları, 182-3, 185
Karma Mahkemeler (Mısır), 249-50, 253, 254
karmaşık uzam kavramı, 213-6
Keegan, John, 141
kefaret, 148-9
kehanet dili, 285-8
Kierkegaard, Soren, 297n
kimlik
"Avrupalı," 192-207
grup gelenekleri olarak, 213-6
yurttaşlıkla ilgili olarak, 15
King, Martin Luther, Jr., 177-8, 187
kişisel statü, 271n, 276-83, 290-1
ayrıca bkz. Mısır hukuku
Kitabı Mukaddes
edebiyat eseri olarak, 20-21, 54
kehanet dili olarak, 175-7
tefsiri, 22, 51-60
kitle iletişim araçları, 14-5, 18-9, 182-5
kitle imha silahları, 142
Klassen, Pamela, 107-10
komünizm, 26-7, 224
Koselleck, Reinhardt, 262-3
kölelik, 158-9
Kudüs, 203n
Kundera, Milan, 205
Kuran
cemaat duygusu, 235
İslam hukukunun kaynağı olarak, 278-9
mit, 72n
seküler kavrayışlar, 21, 70, 71
kurtuluş; 170-9
Hıristiyan ilahiyatı, 78-9
kültürel değişim yoluyla, 297
küresel kurtuluş projesi (ABD), 170-1, 177-8, 206-7
vasıtası olarak medeni haklar, 177
ve liberalizm, 39, 75
kutsal kitap; ve mit, 51-60
kutsal/kutsallık
antropolojide, 35, 44, 225-6
evrenselliği, 46, 49-50
insanlığın, 73-4, 75-8, 142, 148, 168, 187
Kitabı Mukaddes'te, 20-1
kutsal kitap olarak, 54n
mit olarak, 40n
sekülarizmde, 26, 38, 55-8, 77-9, 83n, 173-4
ulusal siyasette, 226
ve dil, 69-71, 278
ayrıca bkz. şeriat
kutsal/dindışı ikiliği, 37-8, 43-4, 82
kültür
Batılı normların küreselleşmesi, 179, 182-5, 273-4
kültürel dönüşüm yoluyla kurtuluş, 185-6
milliyetçi niteliği, 232-3
sanayileri, 183-5

Lahey Konvansiyonu, 141
Langbaum, Robert, 68
Langbein, John, 131-2
Layish, Aharon, 259
Le Pen, Jean, 211
liberal demokrasiler

azınlık temsili, 16, 207-16
çoğunluğun hakimiyeti, 208-14
devlet destekli zalimlik, 129, 138-40
doğa fikri, 73-4
eşitlik mefhumu, 17, 25, 72-3, 175-6, 183, 208-10, 258, 275-7
ifade özgürlüğü, 164-5, 191, 193, 221-2
inkâr retoriği 128, 129
insanlık kavrayışları, 190-1
ve mit, 38-9, 72-9
toplumsal uzam kavramı, 228-9, 237-40
yurttaş katılımı, 13-15
ayrıca bkz. ulus-devletler
Lincoln, Bruce, 39
Locke, John, 92, 164, 186, 201
logos, 39
Lord Cromer, *bkz.* Baring, Evelyn (I. Cromer Kontu)
Lord Milner, *bkz.* Milner, Alfred (Vikont)
Löwith, Karl, 228n
Luciani, G., 233n

Mack, Phyilis, 97
mahkemeler, *bkz.* yargı süreci,
Mahmud, Saba, 110-1
Malcolm X, 178
Mani, Lati, 137n
Marett, R.R, 47
Marshall, T.H., 165
Martyr, Peter, 197
Marx, Karl/Marksizm, 209, 267
masallar, 41
matbaa, yaygınlaşması, 26n, 258, 263, 265
Mauss, Marcel, 117, 293-4
mazoşizm/sadomazoşizm, 105, 143-51
Mazowiecki, Tadeus, 197-8
McKeon, Richard, 117
medeni haklar, 165-6, 170-9
medeni hukuk
evlenme/boşanma, 272-8, 290
İslami şartlar, 290
Mısır'da, 249, 275-6, 282, 290-1, 296
ve ahlaki özerklik, 267-71
kategori olarak aile; 267-9, 271
ayrıca bkz. fıkıh; şeriat
medeniyet
hakkındaki teoriler, 199-201, 295-7
ve kimlik, 205
modeli olarak Avrupa, 212.13
siyaseti, 205-7
Meksika, 164-5n
Michaelis, Johann David, 55n
Michel, Thomas, 293n
Milbank, John, 48n, 113n, 214
milliyetçilik
Amerikan, 18
Arap, 232-8
kavramı, 231
otoritesi, 226
sekülerleşmiş din olarak, 224-32
ayrıca bkz. İslamcılık/İslamcılar (Fransa), 211
Milner, Alfred (Vikont), 134n
Milosz, Czeslaw, 205
Mısır folklörü, 297
Mısır hukuku
Avrupa'nın etkisi, 249, 251-7, 276-7, 295-6
ceza yasası, 253, 257
içtihat, 258-9
kişisel statü, 271n
reform, 134n, 248-67, 276-83, 290
ayrıca bkz. medeni hukuk; fıkıh; İslam hukuku; şeriat
Mısır, 243-99
Batı'nın taklidi, 251-7, 273-4
Cromer, 17n
hukuk reformuna direniş, 254-6
Milner, 134n
"modern" aile, 266-7, 272-6
siyasallaşmış din, 218
ayrıca bkz. Osmanlı İmparatorluğu
mit
Aydınlanma açısından, 41-2
ve demokratik liberalizm, 38-9
kökenleri, 35-6
ve kutsal kitaplar, 51-60

kutsal olarak, 40n
ve "Öteki", 43
ve sekülarizm, 38-9, 67-71
şiir 67-71
Mitchell, Timothy, 281
modernlik
ahlaki heterojenlik, 223-4
Arap kaygıları, 236
niteliği ve gelişimi, 23-9, 79-83, 217-8, 256n, 297
ve Öteki, 43, 70
zamansallığı, 263n
ayrıca bkz. sekülarizm
Molina, Luis de, 159
Montag, John, 52
Mozart, 65-6
muhafazakâr protestanlık, 53
Muhammed (peygamber), 234n
mülkiyet/mülkiyet hakları, 158-9, 201-7, 229-30, 246
Müslümanlar
asimilasyon, 192-3
ve Avrupa "fikri", 194-9
Avrupa'da dini azınlık olarak, 192-216
Fransa'da, 210-2
İngiltere'de, 216n
ayrıca bkz. İslamiyet
müzik ve acı, 98-9

Napoleon Yasaları, 249, 252, 271n
Nasır, Cemal Abdül, 250
Nazizm/Nazi Almanyası, 73, 123, 129, 168, 195, 199n, 224
Neuwirth, Angelika, 72n
Nubar Paşa, 253
Nussbaum, Martha, 180-2, 187
nüfus cüzdanları/kimlik kartları, 168-70
Nürnberg Savaş Suçları Mahkemesi, 168

Odysseia (Homeros), 40
Oidipus miti, 113-22
Orfeus miti, 65
Osmanlı İmparatorluğu, 248-9, 258, 268
Osser, Bernard, 198
Oster, Shai, 185n
otorite
doğaüstü kaynakları, 47-8
İslami gelenekte, 259, 278-9, 292
kişileştirmesi, 119-20, 224, 290-1
meydan okumalar, 42, 275n
mitten gelen, 38-40, 70-1
örtüşen kaynakları, 215
ayrıca bkz. ahlaki otorite; siyasal otorite; din
Overton, Richard, 161n

örfi hukuk, 134
Öteki, kavramı, 43
özel/kamusal ikiliği; 221, 269
özgürlük, mülkiyet olarak, 158-9
özgürlük, tanımı, 190-1

Perkins, Judith, 105-7
Peters, Rudolph, 253n, 257n
peygamberler
"Arap Peygamberi", 234, 282-3
Hıristiyanlıkta, 58, 59-60
piyasakültürü, 13-5, 182-5, 190-1
Platon, 41, 74
Pocock, John, 186, 206, 216n
Polonya, 218
Poovey, Mary; 228n
Portekiz, 159

Ramonet, Ignacio, 182-5
Rawls, John, 12, 74, 181
Read, James, 134
Refah Partisi (Türkiye), 221n
Reform, 52-3, 209, 229, 245
Rejali, Darius, 125, 126-9
Rey, Roselyne, 62-3
Rıza, Reşid 259-61, 264n
Roma hukuku, 158, 252
romantizm, 26
Rosanvallon, Pierre, 165n
ruh, fikri, 110
Rushdie, Salman, 193, 216n
Rusya, 156, 202, 205-6

Sade, Marquis de, 150
sadomazoşizm, *bkz.* mazoşizm
Safvet, Ahmed, 247-8, 276-83, 276n, 290, 297
Saint-Exupery Patrick, 198
sakrament(ler), 47-8, 96n
sanayi devrimi, 202, 207
savaşlar
  acı ve güvenlik, 112-3
  askeri öğreti, 155-6
  "insanlık kavramı", 140-3
  ve sekülarizm, 17
Scarry Elaine, 99-101, 140-1
Schacht, Joseph, 283
Schmidt, Leigh Eric, 54n
Schmitt, Carl, 226
Schneewind, Jeremy, 150
Schulze, Reinhard, 258-67, 261-2, 264
Scott, David, 186n
Scott, G.R, 125-6
Scott, Sir John, 250n
seçimler, 13-4, 77
sekülarizm
  kamusal/özel ikiliği, 222
  kavramı, 11-7, 35-8, 217-38
  modern metinlerde, 79-83
  modernliğin amacı olarak, 25, 28, 229-30
  ortak varsayımları, 295-9
  siyasallaşmış din olarak, 217-9, 222
  soykütüğü, 28, 53-4, 228-31
  yargı sürecinin önemi, 298-9
  yasal otorite, 295-9
  ayrıca bkz. yurttaşlık; insan hakları; liberal demokrasiler; ahlaki otorite; ulus-devletler; din.
seküler
  kavramı, 37-8, 219, 229-31, 244-6
Selden, John, 159
Sennett, Richard, 187
Shaffer, Elaine, 58, 67n
Shulman, George, 175, 176n
sınırlar
  değişen doğası, 26, 205-7, 212-4
simgecilik
  devlet ritüelleri, 225
  ve ıstırap 107-10
siyasal otorite 13-4, 165, 182, 220, 237, 298
siyasallaştırılmış din, 22, 217-9
"siyasi beden/topluluk" 228n
Skovgaard-Petersen, Jakob, 265-6
Smith, William Robertson, 46, 54
Sokrates, 80
Somali, 155
sorumluluk
  ve faillik, 23-4, 91, 113-22
  ve hukuk, 117-9
  hükümette, 117-8
sömürgecilik
  ve Avrupa menşeli reformlar, 134-7
  azınlık temsili, 210-1
  etik ve ahlak, 134-6, 280-2
  göz korkutma, 17n
  Mısır'ın direnişi, 261
  yargı süreci, 250n
  yerli hakları, 164-5n, 197
Speed, Shannon, 164n
Stalinizm, 73
Starobinski, Jean, 42, 56, 69, 98-9
Steiner, Franz, 25-6, 44, 119
Stephen, James Fitzjames, 280n, 281n
Stetkeviç, Jaroslav, 71n
Stiglitz, Joseph, 156
Stoacılık, 107
Strauss, David, 60n
Stroup, John, 55, 56n
Sufizm, 261, 264, 295
Suriye, 21
Suudi Arabistan, 24
sünnet, 278
Sünni Müslümanlar, 112
Swabey Marie, 208-9

Şamanizm, 60-7
Şarkiyatçılık, 22-3, 257n, 259-61, 283
şehitler/şehitlik, 105-6, 130, 145-6
şer/kötülük,
  kavram olarak, 18, 78, 113, 161
şer'i mahkemeler, *bkz.* şeriat; malikemeleri
şeriat
  Abdüh reformları, 268-9, 290-3
  ceza hukuku, 257n

kanunlaştırılması, 249-50
"kutsal yasa" olarak, 277-8, 283, 292, 295
mahkemeleri, 249-50, 268-9
medeni hukuk olarak, 267-71, 276, 296
Mısır'da, 248, 290-3
reformu, 235, 268-9, 276-83, 290-3, 298
Safvet reformları, 276-83, 290
tarihi, 221
ayrıca bkz. fıkıh
şiddet
ahlaki dil olarak, 195-6
ve din, 21-4, 44, 123
gücü, 34-5, 78
ve hukuk, 17-9, 34-5, 36, 174, 179, 257, 289, 299
ve siyasal öğreti, 76, 81, 163
zorunluluğu, 76
ayrıca bkz. işkence; savaşlar
Şii Müslümanlar, 147
şiir
Eski Ahit, 54
hakikat olarak, 40
ve mit, 67-71
ve sekülarizm, 67-71
şair olarak Şamanlar, 65-7
şiirsel görü, 59

tabu,
kavrayışları, 33-4, 44, 46, 49, 116n, 119, 278
Tannenbaum, Jerrold, 138n
tarih
işkencenin, 125-30, 289n
kutsallaştırılması, 51-6
sahicileştirilmesi, 55-60
ve uluslararası hukuk, 197
ayrıca bkz. din tarihi
Taussig, Michael, 34, 76
Tayland, 156
Taylor, Charles, 12-8, 167, 181, 214, 223
temsil
ve faillik 93
liberal demokrasilerde azınlıkların, 16-7, 207-16
ulus-devletlerde yurttaşlığın, 13-15
"teröre karşı savaş", 184n, 19
Tevrat, 21
Teymiyye, İbni, 260
Thual, François, 198n
tıbbi antropoloji, 87
tıp
ıstırabın önemi, 107-8
ticaret
insan hakları ile ilişkisi, 182-3, 185
Tissot, Simon, 66
tiyatro, 79-82
toplum
Arapça kavram, 234-6, 270
disipliner (Foucault teorisi), 127, 129
siyasal (Aydınlanma mefhumu), 17, 157, 209
toplumsal haklar, 165
toplumsal uzam
ve din, 217, 225-38, 284-94
ve duygular, 86-7
kavramı, 228-9, 237-40, 276-7
kişisel etik, 298
Traktaryanizm (İngiltere), 209, 226
Trevor-Roper, Hugh, 200-1, 203n
Tuck, Richard, 158, 159n, 162-3, 197
Tucker, Judith, 272-3
tutku, *bkz.* çile
Türkiye, 195-7, 221n, 238

Ultramontanizm (Fransa), 209, 226
Ulusal Cephe Partisi (Fransa), 199n
Ulusal Mahkemeler (Mısır), 271n
ulus-devletler
değişen sınırları, 212-4
din, 16-8, 209, 217-38, 226-7
ve insan hakları, 157-8, 164-5, 298
"insanlığın", tanımlayıcıları olarak 181-5
ve İslamcılık, 236-40
işkenceye destek, 126-30
karmaşık uzam kavramı, 213-6
otoritesi, 162, 167-8, 171, 205-6, 226, 265
ulusal kimlik, 167-9
yargı sürecinin önemi, 298

ayrıca bkz. yurttaşlık; sekülarizm; toplumsal uzam
Uluslararası Af Örgütü, 180n
Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası (ABD), 177
uluslararası hukuk, 196-7, 206-7
Uluslararası Para Fonu (IMF), 27, 156
uluslararası ticaret ve insan hakları, 182-3, 185

ümmet, 235, 270

Valery Paul, 98-9
vicdan
  ahlaki anlamı, 50, 114, 130, 280, 285-9, 290
  liberal demokrasilerde, 76, 116, 130, 223-4, 270
  ayrıca bkz. etik; ahlak/ahlaksızlık.
Victoria dönemi, 44n, 68, 116
Vinogradoff Paul, 280n

Waal, Alex de, 155
Watson, Adam, 206-7
Weber, Max, 34, 183, 246, 257, 283, 285
Weickard, Melchior, 66
Williams, Bernard, 118-20
Williams, Raymond, 200
Wintle, Michael, 199-200
Wise, Steven M., 188-9
Wolf, Susan, 90-1
Wolff, Robert, 219n

Yahudi-Hıristiyan geleneği, 175-8
yargı süreci
  ve cezalandırma, 137
  ve insan hakları hukuku, 157-8, 182
  ve işkence, 131-3, 139
  Karma Mahkemeler'de (Mısır), 249-50
  Mısır'da, 250n, 251-2
  ve mit, 80
  önemi, 298-9
  Ulusal Mahkemeler (Mısır), 271n
  ayrıca bkz. şeriat
yargıçlar, kıstasları, 291-2
"Yeni" Arap şairler, 69-71
Yeni Dünya Düzeni, 27
Yunan tragedyası, 120
Yunanistan, 168-9, 198n
yurttaşlık
  Fransa'da, 211-2
  hakları, 267-9
  İngiltere'de, 165, 169-71
  ve insan hakları, 286
  ve İslamcılık, 295-7
  kavramı, 19, 73-4, 295-7

Zağlul, Fethi, 250n
zalimlik
  hayvansı, 125-6
  kaldırılması, 126
  kurumsal dinde, 123-4
  modern teknolojileri, 142
  ölçümü, 138-43
  sadomazoşizm; 143-51
  ayrıca bkz. işkence
"Zamansallık Retoriği" (de Man), 79-83
Zeki, Hamit 25ln, 271n

Talal Asad
Sekülerliğin Biçimleri

Asad, Ortadoğu başta olmak üzere dünyanın pek çok yerinde sert kamusal tartışmalar yaratan bir kavramı, laiklik ya da sekülarizmi, antropolojinin araştırma konusu haline getiriyor. Wittgenstein'dan esinlenen bir perspektif benimseyen Asad, "seküler" kavramının Hıristiyanlık ve İslam tarihi içindeki değişim sürecine odaklanıyor: Din ve sekülarizm etrafındaki kavramların "gramer"inde tarih boyunca ortaya çıkan değişikliklerin aynı tarih içindeki pratik değişikliklerle ilişkisini gösteriyor. Asad'a göre, dini ve seküler gibi kavramlar esasen sabit kategoriler değil, iç içe geçişler ve kopmalarla dolu devingen kategoriler oluşturuyorlar.

Modern seküler anlayışların biçimlenişinde faillik ve acı kavrayışlarının ve insanın acıyı ortadan kaldırma sorumluluğu hakkındaki fikirlerin çok önemli bir yeri olduğunu gösteren Asad, buradan işkence, zulüm ve savaş konusuna geçerek seküler devletlerde bunların nasıl meşrulaştırılabilmiş olduğunu inceliyor ("İnsan yaşamı kutsaldır, ama yalnızca devletin tanımladığı belirli bağlamlarda"). Ardından insan hakları anlayışının gelişimine değinerek, kimin insan sayıldığı kimin sayılmadığı noktasından hareketle Müslümanlara yönelik önyargıların ve ayrımcılığın altında yatan sömürgecilik geçmişini, milliyetçilik-sekülarizm ilişkisini ve sekülerleştirme çabalarını inceliyor.

Batı ve İslam düşüncesinde dinin yeri konusundaki yetkin araştırmalarıyla tanınan Asad'ın bu kitaptaki analitik, serinkanlı yaklaşımının, laiklik, sekülerlik, din gibi kavramlar konusunda tam bir kafa karışıklığının yaşandığı bugünün entelektüel ve siyasi ortamında hak ettiği ilgiyi göreceğini, verimli bir tartışma zemini yaratacağını umuyoruz.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-636-7





Metis Yayınları
www.metiskitap.com