cogito
Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 44-45 - Kış 2006

Ten: Derinden



Odak: 18. Avrupa Kültür Dergileri Buluşması: "Komşuluk"

YKY

cogito

Ten: Derinden

Sayı: 44-45 Kış 2006

Yapı Kredi Yayınları: 2308

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 44-45 Kış, 2006
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
HALİL TAŞDELEN
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
E. EFE ÇAKMAK

Yayın Kurulu:
ESRA AKCAN (Columbia University), ŞEYLA BENHABİB (Prof. Dr., Yale University), BESİM F. DELLALOĞLU (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi), ZEYNEP DİREK (Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi), EKREM IŞIN, FERDA KESKİN (Doç. Dr., Bilgi Üniversitesi), SABRİ KOZ, KAAN H. ÖKTEN (Yard. Doç., Bilgi Üniversitesi), EYÜP ÖZVEREN (Doç. Dr., Ortadoğu Teknik Üniversitesi), ZEYNEP SAYIN (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi), GÜVEN TURAN
Katkıda Bulunanlar:
HAZAL GÜNDÜZ, FAHRİ GÜLLÜOĞLU
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
ÜÇ-ER OFSET
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul
Tel.: (0212) 629 03 15

Halkla İlişkiler:
ARZU HAKSUN
Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

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

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

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

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Ten: Derinden

Rüzgâr Gülü

8 • On Üç Parça Deri • Ulus-Ötesinden Hukuka Bakmak: Jürgen Habermas • Ağzı Laf Yapan, Kızları Götürüyor • Özgürlük, Eşitlik, Belirsizlik • Ev ve İsyan • İnsan Öldü • Abdülaziz'den Sonra ilk Kez...

Klasik

26 • İbn Sînâ • İşaretler ve Uyarılar Kitabı I

Söyleşi

44 • Juliet Mitchell ile Söyleşi – Bülent Somay-E. Efe Çakmak • "Toplumsal Bağlamı Olmayan Bir Psikopatoloji Vakası Yoktur"
An Interview with Juliet Mitchell – Bülent Somay-E. Efe Çakmak • *"There is Never a Psychopathology without the Social Context"*

Yeni Perspektifler

63 • Bülent Somay • Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz II. Kısım

73 • Catherine Pinguet • Batılı Kimliğinin Oluşturulmasında Öteki'nin Sergilenmesi: İnsanat Bahçesi ve Uğradığı Değişimler
L'exhibition de l'Autre dans la construction de l'identité occidentale: Le "zoo humain" et ses avatars

104 • Siyaveş Azeri • Mihail Bahtin ve Özne Sorunu

132 • Armağan Öztürk-Fırat Mollaer • Muhafazakârlığın İdeolojik Künyesi ve Akıl Tartışması

Dosya: Ten: Derinden

155 • Zeynep Sayın • Bedenin Teni, Göğün Teni

162 • Bülent Somay • Ten, Ben ve Gen

174 • Kubilay Akman • Orlan: *Kırılan Ten*

183 • A. Sait Aykut • Câhız, Seâlibî ve İbn Hazm: Klasik Arap Edebiyatında Ten ve Ten Sevgisi

209 • Kaan H. Ökten • *Tanakh*'taki Deri Fenomenolojisine İlişkin İrdelemeler
225 • Ahmet Taşğın • Geleneksel Dövme
235 • Bircan Durdu-Aydın Durdu • Anadolu Halk Kültüründe Kına

Odak: 18. Avrupa Kültür Dergileri Buluşması: "Komşuluk"

254 • Jan Philipp Reemtsma • Bir Şiddet Kaynağı Olarak Komşuluk İlişkileri
275 • Etyen Mahçupyan • Komşu ve Devlet: Modern Türkiye'de Komşular Arası Anlaşmazlıkların Tarihini Kavramak
The Neighbour and the State: Understanding the Cultural History of Neighbourly Conflict in Modern Turkey
284 • Tomislav Z. Longinovic • Post-Oryantal Durum: Sırplar ve Türkler, Yeniden
Post-Oriental Condition: Serbs and Turks Revisited
296 • Marc-Olivier Padis • Demokratik Komşu: Genişleyen Avrupa'da İnsan Hakları Politikası
The Democratic Neighbour: Politics of Human Rights in an Enlarged Europe

Kitap

305 • Fahri Güllüoğlu • Pusudaki Ten, *Vice Versa*

Geçen Sayıdakiler

312 • Sayı 43: Çer-Çöp

314 • Yazarlar Hakkında

Ten

Galatasaray'daki Sermet Çifter salonumuz, Kasım ayında Türkiye'de bir ilke evsahipliği yaptı; Onsekizinci Avrupa Kültür Dergileri Buluşması, Avrupa'nın en saygın yayın organlarının yönecitilerini/editörlerini ve birçok tanınmış entelektüeli İstanbul'da bir araya getirdi. Üç gün süren konferansta Tomislav Longinoviç'ten Etyen Mahçupyan'a, Susan Neiman'dan Esra Akcan'a, *Cogito* okurunun yakından tanıdığı birçok yazarımız bildiriler sundu; işbirliği imkânları tartışıldı. Avrupa Kültür Dergileri Ağı'nın Türkiyeli diğer üyesi, *Varlık* dergisiyle birlikte düzenlediğimiz etkinlik, sanırım Avrupa'da Türkiye'dekinden daha çok ses getirdi. Etkinliğin gerçekleşmesini sağlayan European Cultural Foundation, T.C. Başbakanlık Tanıtım Fonu ve İstanbul Belediyesi'ne bir kez daha teşekkür edelim.

Varlık dergisi geçtiğimiz ay bu etkinliğin ilk oturumunu yayımlamıştı; biz de *Cogito*'nun elinizdeki sayısının Odak bölümünü, Avrupa Kültür Dergileri Konferansı'nda sunulan bildirilerden yaptığımız bir derlemeye ayırdık. J.P. Reemtsma, Marc-Olivier Padis, Tomislav Longinoviç ve Etyen Mahçupyan'ın, İngilizce özgün metinleriyle birlikte yayımladığımız yazıları, konferansın teması, yani "komşuluk" ve çağrışımları çevresinde dönüyor. Yeni Perspektifler bölümündeki yazılardan birinin, Bülent Somay'ın "Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz II" adlı makalesinin özgün İngilizce versiyonu, *Cogito* dergisinin, Eurozine'in [Avrupa Kültür Dergileri Ağı] e-dergisine katkısıdır; birkaç ay önce www.eurozine.com'da yayımlanmıştı. Bülent Somay bu yazıyı temel alarak hazırladığı bildiriyi, Onsekizinci Avrupa Kültür Dergileri Buluşması'nda da sundu.

Bu sayının dosya konusu "Ten"; Zeynep Sayın, çoğunlukla "Batılı" kalıplar içine hapsettiğimiz tene, Doğu'nun tenini vurguluyarak yaklaşıyor. Bülent Somay Freud'tan esinlendiği yazısında tenselliği ele alıyor; Kubilay Akman ten değiştiren bir sanatçıyı, Orlan'ı anlatıyor; Kaan H. Ökten Yahudi teolojisinin deri fenomenolojisini ele alırken, A. Sait Aykut Arap-İslâm

kültüründe ten sevgisini işliyor. Anadolu'da "ten resmi"ni, dövme ve kınayı, Ahmet Taşğın ve Bircan-Aydın Durdu çifti anlatıyor.

Cambridge'li psikanalist, ikinci dalga feminizmin öncü ismi Juliet Mitchell geçtiğimiz yıl, "*Siblings and Psychoanalysis*" [Akranlar ve Psikanaliz] başlığı altında bir dizi seminer vermek için, yine Cambridge'ten ünlü antropolog Jack Goody'yle birlikte Bilgi Üniversitesi'ndeydi. Geçen sayımızda Jack Goody'yle yaptığımız söyleşiyi yayımlamıştık; bu sayıda da, Bülent Somay'la birlikte yaptığımız Mitchell söyleşisini yayımlıyoruz. (Yani Somay bu sayının skoreri.)

Yeni Perspektifler bölümünün diğer yazarları arasında, geçen sayıda da bir yazısını okuduğunuz Armağan Öztürk, Bahtin çevirmeni Siyaveş Azeri ve tarihçi Catherine Pinguet var. Catherine Pinguet'nin özenli bir araştırma sonrasında kaleme aldığı zevkli, incelikli yazısına özellikle dikkat çekmek istiyorum.

Cogito'nun bir sonraki sayısının dosya konusu "Ezoterizm", bu yıl bir "Berduş" sayımız, ve bir de henüz belirleyemediğimiz bir özel sayımız var. Gündemdeki isimler Arendt, Derrida ve Zizek.

E. Efe Çakmak



Photo: © Kerem Yücetürk

eurozine
cogito varlık

"Komşuluk" *"Neighbourhoods"*

18. Avrupa Kültür Dergileri Buluşması

The 18th European Meeting of Cultural Journals

4-7 Kasım **4-7 November 2005**

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK

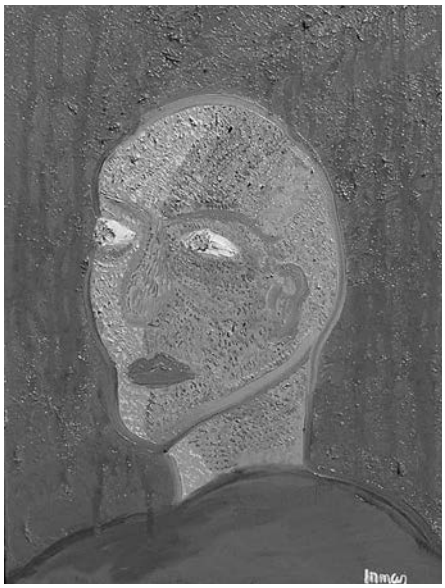
EUROPEAN CULTURAL FOUNDATION

DEZA SDC

TC Dışişleri Bakanlığı ve Başbakanlık Tanıtma Fonu Kurulu Başkanlığı'nın katkılarıyla

With the support of The Ministry of Foreign Affairs of The Turkish Republic and The Promotion Fund of The Turkish Prime Ministry

On Üç Parça Deri



1 "Deri" doğuştan bizimle beraber, bize ait, parçamız; bir organımız gibi; ama o kadar, hiçbir yananlamı yok. "Cilt" öyle değil:
2 Cildimiz aracılığıyla "görülüyoruz", arzulanmamız için cildimizin görülmesi, "iyi görülmesi", bunun için de "iyi" olması gerekiyor. Bu yüzden, sağlık, makyaj, bakım söz konusu olunca kadınların da erkeklerin de ("erişkin"lerin) derisine cilt diyoruz. (Kitabı da gösteren, arzulanmasını sağlayan, en azından buna yardımcı olan cildi değil mi? Kimi kitaplar gibi kimi insanların da "cildi yorgun": daha az aranıyor: cildi daha iyi bir nüsha bulunana kadar idare eder!)
(Yıllar önce, bir romanda galiba, gördüğüm –biraz sıradan mı?– bir benzetmeyle) içinden aydınlatılmış gibi duran parlaklığı Juliette Binoche'un yüzünün... Teninin:
3 Derimizin arzulandıktan sonra aldığı ad: Ten: Çoğu zaman *sensual* (*sexual*?) yananlamlar içeriyor (ya da benim niyetim kötü!): Arzulanan kadınların *ten*i oluyor örneğin; erkeklerin *sensual* "beden"ini koruyan örtüye de *ten* diyoruz, *non-sensual* "vücud"unu koruyan örtüye ise *deri*:
4 Hatırladığım, dokunma duyumla hatırladığım ilk derinin babamın küçük parmağının derisi oluşu garip mi? Ne kadar küçüktüm bilmiyorum, ama herhalde okula başlamamıştım, okula başladıktan sonra bir süre daha devam etmiş olabilir: Yolda beraber yürürken babam küçük parmağını tuttururdu bana. Bunun bana müthiş bir güven duygusu verdiğini hatırlıyorum; aslında hatırlıyor muyum, yoksa şimdi mi düşünüyorum bunu, bilmiyorum. Bildiğim şu: Şimdi babalığa hazırlanırken, galiba babalıktan en çok beklediğim, istediğim, çocuğuma küçük parmağımı tutturmak... Ama daha önce onun o incecik, yumuşacık (süt kokacağını düşündüğüm) tenini hissetmek – elimle, yanağımla, dudaklarımla:
5 Bebeklerin hemen her zaman teni oluyor, onların pek derisi yok, cildi de daha çok yine sağlık söz konusu olduğunda:
6 Kim söylemişti – bir çocuğun gözüne bakıp: "Gözlerinin akı ne kadar beyaz!", kirlenmemişti çünkü. Bana hep içtiğimiz sigaraların dumanı gözümüze yerleşir, onu kirletir, dumana boğar gibi gelir o sözden beri:
7 Babamın gözlerinin mavi olduğunu ilk ne zaman (çok geç!) fark etmiştim: Maviydi elbet, ama içtiği sigaraların dumanının bulandırdığı kirli bir maviydi bu. Parmaklarına tütün kokusu sinmişti, şimdi kendi parmaklarımı kokluyorum bazan onu hatırlamak için. Elleri nasırlıydı – benim hemen hiç nasırım olmadı elimde. Küçük çocukların da ellerinde nasır olabildiğini gördüğümde şaşırmıştım:

8 Dayımın küçük kızı Elif'in ellerinde nasır vardı (annem, toprakla oynamaktandır, demişti sorduğumda), ama teni yumuşacıktı elbette, hele yanakları. Babamın yanakları öyle değildi, kuru, çökük ve sertti:
9 Öptüğümde sakalları batardı: Derinin üstündeki kıllar onun parçası mıdır gerçekten de:
10 Erdal Öz'ün *Yaralısın*'da uzun uzun anlattığı: Saçlar sıfır numara tıraş edildiğinde elin kafayı sıvazlarken aldığı duyum: Askerde okuduğum için mi o kadar etkiliydi? (Onat Kutlar kitapta neyi sevdiğimi sorduğunda üslubunu sevdiğimi söylemiştim, *tekniğini* sevdiğimi söylemişti incelikle. Saçları döküktü, alnında ve alnının biraz yukarısında özel bir parlaklık vardı:)
11 (Kesilen değil de dökülen saçların derideki yerlerinde bıraktığı parıltı. Babamın saçları erkenden dökülmüştü, onun da alnında ve alnının biraz yukarısında özel bir parlaklık vardı. Benim hâlâ saçlarım var, dökülme çok yavaş; ama babamın öldüğü yaşa geldiğimde ne olur bilinmez...)
12 Derimiz doğuştan bizimle beraber, anamızdan babamızdan alıyoruz onu. Tenimiz, cildimiz sonra oluyor:
13 Sonra üçünü birden eskitiyoruz...

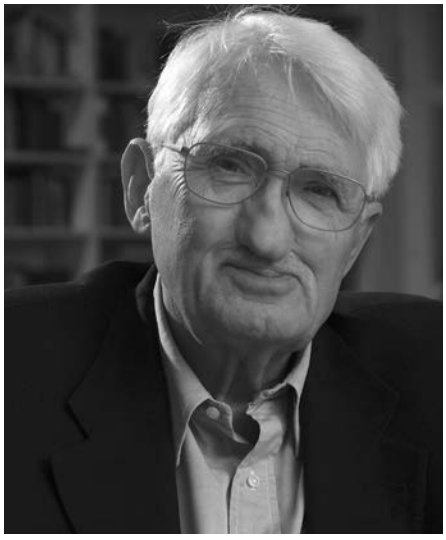
27 Haziran 2003'ten önce

SELAHATT N ÖZPALABIYIKLAR

Ulus-Ötesinden Hukuka Bakmak: Jürgen Habermas

Jürgen Habermas, Hukuk Fakültesi'nde bir konuşma yapmak için 17 Kasım'da Yale Üniversitesi'ne geldi. Konuşmanın konusu küresel düzende kozmopolitan hukukun önemiydi. İletişimsel Eylem Kuramı ile yirminci yüzyıl felsefesine büyük katkıda bulunan yetmiş altı yaşındaki Habermas, bugünlerde daha çok siyasi içerikli makaleler yazıyor. Başta ülkesi Almanya olmak üzere akademik ve siyasi çevrelerde Habermas'ın dedikleri bir hayli ciddiye alınıyor; hatta dostu Joschka Fischer'in Dışişleri Bakanı olduğu dönemde Habermas'ın AB Anayasası'yla ilgili görüşlerinin Alman dış politikasını etkilediği bile söyleniyor. Yaşamı sırasında bu denli etkiye kavuşmak her filozofun harcı değil elbette; yirminci yüzyılda, akademik çevrenin dışına çıkıp dünya siyasetine şekil vermek, Bretton Woods'da kurulan iktisadi düzenin mimarı olan Keynes dışında, çok az düşünce insanına nasip oldu. Büyük bir akıl olmak her zaman siyasi etkinliğe dönüşemiyor; bunun için öncelikle uluslararası koşulların, özellikle de siyasi elitin, birtakım fikirleri benimsemeye hazır olması gerekiyor (1944 koşullarında Keynezyen politikaları benimsemek kapitalist sistemin neredeyse tek çıkış yolu olarak gözüküyordu). Habermas'ın küreselleşen dünyada hukukun üstünlüğünü ve anayasa temelli siyasi bütünleşme kültürünü öne çıkaran söylemi de AB projesini yürütmeye çalışan Avrupa siyasi eliti için çok anlamlı; ancak bir de Atlantik'in öte yanı var.

Habermas'ın öne sürdüğü en önemli tez, uluslararası ilişkileri yürüten ilkelerin "ahlaki" değil "hukuki" zemine oturmasının gerekli olduğu. ABD'nin uluslararası hukuki normları hiçe sayarak Irak'ı işgal etmesi onu bir hayli rahatsız etmiş. Yeni-muhafazakâr kanadın işgali meşrulaştırmak için öne sürdüğü argümanlar, diktatörlükle yönetilen bir ülkeyi özgürleştirmek için "adil savaş" yürüttükleri yönünde. Tabii bu argümanlara hiç yabancı değiliz; Soğuk Savaş'ın "özgür dünya" ve "demir perde" ikiliği üzerinden kurgulanan söylemi hâlâ kulaklarda çınlıyor, ancak bugün durum biraz farklı: yeni-muhafazakârların dağıttığı adalet, George W. Bush'un "özgürlük, Tanrı'nın bize hediyesidir" sözlerinde cisimleşen tuhaf bir köktendinci anlayışla kendini meşrulaştırıyor. Karşımızda,



korkunç savaş makinesini "Allah rızası için" kullanan bir süpergüç var.
Soğuk Savaş demişken: Nükleer felaket anlamına gelecek bir III. Dünya Savaşı'nın nasıl olup da engellendiğini araştıranlar genel olarak iki farklı görüş belirtiyorlar ki, Habermas'ın konuşması açısından bu ayrışma büyük önem taşıyor. İlk grup, realistler: "iki süpergüç de savaşı kim başlatırsa başlatsın saldırıya uğrayan tarafın yok olmadan önce saldırganı yok edebilecek nükleer kapasitesi olduğunu biliyordu, Nükleer silahlanmanın getirdiği bu 'caydırıcı mantık' savaşı önledi" diyor. Bu realist açıklamayı yetersiz bulan liberal anayasacı model ise, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi gibi uluslararası müzakere kurumlarının ve yine BM çatısı altında hazırlanan uluslararası hukuk metinlerinin (Cenova Konvansiyonu gibi) önemini vurguluyor. Evrensel normların realist argümanlarla ayaklar altına alınmasından hiç hazzetmeyen Habermas, işte bu bahsettiğim liberal modelin küreselleşme koşullarına uygulanmasını öneriyor. 1991'de Körfez Savaşı'nda ve 1999'da Sırbistan'a karşı girişilen NATO operasyonunda geniş bir uluslararası muhalif koalisyonun oluşması bu anlamda onu umutlandırmış; ancak Bush yönetiminin "kötülüğü yeryüzünden silme" söylemi ve (kendilerinden başka kimsenin inanmadığı) böyle bir ahlaki duruşla haklılaştırdığı "terörizmle savaş", görünen o ki bu umutları bir hayli sarsmış. Habermas'ın öne sürdüğü uluslararası hukuk temelli çözüme geçmeden önce, savaşın ahlakileştirilmesi konusuna biraz daha değinmek istiyorum.
Savaşın nasıl meşrulaştırıldığı konusu bana bazen fazlasıyla soyut, akademiyle sınırlı bir konu gibi geliyor. Felsefeyle veya uluslararası hukukla uğraşmayan birisi, ABD'nin savaşı uluslararası hukuk değil de ahlak düzleminde tanımlaması sorununa otuz saniye bile ayırmaz. Dahası size bu anlatılanların masal olduğunu, hak diye bir şey varsa onun güçten geleceğini, böyle şeylerle kafanızı yormaktansa gerçek memleket sorunlarıyla uğraşmanızın daha hayırlı olacağını söyler, sizi üzer. Güçler dengesini uluslararası ilişkilerin merkezine oturtan realizm, gerçekten sağduyuya hitap ediyor. (Kurtlar Vadisi'ni izliyor musunuz?) Özellikle Irak'ın işgali gibi herkesin gözünün önünde cereyan eden bir saldırganlık kimsede kuşku bırakmıyor. ABD'nin liberal demokratik söylemi kullanarak savaşı ahlakileştirdiğini daha 1950'de sistematik olarak işleyen kişi, *Dünya'nın Nomos'u* adlı kitabın yazarı Alman anayasa hukukçusu Carl Schmitt. Siyaset felsefesi alanına miras bıraktığı çok önemli fikirleri bir yana, bu zat aslında pek de tekin biri sayılmaz: Nazi Almanyası'nın en coşkulu destekçilerinden biri olarak yıllarca Hitler yönetiminin yasal düzenlemelerini hazırlaması bir yana, eski Nazilerin Nürnberg'de insanlık suçu işledikleri için yargılanması onu bir hayli kızdırmış. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Alman İmparatoru'nun savaşı başlatmakla suçlanması onu zaten yeterince rahatsız etmişken bir de 1945 sonrasında yasal altyapısı henüz oluşmamış bir insanlık suçu mahkemesi kurulması, Schmitt'in "kahrolsun insan hakları!" temelli bir uluslararası hukuk doktrini kurmasına yol açmış. Temelde şunu diyor Schmitt: Savaşı ahlak veya adalet kriterleriyle inceleyemeyiz. Savaş iki eşit arasında yapılan bir düello gibidir, sonunda kaybedene ahlaki sorumluluk yüklemek işte bu yüzden anlamsızdır. Sonuçta kurulan yeni düzen, haklı olanın değil kazananın hukukudur ve

bunu başka şekillerde göstermek iki yüzlülüktür. Schmitt, Avrupalıların onyedinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıl sonuna dek yürüttüğü sömürge savaşlarını işte bu düello modeline örnek olarak gösteriyor: Avrupa devletleri arasında işleyen bir hukuk vardır ve bu hiçbir ahlaki ilkeye değil, tarafların savaşı neden ve sonuçlarıyla kabullenmelerine dayanmaktadır. Avrupa-merkezli olmasıyla eleştiriyi hak eden Schmitt'in düşünsel temelinde de faşizan özellikler taşıyan bir savaş anlayışı olduğunu görüyoruz: Savaş bir milletin [*Volk*] kendini ifade etme biçimidir ve her milletin savaşma iradesine saygı göstermek gerekir; öyle ki savaşın sonunda kaybedene savaş suçlusu değil yiğitçe dövüşüp kaybeden taraf muamelesi yapılmalıdır. Kant'tan başlayan ve Habermas'a dek uzanan Avrupalı düşünürlerin aksine, Schmitt savaşın önlenmesini değil, "doğru" bir şekilde kavramsallaştırılmasını önemsiyor.

Schmitt'ten çıkardığımız iki ders var: Birincisi, ABD'nin insan hakları etrafında kurduğu uluslararası hukuk düzeni, Amerikan işgalciliğinin ahlaki duruş kisvesinde gizlenmesinden başka bir şey değildir. Bu görüş sağda ve solda birçok taraftar bulmakta, çünkü Nazileri Nürnberg'de yargılayan ABD gün geldi Russell Mahkemesi'ne düştü, gün geldi Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne katılmayı reddetti, gün geldi Irak hapishanelerindeki korkunç işkenceleri örtbas etmek zorunda kaldı. Ancak Schmitt'in bize sunduğu ikinci ders, hiç de o kadar apaçık değil: Uluslararası hukuk, insan hakları düzleminde değil, milletlerin kendilerini ifade etmesine (savaşmasına) olanak verecek bir realist düzlemde kurgulanmalıdır. Bu, savaş suçları gibi, savaşta yürütülen soykırımlar gibi korkunç insanlık suçlarını da hukuksal çerçevenin dışında bırakacak bir proje olduğu için kimsenin kolay kolay desteklemeyeceği bir öneri. Ancak realistlerin gücü önerilerinin normatif çekiciliğinden değil, "bizim dediğimiz zaten bugün dünyada olan şeyler (gerçekten de insanlık suçu işleyen devletler genelde haklı veya haksız olmaktan ziyade yenmiş veya yenilmiş olmak kriterine göre cezalandırılıyorlar); bari kendinizi kandıracağınıza gerçek olanı hukuksallaştırın" diyebiliyor olmalarından geliyor. O zaman?

O zaman devreye Habermas'ın normatif kuramı giriyor. Amacım öncelikle Habermas'ın kuramsal temellerini belirlemek, daha sonra da Konferans'ta sunduğu öneriyi tartışmak. Habermas, Kant'ın "ebedi barış" önerisinin küreselleşen dünyaya uygulanabilmesi için, birtakım dinamikleri göz önüne almak gerektiğini söylüyor. Aradan geçen iki yüz yılın getirdiği üç temel sorun, bizi Kant'ın "Kozmopolitan Hukuk" fikrini farklı parametreler etrafında düşünmeye zorluyor: Milliyetçiliğin tüm dünyayı etkilemesi, kapitalist gelişimin hem sınıf çatışması hem de emperyalizm olarak insanlığı bölmesi (Kant, gelişen ticaretin ulusları barışçı bir şekilde birleştireceğini varsayıyordu), ve "kamusal alanın yapısal dönüşümü" sonucunda siyasi liderleri gözetecek duyarlıkta bir kamusal alanın artık kalmaması. Bütün bunlara rağmen, küreselleşmenin bir sonucu olarak dünya uluslarının birtakım riskleri paylaşmak zorunda kalmasının (iktisat, ekoloji, kamu sağlığı ve küresel terörizm bağlamlarında ortaya çıkan riskler) kozmopolitan hukuku teşvik eden bir unsur olduğunu ekliyor. Kozmopolitan hukuk, uluslararası hukuktan farklı olarak devletleri değil, bireyleri hak ve sorumluluk sahibi yapan yasal düzenlemeleri içeriyor. İnsan hakları, tüm devletleri, kültürleri ve hatta bireyleri birleştirme iddiasındaki evrensel tek norm olarak kozmopolitan hukukun biricik temeli olarak görülüyor. Bu hukuk anlayışı kaçınılmaz olarak devletin bireyler üzerindeki egemenliğini sınırlıyor ve her bireyi devletlerüstü bir sistemin üyesi haline getiriyor. Açıkça görülüyor ki, evrensel insan haklarının gerekirse devlet egemenliğini devre dışı bırakmak pahasına korunması, kozmopolitan hukukun normatif çekirdeğini oluşturuyor.

Bunun nasıl sağlanabileceği, Habermas'ın konuşmasındaki bir diğer önemli konuydu. Kant'ın "dünya devleti" fikrinin emperyalist çağrışımlarını kabul eden Habermas, yine Kant tarafından bir ara form olarak düşünülen "devletler federasyonu" fikrini ise, devlet egemenliğine çok fazla taviz verdiği için reddediyor. Önerisi, dikkatli bir orta yol formülü: "Küre-

sel iç siyaset." Devletler, giderek artan uluslararası ilişkilerin yasal bir meşruiyet zeminine oturtulması ile, karşılıklı bağlılık esasıyla sorunları çözecekler. Bunun mümkün olması, öncelikle kendi sınırları içinde egemen devletleri varsayıyor; ancak etkili bir siyaset için bölgesel işbirliği örgütleri de şart. Habermas açıkça dile getirmese de, AB modeli "ulus-sonrası oluşum"un ortaya çıkardığı yönetim sorunlarını çözmek için başarılı bir örnek olarak gösteriliyor, çünkü başta kapitalist küreselleşmenin yıkıcı etkileri olmak üzere ulus-devletin uğraşamadığı sorunlar, bölgesel işbirliği sayesinde en azından hafifletilebilir. Bir örnek vermek gerekirse: Bir ulus-devlet, piyasa rekabetinin yarattığı eşitsizlikleri gidermek için tek taraflı olarak piyasa dışı alternatifler aramaktan, rekabet gücünü yitireceği endişesiyle kaçınabilir; halbuki çok sayıda devletin işbirliği yaparak serbest piyasayı belli ölçüde "askıya alması", daha akla yatan bir çözüm olabilir (tabii Maastricht Anlaşması ile Sosyal Avrupa'yı neo-liberal politikalara kurban eden AB'nin ilk anda hayalkırıklığı yarattığını da söylemek gerekir). Birkaç bölgesel blokun (örneğin AB, ABD önderliğinde Amerika kıtası, Doğu Asya, Rusya önderliğinde Orta Asya, vs.) işbirliği sonucunda belki küresel düzeyde işleyen bir refah rejimi kurulabilir.

Burada öne çıkan mantık, çeşitli yönetim katmanları oluşturulması. Başta AB olmak üzere ulus-ötesi birçok oluşumun halk onayı alınmadan elitler düzeyinde yürütülmesi Habermas için bir "demokrasi açığı"nın habercisi. Bir yandan demokratik meşruiyet sağlanması, öte yandan temsili yönetime dayalı siyasi yapıların ulus-ötesi koşullara uyumlu hale getirilmesi, ancak çeşitli katmanların devreye sokulmasıyla mümkün. Birleşmiş Milletler, kozmopolitan hukukun ve uluslararası işbirliğinin yürütüldüğü katman olarak düşünülüyor. Ancak bunun için, başta Genel Kurul yetkilerinin artırılması olmak üzere birtakım reformlar şart. Bir başka katman, önemine değindiğimiz bölgesel işbirliği örgütleri. Bu katmanda, halklar için demokratik meşruiyetin kaynağı olmaya devam eden ulusal duyarlılıklara ek olarak ulus-ötesi bir dayanışma fikrinin temellenmesi gerekiyor (AB örneğinde olduğu gibi). Elbette ulus-devlet içindeki yerel yönetimlerin güçlendirilmesi etkin yönetim açısından olumlu görülebilir, tabii herkesi içine alma iddiasındaki kamusal alanın tikel kaygılar yüzünden yok edilmemesi koşuluyla.

Savaşın önlenmesi ise bugünkü BM Güvenlik Konseyi'nin daha etkin ve kapsayıcı olmasına bağlı. Özellikle Almanya, Japonya ve Hindistan'ın daimi üye olma çabalarını göz önüne alacak olursak, bu önerinin günün gerçeklerine uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, insan haklarını ihlal eden ve/veya insanlık suçu işleyen rejimlere karşı silahlı müdahale gerekebileceğini düşünen Habermas, uluslararası dayanışma temelinde kurulacak bir askeri koalisyonun önemini vurguluyor. İşte bu noktada, "savaşın ahlakileştirilmesi" tartışması tekrar açılıyor: Söz konusu askeri müdahaleler, meşruiyetlerini bir süpergücün keyfekeder ahlaki normlarından değil kozmopolitan hukukun getirdiği evrensel normlardan alacakları için, emperyalist çıkar hesaplarından arınmış olacaklar. Görünen o ki, Habermas'ın kafasındaki uluslararası işbirliği modeli ABD'nin Bush yönetimi öncesinde uyguladığı dış politikadan esinleniyor. 2003 nisanında Bağdat'ın Firdevs Meydanı'ndaki Saddam heykeli alaşağı edilirken konuya ilişkin görüşlerini belirten Habermas şöyle diyordu: "ABD'ye, [savunduğum] kozmopolitan yoldaki ilerlemenin önderi olarak yarım yüzyıldır güveniliyordu. Irak Savaşı'yla bu rolü bırakmakla kalmadı, uluslararası hakların garantörü rolünden de vazgeçti." Habermas daha sonraki paragraflarda Henry Kissinger'ın sinik realizminden bahsettiğine göre, sanırım ABD'nin bundan önceki dönemlerde daha az agresif olduğuna o da inanmıyor. Bush yönetimiyle beraber değişen, yalnızca meşrulaştırma söylemi ve bu söylemin kapsayıcılığı. Terörizmi belirsiz bir düşman, mutlak bir "kötü" olarak tanımlayan yeni-muhafazakârlar, bu uğurda yapılan her şeyin (tüm dünyanın itirazlarına rağmen savaş ilan etmekten tutun insanlık suçu işlemeye kadar) nihayetinde "iyi"ye hizmet ettiğini söyleyerek sorumluluktan kurtulma-

ya çalışıyorlar. Dolayısıyla Habermas'ın eleştirisi şu sonuca varıyor: Uluslararası işbirliğinin gelişmesi, emperyalist saldırganlığı bitirmese de en azından belirli sınırlar içinde tutabilir. Dahası, insan hakları temelli kozmopolitan bir hukuk, savaş esnasında insanlık suçlarının işlenmesine karşı bir güvence olabilir.

Kuramının normatif olduğunu söyleyerek realist kanadın olası saldırılarından uzak durmaya çalışan Habermas için sorunun çözümü, ayakları yere basan bir Amerikan yönetimi gibi görünüyor. Dünyanın birçok ülkesinde ABD'ye muhalefetin giderek Bush karşıtlığı üzerinden tanımlanması bu kuramın belkemiği adeta; yani bu yeni-muhafazakârlardan kurtulursak Amerikan dış politikasının uluslararası hukuka daha saygılı, işbirliğine daha çok önem veren bir yönelime kavuşacağı varsayılıyor. Bence kuramın en zayıf yönlerinden biri bu: Bush taifesinin rezilliklerinden söz etmek, sağlıklı bir eleştirel duruş olmaktan çıkmış, Amerikan savaş makinesini besleyen kaynakları görmezden gelmek için en kolay yol olmuş durumda. Clinton dönemine göre daha saldırgan bir dış politika izlendiğini ve mevcut yönetimin gitmesiyle biraz rahat nefes alabileceğimizi elbette kabul ediyorum, ancak savaş endüstrisinin, petrol şirketlerinin, Pentagon'un ve adını bilmediğimiz kim bilir hangi çıkar odaklarının var olduğu ve yönetimleri etki altına alma konusunda eşitsiz bir avantaja sahip olduğu gerçeği gün gibi ortadayken uzun vadede barışçı bir Amerikan politikası beklemek çok gerçekçi değil. Daha da önemlisi, Schmitt'in eleştirisindeki ilk noktanın giderek daha belirgin hale gelmesi: İnsanlık suçlarının yargılanması uygulamada hep kazananın hukuku olarak dayatılmışken, bundan sonra güçlü devletlerin (en başta ABD'nin) kozmopolitan hukuka kayıtsız şartsız uyacağını düşünmek hayalperestlik. Normatif kuram her ne kadar evrensel ilkeleri öne çıkarsa da, sonuçta ABD'nin himmetine kaldık anlayacağınız!

Habermas'ın konuşmasından sonra Yale Üniversitesi Hukuk Profesörü Bruce Ackerman söz aldı, akıllara zarar bir öneriyle çıkageldi. Kuruluş itibariyle ABD'nin bir "ideal devlet" olduğu-



nu, çünkü bu göçmenler ülkesinin anayasasının kapsayıcı içeriğiyle farklı bir yurttaşlık bağı yarattığını, aynı şekilde AB'nin de bir ideal devlet olma yolunda ilerlediğini iddia etti ve bu iki devletin çok daha sıkı bir işbirliğine girmelerini, hatta tek bir "ideal devlet" çatısı altında toplanmalarını önerdi. Böylece tüm dünya için bir çekim merkezi haline geleceklerini, bir demokrasi ve insan hakları kültürünün yayılacağını söyledi. İlerlemiş yaşı dolayısıyla uzun süre ayakta durmakta güçlük çeken Habermas, bu öneri karşısında kalkıp şunu diyebildi: "Peki bu, dünyanın geri kalanı tarafından emperyalizm olarak algılanmaz mı?" İdeal devlet fikrinin tuhaflığından bu projenin küresel eşitsizlikleri görmezden geleceğine kadar, söylenecek çok şey var, ama bu önerinin ciddi olduğuna bile inanamadığım için tartışmayı sürdürmek istemiyorum.

Sonuçta pek tatmin edici olmayan projelerin tartışıldığı bir akşam geride kaldı New Haven'da. Yeterince ütopik ya da pek gerçekçi olmaması dolayısıyla Habermas'ın önerisi kalbe de akla da hitap etmiyor. Konuşma sonrasında aklıma takılan iki soruyu paylaşmak istiyorum: Birincisi, ABD'nin tavrına bu denli bağımlı olmayan bir savaşı önleme mekanizması kurulabilir mi? Rusya ve Çin'in de giderek silahlandığını göz önüne alırsak bu sorunun yanıtı sanırım

giderek güçleşiyor. Savaştan ve silahlardan tamamen kurtulmamızın tek çıkar yolu tüm uygarlığı yok edecek bir III. Dünya Savaşı maalesef; artık geriye kalan olursa huzura kavuşur belki – en azından ateşin yeniden icadına kadar. İkinci soru, liberal emperyalizmi (Irak'ın "özgürleştirilmesi"ni) reddeden bireyler için küresel bir demokrasi projesi düşünülebilir mi? Toplumsal aktörlerin karar verme mekanizmalarından dışlanması süreci öyle acımasızca işliyor ki, siyasetin demokratikleştirilmesi için küresel bir isyan en akla uygun seçenek gibi görünüyor. Sudan'da olduğu gibi, soykırıma varan katliamlar yapan diktatör rejimlerin bile kendini ABD saldırganlığı üzerinden kolaylıkla meşrulaştırdığı, Robert Dahl gibi önde gelen Amerikan siyaset bilimcilerinin "Amerikan demokrasisi büyük tehdit altında" uyarısı yaptığı bir dönemde, halkların "dış destekle" özgürleştirilmesi, hiç ama hiç inandırıcı gelmiyor. Genelde ütopik olmakla suçlanan radikal demokratik alternatifler, sanırım giderek daha gerçekçi çözümler olarak görülüyorlar.

ONUR BAKINER

Ağzı Laf Yapan, Kızları Götürüyor

Modern olan, imkânsız metinlerini (kavramsal sanatı) aktarmak için ürettiği üstdil yüzünden an geliyor tıkanıp kalıyor. Modern'e verilen postmodern cevapsa, geçmişi tanıyıp kabullenmekten ibaret; çünkü geçmiş gerçekte asla yok edilemez, yok edilmesi bizi mutlak sessizliğe götürür. Geçmiş, zaman zaman ziyaret edilen bir uğrak yerine dönüşür: ama ironiyle, masumca değil.

Postmodern hali kültürlü bir kadını seven bir adamın haline benzetiyorum. Adam kadına, "sana deli gibi âşığım" diyemeyeceğini bilir, çünkü kadının, bu sözleri Barbara Cartland'ın yazmış olduğunu bildiğini bilir (kadın da onun bütün bunları bildiğini bilir). Şöyle diyebilir: "Barbara Cartland'vari bir deyişle, sana deli gibi âşığım." Sahte masumiyetten sakındığı, masum bir söz söylemenin artık imkânsız olduğunu açıkça ortaya koyduğu bu noktada, yine de kadına söylemek istediği şeyi söylemiş olur: yani onu sevdiğini, onu masumiyetin kaybedildiği bir çağda sevdiğini. Kadın da onun aklına uyarsa, sonuçta bir ilan-ı aşk gerçekleşmiş olur. Konuşanların ikisi de kendilerini masum hissetmeyecektir; geçmişin, çoktan söylenmiş olanın yarattığı ve ortadan kaldırılamayacak güçlüğü kabul edeceklerdir; ikisi bile bile, ama haz alarak, bir ironi oyunu oynayacaktır.

UMBERTO ECO



Özgürlük, Eşitlik, Belirsizlik

Fransa'da 27 Ekim'de başlayan ve Aralık ayına kadar süren sivil isyan hareketi, ülkede 68 olaylarından beri görülmemiş ölçekte bir hararet yarattı. Cep telefonları ve sanal medyanın tetiklemesiyle örgütlenen yüzlerce banliyö ve varoş genci, Fransa İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy'nin sarf ettiği bir söz üzerine ayaklandı ve Bakan Sarkozy'nin kendilerinden özür dilemesini istedi. Olaylar, 27 Ekim 2005'te Müslüman asıllı iki gencin polisten kaçarken elektrik akımına kapılarak hayatlarını kaybetmeleriyle tırmandı. Ülkede çeyrek asrı aşkın süredir büyüyen göçmen isyanını bastırabilmek için ülkenin büyük kesiminde sıkıyönetim ve sokağa çıkma yasakları uygulandı. Bir aya kalmadan, on bin kadar otomobil ya ters çevrilmiş, ya da spor giyim mağazaları, kamu binaları ve anaokulları gibi kundaklanmıştı. Yaşanan olayların faturası yine, günde on kez kimlik sorulan, ikametgâhlarını bildirdikleri anda tüm kapılar yüzlerine çarpılan Afrika ve Arap kökenlilere çıkarıldı. Üç binin üzerinde etnik kökenli Fransız vatandaşı fişlendi, ya da sorgulandı. Gençlerden biri, gece yarısı yapılan televizyon röportajında, yarattıkları manzarayı "Burası Bronx, yıl 3000" diye betimlerken, diğeri "Irkçılığı her gün görüyorum, bir siyah ya da Arap gördüklerinde insanların yüzü değişiyor" diyordu. Yaşanan kundaklama olayları akabinde isyanı bastırmakta yetersiz kalan yetkililer, önlem olarak yaşı küçük olanlara benzin satışına kısıtlama bile getirdi. O da yetmeyince, sokağa çıkma yasağı geldi. Karar ilk olarak, Başbakan Dominique De Villepin'in ilanıyla 7 Kasım gecesi Paris yakınlarındaki Le Raincy kasabasında uygulandı. Bölgede 22:00 ile 06:00 saatleri arasında on sekiz yaşından küçüklere sokağa çıkma yasağı getirildi. 8 Kasım'da Cumhurbaşkanı Jacques Chirac'ın da onayıyla, 1955 tarihli bir kanunun tekrar hayata geçirilmesi kararlaştırıldı. Yasayla, olağanüstü hal durumunda yerel yöneticilere sokağa çıkma yasağı ilan etme yetkisi getirildi. Yasak, 9 Kasım gecesi otuz Fransız kasabası ve kentinde uygulandı, olaylarda düşüş eğilimi başladı. Şiddet olaylarını durdurmak üzere ayrıca, dokuz bin beş yüz polis ve jandarma konuşlandırıldı. Bu arada isyan hareketinde ilk kez bir kişinin öldüğü açıklandı. 5 Kasım günü Paris'in Stains banliyösünde, komşusuyla evinin önünde sohbet ettiği sırada bir gencin saldırısına uğrayan 61 yaşındaki Le Chenadec, 7 Kasım günü hayatını kaybetti. Ve olaylar diğer ülkelere sıçradı. Belçika'nın başkenti Brüksel'de yabancıların yoğun bulunduğu Saint Gilles ve Anderlecht bölgelerinde, Almanya'nın başkenti Berlin'de yabancıların yoğun olarak yaşadığı Moabit semtinde araçlar ateşe verildi. Ardından yangına körükle giden yine Sarkozy oldu: 9 Kasım günü Fransa İçişleri Bakanı, valilerden, yargılanıp mahkum olan yabancı gençlerin, oturma izinleri olsa da sınırdışı edilmesini istedi. Bu talebin Fransa'daki ırkçı Ulusal Cephe Partisi lideri Jean-Maire Le Pen'in söylemiyle aynı çizgide olması tepki çekti. Zira göçmen kökenli gençleri "kağıt üzerinde Fransız" olarak tanımlayan Le Pen, isyana karışan göçmen kökenli gençlerin Fransız vatandaşlığından çıkarılması gerektiğini söylemişti. 10 Kasım akşamında televizyondan halka hitap eden Cumhurbaşkanı Chirac, varoşların reddedilemez sorunları olduğunu itiraf ediyordu: "Kökenimiz ne olursa olsun hepimiz bu Cumhuriyet'in çocuklarıyız. Aynı sorumlulukları kabul ederken aynı hakları talep edebiliriz. Herkesin saygıya ve eşit olanaklara hakkı var." Cumhurbaşkanı'nın bu açıklamasından beş gün sonra Fransa Meclisi, hükümetin olağanüstü hal ilan etme yetki süresini on iki günden üç aya çıkartan yasa tasarısını kabul etti.

Bu metin, olayların sürdüğü Kasım ayı sonlarında yapılan bir röportaj ışığında, Bağlam Yayınları'nca basılan *Minör Politika*, *Kapitalizm ve Pop Kültür* ve *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları* gibi akademik çalışmaları bulunan MSÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi, sanat yazarı ve küratör Prof. Dr. Ali Akay'la, gelişmelere sosyolojik bir objektiften bakmaya çalışıyor. Olayların patlak ver-

diği günlerde Akay, Seza Paker, Serkan Özkaya, Şener Özmen, İnci Eviner ve Cengiz Tekin'le, Akbank Kültür Sanat Merkezi'nde, kökenini Freud'un *Unheimlich* kavramından alan bir güncel sanat sergisi düzenlemişti.

EVRİM ALTUĞ: Öncüleri arasında 68 olaylarının öğrenci liderlerinden Daniel Cohn Bendit'in bulunduğu Yeşiller Partisi'ni biliyorsunuz. Avrupa Parlamentosu'nda da temsil edilen bu parti, bildiğimiz kadarıyla ekoloji ve siyaseti kesiştiren, demokrasi yanlısı bir anlayışa sahip. Öte yandan, şu anki Fransız Parlamentosu'nda, Bakan Sarkozy'nin olduğu bir partinin yanında…

ALİ AKAY: Evet iki sağcı parti (UMP ve UDF), bir sosyalist parti (SP), bir de komünist parti (FKP) yan yana. Le Pen (FN) biliyorsun geçen cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Chirac ile birlikte aday olmuş, sonrasında hayatında göremeyeceği bir oranda oy almıştı, neredeyse cumhurbaşkanı seçiliyordu. Olaylar böyle bir ortamda gelişti. Bu arada Fransa'nın kuvvetli bir şekilde sağa kaydığını, örneğin son olarak, Anayasa'dan sömürgeciliğin pozitif yanları olduğu ifadesinin çıkarılması çabasının başarısızlıkla sonuçlandığını, maddenin geri alınamadığını hatırlayıp, bunların yeni bir sömürgeciliğin haberlerini verdiğini öne sürebiliriz. Sağdan parlamenterlerin Hip Hop ve Rap gruplarına karşı tavırları, yüz elli üç milletvekili ve kırk dokuz senatörün imzaladığı bir belgeyle, şarkılarının "beyaz ırk" karşıtı sözleri yüzünden yedi Rap grubu hakkında soruşturma isteminde bulunulması, önceki yıllarda ABD'deki yeni muhafazakarların tavırlarını hatırlatıyor. Moselle Miletvekili François Grosdidier tarafından başlatılan bu hareket yine Fransa'nın gidişatı hakkında bazı bilgiler vermekte. Buna karşın Fransa hukuk devleti olmayı sürdürmektedir. Rap gruplarının bazılarının "Fransa bir fahişedir gebertene kadar onu düzmek gerekir" gibi nakaratları olan şarkılar söylemesi bazı sağcı milletvekillerini şaşırtsa da, şarkılar hiçbir yasağa maruz kalmamaktadır. Bu bakımdan Türkiye'nin durumu kıyaslama yapılamayacak kadar uzaktadır. Irkçılığa Karşı ve Halklar Arasında Dostluk Hareketi (MIRAP) filozof Alain Finkelkraut'un genç banliyölüler hakkındaki sözlerinden dolayı suç duyurusunda bulunduğunda, yine demokratik olarak yapılan mücadelenin örneklerini görmekteyiz.

E.A.: Bu olaylara yol açan gençlerin, belli bir siyasi görüşü taşıyan bir neslin evlatları oldukları aşikar. Bu geleceği ve kimliği belirsiz kesimin analizini nasıl yapabiliriz ?

A.A.: Bu insanlar, Fransa'daki göçmen neslin yerleşmiş olduğu banliyölerdeki yeni çocuklar. Hiçbir umutları olmayan, eğitim ve işleri olmayan dışlanmışlar. Görünürlükleri yok, ve ilk defa sahnenin önünde, medyanın karşısındalar. Birinci haber olduklarının basbayağı farkındalar; bir varlık krizi içinde görünür hale geldiler. Şunu vurgulamak lazım: Göçmenlerin oturduğu mahallerde Fransızlar da oturmakta. Ortak yönleri göçmenlik değil, fakirlik. Bu bakımdan bunları Müslümanlıkla niteleyenlerin yanlış bir yolda olduklarını söylemek lazım. İslam ve göçmenlik daha çok sağ basının yayınlarında öne çıkarılan öğeler.

E.A.: Vaktiyle etnik kökenli Fransız düşünür Jean Paul Sartre'ın yaşadığı, öngördüğü Bulantı, bugüne taşan bir nevi kitlesel kusma haline mi dönüştü?

A.A.: Bu olaylara kitlesel olarak bakmıyorum. Bunlar, mahalleli çocuklar aslında ve yeni teknoloji yardımıyla, SMS'lerle haberleşiyorlar. İki hafta boyunca gençler görünürlüklerini sürdürdüler. Ciddi bir hareket aynı zamanda, 17 Ekim ve 27 Kasım arasında üç kişi öldü bu olaylarda, Başbakan Villepin durumu hafifletmeye çalışsa da… İlk günlerde isyancılara soruluyor: "Hayatta ne yapacaksın?" Yüzünü gizleyen çocuğun yanıtı, "Hiçbir şey" oluyor. Muhabir yine soruyor; "Hayattan ne istiyorsun?" diye… Çocuğun yanıtı yine "Hiçbir şey" oluyor. Bu tam bir "bıkma" durumu. Bu kriz 70'lerde başladı, 80'lerde çok büyüdü, yaygınlaştı. Bu kişiler, geçici işler bulan, sosyal güvencesiz o insanların evlatları işte. Anne-babaya ve onların yaşamlarına bakıyorlar; bir felaket… Çoğu Afrikalı, Müslüman ama hepsi değil. *The Guardian*, durumu başörtüsü ve Türkiye ile özdeşleştirdi. Oysa hiçbir alakası yok. Olaylar gençlerin bakanın ters bir sözü



üzerine zedelenen onuru ve sonrasında yaşanan gerilim ve iki gencin ölümü ile patlak veriyor. Bir aşırı sağcı Fransız da bir camiye ses bombası atınca iyice alevleniyor. Kökeninde sömürge olan ülkeler adına, örneğin Belçika, İngiltere ve Fransa için önemli bir kriz bu. Banliyölerde cemaatler yok. Sosyal ve sınıfsal anlamda ezilmişler, işsiz ve fakirler bunlar. Fransa'nın bir getto politikası yok.

Aralarında Fransızlar da var ve bu gençler aynı zamanda çok eğleniyor. Polisler bu gözü kara gençlerden ürküyor. Bu anlamda en tehlikeli olanı, uluslararası Müslüman radikal grupların bu gençlere arka çıkması. Aslında çocukların anneleri bile, evlatlarının ne istediğini anlayacak durumda değil. Bir Fransız anne yine soruyor kendi kendisine, Le Monde'daki bir haberde, "Ne istiyor, niçin yapıyor?" diye. Anlaşılamayan bir durum söz konusu demek ki, ebeveyn de anlayamıyorlar. Ama çok açık gibi duran bir şey var: polisin banliyölerde gençleri sürekli durdurması ve aramaya tabi tutması kabul ya da tolere edilecek bir durum olmaktan çıkmış. İnsan haklarını pratik olarak ihlal eden olaylar. Bunlar polisin ve yönetimin suçları olarak gözüküyor; çünkü, ölen iki Arap genci muhtemelen karakola gidip küfür yememek için kaçarlarken elektrik tellerine çarparak öldüler. Filozof Alain Badiou'nün *Le Monde*'da yazdığı makalede anlattığı gibi, banliyö gençliği sistematik olarak karakola götürülmekte ve aşağılanmakta. Bunlar bize Türkiye'de 80'li yılların pratiklerini hatırlatmıyor değil !

E.A.: Bir anlamda bu olaylar Matthieu Kassovitz'in 1990'larda çektiği, bir saatli bomba gibi ilerleyen *Kin* (*La Haine*) filminde neredeyse öngörülmüştü…

A.A.: Evet, gençlerin çoğu komşularının arabalarını yakıyorlar. Hiçbirinin yangın sigortası yoktur. Otobüsleri de yakıyorlar. Bir kadının üzerine benzin dökerek yakmaya kalktılar; şoför kurtardı. Burada bir yanda vahşet var; bir yanda da o vahşeti hazırlayan bir Fransız politikası var. Fransız aşırı sağı bunların üzerine bir güvenlik sorunu olarak gide gide, hemen hepsini korkuttu. Polisin sistematik aramaları bu anlamda sıkıcı ve bunaltıcı bir politika; "Yeter!" denildi bu pratiklere bu başkaldırı hareketinde. Bu anlamda bu kişilerin gelecekleri yok. Çağrıldıkları iş görüşmelerinde nereden geldikleri sorulunca, "Aulnay sous bois" ya da

"Saint Denis" dedikleri anda, üzerlerinde takım elbise olduğu halde reddediliyorlar. İş bulma ihtimalleri yok gibi. Çok genç olmaları da, çabuk mutsuzlaşmalarına yol açıyor. Umudun kırıldığı yerde korkunçluk başlar. Bu anlamda bu tür olayların Türkiye'de patlamamış olması, tümüyle popüler kültürün gençliğe getirmiş olduğu "bir gün mutlaka ben de yırtarım; şarkıcı, manken, futbolcu, mafya olurum" anlayışına dayalı. O bakımdan şiddet daha bireysel gibi duruyor ve sokak saldırılarına dönüşüyor, kolektif sosyal bir patlama ortaya çıkmıyor. Fransa'da böyle bir durum yok, çünkü orada sosyal mobilite arasındaki geçişlilikler çok dar ve katı. Bu da umudu azaltıyor. Umudun bittiği yerde gözü karalık başlıyor.

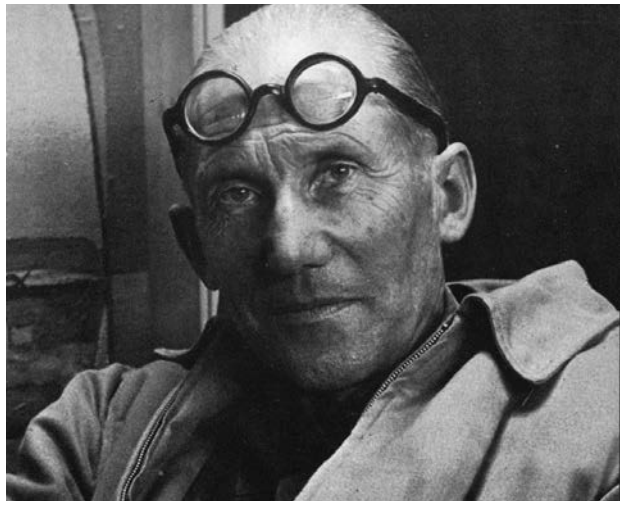
Ben bu gençleri 80 darbesi öncesinde ortaya çıkan "acilci" gençlere benzetiyorum. Ellerinde silahlarıyla 14-15 yaşlarında sağa sola eylem düzenlerlerdi. Fransa'daki gençlerin "onur"a dayalı bu direnişlerinde çok Doğulu bir tavır ve yapı var. 1968'de afişler vardı; burada sadece otobüs, otomobil yakma eylemi görüyoruz, karakollar kundaklanıyor... Spor merkezleri ise banliyö gençliğinin topluma sözde entegrasyon alanları, bu anlamda topluma dahil olabilmiş her insana bir nefret söz konusu. Onların nazarında sosyalistler de, liberaller de aynı diskurun parçası. Gençlerin durumunu en iyi anlayan kesim ise, onlarla aynı koşullarda yaşayanlar. Anlamalarına rağmen onlar da bu gençlerle birlikte yaşamaktan bıkmış durumdalar. Bu, sisteme beklenmedik bir darbe. ABD gazetelerinin bir kısmı bunu intifada hareketine benzetiyor örneğin... Yaşanan bu aşırılıkları da, örneğin Kuş Gribi, Katrina gibi bir ekoloji problemi olarak görmek lazım. Banliyölerdeki yaşam ve mimari çok kötü. Burada bence en önemli şey, gençlerin hiçbirinde en ufak bir siyasi görüşün olmaması. Müslümanlar evet ama; yalnızca ebeveynlerinden edindikleri bir kimlik bu.

E.A.: Aynı dönemde İstanbul'da düzenlediğiniz "Tekinsiz" sergisinde atıfta bulunduğunuz "herhangi biri"nin sahneye çıkışı bu aynı zamanda…

A.A.: Evet doğru, bu gençlerde de bir nevi "herhangi biri"likten söz edilebilir. "Herhangi biri" olan biri, biri haline getiriliyor burada… Zaten yüzleri kapalı. Herhangi biri gibi, büyük bir patlama gösterdiler. Tekinsiz bir vaziyet – insanların kendi banliyölerindeki bu durum, tam anlamıyla tekinsiz. Evlerinden çıkamıyorlar; arabaları yakılıyor. Herhangi biri, herkes. Ama bunlar "herkes"in dışındakiler. Şu anda görünür oldular ve herhangi biri haline geldiler. Kim olduklarını bilmiyoruz. "Herhangi biri" kavramı, Agamben'in "gelecek cemaat" diye adlandırdığı, "cemaatin parçası olmayan" kişiyi anlatıyor… Bunlar, cemaatin ne içinde, ne de dışındalar. Ne mahalleye aitler, ne de topluma. Ne toplumun içindeler, ne de değiller. SMS'lerle haberleşiyorlar. "Rhizomatik" bir durum. Bir nevi kök sap içinde çalışarak, kontrol edilemeyen bir savaş makinesi gibi davranıyorlar. Örgütsüz ve göçebeler. Hiçbir tözü olmayan bir başkaldırı hareketi bu. Ekonomik bir talep bile yok. Merkezi iktidarların da – birileri tarafından sahiplenilene kadar – parçası olmayacaklar. Don Kişot gibi, hayalleriyle savaşıyorlar. Sadece "Sarkozy bizim onurumuzu kırdı" diyorlar. Sarkozy şu an için, cumhurbaşkanlığının da en belirgin adayı. Eğer o kazanamazsa, Fransa, demokrasi ile ilgili önemli bir sınavı da vermiş olacak.

Fransa'da azınlık gruplarına yeteri kadar kamu harcaması yapılmıyor. Ancak Hollanda, Danimarka veya İsveç'te, cemaatlere kültürel ve sanatsal kamu harcaması yapılıyor ve bu insanlar adam yerine konuluyor – her ne kadar oralarda da aşırı sağın yükselmekte olduğunu izlemekte olsak bile. Oysa Fransız sağı her kanatta gözü kara davranıyor. Özelleştirme, vergi ve polis baskısıyla yapıyor bunu. Sıkı politika diyor buna. Yoksa dayağı yersin diyor. Tıpkı Türkiye'deki "Ya sev, ya terk et" durumu gibi; neyse ki Fransa'da azınlıktalar hâlâ. Göçmenleri koruyan birçok cemiyet de sıkı bir şekilde çalışmalarına devam edebiliyor. Bu, bugünün tehlikeli bir söylemi, onun için Sarkozy'nin ateşin üzerine yağ döktüğü söyleniyor. Bu anlamda bu kesimin sembolik olarak tanınması ve temsil edilmesi lazım. Evet, tüm siyaset kandırmaca üzerine kurulu. Politika başka ne ki? Bu insanlar vaatsiz bırakıldılar ve umut orada tükendi. Çünkü ancak, vaadin olduğu yerde umut olabilir

Ev ve İsyan



2005'in Kasım ayında Fransa'da çıkan isyan Avrupa'daki göçmenlerin yaşam şartlarını bir kez daha gündeme getirdi. Uzun süredir Fransa'da doğan herkes doğrudan vatandaşlık hakkına sahip olduğu halde, bu kadar büyük boyutlu bir isyanın çıkması, göçmenlerin kendilerini güvencede hissetmelerinin tek başına hukuki haklarla ilgili olmadığını kanıtlayan bir gösterge olarak okunmalı. İsyanın "güncel haber" etkisi geçtikten sonra unutulmasındansa, çok daha uzun vadeli tartışmaları gündeme getirmesi gerekir. Bu tartışmalardan biri kuşkusuz göçmen konutları tartışması.

"Göçmenlerin ev sahibi olma hakkının teslim edilmesi" gibi, kağıt üzerinde hukuki bir maddeye dönüştürülmekle geçiştirilebilecek türden bir meseleden bahsetmiyoruz. Çözüm bu kadar kolay olsaydı, çoğu zaten modernist toplu konutlara yerleşen ya da yerleştirilen göçmenlerin bu yaşam koşullarına böyle isyan etmeleri absürd olurdu. Bu kadar kolay olsaydı, bundan birkaç sene önce Fransız Bakan Jean-Louis Borloo göçmenlerin yaşadığı semtlerdeki on binlerce binanın yıkılmasına karar vermezdi. İsyancıların şiddeti bizzat kendi mahallelerine, kendi evlerine yöneltmeleri bu konunun önemini daha da artırıyor. Ayaklanmaların nedenlerini, ve bunu takip edecek çözümleri, salt toplu konut modellerinde aramak elbette safdillik olur. Toplu konut modelinin kendisi kadar (belki de modelin kendisinden daha çok) modelin uygulama ve bakım süreçlerinde projeden sapması ve maddi kaynaklarının kesilmesi de sonucu etkiliyor. Ancak bazı toplu konut modellerinin başarıya ulaşmada diğerlerinden daha şanslı olduğunu, yaratılan bazı mimari çevrelerin göçmenlerin ya da düşük gelirli kesimlerin hayatlarına daha anlamlı mekânlar kattığını yadsımak; dahası, bu tip mimari tartışmaları siyaset ve kültür araştırmalarının bünyesine almaya direnip tutucu disipliner kalıplar içinde kalmakta ısrar etmek artık ancak körleşmenin bir kanıtı olabilir.

Olayları yorumlayan bir yazısında Jane Kramer isyanın bizzat göçmenlerin yaşadığı *cité*lerin yapısından kaynaklandığını öne sürdü (*New Yorker,* 21 Kasım 2005, 41-42). "…[İ]syancıların nefreti o kadar kendi hayatlarına ve kendi mahallelerine dönük ki … İsyan eden gençler hayatlarından nefret ediyorlar. Fransa ve Fransa'nın vaatlerinden, mideleri bulanacak kadar hayal kırıklığına uğramış durumdalar. Ve, çaresizlikle, kendi yarı-dünya *cité*lerine saldırıyorlar. Onlar gerçek şehirleri istiyorlar, 'Fransızların' yaşadığı gerçek şehirleri."

Le Corbusier'nin 1950'lerde geliştirdiği *Unité d'Habitation*'u model alsalar da, bu *cité*ler gerekli yaşam standartlarını hayata geçirmekte çok yetersiz kaldı. Şehir merkezinden çok uzaklarda inşa edilen, 50,000 kadar insanı bir araya

getiren, gri, yüksek, tektip, çoğu kullanıcısının gözüne hantal ve monoton gelen bloklardan oluşan bu mahallelere, iş çevrelerinin yatırım yapması, buraları yaşanılır birer uydu kente dönüştürmesi bekleniyordu. Ancak çoğu Müslüman göçmenin, ucuz fiyatları nedeniyle tercih ettiği bu mahallelere "Fransız" yatırımcılar gelmedi. Şehirden, "Fransızların" yaşadığı merkezden uzak ve kopuk, şehir hayatının sosyal ve kültürel desteğinden tamamen mahrum bu mahalleler kısa sürede gettolaştı.

Sömürge sonrası zamanlarda bu mahallelerde yaşayanları, sömürge zamanlarına tanık olmuş ebeveynlerinden ayıran tek şey belki de Afrika'da değil Fransa'da olmaları. Oysa yaşam standartlarında büyük bir ilerlemeden ya da "Fransızlar" ve "Müslümanlar" arasındaki ayrımcılığın yok olmasından bahsetmek zor. Belki de bu benzerliğin kaygısı yüzünden yorumcular Kasım 2005 olaylarını 60'ların başındaki Cezayir isyanlarına benzetti (1961 isyanındaki 15,000 tutuklunun yanında, bu olaylarda sadece birkaç bin kişinin tutuklanmış olmasıyla övünüldü). Konut çözümleri söz konusu olduğunda da bu benzetme hiç gerçekdışı değil. Koloni zamanlarının Cezayir kentleri, Avrupalıların yaşadığı mahallelerle Afrikalı yerel halkın yaşadığı "getto"lara ayrılır; farklılık, şehirlerin planlarında, binaların "modern" ve "geleneksel," "Batılı" ve "İslami" kalıplara ayrıştırılan biçimlerinde cisimleşir. Böylece şehir ve mimarlık, sömürgecinin sömürgeleşene, modernleşenin "geri kalana" uyguladığı ayrımcılığı sadece simgelemekle kalmaz, bizzat oluşturur ve besler. Diğer çoğu yönden ilerlemeci ve eleştirel duruşu ile tanınan Le Corbusier bile, 1930'da kendi isteğiyle, yani hükümet tarafından görevlendirilmeden hazırladığı (ancak uygulanmasını sağlayamadığı) Cezayir planında, Fransız hükümetinin uyguladığı ayrımcılığı aynen tekrarlamış, Fransız halkı ile Cezayir halkının şehrin birbirinden uzak, birbiriyle kesişmeyen bölgelerine yerleştirilmesini önermişti. Projelerinden birinde, yüz metre yüksekten ilerleyen bir viyadük, Avrupalı nüfusun yaşayacağı konut alanlarını iş merkezine bağlayacak, viyadükün altına Afrikalılar için işçi konutları yapılacaktı. Bu, Afrikalıların sömürgeci devletin refahını sırtlarında taşıdıklarını gösteren bir resmi, şehirlilerin her gün baktığı, hiç kaçamadıkları bir duvara asmak, dahası resimde anlatılan hiyerarşiyi mimari aracılığıyla yaratmaktı.

Bugün de, işsizlik oranının Fransa'nın geneline göre altı kat, suç oranının beş kat yüksek olduğu söylenen *cité*lerde durum çok farklı değil. Şehrin merkezinden uzakta yaşayanların gıpta ya da nefret ettiği Fransız şehirlileri ise bu *cité*lerdeki hayatla yüzleşmekten, çöp toplayan kamyonların çöpü nereye götürdüğünü sorgulamaktan korkar gibi korkuyor olmalılar. Diğer toplu konut modelleri ile karşılaştırıldığında, şehir hizmetleri ile bağlantısı kurulamamış göçmen mahalleleri gettolaşmaya elbette daha yatkın çevreler.

Bu konu, Avrupa'nın geneli için kimlik politikaları ve kozmopolitlik tartışmaları açısından ufak bir detay değil. Örneğin, bugün Türk göçmenlerin yaşadığı Berlin konutları bu tartışmaya dahil. Bu konuda araştırmaların, özellikle de göçmenlerin perspektifini anlatacak temsillerin yokluğu kesin sonuçlar çıkarmayı engelliyor. Ancak, sorduğunuzda çoğu Alman-Türk, erkeklerin toplu olarak yaşadığı köhne kira kışlalarından çıkıp, ailecek, 1920'lerin Weimar ruhuyla inşa edilmiş sosyal konutlarına yerleşmenin statü ve yaşam standardı açısından öneminden bahseder. Küçük olsalar da ortak geniş yeşil alanları ve sosyal tesisleri bulunan, şehir ile bağlantısı sağlanmış bu konutlara yerleşmek, "dışardakilerin/yabancıların" (*Ausländer*), "içerde" bir yaşam kurabilmeleri, Almanya'ya ailelerini getirebilmeleri, bazı temel hakları, bir ev kurabilme, bir aile edinebilme, bir Alman'a komşu olabilme haklarını kazanmaları demekti. Bu an, Almanya için konuk işçinin modern vatandaşa dönüştüğü andı belki de.

ESRA AKCAN

İnsan Öldü

yargılayanların, zorla ölüme terk ettiklerine...

Öldürme mirası, Kant'ın bahsettiği, zihnin kendi aktif eyleminden aktif sorumlu oluşuyla çatışır. Öldürme, ancak deneyimleme yoksunluğunun yerini alır: Ölmeye muktedir olamayanın ölüm sahnesi.

İnsan, sadece yaratıldı, ölmek yaratılışın içinde (ucunda) yoktu.

İnsan yaratılır, yaşamak için, çoğalmak için; "Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi: Semereli olun; ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tabi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hâkim olun." (*Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit, Tekvin, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1976.)

Henüz toprağın yüzü her canlıya açıktır.

Adem'in yalnızlığı, biçimlenmeye başlayan toprak yüzeyinin yanında sessiz kalır: "Ve Rab Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım. Ve Rab Allah her kır hayvanını, ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlukun adı o oldu...Ve Rab Allah adamın üzerine derin uyku getirdi, ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapladı; ve Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik, ve etimden ettir; buna Nisa denilecek, çünkü o İnsandan alındı...Ve adam ve karısı, ikisi de çıplaktılar, ve utançları yoktu." (*Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit, Tekvin)

Henüz toprağın yüzünde iki insan var.

Aden bahçelerinde, toprağın yüzünde yaşar iki insan. Ölümsüzce toprağın yüzünde Allah'ın yasağına uyarlar ilk önce. Yasağın ihlal edilişi ile ilk ceza alınır: "...toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın, ve toprağa döneceksin." (*Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit, Tekvin)

Toprağın yüzü ve altı insana açıldı. Toprak yüzünü yaşama, altını ölüme açtı. Yaratılışın içine (ucuna) ölüm yerleşti.

Toprak üstünde iki insanın iki oğlu olur; Habil ve Kabil (Eski Ahit'te, Kain olarak geçmekte). Ve Kabil, ilk cinayeti işledi: Kardeş katli. İlk yasa çiğneyiş, ölümlülük ile nihayetlenirken, ilk suç, suçluyu toprak yüzünde sürgün yapar: "...Ve dedi: Ne yaptın? Kardeşinin kanının sesi topraktan bana bağırıyor: Ve şimdi sen toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı; toprağı işlediğin zaman, artık sana kuvvetini vermeyecektir, yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın." (*Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit, Tekvin)

İnsanlık tarihi, ilk öldürme ile sonlanır.

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, bu kısa kurgu ile "İnsan öldü"ye dönüşür. Kısalık, en başında yaradılışın kısaltılmış zamanında yer almaktaydı. Nietzsche *Şen Bilim*'de şunu söyler: "Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet töreni düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için, bizim Tanrı olmamız gerekmiyor mu? Hiçbir zaman daha büyük bir eylem olmadı, şu da var ki, bizden sonra doğacak olan, bu eylem yüzünden şimdiye kadarki tarihlerden daha yüksek bir tarihin bir parçası olacak!" (*Şen Bilim*, Friedrich Nietzsche, Say Yayınları, s. 130)

İnsan öldü

Eylem, insan öldü sözüyle öldürmenin meşru mekânını kurar. Tanrının ölümü, içinde sürekli devinen düşünce düzenini yaratırken, insanın ölümü suçun, katlin

yaratılış ile olan bağını kurar. Yaratılışın içinde yer almayan ölüm, ilk suçun işlenmesiyle yaratılışın parçası kılınır. Hem metafizik hem olağan düşünce hem de diyalektiğin ilk şekli olan bu ikili yapı böylece kuruldu. Yaşam-ölüm karşıtlığı insan düşüncesinin her biçiminde yol gösterici model oldu. Pithagoras'ın zıtlar teorisi, ki bunu karşılıklı iki sütun şeklinde kurmuştur, düşüncenin ve var olanın olmazsa olmaz koşulu kılındı: Soğuk-sıcak, siyah-beyaz, aydınlık-karanlık, gündüz-gece...

İnsan denen varlığın tarihi yaratılışın yedi günü + ilk cinayet anına kadar geçen süredir.

Var olmakta olanın insanın kendisi olduğu sanıldı. Halbuki ilk cinayetle insan oluştan çıkılıp, askıda kalan varolana geçildi: Ne o ne o. Ne insan, ne Tanrı. İnsan varlığı tarihini her şeyden önemli, sürekli ve egemen kıldı. Çoğalmayı, öldürmeyle, sahip olmakla bir tuttu. Ve bilmiyordu ki aslında ondan çok az sayıda vardı.

Henüz tamamlanan sayı, ancak dörde çıktı. Sadece dört insan var oldu: Adem, Havva, Habil ve Kabil.

Ölüm, Ademin ucunda biterken, Kabil ölümü kararı verilmiş olan değil, kararı verilebilecek olana dönüştürdü. İnsan, ölümün kararını verdiği andan itibaren, askıya alınmış bir var oluş içinde ölememenin ağırlığını bir diğerinin ölüm kararını vererek yaşamaya başladı.

Tanrı ölümlüsünüz dedi, askıda olan varlık ise bunu öldürmeye kabil oluşla bir tuttu.

Bütün insanlık tarihi, bir kısaltım içine sığdırılmıştır. Yaratılış, kovuluş, sürgün oluş. Toprak yüzünde olan biten sürgüne dar gelir. Toprak, başlangıçta sürgün olan için yaratılmıştı. Toprak onun içindi. Sürgün cezası onu toprağın yüzünden uzak tutarken, sürgün, öldürmeyle toprağın kendine bakan yüzünü örter. Toprak başlangıçta çıplaktı, kurbanın kanı toprağın yüzünü örter, toprak Rab'ba Habil'in haberini verir, kurbanın bedeni toprağın altına sıkıştırır, toprağın altı Kabil'e ölümü verir: "Derken Allah bir karga gönderdi. Karga yeri eşeliyordu ki ona kardeşinin cesedini nasıl örteceğini göstersin. 'Eyvah!' dedi, 'şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz kaldım ha?'" (*Hak Dini Kuran Dili Meali*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, cüz: 6, süre:5)

Öldürme ile zaman yakın ilişki içindedir. Kısaltım içindeki yaratılış – yukarda bahis konusu edilen süre – zamana yayılmak için öldürür. Ölümü elinden alınmış askıdaki varlık ancak ölümünü başka ellere vererek zamanı yeniden açar. Kabil, sürgünde kendini öldürecek olandan haber verir: "Ve Rab ona dedi: Bunun için Kain'i her kim öldürürse, ondan yedi kere öç alınacaktır. Ve Rab, her kim onu bulursa kendisini vurmasın diye, Kain üzerine bir nişane koydu." Bu ölümden sorumlu tutulana verilen ceza aslında "öldürmeyeceksin" demektedir. Çölün, dağın karışımı Sina yarımadasına gelen buyruk, özgürlüğü içindekinin eyleminin gölgesi olmuştur. Kimi neden öldürmeyeceğin buyrukta belli. Kabil'in öldürme eyleminde ölümü deneyimleme ya da toprağın yüzünü açma yoktur. O, hiddetlenir. *İnsanın öldü*'ğü andan itibaren ise, askıda kalmış varlık, ölemediği için, toprağın yüzünü göremediği için öldürecektir. İlk cinayet katıksız bir kendilik içinde gerçekleşmiştir. Bugünün savaşları, katliamları ise nedenleri çıkarları ile değişen sayısız olay örgüsünün sonucunda oluşur. İlk cinayetin yetkin, katışıksız arka planı bugün artık yok olmuştur. Kabil Tanrı ile konuşabilendi, bugünün canisi, ancak başka canilerle konuşabilmekte. İlk cinayetin "soylu" sebebi, aynı zamanda muhatapların soyluluğundan gelir. Askıdaki varlık kendine muhatap bulamaz, öldürerek zorunlu muhataplar yaratır.

Öldürme, muhatap olunamayan yakınlıkların kurulmasını sağlar: Düşman ırklar, düşman dinler ölüm anında yakınlaşır.

Öldürme yeniden bir kısaltılmışlık olur. Kısaltılmış yaşama dönüş temsiliyet içinde gerçekleşir: Askıda varlığın bir Tanrı temsili içinde yaptığı eylem. Toprak, zamanın yayılması, ölümün el değiştirmesi, toprak üzerinde yayılmayı, öte tarafta olana ulaşma düşüncesini de meşru kılacaktır. Zaman sıkıştıkça, toprakta sıkışacak, ve öldürme kendini zorunlu olarak duyuracaktır. Toprağın yüzündeki, sıkışma içinde toprağın yüzünü göremedikçe öldürecektir.



Ölümün zamansızlığı, zamanın anlamsızlığını kavranabilir kılar. Toprak yüzü, ölümün eller arasına alınışı, tam bu noktada korumacı, misyoner mantığının da dünyasal ifadesi olur. Teolojik zamanın, "herhangi bir"in ellerinin arasına alınışı, yeniden ölüm karar vericisi kılar askıdaki varlığı. Yaratılışın teolojik içeriği insanın ölümüyle sonlanmış olur. Nietzsche ise "Tanrı'nın ölümü" ile duyuüstü olanın insan eliyle yok edilmesinden bahseder. İnsan olamamış varlık nasıl bunu gerçekleştirir sorusu önem kazanır. Metafizik dünyanın ideal yapıları karşısında ancak gerçek insan durabilir: "Öldürme bir süreci adlandırır: Bu süreçte, varolan, varolan olarak yok olmaz Varlığında farklılaşır. Oysa, durum varolanın Varlığı bakımından bütün bütün başkadır. Şu da var, bu süreçte, her şeyden önce, insan da başka başkadır. İnsan kendinde varolan anlamında olanı kaldırıp atan olur. Öznellik içinde bu başkaldırmayla, bütün varolan nesneye dönüştürülmüştür." (*Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, Martin Heidegger, s. 56)

Öldürmeyle varlık, insan oluşa biraz daha yakınlaştığını zanneder. Bilincin derinlerinde ilk insanları, onların deneyimlerini taşır. Nietzsche bu ölümde yeni değer verme eyleminden bahsederken bir anlamıyla da karar mercii olarak varlığın egemen söyleminin Tanrısal izini göstermiş olur. Askıdaki varlık edimlerindeki buyurucu tonla Tanrı'ya yakın dururken, insanlığına yakınlaşmaya çalışır. Yani ölen insanın kendisidir.

İnsanın ölümü ile dinler ve Tanrı sözü de sonlanmış olur. Dinsel yaşam ve din kısaltılmış tarihin ilk dört insanına aittir. Ondan sonrası sadece teolojidir.

Ölümün sonradan doğaya dahil oluşuna, seremoni içinde sonradanlığına da vurgu yapılmıştır. Cenaze törenleri, ölümün zamansal belirsizliği ortadan kaldırılarak, zamanın parçası olan varlığın kendisine mal edilmiştir. Yani, askıdaki varlık ölümü kendi tekeline törenle alır. Kalabalıklar önündeki törenler zaman üzerindeki gücün dolaylı göstergesidir. Benzer dolaylılık öldürmeden geçen ölüm deneyimi için de geçerlidir. Cenaze töreni, ölümün zamansız yaşanması olarak, izleyene ölümü suçlu konumuna vardırmadan yaşatır. Eskilerin törensel kalabalığı yerini modern dönemlerle bir sterillik adı altında ölme duygusundan uzaklaşılan imkanlara verdi: "Ölmek bir zamanlar bireyin hayatında kamusal bir süreçti, üstelik son derece ibret verici bir olaydı... Modern zamanlarda ise ölüm, yaşayanların algıladıkları dünyanın her geçen gün biraz daha dışına atıldı... Günümüz insanları ölümün hiç değmediği odalarda yaşıyor; ebediyetin temiz sakinleri onlar ve sonları yaklaştığında varisleri tarafından sanatoryumlara ya da hastanelere dolduruluyorlar." (*Son Bakışta Aşk*, Walter Benjamin, s. 86) Ölümün yaşamdan

uzaklaştırılışı öldürmeyi yaşama yakınlaştırmıştır.
Ölüm, varlığın varlığına en uzak noktada dururken, öldürme, varlığın her anında, onun her ediminde olabilir. Askıda olana en yakın olan öldürmedir.
Öldürme, ölenin çağrılışıdır
Ölümün toprakla ilişkisi, toprağın yüzünden uzaklaştıkça azalır. Toprağın yüzü, ya sürgün durumunda ya da toprağın yüzünü gösteremeyecek kadar örtülü oluşunda gerçekleşir. Sürgün durumu kini, nefreti uyandıracağından, toprağın örtülü oluşu ise toprağa malik olma durumunu tehlikeye düşüreceğinden öldürmenin meşru yollarını hazırlar. Bu noktada şu düşünülebilir: Azınlık kimliklerinin asimile edilişi belki de onları öldürülmekten korumuş olur. Toprak örtüldükçe göz önünde olan düşünceyi kuracaktır. Toprağın yüzünü görebilmek ölümün içeriğini oluşturur. Toprakla kurulacak dolaysız ilişki öldürmeyi uzaklaştırır. Ve gücün çözündüğü toprak yüzeyi, yüzünü gösterdikçe gücü söndürür. Kamusal alanın oluşması ile birlikte toprakla olan ilişki doğal bir durum yanılsaması içinde azaltılırken, egemen olanın heryerdeliğine olanak tanır. Toprak dünyasal olanı örterken, egemenin örtüsü dünyasalın sonu olur.
Bu noktada riskli gibi görünebilecek şu düşünce akla gelebilir: Toplama kampları, egemenin toprağının ona yabancı olan tarafından örtülmesi sonucu, egemen olandan uzaklaşır. Toprağın yüzünün bu kaplanışı, yeniden örtünün kaldırılmasını egemen söylemin varlığına yerleştirir. Güneşi göremeyen evin duvarının yıkılması gibi, sayı yeğinlik ve doluluk azaltılır. Yakın olan, uzak kılınır.
Toplamak, yok etmenin meşru sebebi kılınır.
Toplandılar, örttüler (toprağın yüzü onlar tarafından örtüldü). Görünmez kılınan yüzey yeniden açılır: Toplu katliamlar.
Tersine bir düşünmeyle, toprağın yüzünün görünmesi arzusu, uzaktakini yakına getirebilir. Toprağın yüzünün talep edilmesi, yok etmenin başka türlü dile getirilişidir: Toprağın talep edilmesi. Kayıp toprakların orada, burada olabileceğinin düşüncesi katlin toprak üzerinde dolaşımını sağlar.
Soykırıma dair düşünceler, ancak toprağın yüzü ile kurulacak bir ilişki içinde sorgulanırsa, suçun şiddeti, olağan günlük ilişkilerdeki şiddetten ayrılabilir.
Öldürmenin, ölümden, ölebilmeden uzaklaştıkça artmasının yanında, doğal olan ölümün neden bu kadar temel bir kurucu öğe olduğu sorusu önemlidir. Yaşamın nedeninin olamayışı gibi, ölmenin de nedeninin olmaması gerekir. Neden soluk alıyoruz sorusunu sormayız. Öldürme ise, ölmeye muktedir olamayanın ölümü anlamlandırabilmesinin olanağını verir.
Sadece, hayvanlar ölmeye yeteneklidir.
Hayvanlar, toprağın yüzünün ne kadar örtüleceğine yönelik kararı aynı davranış biçimi içinde verdiklerinden, hepsi ölebilir. Hayvan toprağın yüzünü doldurmaz. Ölebilmesi ile toprağın altını doldurur. Toprağı besler, zenginleştirir. Ölüm, hayvanın bedenindedir.

ZEL HA BURTEK

Abdülaziz'den Sonra ilk Kez...

Doğu ile Batı arasında kurulan köprünün müzikal anlamda günümüzdeki en önemli temsilcisi o. Besteci ve müzikolog Emre Aracı. Edinburgh Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra (1994), aynı üniversitede yaylı çalgılar orkestrası kurarak çeşitli şehirlerde konseler verir. Aracı'nın şefliğindeki bu orkestra repertuarında Türk bestecilerinin eserlerine de yer verir. Bir taraftan orkestra çalışmaları sürerken, bir taraftan da doktora tezini hazırlar. Tezinin konusu Ahmet Adnan Saygun'un hayatı ve eserleridir. Ardından Donizetti Paşa ile ilgili bir kitap yazar. 1998 yılında, Londra'da İngiliz müzisyenlerden oluşan ve halen direktörlüğünü yürüttüğü *The London Academy of Ottoman Court Music* topluluğunu kurar. Amacı; imparatorluk dönemi çoksesli eserlerinin araştırılarak

ortaya çıkartılması ve açıklamalı konserlerle dinleyiciye sunularak profesyonel kayıtlar yapılmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmaları Osmanlı'da çoksesli müzik konusunda derin araştırmalar yapmasına vesile olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda çoksesli müzik denildiğinde, bu alanda çalışmalar yapan Donizetti Paşa gelir akla. Araştırmalarında Donizetti Paşa'yı merkez alarak çoksesli müziği inceleyen, "Osmanlı Sarayı'ndan Avrupa Müziği", "Savaş ve Barış; Kırım 1853-56", ardından "Boğaziçi Mehtapları'nda Sultan Portreleri"ni Kalan Müzik etiketiyle çıkaran Emre Aracı'nın son kapsamlı albüm projesi "İstanbul'dan Londra'ya ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı Koral ve Senfonik Müziği". Adını, eski bir Paris şehir haritasında yer alan, Avrupa Meydanı'nda birleşen "Rue de Constantinople" ve "Rue de Londres"ten alan albümün hikâyesi oldukça ilginç.

Tarih, 30 Haziran 1867. Osmanlı Padişahı Sultan Abdülaziz, III. Napolyon'un davetini kabul ederek Paris'e gelir. Ziyaretinin nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nun da katıldığı ünlü Milletler Sergisi'nin ödül törenidir. III. Napolyon misafirlerini Rossini'nin kendisi ve "cesur Fransız milletine" ithafen bestelediği benzer boyutta bir koronun söylediği muhteşem bir kaside ile karşılar. Fransa'dan sonra İngiltere kraliçesi Viktorya'nın misafiri olarak Britanya'ya geçer. Bir Osmanlı Padişahı ilk kez İstanbul'dan Londra'ya seyahat etmiştir. Londra'da Kraliçe Viktorya Osmanlı Padişahı'nı yine bir İtalyan'ın kaleminden çıkma, kendi dilinde bir kaside olan "İnno Turco" ile karşılar. İtalyan besteci Luigi Arditi (1822-1903), Havana'dan St. Peterburg'a kadar dünyanın farklı operalarında şeflik ve direktörlük yapmış bir bestecidir. Milano konservatuarında aldığı keman ve kompozisyon derslerinin ardından, İngiltere'ye yerleşerek "Her Majesty's Theatre"ın direktörü olarak çalışır. Yaklaşık otuz operanın ilk gösterimini gerçekleştirerek Londra'nın sanat hayatına önemli katkılar sağlar. Bu İtalyan bestecinin yaşamına İstanbul'un sanat ruhu da girer. Hatta Osmanlı Padişahı'nın huzurunda çalınan kasidenin bestelenmesi de, İstanbul'daki Naum Tiyatrosu'nda 1856-57 yıllarında müdürlük yaptığı döneme rastlar. Osmanlı başkentinde, saray ve çevresinde kendini kısa sürede kabul ettiren Luigi Arditi'nin yaşamını anlatan yazılı kaynaklar Sultan Abdülmecid huzurunda da konserler verdiğini yazar.

"İnno Turco" adlı koral eser, Emre Aracı'nın yönetimindeki Prag Senfoni orkestrası ve Jaroslav Brych yönetimindeki Prag Filarmoni Korosu eşliğinde, 138 sene sonra ilk kez bu albüm için seslendirilir. Aracı bu partisyonu, British Library ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nden yararlandığı yazma ve basılı notları bir araya getirerek oluşturur.

Emre Aracı'nın yaptığı bu çalışma, içindeki yazıları, kaynakçası, geçmişe ışık tutan görsel albümüyle 110 sayfalık bir kitap-CD projesi. Albümün kapağında yer alan madalyonun ilginç hikâyesi, İtalyan besteci Arditi'nin yaşam öyküsü, İstanbul ve Londra'nın ikiz Türk kasidesi, hatta Osmanlıca Güfteler'in tercümeleri...

Kayıtlar, müzik eleştirmeni, araştırmacı ve bir dönem Surrey Üniversitesi'nde öğretim üyesi, konser direktörü olarak çalışan Ateş Orga'nın yapımcılığında, Prag Rudolfinum'un Dvorak konser salonunda, Mart 2005 tarihinde gerçekleştirilir. Dolayısıyla ses kalitesi oldukça yüksek. Bu albüm, klasik batı müziği tutkunlarına, Osmanlı dönemindeki çoksesli müziğimizi merak edenlere, hatta sosyolojik açıdan Avrupa Türkiye ilişkilerini irdeleyenlere tavsiye edilebilir. Elinize aldığınızda "kapağındaki madalyona bir daha bakın ve ikinci parçadaki soprano solosuna ve ardından gelen koroya kulak verin. Londra semaları henüz yeni karardı ve Sultan Abdülaziz, Galler Prensi ile birlikte kraliyet locasındaki yerini az önce aldı..."

ARZU HAKSUN GÜVENİLİR

İşaretler ve Uyarılar Kitabı I

İBN SÎNÂ

Fizik Kısmı

1. Bu kitap, [fizik ilminin] temel ilkeleriyle ilgili işaretlerden[2] ve ana cümlelerine dair uyarılardan[3] ibarettir. Kime kolay gelirse ona ışık olacak; kime zor gelirse ona yarar sağlamayacaktır. Allah'a güvenir, ondan başarı isteriz.

2. Ben tavsiyemi tekrarlıyor ve bu kitabın içerdiği bilgilerin, eser sonunda sayacağım şartlara sahip olmayan herkesten esirgenmesi[4] talebimi yineliyorum.

1. Kilim[5]
Cisimlerin[6] Tözlüğü[7] Hakkındadır

I. Bir Kuruntu[8] ve Bir İşaret

1. Bazı insanlar her cismin eklemli[9] olduğunu sanmaktadır.

2. Onlara göre, aslında cisim olmayan [temel] parçacıklar bu eklemlerde birbiriyle bitişiyor ve bunların toplamlarından cisimler oluşuyor. Onlar bu temel parçacıkların "bölünemez" nitelikte olduğunu, asla kırılıp kesilmediğini; ne farazî, ne de vehmî[10] olarak bu parçacıkların bölünmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır; onlara göre bu parçacıklardan [konum] sıralaması itibariyle ortaya düşen, her iki ucun [birbirlerine] değmesini engellemektedir.

3. Oysa şunu bilmiyorlar; eğer ortadaki böyleyse iki taraftan her biri, diğerinin bitiştiğinden başka bir şeye bitişecek ve taraflardan hiçbiri diğerine tam olarak bitişmeyecektir.

4. Öyle ki, biri çıkıp iki tarafın mekânı veya yeri –yahut sen ne dersen de, işte orası– tekleşsin diye orta kısma müdahale ettiğini varsaysa bu işi gerçekte asla uygulayamayacaktır ki, bitişebildiği dışında başka bir şeye değebilsin; onun bitişim miktarı, müdahale sonucu varsayılan bitişimden farklı olsun.

5. Müdahale sonucu varsayılan bitişimin ortadakine erişip nüfuz etmesi, tıpkı öteki yanın ortayla buluşması gibi bir bitişimin meydana gelmesi; böylece konum itibarıyla[11] [birinin ötekinden] ayırt edilememesi gerekir. Çünkü bunun ötekiyle bitişmesinden ötürü hiçbir boşluk kalmamıştır. İşte tam da bu durumda ne sıralama, ne orta, ne de taraf mevcut olur. Hacim artması da olmaz. Eğer bunlardan biri olursa, varsayılan müdahale esnasındaki bitişme, hiçbir şekilde gerçekleşememiş demektir.

6. Neticede; boşluk aynen var olacaktır ve birbiriyle bitiştiği [varsayılan] her şey birbirinden ayrı kalacaktır.[12]

II. Bir Kuruntu ve Bir İşaret

1. Bazıları da bu birleşimin ancak sonsuz parçacıklar arasında gerçekleşebileceğini savunuyorlar.

2. Oysa –sonsuz olsun veya olmasın– her çokluğun içinde bir ve sonlunun[13] var olduğu gerçeğini bilmemektedirler.

3. Her çokluğun içinden alınabilen her sonlu, birin hacminden daha büyük hacme sahip olmayan birlerden meydana geliyorsa bu oluşum, miktar [=nicelik] ifade etmez, belki sadece sayı ifade eder.[14]

4. Bundaki her sonlu "çok"un, birin hacminden daha fazla hacmi olsa; aralarında her yönden ilişki ve nispet mümkün kılınsa, böylece hacim her yöne dağılarak cisim oluşsa; işte o zaman bu cismin hacminin, sonsuz birlere sahip cismin hacmine oranı; sonlu miktara sahip bir şeyin yine sonlu miktara sahip başka bir şeye oranı gibi olacaktır.[15]

5. Ancak bilinmelidir ki hacim; oluşum ve dizilim oranında artmaktadır. Bu durumda sonlu birlerin sonsuz birlere oranı, sonlunun sonluya oranı gibi oluyor. Bu ise çelişik bir yargıdır, imkânsızdır.[16]

III. Bir Uyarı

1. Dikkatli ve derin bakış ancak şu çıkarımda bulunur:[17] Cisim sonsuz eklemlerden[18] meydana gelmezse ve her cismin birbirlerinden ayrılamayacak şekilde eklemlere sahip olmaması gerekirse; uzanım kazanabilmesi için eklemlere ihtiyaç duymayan bir cismin mevcut olması gerekmez mi?

2. Aksine, cismin kendisi, somut bir şekilde nasıl duyumsanıyorsa öyledir. Asla herhangi bir şekilde birbirlerinden ayrılmayan şeylerden olmaz; hatta mutlaka ayrılma ve parçalanmaya elverişli olmalıdır.

3. Eklemin varlığı ya kopma ve ayrılma, ya gri zeminde olduğu gibi o cisimde mevcut iki ilineğin birbiriyle çelişmesi yahut –bir sebeple kopma gerçekleşmiyorsa– varsayım ve kuruntu[19] yoluyla olur.[20]

IV. Ek Söz[21]

1. Ayrılma ve parçalanmaya elverişsiz birlerden meydana gelen birleşik şey mevcut değilse, deminki taksimin[22] içerdiklerinden her birinin; özellikle kuruntusal olanın, sonsuza bağlı kalmaması gerekmez mi?

2. Bu konuda, sorunla tanışık olanlar için yeterince konuştum.[23] Sunduğum bilgi, gözü açık kişiyi amaca eriştirecektir.

V. Bir Uyarı

1. Niceliklerin[24] sonsuzca bölünebilme olasılığı taşıdığını bildiğine göre şunu da bilirsin ki onların üzerinde [onlara bağlı] olan hareket ve hareketin zamanı da böyledir.[25]

2. Aynı şekilde, bölünemeyen şeyden de hareket ve zaman oluşmaz.

VI. Bir İşaret

1. Cismin katılık/sıklık ve [kendisini oluşturan parçaların] birbirlerine bitişik olması gibi ölçülerle [nitelendirildiğini] biliyorsun.[26]

2. Cismin parçalara ayrılabileceğini ve bölünebileceğini de biliyorsun.

3. Kendi başına bitişen şeyin[27] aynı anda ve aynı biçimde bitişme ve ayrılmaya elverişli[28] olmadığını da biliyorsun.

4. O halde bu elverişliliğin/kabulün gücü, etkin bir biçimde kabul edilenin varlığından da, onun şeklinden de başkadır.[29]

5. Bu güç, kendi başına bitişene; ayrılık gerçekleştiği anda yok olup yerini başkasına bırakana; kısaca, bitişme yeniden gerçekleştiğinde yeniden var olan şeye ait değildir.[30]

VII. Bir Kuruntu ve Bir Uyarı

1. Belki şöyle diyeceksin: Eğer bu gerektiyse, ancak ayrılma ve bölünmeye elverişli şeylerde gerekmiştir, yoksa her cismin öyle olduğunu sanmıyorum.[31]

2. Aklına böyle bir kuruntu geldiyse şunu bil: Cismî uzanımın doğası, tektir.[32]

3. Sadece elverişliye[33] olan gereksinimi veya gereksinimsizliği kuşkuludur.

4. Eğer cismî uzanımın kendisinin, –bazı durumlarda– ayakta durmasını [=varlığını] sağlayacak şeylere gereksinim duyduğu biliniyorsa şu da bilinir ki onun doğası da ayakta durmasını sağlayacak şeylere gereksinim duyar. Eğer onun doğası, kendi başına ayakta durabiliyorsa [=var oluyorsa] o halde onun mâhiyeti vardır ve bu doğa, aslında o mâhiyete aittir.

5. Çünkü bu, türe özgü kazanılmış bir doğadır ve ayrımlarla[34] değil kendi dışındaki şeylerle farklılaşabilir.[35]

VIII. Bir Kuruntu ve Bir Uyarı

1. Ya da şöyle diyeceksin: Tamam, tek bir cismî uzanım, parçalanmaya elverişli değildir, ancak gerçekte bölünmeye elverişli olmayıp –sadece varsayım ve kuruntu yoluyla bölünebilen– basit[36] cisimlerden oluşan birleşik bir cisim, parçalanma niteliği taşıyabilir.[37]

2. Eğer böyle bir kuruntu doğacaksa içine, şunu bilmelisin ki alaca zeminde beyaz ve siyahın karıştığı gibi iki yerleşik ilineğin veya yan yana/eşit/birbirine dokunan iki çizginin birbirinden ayrı olması gibi iki nisbî ilineğin birbirlerinden farklılığı tarzında gerçekçi yollarla; ayrıca farazî yahut vehmî [yollarla] yürütülecek bir taksim; elbette taksim edilen şeyde bir tür ikilik yaratacaktır. Bu durumda iki şeyden her birinin doğası, hem diğerininkiyle, hem bütünün doğası ile hem de türe uygun düşen dışarıdakilerin doğasıyla aynı olacaktır.

3. Bunlardan ikisi arasında gerçekleşmesi mümkün olan her şey, diğer iki şey arasında da gerçekleşebilir. O halde, bitişikler arasında vuku bulan, kısaca ikilik ve kopuşu kaldıran bitişim gibi bir nitelik; ayrıklar arasında gerçekleşecek; öte yandan, ayrıklar arasında vuku bulan, kısaca birleşme ve bitişmeyi kaldıran kopuş gibi bir nitelik de, bitişikler arasında gerçekleşecektir.

4. Görüldüğü gibi cismî uzanımın doğası dışında ayrılmaz/gerekli veya geçici özel bir engel yoksa bu çelişki hep var olacaktır.

5. Bu engel doğal ve ayrılmaz/gerekli ise ne gerçekten ikilik meydana gelir; ne de o karakterin türdeşleri arasında bir ayrım meydana gelir. Onun türü sadece kendi ile sınırlı kalır.[38]

IX. Bir Uyarı

1. Birden fazla bireyi, yani çokluğu içermeye elverişli bir tür; kendi doğasından kaynaklanan bir engel sebebiyle bu nitelikten yoksun kalırsa bu türe elverişli bireylerin ikiliğinden de bahsedilemez, sonradan çoğalacaklarından da bahsedilemez. Onun türü artık kendi ile sınırlı kalmıştır. Daha açık söylemek gerekirse bu türe özgü tek birey vardır.

2. Arada, doğal ve lâzimî bir engel varken o türün bireylerinin çokluğu veya ikiliği nasıl olabilir ki?

X. Ek Söz

1. Nicelik, nicelik olma bakımından; cirmî [=cismî] şekilde de nesnel şekil olma[39] bakımından ele alınırsa birinci neyle ayakta duruyorsa [=var oluyorsa] onunla anılmakta, ikinci neyle ayakta duruyorsa onun şekli olmakta ve bu temel şey, cirmi [=nesnesi] ve niceliği olmayan heyûlâ [=temel madde] diye adlandırılmaktadır. Bu gerçekler senin için açık seçik hale gelmedi mi? İstersen buna ilk madde de; böyle bil.[40] Ayrıca, bazı şeylerde temel maddenin ne daha çok, ne daha az; sadece belirli bir nicelik taşımaya elverişli olduğunu da aklından ırak etme!

XI. Bir İşaret

1. Senin zihninde kesinleşmiştir ki dolu veya boş [=mutlak vakum] ortamında[41] bir uzaklık/boyut varsaysak; bu uzaklık/boyut asla sonsuza kadar uzamaz [=yer tutamaz].

2. Aksi takdirde tek bir başlangıçtan yola çıkıp da sonsuza uzanan iki uzantıyı varsaymak mümkün olurdu; ikisi arasındaki uzaklık da sürekli artmaya devam ederdi.

3. İki uzantı arasındaki artmalar oranında artan uzaklıkların bulunduğunu varsaymak mümkündür.

4. İki uzantı arasındaki bu uzaklıkların sonsuza kadar devam ettiğini varsaymak da mümkündür. Bu durumda sonsuz diye varsayılan ilk farklılık üzerinde de artma ve uzamanın devam edeceği düşünülecektir.

5. Hem her artış bir var oluştur; hem de her artışın üzerine eklenen artış bir tek şey içinde meydana gelmektedir.

6. [Uzaklıkta] hangi artış olasılığı gerçekleşirse gerçekleşsin; bütün olasılıkları kapsayan bir boyutun/uzaklığın varlığı da mümkün hale gelecektir. Aksi takdirde uzaklıkların var olma/gerçekleşme olasılığı, artmakta olanın asla aşamayacağı bir sınıra dayanır.

7. Bu durumda, potansiyel olarak sınırsızlar zümresinden oluşan sınırlı bir şeyi kapsayıcı varlıktan bahsedilebilecektir!

8. Ayrıca, iki uzantı arasındaki uzaklık, –büyüklük bakımından asla aşamayacağı bir sınıra ulaştığında- artma bakımından da sınırlı olacaktır.

9. İşte bu noktada her iki uzantı da kesilecek, daha sonra asla devam etmeyecektir.

10. Aksi takdirde mümkün olandan daha fazla bir artış muhtemel hale gelecektir ki, "sınırsızlar zümresinden oluşan sınırlı" demektir bu. Bu durum, elbette geçersiz/imkânsızdır.[42]

11. Şimdi iyice belirginleşti ki, ilk iki uzanım arasındaki boyutun/uzaklığın içinde sonsuz artışlar var olursa; sonsuz olan şey, iki sınırlayıcı arasında hapsedilmiş olur; bu da geçersiz/imkânsızdır.

12. Aralarında hareket örneği kullanılsın veya kullanılmasın başka yollarla da bunun imkânsızlığı açık-seçik ortaya çıkacaktır. Ancak bizim anlattıklarımızda yeterli bilgi vardır.

XII. Bir İşaret

1. Sonluluğun, cismî uzanımın ayrılmaz niteliği[43] olduğu; şeklin ise –varlık bakımından– sonluluğun ayrılmazı olduğu senin için belirgin hale geldi.[44]

2. O halde şu durumlardan biri gerçekleşecektir: a) cismî uzanım kendi başına ise bu şey [=sonluluk ve şekil niteliği] kesinlikle onun ayrılmazı olacak, b) kendine etki eden bir sebepten bağımsız ise bu şey yine onu takip ederek onun ayrılmazı olacak, c) yükleniciden[45] ve yüklenicinin yüklendiği şeylerden ötürü ise o şey yine onun ayrılmazı olacaktır.

3. Eğer o, kendi başına ama kendinden ayrı olarak cismî uzanımın ayrılmazı olursa; uzantılar, sonluluk biçimleri ve oluşum gibi ölçümlendirmeler bakımından cisimler birbirine karışır. [O] herhangi bir ölçümlendirme ile belirlenmiş bir parçacık diye varsayılsa, onun tümelinin ayrılmazı olan her şey, onun da ayrılmazı olacaktır.

4. Bu durum, kendi başına, bağımsız olarak ona etki eden bir etkenden ötürü gerekti ise; cismî nicelik de, kendine has heyûlası olmaksızın ayrım ve birleşime elverişli hale gelecektir. Bu durumda, onun doğasında potansiyel olarak alma ve kabul etme niteliği mevcut olacaktır. Bunun imkânsızlığı/geçersizliği ise evvelce kesinleşti.

5. O halde bu [cismî uzanım], alıcı[46] sayesinde var olabiliyor, var kalabiliyor.[47]

XIII. Bir Kuruntu ve Bir İşaret

1. Belki de şöyle diyeceksin: Bu da başka şeylerde sana gerekecektir, mesela semavî bir nesnenin[48] parçasını düşünelim; onda semavî nesnenin şekli asla yoktur. Sonra şöyle diyeceksin: Semavî cismin şekli, onun doğasının gereğidir, parçanın doğası ile bütünün doğası aynıdır.

2. Biz de sana şöyle deriz: Semavî varlığın biçimi, temel maddesi için nesneliğini şart kılan [bir iç] gücün doğası gereği var olmuştur. Bu biçim, ne onun kendinden ne de nesneliğinden [=cirminden] doğdu. Bu durum onun için gerekli olunca bundan sonra varsayılan şeyin de bütünün bir parçası olmaması gerekir. Çünkü o parça, bütünün biçiminin meydana gelişinden sonra varsayılmıştır.[49]

3. Semavî nesne, sonradan oluşan bir şey ve engel sebebiyle; ayrıca biçim alan, yüklenen, yani kendisinin bir parça olduğu şeyle iç içe olması sebebiyle bu hale gelmiştir.[50]

4. Miktara [=nicelik, ölçülendirme] gelince, eğer kendi başına ise ve ortada niceliğe dair bir doğallıktan başka bir şeyi gerektirici durum yoksa –ki bu doğallık zaten tektir; ne kendiliğinden, ne bir sebepten ötürü; ne de alıcıya yakın/yan yana oluşundan ötürü gerçek bütüne veya varsayımsal bütüne dönüşmemiştir– o zaman, bütün ve parça olma nitelikleri de dahil; kendisi olmadığı hiçbir şeyden belirli bir şey alması gerekmeyecektir.

5. Burada şöyle bir şey denemez: Ya konum elverdiği için yahut bu işe yatkınlığından ötürü ona, onun dışında bir şey bitişti. Ve bu bitişim evvelce oldu, daha sonra da "parça gibi olma durumu", aykırılık/çelişki meydana getirdi.

XIV. Bir Uyarı

1. Yüklenicinin [=temel maddenin] konumlanışı[51] cismî biçimin yakınlığı/yan yanalığı/iç içeliği dolayısıyladır.[52]

2. Eğer taksim edilebilir durumdayken onun kendi sınırları içinde [=haddizatında] bir konumu olsaydı, yine kendi sınırları içinde bir hacmi de olurdu.

3. Veya taksim edilebilir durumda değilse; kendi sınırları içinde işaret edilebilecek [belirlenmiş] bir kesimi, kesinlikle bölünemez durumdaysa nokta olurdu; işaret edilen yön dışında bölünebilir ise çizgi veya yüzey olurdu.[53]

XV. Bir Uyarı

1. Eğer temel maddeyi biçimsiz varsaysak ve onun konumu da olmasa bu durumda ona sonradan biçim eklense temel madde artık özel bir konuma sahip olurdu.[54]

2. "Bu böyle, çünkü biçim ona orada eklendi" denilemez. Ancak orada ona bir konum gerektirecek bir biçime bürünseydi veya orada onun için sonradan bir konum belirseydi ve hemen ardından da başka bir biçim eklenseydi diyebilirler. Ama bizim kastettiğimiz durumda bu da mümkün değildir, çünkü o varsayım sebebiyle temel madde [biçimden] soyutlanmıştır.

3. Tıpkı yerin parçaları gibi, her bir parçanın cüz'î konumu olacağı [varsayılarak] biçimin de kendisi için özel bir konumu bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

4. Cüz'î bir konumun bulunduğu yerde, en yakın doğal mekânı özelleştiren "biçim eklenişi" sebebiyle cüz'î konumun da özelleşeceğinden bahsetmiştik; mesela havanın bir parçası suya dönüşebiliyor ve onun doğal yeri birinci konumu sebebiyle özelleşebiliyor; burası, suyun, kendi içinde havaya dönüşenlere en yakın olduğu mekândır. Bu bağlamda [biçimin soyut temel maddeye girme] imkânından bahsederler. Ama bu durumda da mümkün değildir, çünkü temel maddeyi [en başta] soyut kılmıştık.

XVI. Ek Söz

Tüm bu anlattıklarımızdan şunu kestirmelisin ki temel madde asla cismî biçiminden soyutlanamaz.

XVII. Bir Uyarı

1. Heyûlâ başka biçimlerden ayrı/boş olmayabilir.[55]

2. Nasıl?[56] Heyûlâ, kolay veya zor da olsa parçalanma, birleşme ve bitişmeyi kabul edici bir biçimle; yahut bunun kabulünü imkânsız kılan bir biçimle beraberdir. Bunların hiçbiri nesne olmayı gerektirmez.

3. Aynı şekilde onun özel, belirlenmiş bir mekânı ve konumu olması gerekir. Bunların tümü, onda "ortak ve genel nesne oluşu" asla gerektirmez.

XVIII. Bir İşaret

1. Bil ki nesnel bir biçimin kesinleşebilmesi/belirginleşebilmesi için sadece yüklenicinin bulunması yetmez. Aksi takdirde andığımız karışıklık olur. Hatta, durumları birbirinden farklı şeyler için mutlaka kesinleştiricilere/

tayin edicilere ve dışardan denk düşen durumlara ihtiyaç vardır; ki bu yolla gerekli olan ölçü ve şekil belirlenebilsin.[57]

2. Bu mesele, diğer zor/gizli meseleleri bilmeni sağlayacak kapalı bir konudur.

XIX. Bir Kuruntu ve Bir Uyarı

1. Temel madde etkin bir biçimde gerçekten var olabilmek için biçime gereksinim duyar.

2. Biçim ya temel maddenin mutlak şekilde varlığını sağlayacak mutlak ilk nedendir; ya bir araçtır; ya temel maddeyi kuracak başka bir kurucuya yol açan araçtır, ya da her ikisinin buluşmasıyla temel maddenin var oluşunun sağlandığı bir diğer kurucuya ortaktır veya ne temel maddenin biçimden ne de biçimin temel maddeden soyutlanamayacağı bir durum söz konusudur. İkisinden biri diğerinin yerine geçemez.

3. Ama tersi sabittir. Daha da ötesi, ikisi dışında bambaşka bir neden, ikisini beraberce –veya birini diğeriyle– kurup var eder.

XX. Bir İşaret

Temel maddeden [=heyûlâdan] kopup bir bedele varan [= başka bir alternatif maddeye dönüşen] biçimlere gelince onlar için asla "maddiliği sürdürebilen bir varlığın mutlak sebepleridir" ya da "mutlak araç ve aracıdırlar" denemez. Tam tersine, bu gibi durumlar da geri kalan iki kısımdan birine girer. Burada da bir incelik [=kapalı bir mesele] vardır.[58]

XXI. Bir İşaret

1. Kısaca şunu bilmelisin ki, nesnel biçim ve onunla beraber olan şeylerin hiçbiri, asla temel maddeyi ayakta tutan/yaratan sebep olamaz.

2. Eğer bunlar temel maddeyi yaratan sebep olsaydı elbette ondan önce var olurlardı.

3. Eğer gerçekten durum böyle olsaydı biçimin mâhiyeti ve var oluşunun gerçekleşmesi için gerekli olan tüm sebepler; varlık bakımından temel maddeden önce olurdu; ta ki daha sonra biçimin varlığı sebebiyle temel madde de var olabilsin.

4. Çünkü temel madde, sebebin kendisinden ayrılamayacağı bir sonuç haline gelmiştir. Her ne kadar mâhiyetiyle ilgili sonuçlanmış durumlardan biri mevcut değilse de [şu bilinmeli ki] sebebin sonucu olan gerekliler iki kısımdır; her biri de varlığa dahildir.

5. Ancak şu biliniyor ki ne sonluluk ne de oluşum tek başına nesnel biçimi var eden şeylerdendir; hatta ya onlarla ya da onların yardımıyla gerçekleşir iş.

6. Daha önce de kesinleşmişti; temel madde bu ikisinin ana sebebidir.

7. Böylece temel madde, önceki biçimin var oluşunun gerçekleşmesine yol açan sebeplerden biri oluyor; üstelik o biçimin var oluşuyla da temel madde var oluyor. İşte bu imkânsızdır!

8. Şimdi aşikâr oldu ki, biçim asla temel maddenin var oluş sebebi değildir; ve kesinlikle onun var oluşunda aracı olamaz.

XXII. Bir Kuruntu ve Bir Uyarı

1. Belki şöyle diyebilirsin; madem ki biçimin var olması için temel maddeye gereksinim var, öyleyse temel madde varlık bakımından öncedir ve biçimin sebebidir.

2. Buna şöyle cevap verilir: Biz biçimin varlık kazanmasında temel maddeye gereksinim duyulduğunu reddetmiyoruz; daha da ötesi, toplu bir yargıya vararak biçimin var olmasına yol açan her şeyin varlık kazanmasında temel maddeye gereksinim duyulduğunu söylüyoruz. Bu meselenin sonuçlandırılması daha ayrıntılı bir açıklama gerektirir.[59]

XXIII. Bir İşaret

1. Sen de iyi bilirsin; töze ait biçim, maddeden ayrılınca, eğer onun ardından yerine gelecek bir başka biçim yoksa madde var olmayacaktır. Öyleyse yok olan biçim üzerine [yeni biçimle] gelen bedel, kuşkusuz maddeyi ayakta tutacak/varlığını devam ettirecektir.

2. Ancak [bunun sonucu] şöyle dememiz gerekmez; temel madde ayakta durduğu için bu bedel de temel madde sayesinde [ötekini] ayakta tutuyor ve [kendi] ayakta kalıyor. Çünkü ayakta durup ayakta tutan, ya zaman ya da kendilik [=mâhiyet] itibarıyla var oluş önceliğine sahiptir.

3. Kısaca söylemek gerekirse, ayakta tutuşu ayakta durmanın gerisinde ve onun sonucu gibi görmen yanlıştır; bu mümkün değildir.[60]

XXIV. Bir İşaret

1. İki şeyin her birinin bir diğerini ayakta tutması/var etmesi, böylece, her birinin hem kendinden hem de bir diğerinden önce var olması mümkün değildir.

2. İki şeyin her birinin bir diğerini zorunlu olarak ayakta tutması da mümkün değildir. Çünkü iki şeyin her biri, bir diğerine bağlı değilse –diğeri mevcut olmasa da– öteki kendi başına var olabilir. Eğer iki şeyin her biri bir diğerine bağlıysa, her birinin de bir diğerinin var oluşunu sağlamada etkisi ve katkısı var demektir. Eh, bu da çelişikliği gün gibi açık bir sözdür.

3. Geriye şu yargı kalıyor; bağlılık tek yöndendir. Temel madde ve biçim; bağlılık ve beraberlikte aynı düzeyde değildirler.

4. [Ama yine de] kısırdöngü içinde de olsa biçimin [maddeye] bir çeşit önceliği vardır. Bunun nasıl olduğunu araştırmak gerek.

XXV. Bir İşaret

1. Bu, ancak [baştan beri yaptığımız olasılıklar taksiminde] geriye kalan kısımlardan biri için mümkündür.[61] Şöyle; temel madde, biçimleri art arda yollamaya yardımcı [sebep] yoluyla kök sebepten meydana gelir.[62] Bu ikisi bir araya geldi mi iş tamam demektir, temel madde var olur!

2. Ancak temel maddeyle, belirgin hale gelir biçim. Ve ancak biçimle, belirgin hale gelir temel madde. Bu konunun açıklaması, şu kısa sözle olmaz, başka yerde olur.

XXVI. Bir kuruntu ve Bir Uyarı

1. Belki şöyle diyebilirsin; madem biçim ve temel maddenin her biri bir diğeriyle ortadan kalkıyor, o halde öncelik ve sonralıkta her biri diğeri gibidir.

2. Seni bu [kuşku]dan kurtaracak şey, derinlemesine anlaman gereken şu ilkedir; sebep senin elinin anahtarı çevirmesi gibidir. Ve yine anahtarın oynaması gibi, sebep ortadan kalkınca sonuç da yok olur.

3. Ama sonuç ortadan kalktı diye sebep ortadan kalkmış olmaz. Anahtarın çevrilişinin bitmesi –aynı anda gerçekleşse de– senin elinin çevirişinin bitmesi değildir. Aksine, bunun bitişi mümkün olmuştur; çünkü, elinin hareket etmesinden ibaret olan sebep ortadan kalkmıştır. İki ortadan kalkış da aynı zamanda gerçekleşmiştir.

4. Sebebin ortadan kalkışı, hem gereklilik hem de var oluş bakımından, bizzat sonucun ortadan kalkışından öncedir.

XXVII. Ek Söz

Kendine bir iyilik et ve şunu bil; biçimi ayrık olmayanların hali, biçimin öncelenmesi durumunda aynı bu [yer cisimlerinin] halidir.[63]

XXVIII. Bir Uyarı

1. Cisim kendi basîti [=yüzeyi] ile son bulur, bu durum onun [uzayda ve mekânda] kesilmesi demektir.[64] Basît kendi çizgisiyle son bulur, bu durum onun [uzayda ve mekânda] kesilmesidir. Çizgi de noktayla son bulur bu da onun [uzayda ve mekânda] kesilmesi demektir.[65]

2. Cismin ayrılmazı, yüzeydir. Ancak bu durum, onun cisimliğinin sadece yüzeyle gerçekleşeceğinden dolayı değil; cismin, cisim olmasından itibaren sonluluğa maruz kalacağından dolayıdır.

3. Cismin yüzeyli ve sonlu olması onun cisim olarak tasavvur edilişine girmez. Bu yüzden, bir grup insanın kalkıp da sonsuz bir cisim tasavvur etmesi mümkündür; kendi tasavvurlarının imkânsız olduğu kesinleşinceye kadar sürdürsünler bu tasavvurlarını.

4. Yuvarlak kürenin yüzeyi gibi bir yüzey; hareket veya parça tasavvur edilmeden de var olabilir [ve orada] çizgi bulunmayabilir. Mihver, kutuplar ve [ekvator çizgisini andıran ana] kuşak; ancak hareket esnasında meydana gelen arızî durumlardır. Çemberi çevreleyen çizgi, noktasız da var olabilir.[66]

Çeviri ve Açıklamalar: A. Sait Aykut

Notlar

1 İbn Sînâ'nın, zor ama en başarılı ve en yoğun felsefî eserleri arasında sayılan *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, filozofun evvelce yazdığı *Şifâ* adlı felsefe ansiklopedisinin özeti gibidir. Kitap; mantık, fizik ve metafizik-ahlak bölümlerinden meydana geliyor. Özellikle irfân ve âriflikle ilgili son bölümleri tasavvufî düşüncenin felsefeyle ilişkisi bakımından çok önemlidir. Temel aldığımız baskı, Süleyman Dünyâ tarafından neşredilen, Tûsî şerhli dört ciltli nüshadır. Bkz.; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhat, Maa şerhi Nasîriddîn Tûsî*, neşreden: Süleyman Dünyâ, Beyrut, 1993. Bu çeviri-şerh çalışmasını 2002'de yapmıştık; ancak yayımlamak şimdi nasip oldu.

2 İbn Sînâ'nın işâretleri (= *işârât*) doğru olup olmadığı nesnel dünyada denenebilir bilgilerle ilgilidir. Bkz., Durusoy, Ali; "İbn Sînâ" ve "el-İşârât" madd., *DİA.* İstanbul, 1999. C. 20, s. 319 ve C. 23, s. 421.

3 İbn Sînâ'nın uyarıları (=*tenbîhât*) doğruluğu ve yanlışlığı akıl tarafından değerlendirilebilen, bu yüzden de metafizik alana ait olan bilgilerle ilgilidir. Bkz.; Durusoy, a.g.y.

4 Metindeki sözcük, *"dann"*dır. Saklamak, esirgemek, cimrilik etmek gibi anlamlara gelir. Fârâbî ve İbn Rüşd de dahil, İslâm medeniyeti tarihi içinde düşünce üreten büyük kafaların bir kısmının ya gerçekten yazdığı veya proje aşamasında olup elimize geçmemiş "ehli olmayandan esirgenmesi gerekli" (=*el-Madnûn alâ gayri ehlih*) bir veya birkaç kitabı olabilir. Ama niyetleri neydi? İbn Sînâ'nın kaygısı nedir? Kitabın sonunda şöyle diyor: "Dostum! Bu işaretlerde sana gerçeğin hasını sundum; bilgeliğin özünü en ince ve seçilmiş sözcüklerle lokma lokma verdim. Dikkat et, keskin zekâdan [=*fıtna vaqqâde*] ve entelektüel cesaretten [=*ed-durbe ve'l-âde*] yoksun, aptal cahillerden koru bu kitabı! Onlar ya "herkes nereye, ben

oraya" diyen sürü ruhlu [=*sığâhu maa'l-ğâğa*] kimselerdir; yahut filozofumsular tayfası içinde her şeyi reddeden, inançsız ilkel kafalı şarlatanlardandır [=*melâhidae ve hemec*]. Eğer maymun gibi acele acele taklide yeltenmeyen; gerçeği, sadece gerçeği gönül hoşluğu ile arayan, bilgelik yolunda içtenliğine güvendiğin sağlam birini bulursan; işte ona bölüm bölüm, tane tane, parça parça sun bu kitabı [ve bu kitabın] konularıyla ilgili sorduğu soruların cevaplarını. Böylece, önceden verdiklerinin doğurduğu semerelerden yola çıkarak ilerde ne yapacağına daha kolay karar verirsin." Bkz. *el-İşârât*, c. 4, s. 164. Bu durumda onun kaygısının, "doğru anlaşılıp anlaşılmama" meselesinde düğümlendiğini görüyoruz. Bazılarının sandığı gibi İbn Sînâ, mevhum bir İranvâri doğu felsefesi üretmek amacıyla birtakım metinler yazmış da bunları ehli olmayandan saklamaya çalışmış biri değildir. Bu tür iddialar İbn Sînâ metinlerini dikkatli bir şekilde okumamanın sonucudur. "el-Hikmetü'l-Meşrıqıyye" risalesine bakıp onu "eski İran şuurunu diriltme peşinde olan", aklı dumura uğratan, karanlık bir ruhanilik yoluyla nesnel bilime sırt çeviren, "yaralı bilinç" sahibi; hem İslâm'a ve Araplar'a hem de Yunan felsefesine karşı zaafı olan bir adam gibi tanıtmak isteyenler, Üstadın geriye bıraktığı "el-Qanun fi't-Tıbb"a bakabilirler. Bedeni ve bedenin fonksiyonlarını bu kadar mühim bulan bir filozof, nesnel bilime niye sırt çevirsin ve Yunan'a duyduğu mevhum hınçla "doğu'nun da düşünce ve bilim aşkı"nı öldürsün? Bu iddialar çağdaş felsefe tarihçilerinden Câbirî ve benzerlerine aittir. Ama sıkı bir takip ve soğukkanlı metin araştırmaları bu tür velvelelerin laf ebeliğine ve biraz da kıskançlığa dayandığını ortaya koyar. Kaldı ki İbn Sînâ'nın hayatı dünyadan kopmuş, aklı öldürüp bedenî hazlara yüz çevirmiş bir zahidin hayatı gibi de değildir. Saraylarda gezmiş, hayatın tüm lezzetlerini, ihtiraslarını ve acılarını tatmış, kendinden emin biridir bu dahi.

5 Metindeki sözcük *"nemat"*tır. Nemat; tarz, üslup, kilim, döşek, tür, ünite gibi anlamlara gelir. Buna yakın bir diğer sözcük *"nehc"*tir; açık yol, cadde, yöntem anlamına gelir; filozof bu terimi, mantık bahsinin iç bölümleri için kullanmıştır. Doğunun en sıkı felsefe kitaplarında bile kavramların bir kısmı şi'riyet kokar. Ancak bazılarının sandığı gibi bu durum, doğu zekâsının soğukkanlılıktan, sentetik fikirden uzak ve duygusal olmasından değil, hayata daha sıkı sarılmasından; ilgisini, hayatın karmaşık ve tanımlanması güç yönlerinde yoğunlaştırmasından, belki de ebedî olanı "daimi oluşum" içinde yakalama kaygısından dolayıdır. Ebedi metinler, tıpkı şiir gibi üst üste anlam katmanlarıyla örülü olabilir ve her çağda kendini açımlayacak cesur okurlar bekler. Ebedi metinler, çoğu zaman edebi metinlerdir.

6 Burada *cisim* terimiyle Fizik biliminin nesnesi olan "madde ve şekilden oluşan doğal cisim" kast olunmaktadır.

7 Metindeki sözcük *"tecevhür"*dür; a) bir şeyin töz olması, b) gerçekliğinin araştırılması anlamına gelir. Töz, –eski felsefe dilinde *cevher*– kendi başına var olan şeydir. Karşıtı olan ilinek, yani *araz* ise varlığı başka şeye bağlı olandır. Mesela, duvar cevher ise duvarın rengi arazdır. Tûsî'ye göre burada tecevhürün ikinci anlamı daha uygundur. Çünkü cisimler töz olamayan varlıklar zümresinden değildir ki onların tözlüğünden bahsetmeye gereksinim duyulsun. Amaç cismin ne olduğunu araştırmaktır; cisim acaba bölünemez parçacıklardan mı (=cüz-i *lâ yetecezzâ*: *a*-tom) oluşmaktadır yoksa madde ve şekilden mi?

8 Metindeki sözcük *"vehim"*dir. Buradaki vehim, Tûsî'ye göre ya anlamsız soru; ya da yanlış temellere dayanan yargı ve doktrindir. Ancak İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına göz atarsak *vehim*, insan ruhunun sahip olduğu güçlerden biri olarak çıkar karşımız. İnsan doğasında önemli bir konuma sahip olan bu güç, ya cüz'î ve ferdî deneyimlere dayanarak, hayaller ve benzetmeler yoluyla veya tamamen doğaçlama ve ilham yoluyla bir yargıya varır; ancak küllî ve kesin bir bilgiye ulaşamaz. *Vehim* gücünün peşinden gidip tutkulara yenik düşmek, insanı tükenişe götürür. Kısaca vehim, ruhun alt ünitelerinden biridir ve mantık, metafizik, ahlak konusunda insanı doğru bilgiye ulaştırmaz. Fakat İbn Sînâ'nın vehme yüklediği anlam, zaman zaman modern psikolojideki *hipnoz* ve *telkin* bahislerini çağrıştırır. Zaten genç İbn

Sînâ'nın kara sevdaya düşmüş bir prensi iyileştirmekten tutunuz da çeşitli akıl hastalarını normalleştirmeye kadar başarıyla sonuçlanmış teşhis ve tedavilerle dolu parlak bir kariyeri vardır. Vehim teorisini oluştururken deneyimlerinden faydalanmış olmalıdır.

9 Tıpkı canlıların eklemleri gibi. Metindeki kelime *"mafsal"*dır. Cismin temel *"cüz"*lerden (= parçacıklardan) oluştuğunu ve parçacıkların gerçekten kendi başına var olduğunu savunanlara göre mafsallar cismin kendinden bir şeydir ve onlar olmadan cisim var olamaz.

10 Bkz.; 8. nottaki vehim açıklaması. Varsayım (=*faradan*) derken aklın kurgusunu, kuruntu (=*vehmen*) derken sanrı, hayal vs daha çok psikolojik kurguyu kastediyor.

11 Konum/konumlama (=*el-Vad'*) burada, bir şeyin "somut olarak işaret edilebilir bir yerde, bir durumda olması" demektir. Metinde belirtildiği gibi taraflardan birine yapılan işaret öbürüne yapılmış gibi olacaktır; çünkü tam bir bitişmenin gerçekleştiği ve boşluk olmadığı varsayılmıştır. Bu durumda bir sıralama, orta yer ve taraftan bahsetmenin de anlamı kalmamıştır.

12 Özetle açıklarsak, *bölünemez parçacıkların var olduğunu savunmak* üç yargıdan birini gerektirir: 1) Parçacıklar ya birbirleriyle asla bitişmez-buluşmazlar 2) Ya tümüyle bitişir-buluşurlar 3) Veya bir kısmı sadece bir kısmıyla bitişir. Bu yargılar da üç sonuçtan birine götürür: 1)Ya cisimler bu parçacıkların bir araya gelmesiyle oluşmamıştır 2) Ya konum ve oluşumda bu parçacıklar birbirlerinden ayırt edilemez durumdadır 3) Veya birbirlerinden apayrıdır. Bu, imkânsızdır; o halde cismin bunlardan meydana gelmesi de imkânsızdır. Burada ve atomun artık bölünebilir olarak bilindiğinden; hatta biraz da Quantum fiziğinden söz açmak doğru mudur? Bazıları bunu yapıyor ve akılları sıra İbn Sînâ ve benzerlerini yüceltiyorlar. Ama İbn Sînâ'nın ve onun gibi "bölünemez parça (=*a*-tom) yoktur" diyen İslâm düşünürlerinin hem amaçları başkaydı hem de yöntemleri farklıydı. Bir kere, eskiler maddenin özü hakkında spekülatif düşünce yöntemiyle bir sonuca varıyorlardı; oysa günümüzde Quantum fiziğinden bahsedenler artık spekülatif olma seviyesinden çıkarak daha somut verilerle bunu savunuyorlar; şimdikilerin kaygıları ve amaçları eski düşünürlerle aynı değil. Kaldı ki madde derken de tıpa tıp aynı şeyi düşünmüyorlardı.

13 Çokluk = *kesret*, bir = *vâhid*, sonlu = *mütenâhî*, sonsuz = *gayri-i mütenâhî* karşılığında kullanılmıştır.

14 Belki yani *"asâ"* ve ancak ifadeleri metinde mevcuttur; çeviride düşüklük yok. Şârih Tûsî de buradaki "belki"yi açıklarken bazı ihtimaller üzerinde duruyor.

15 Özetle açıklarsak; eğer sonlu parçacıkların bütün hacmi, onlardan birinin hacminden fazla ise ve cisim, bunların çeşitli yönlerde bir araya gelmesinden oluşmuşsa; bu cismin sonlu bir büyüklüğe sahip diğer bir cisme oranı, sonlu büyüklüğe sahip bir şeyin kendi benzeri başka bir şeye oranı gibi olacaktır.

16 Böylece ilk dönem İslâm filozoflarından Nazzâm gibilerinin savunduğu görüş çürütülmüş oluyor. Nazzâm, cismin sonsuzluk özelliğine sahip parçalardan meydana geldiğini savunuyordu. Ancak Nazzâm bildik anlamda bir materyalist değildi.

17 Buradaki ifade "değil midir?" şeklinde bir soru cümlesidir. Ancak bu tür soru cümleleri Arap edebiyatında "hasr" (=ancak, sadece, münhasıran) anlamına gelir.

18 *Eklem* için bkz.; 9. not.

19 Buradaki varsayım ve kuruntunun anlamı için bkz.; 8. ve 10. not.

20 Özetle; parçalanmadığı yargısına vardığımız bir cisim, hiçbir şekilde ayrılmaz ve parçalanmaz değildir. Hatta onun da kesinlikle parçalanabilirlik özelliğine sahip olması gerekir. Eklemlenme ve parçalanmanın meydana gelişi, yukarda anılan üç sebepten ötürüdür.

21 *Ek Söz*, yani *"teznîb"* diyor, çünkü yeni bir yargıda bulunmayacaktır; mevzu ve mefhum olarak demin söylediklerinin devamı ve ayrıntısıdır şimdi söyleyecekleri.

22 Taksim derken, bir önceki paragrafta geçtiği şekliyle eklemlenme-bölünmenin dayanabileceği üç olasılığı kastediyor.

23 Yani *"parçalanmayan parçacık problemi"*: "atom meselesi" ve bunun devamı olan hareket ve zaman hakkında yeterince konuştu İbn Sînâ.

24 *Nicelikler* (=*Maqâdîr*) derken, yüzeyleri, çizgileri ve diğer ölçümlendirme biçimlerini kastediyor.

25 *Hareket* ve *zaman* kendi başına bağımsız varlıklar değildirler, izafidirler; nerede vuku buluyorlarsa oranın uzanımlarıdırlar. Dolayısıyla bağlı bulundukları şey hangi yargıyı alıyorsa onlar da o yargıyı alırlar. Hareket, mesafe içinde gerçekleşir ve mesafenin parçalanmasıyla parçalanmış sayılır, bunun neticesi olarak hareketin zamanı da parçalanmış olur. O halde hareket ve zaman, hiç bölünemez parçacıklardan oluşmaz. Bundan çıkarılacak bir diğer sonuç, hareket ve zamanı geçmiş, gelecek ve şimdiye ayırmanın/bölmenin anlamsızlığıdır. Çünkü "şimdi", iki ucun da ortak sınırıdır; geçmişin sonu, geleceğin başıdır. Miktarlar yani nicelikler arasındaki ortak sınırlar ise miktarların bir parçası olamaz. O halde hareket ve zamanı örnek göstererek "bölünemeyen parça"yı kanıtlama çabası da sonuçsuz kalıyor.

26 İbn Sînâ bu bölümde *heyûlâ* (=hylee) yani, herhangi bir şekli olmayan ama her şeye elverişli olan ilk maddenin varlığını kanıtlamaya çalışacak. Heyûlâ, şekil, nakış gibi her türlü biçimlendirmeye elverişli ana maddedir. Bkz., *Resâil-i İhvâni's-Safâ*, Hayreddin Zirikli neşri, Kahire 1927, c. 2, s. 1 ve 4. Bu ilk maddenin Hint-Avrupa dillerindeki karşılığını düşünüp (=Prime Mater, Matière Première) kelime oyunu yaparsak ona, "ilk ana" da diyebiliriz! *Katılık, sıklık* (=*thakhn*) derken sözlük anlamını değil o dönem felsefe terminolojisinde geçerli olan anlamı, yani "doluluk ve içlik" (= *haşv*) anlamını kastediyor.

27 Kendi başına bitişen şey, şekil yani surettir.

28 Burada bitişme ve ayrılmaya elverişli boş ana nesne, heyûlâ denen ilk maddedir.

29 Buradaki güç (=*quvve*), var olma olasılığı yani potansiyellik anlamındadır. Kabul edilen şey, cismin varlığına bağlı olarak var olan şekil ve biçimdir.

30 Özetle açıklarsak, mademki cisim kendi içinde bitişme özelliğine, bitişik iken de ayrılıp parçalanma özelliğine sahiptir; o halde onun parçalanış niteliği, bitişim onda mevcut iken meydana geliyor. Oysa bitişim eylemi, parçalanışla aynı şey değildir. Öyleyse cismin bitişimden (=şekil ve suretten) ayrı bir özü, aslı vardır ki bu sayede parçalanma ve bölünmeye elverişli olabiliyor. İşte bu öz heyûlâdır. Burada, parçalanma ve bitişmenin tek bir cisim üzerinde aynı anda ve aynı yerde meydana gelmeyeceği tezini kanıtlama çabası da var. Çünkü maddenin varlığı konusunda –göreceli de olsa– şüpheli olan bazı İslâm kelâmcılarına saldırıyor İbn Sînâ.

31 Bu kuruntunun açılımı şu: Madem bazı cisimlerde ayrılma ve bölünmenin etkin bir biçimde (=*bilfiil*) bulunabileceği olasılığıyla akıl yürütüyorsun; o halde diğer bazı cisimler, etkin bir biçimde (=*bilfiil*) ayrılma ve bölünmeye elverişli olmayabilirler, kurgusal olarak elverişli olsalar da.

32 Cismî uzanım (=*el-İmtidâd el-Cismânî*), ancak cisme bağlı olarak var olabilen ve cisimden ayrıldığında asla var olamayan şey, yani surettir. Uzanımın doğasının tek oluşu, dış dünyadaki (=*filhâriç*) varlığıyla ilgilidir.

33 Elverişli şey, şekil almaya müsait olan ana madde, yani heyûlâdır.

34 Burada *ayrım*, klasik mantıktaki *"fasıl"* anlamındadır. Yunanca *"diyafora"*, ya bir şeyin farklı zaman veya mekân gibi ilineklerle kendinden ayrı oluşu ya da başkasından ayrı oluşu demektir. Mesela Ahmet, delikanlı ve ihtiyarlılık halleriyle kendi içinde ayrıma elverişlidir; Mehmet'ten başka biri olmakla da bir diğer bir şeyden ayrı olur.

35 Şöyle bir itiraz gelebilir: *Canlılık*, başka canlılarda değil sadece insanda gülme niteliğini doğuruyorsa bunun cismî uzanımı [=biçimi], diğer cisimlerde değil de sadece onda bölünmeye elverişliliğin bulunmasını gerektirmez mi? Bu itiraza cevap veren İbn Sînâ diyor ki; var olan cismî uzanım, kendi dışındakilerle başkalık oluşturan, türe özgü, kazanılmış, doğal bir niteliktir. Eğer bir şey gerektirirse kendi dışındakilerle beraber ve tüm durumlar için

gerektirir. Oysa *canlılık* böyle değildir; cinse özgüdür ve kazanılmış da değildir. Kazanılmış olmaması itibarıyla da bir şey gerektirmez.

36 *Basit* burada felsefi anlamıyladır, yani parçalanmayan ve değişime uğramayan en temel şey anlamında.

37 Birleşik (=*mürekkeb*) tek şeyden değil birkaç şeyden oluşandır. Tûsî'nin de belirttiği gibi, antik çağ filozoflarından Demokritos, görülen cisimlerin tümüyle basitlerden ibaret olmadığını, aksine, doğası bakımından birbirine yakın son derece katı, küçük basitlerden (=atom) meydana gelebileceğini savunuyordu. Buna göre basitlerin bir araya gelişi, ancak değiş ve dokunuş yoluyla olur, onlar arasındaki tek tek basitler ise asla parçalanmazlar ve kendi başına "kök" gibidirler. Bunun (=atomun) küçüklük, büyüklük ve şekil gibi özelliklerini değişebilir. Bazıları bütün atomların niceliksel özelliklerinin birbirlerine denk olduğunu sandılar. Nitekim Ebu'l-Berekât Bağdâdî, dünya gezegeni hakkında böyle düşünüyordu. Onlar bu basitlerin (=atomların) yusyuvarlak küre şeklinde olduğunu söylediler. İbn Sînâ'nın buraya takılması ise atomların bu şekilde var olduğuna inanan düşünürlerin bir kısmının cismî uzanımı da (=nesnenin şeklini de) bölünemez tek basit, yani atom gibi görmeleriydi. İbn Sînâ bu fikri bir kuruntu olarak nitelendiriyor böylece.

38 Yani, *nev'i şahsına münhasır* olur.

39 "*Cirim*, ya da *cirm*", cinsleri ve türleri olan, üç boyutlu, sonlu cisimdir. Bkz.; Ya'qûb b. İshâq Kindî, *Resâil Felsefiyye*, Abdülhâdî Ebû Rîde ed-kritiği ile, Kahire 1950, 8. Risale, s. 114 ve 10. Risale, s. 165.

40 Heyûlâ için bkz.; 28. not.

41 Dolu, "*Melâ*"nın, boş ise "*Khalâ*"nın (=mutlak boşluk, vakum hali) karşılığı olarak çevrildi. İbn Sînâ, boyutların sonluluğunu anlatacak. Bu mesele, fiziğin ana meselelerinden olmakla beraber başka meselelerin de kökünde yer almaktadır. İlerde değinileceği gibi fiziğe ait "yönleri sınırlı varlığı kanıtlama" meselesi, metafiziğin konularından sayılan "şekil ve şekle tâbi nicelik vs'nin heyûlâdan kopma olasılığının olamayışı" meselesi de bundan doğmaktadır.

42 Metinde "*muhâl*" terimi vardır. Muhâl sözlükte imkânsız demektir; mantıkta ise "geçersiz, kendi içinde çelişik önerme" anlamında kullanılan bir terimdir.

43 Ayrılmaz ve gerekli nitelik diye çevirdiğimiz kavram "*lüzûm*"dur. Burada gerektiricilik kavramıyla çeviri yapmadık. Zira gerektiricilik daha çok *iktizâ* kavramının karşılığı olarak algılanmalıdır. Ayrılmaz niteliğin elbet çeşitli türleri vardır. Bkz.; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, lam-zâ-mim mad., s. 190.

44 Burada cismî şeklin heyûlâdan kopamayacağı tezini işleyecek.

45 Yüklenici şey "*el-hâmil*", ana madde olan heyûlâdır. Onun üstüne yüklenen ise şekil, suret, zaman, mekân vs'dir. Eskilerin heyûlâsı, yaşlı anneannemizin elinde her şekli alan ve her işe yarayan hamura benziyor. Demiurgus da sağ olsun, onu yoğuruyor. Demiurgus'un İslâm felsefesindeki karşılığı Vâhibu'-suvar (=Suretleri veren) terimidir. Bu terim bazıları için Tanrı'nın sudur sürecindeki ilk belirişi, bazıları içinse Tanrının kendisi olarak algılanır.

46 Alıcı, elbette alıcı kuş veya müşteri gibi gözleyen/bekleyen heyûlâdır! Ancak aldıktan sonra tıpkı vazodaki su gibi kabının şekline rengine ve biçimine bürünür.

47 Tûsî bazı nüshalarda şu cümlenin de bulunduğunu söylüyor: "O halde heyûlâ; suretin var olabilmesi için kesin gerekli olan sonluluk ve şekillenme gibi şeylerin varlığına da etki eder." Özetle, cismî suret, mâhiyeti için değil; var oluş ve bir birey olarak kesin belirleniş için heyûlâya ihtiyaç duyar; dolayısıyla heyûlâdan ayrı var olamaz.

48 Semavî nesne, yani gökteki nesne terimini, "*felek*" teriminin karşılığı olarak kullandık. Semavî nesneler eski felsefede ay üstü evrene mensup oldukları için onların varlık özellikleri ay altı evrenden yani dünyamızdan farklı telakki ediliyordu. Onlar bizim evrenimize doğrudan veya dolaylı yollardan etki ediyordu. Hatta kimine göre felekler, melek ve ulu ruhların makamı; kimine göre ise canlı ve irade sahibi varlıklardı. Bu tür öğretilerin felsefî

ortamlarda bile yaygınlaşmasında eski Harrân dinî kültürünün tesiri olduğu söylenir. Bkz.; Kindî, *Resâil*, 15. Risâle, s. 169 ve 16. Risâle, s. 250; Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Mantıq ve Mebâdiü'l-Felsefe*, Kahire 1910, s.3, 13 ve *Ta'lîqât*, Haydarabad 1346 h., s. 8, 14.

49 Burada metin biraz çetrefilleşiyor. Şarihler de zamirlerin neyi gösterdiği konusunda şaşırmışlardır. Tûsî'ye göre anlam şöyledir: Bütünün sureti oluştuktan sonra parçanın bütüne ait sureti alması mümkün değildir.

50 Sonradan oluşan "*ârız*", birbirine bağlı sayılan bütün ve parçadır. Engel "*mâni*" ise parçanın parça oluşunun, bütünün oluşumundan sonra gerçekleşmesidir.

51 Konumlanış/konum "*vad'*" teriminin çevrisidir. Vad', bir şeyin gösterilebilir bir şekilde olmasıdır. Başka bir ifadeyle bir şeyin ya parçaları arsındaki ilişki, ya dışındaki çevreyle ilişkisi sebebiyle kazandığı durumdur. Kalkmak ve oturmak bir vad' [konumlanma] durumudur. Çünkü her iki eylemde de kişinin bazı organları arasındaki ilişki veya dış çevreyle ilişkisi bakımından yeni bir durum meydana gelmiştir. Bu tür konumlamalar ile bir şeyin neye ve nereye ait olduğu anlaşılır; biri söylendi mi diğeri hemen anlaşılır. Sözgelimi dilbilimde konumlama, "sözcüğü, anlamın karşısına koyma" demektir. Bkz.; Cürcânî, *Ta'rîfât, '* vav-dat-ayın madd., s. 253

52 Burada heyûlânın konumlanışının zatı gereği değil cismî sureti sonucu kazanılmış bir durum olduğunu anlatacak. Heyûlânın cismî suretten ayrılmazlığı bu konun temel cümlesidir.

53 Özetle, heyûla yani şekilsiz ilk madde kendi başına konumlanabilseydi ya cisim, ya nokta, ya da yüzey olurdu. Ama hiçbiri olmamıştır. O hâlde heyûlânın konumlanabileceğini, konum sahibi olabileceğini savunmak yanlıştır.

54 Burada suretten yani şekil ve biçimden soyutlanmış olan heyûlâya suret giydirmenin imkânsızlığını anlatacak.

55 Yani onda başka suretler olabilir. Burada türe özgü suretin varlığını kanıtlamaya çalışacak. Türe özgü suretin var oluşuyla cisimlerde türe özgü farklılıklar meydana gelir. Boş olma durumunun olumsuzlanması ise iç içeliği beraberliği (=iktiran) gerektirir. Arapça'da boş (=khâlî) kelimesini kullanımı İngilizce'deki free of'u andırır.

56 Yani heyûlânın başka suretlerden boş /ayrı olduğunu savunmak nasıl mümkün olabilir? Ama üç nitelikten biri, kesinlikle cisimde vardır; a) sıvılar için kolaylıkla bölünme, birleşme ve kaynaşmaya elverişli olma b) katılar için aynı niteliklere ancak zorlanarak elverişli olma c)semavî cisimler söz konusu ise bu nitelikleri kabul etmeme durumu.

57 Filozof burada cismin formunun var olmak için sadece temel maddeye (=heyûlâ) değil başka şeylere de gereksinim duyacağını açıklayacak. Bu nitelikler ve durumlar olmasa miktar ve şekiller birbirine karışırdı. Çünkü temel madde, gök cisimleri dışında ortaktır. Gök cisimlerinin o dönem felsefesinde farklı bir kategoriye tabi tutulduğunu daha önce belirttik

58 Baştan beri saydığı yargıların ardından evren için bir ilk başlatıcının var olduğu sonucuna vardı. Bu ilk başlatıcı, ne temel madde, ne de biçimdir. Maddeden ayrı, varlığı sürekli, temel maddeyi bile bir yolla kendinden türeten bir şey olmalıdır.

59 Çünkü "*devr*", yani mantıki kısırdöngüye düşmeden birinin diğerine nasıl gereksinim duyduğunu kanıtlamaya çalışacak ki bu da hiç üşenmeden uzun bir nutuk çekmesi anlamına gelir. Oysa Üstad, İşârât kitabında bunu yapmaz.

60 Yani, eğer temel madde, biçimi ayakta tutuyor = var ediyorsa, varlıkta = ayakta duruşta öncelik temel maddenindir; ama biçimin temel maddeyi ayakta tuttuğu = var ettiği belirtilmişti; o halde her birinin varlığının, bir diğerinin varlığından önce gelmesi gerekiyor! Bu da mümkün değil.

61 Ta baştan beri çeşitli olasılıkları gündeme getirdi ve tartıştı, geriye bir olasılık kaldı; biçimin, temel sebebin bir parçası olma olasılığı. Bu olasılığın gerçek olduğu kesinleşince bu sözleri söyledi.

62 Kök sebep "*Sebeb-i Asl*" daima var olan, maddeden ayrı, varlığı sürekli ve ilerde açıklayaca-

ğımız gibi "akıl" diye de isimlendirilen sebeptir. Yardım edici sebep "*Muîn*", ise arka arkaya getirdiği biçimler yoluyla temel maddenin kalabilmesini sağlayan sebeptir; yoksa onun varlığının temelini var eden şey değildir.

63 Biçimi kendinden ayrık olmayan cisimler, bütün gök cisimleridir. Onların, –biçimin öncelenmesi durumunda– *unsurî*, yani dört unsurdan meydana gelerek buradaki (=oluş-bozuluş dünyasındaki= yeryüzündeki) varlıklar gibi olması demek; temel madde ile biçimin orada da birbirine bağlı olması demektir. Bu birbirine bağlılık a) ya iki taraftan eşit derecede gerçekleşmelidir; şu durumda kısırdöngü lazım geleceği için imkânsız olur bu; b) ya bir tarafta daha güçlü olacaktır. Ancak gereksinim duyulanın yani asıl bağlanılanın temel madde olmaması gerekir; çünkü temel madde alıcıdır ve alıcı, etken/çekici olamaz. O halde biçim kalıyor geriye. Biçim ise temel maddenin ya sebebi, ya aracı veya onun bir parçası olacaktır. İlk iki şıkkın geçersizliği önceki satırlarda gösterilmiştir. Bu durumda biçim, kök sebebin ortağıdır ve ikisinin toplamı temel maddeyi var eden ana sebeptir.

64 İbarede "*ve huve qat'uhû*" deniyor. Bu ifadedeki "*huve*" zamiri, duruma (=son bulma hali) râci edilebileceği gibi, "*basît*"e de râci kılınabilir. Biz birinciyi tercih ettik. İbarede geçen "*qat*" terimi ise hem "kesmek, parçalamak" anlamında mastardır; hem "kesik, dilim, parça" anlamında isimdir; hem de "kesme, kesilme, parçalanma" anlamında ism-i mastardır. Biz, "kesilme" anlamını tercih ettik. Çünkü Üstad İbn Sînâ'nın amacı, cismin uzay içinde nasıl son bulduğunu anlatmaktır. Aksi takdirde –bazıların sandığı gibi– paragrafın sonunda yer alan "nokta"nın bir "kesit" gibi algılanmasının önü açılır. Oysa nokta klasik felsefe metinlerine aşina olan ve bu işin rahle-i tadrîsinden geçenlerin haberdar olacağı üzere asla, kesit, parça, cüz falan değildir. Nokta, klasik felsefede sadece bir konum (=*vaz'*) ifadesidir; asla şekille gösterilen ve parçalanan bir şey değildir. Eğer ona parça dersek, parçalanabileceğini söylemiş oluruz. Bu durumda nokta olmak vasfını kaybeder. Ancak konuyu bilmeyen ve beyaz kağıda kurşun kalemle koyduğu noktayı felsefi literatürdeki nokta sananlar, noktayı parçalama ve "kesit" sayma cüretini gösterebilirler. Matematik, fizik vb ilimlerde problem izahı için kalemle konan nokta dahi aslında bir remizdir; sadece belirli şartlar dahilindeki belirli bir konuma işaret eder; ölçülebilen bir "alan" "yüzey" "parça", "uzantı" vs değildir. Kaldı ki Arap grameri açısından da "nokta" kelimesi dişildir ve "*qat'uhû*" kelimesinin sonunda yer alan eril zamir asla ona râci kılınamaz. Bütün bu tenkitleri 2005'te çıkan, oldukça ciddi sorunları olan bir çeviri münasebetiyle yapıyoruz. Bkz.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yayıncılık, 2005, s. 91, satır 6. Bu vb hatalar hemen göze çarpıyor ve hataların en küçükleri, bir çeviri işinin temeli olan dil ve gramerle ilgili.

65 Klasik metinlerde anlatıldığı gibi basît; tek, bölünmez yekpâre şeydir. Ancak yukarıdaki ibarede geçen basît, teorik cisimle ilgilidir. Gerçek yani doğal cismi öğrenmek için teorik cisme ihtiyaç duyulsa da ikisi hakkında verilen bütün yargılar aynı değildir. Cisim, konumu olan üç boyutlu bir niceliktir. Yüzey, konumu olan iki boyutlu niceliktir. Çizgi, eni olmayıp uzunluğu ve konumu olan niceliktir. Nokta ise sadece konuma sahiptir; onun hiçbir parçası/kesiği/kesimi/şeyi/nesnel bir cismi yoktur.

66 Bu satırlarda –sonlu bir ortam söz konusuysa– yüzey için çizginin, çizgi için noktanın gerekli olduğunu anlatmak istiyor. Eğer sonsuz bir ortam söz konusu ise bu ikisi için öbür ikisi gerekmez. Burada kısaca, çizginin de noktanın da ya parça veya hareket tasavvurundan ötürü küreye "ârız olan", geçici durumlardan ibaret olduğunu söylüyor.

söyleşi

"Toplumsal Bağlamı Olmayan Bir Psikopatoloji Vakası Yoktur"

JULIET MITCHELL İLE SÖYLEŞİ

BÜLENT SOMAY - E. EFE ÇAKMAK

E. EFE ÇAKMAK: İkinci dalga feminizmin ve güncel psikanaliz kuramının en etkili simalarından biri olarak, Freud okumanızı tetikleyenin "Amerikan feminizminin Freud düşmanlığı" olduğunu vurguladınız. Bir de "kırklara kadar geri giden Reich anıları"nızdan söz ettiğinizi hatırlıyorum. Düşüncenizin kökleriyle ilgili bugün neler var aklınızda, merak ediyorum. Örneğin Reich sizin için nerede duruyor bugün?

"There is Never a Psychopathology without the Social Context"

AN INTERVIEW WITH JULIET MITCHELL

BÜLENT SOMAY - E. EFE ÇAKMAK

E. Efe Çakmak: As one of the most influential figures of second-wave feminism and contemporary psychoanalytic theory, you have emphasized that your reading of Freud was "initially triggered by the hostility of American feminism to Freud". I also remember that once you were speaking about your "childhood memories of Reich which went back to the forties". I am curious to hear what you feel about the origins of your thought today… How do you feel about Reich, for example?



JULIET MITCHELL: Düşüncemin köklerini altmışlarda, hatta bundan da öncesine, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasındaki çocukluk yıllarımda konumlandırıyorum. Annemin öğretmenlik yaptığı bir komünal okuldaydım. İngiltere'de, Summerhill adında, ilerici, radikal bir okuldu. Savaş yüzünden Yeni Zelanda'da doğmuşum. Annemle babam o sırada Kanada'dalarmış. Annem savaş çıktığı sırada Yeni Zelanda'ya bir değişim programına kabul edilmiş. Aslında gitmek istemiyormuş; ama değişim partneri o sırada çoktan yola koyulmuş olduğu için o da gitmek zorunda kalmış; ben de böylece Yeni Zelanda'da doğmuşum. Herkes savaşın kısa süreceğini düşünüyormuş; ama öyle olmadı. Annem kendini çok yalıtılmış hissetmiş. Christchurch'te bir Alman Yahudi mülteci cemaati ile birlikte yaşıyorduk (gülüyor). Christchurch'teki Yahudi cemaati, bugün anladığım kadarıyla, epey ilginçti. Karl Popper oradaydı, diğer Yahudi göçmenleri her şeyden uzak tutardı. Bir tür küçük Avrupa'ydı orası. Annem bu yalıtılmışlık haline dayanamayınca, dokuz hafta süren bir gemi yolculuğu ile, 1944'te İngiltere'ye geldik. Hangi yöne gittiğimizi bilmiyorduk. Japonya hâlâ savaştaydı, biz de yolda bir konvoyduk. Arkamızdaki

---

Juliet Mitchell: I go back and situate myself in the sixties, even in the childhood of the forties before that, immediately after the Second World War. I was in a communal school where my mother taught – a very progressive, radical school called Summerhill in England. I was born in New Zealand, really by accident of the war. My parents were in Canada; my mother went on to take a research science job on New Zealand when war broke out. She didn't want to go; she wanted to stay in Canada. But the person she was exchanged in the fellowship research program was already on the high seas. So she went on and I was born there. Everybody thought the war would be short, but it wasn't... She felt very isolated. We lived in a German Jewish refugee community in Christchurch (laughs), which, I think, remained terribly important to me. The Jewish community in Christchurch, as I understand it now, was very interesting. Karl Popper had been there, for example, and he kept all the other Jewish refugees out of everything. I think it was a sort of European enclave. My mother didn't like being isolated; we came back to England in nine weeks in a boat in 1944, not knowing which way we were going. Japanese were still at war, and we were a convoy on our way. The ship behind us has been blown up, our ship has been blown up on its way back. Three and a half, I had to do the lifeboat drill, getting

gemi havaya uçurulmuştu, bizim gemi de dönüş yolunda batırılmıştı. Üç buçuk yaşındaydım, cankurtaran filikalarında tatbikat yaptığımızı anımsıyorum. Acil durum giysimi giyip, kırmızı ışığımı yakıp, filikalara tırmandığımızı... Eski anılarım. Her neyse, İngiltere'ye sağ salim vardık. Annem, çocukların şehir merkezlerinden tahliye edildiklerini görünce, benim onunla kalabilmem için öğretmenliğe başladı. Kuzey Londra'da solcu anarşistlerin egemen olduğu bir okuldu. Reich, solunan havanın bir parçasıydı adeta.

E.E.Ç.: Reich o sırada ABD'deydi, değil mi?

J.M.: Evet, oradaydı. Norveç'ten kovulmuştu, o da oraya gitmişti. Hâlâ politik bir figür olarak görülüyordu. Savaştan sonra, solcu anarşistler için önemli bir isimdi. Ancak ellilerde bunlara kafa yorduğumuzu anımsamıyorum, çok farklı bir dönemdi o. Altmışlarda, Almanya'daki öğrenci hareketi ile birlikte yeniden ortaya çıktı Reich. Birçok yapıtı Almanya'da SDS tarafından yeniden basılmıştı. Benim psikanalize girmem de altmışlarda, 'burjuva' addedilen psikanalizle kimsenin ilgilenmeyeceğini bir dönemdeydi.

Kırklara dönecek olursak, on bir yaşındayken, üç çocuğa bakıcılık yapıyordum; ikizler ve on sekiz aylık bir kız. Anneleri psikanaliz eğitimi almıştı. Ne yaptığını epey merak etmiştim. Eşi, o dönemde önemli bir buluş olan interferonu bulmuştu. On bir yaşımda o aileden epey etkilenmiştim. Belki onların da etkisi vardır.

---

my panic suit, turn on my red light, and climb into lifeboats... Such are my early memories.

Anyway, we made it back to England, and the only thing my mother had found out returning to England was evacuation of small children from the centres of cities. […] She wanted to make sure that I would not be sent away. So she became a schoolteacher, which meant she kept me with her. It was a school in North London, which was dominated by left-wing anarchists. Reich was just part of the air we breathe.

E.E.Ç.: Reich was in the United States then, wasn't he?

J.M.: Yes, Reich was by then there. Norway forbade him, and then he went there. He was still seen as a political figure. He was quite an important person for left-wing anarchists after the war; but I don't remember thinking on that in the fifties, which was a very different era. He came up again in the sixties, with the student movement in Germany. A lot of his early works were reprinted by SDS in Germany. And when I came to think about psychoanalysis, it was in the sixties. I came in an environment where nobody would be interested in psychoanalysis, because that would have been bourgeois.

Going back to forties, I had a job when I was eleven years old, looking after three children under the ages of three – twins and a girl of eighteen months. Their mother

Elliler kapalı bir dönemdi. Altmışların bize ne kadar özgür geldiğini, geçmişe dönük olarak da kırklarda nasıl rahat ettiğimizi anlatamam. Ellilerde gençler, var olan toplumsal cinsiyet tanımlamaları tarafından akıl almaz biçimde kısıtlanıyordu. Her şey neredeyse yasaktı. Bu, ellilerin sonunda Teddy Boys ve rock'çularla kırılmaya başlandı. O döneme kadar, hareket alanı yok gibiydi.

Okuldaki ilk yıllarımı anımsıyorum. İskoçya'da kamp yapıyorduk. O dönemde Sartre ile de Beauvoir'ın varoluşçuluğu ile ilgileniyorduk. De Beauvoir'ın kitabı *İkinci Cins* kitabını almak için bir kitapçıya gittim ve kitapçıdan kovuldum; kitap pornografik sayılıyordu. Elliler böyleydi işte.

İnsanlar şimdi bana altmışlarda gerçekten bir cinsel devrim olup olmadığını soruyor. Bazı şeyler gerçekten değişmişti, özellikle gündelik yaşama ait bazı şeyler eskiden olduğundan çok farklıydı.

İlk derecem İngiliz edebiyatındandı, İngiliz edebiyatını çok seviyordum. Ama doktoramı bitirmedim; çünkü yirmi bir yaşındayken Kuzey İngiltere'de, Leeds Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı öğretmeye başlamıştım.

E.E.Ç.: Okurlarınız arasında bugün ne kadar popülerdir bilemiyorum ama, William Golding üzerine bir makalenizi okuduğumu hatırlıyorum…

J.M.: William Golding? Sanırım 1962'de *New Left Review*'de yayımlanmıştı. O zamanlar meteliğe kurşun atıyorduk, *New Left Review* ekibindeydim. Stuart Hall, Raphael Samuel, Dennis Bart ve E.P. Thompson'un arala-

---

was trained to be a psychoanalyst. I was very interested in what she was doing. Her husband was the discoverer of interferon, which was a major scientific breakthrough. I was rather impressed by them when I was eleven years old. Maybe they had an influence.

The fifties was such an enclosed sort of time. It is hard to express how freeing anything felt in the sixties, and how forties felt retrospectively. In the fifties most teenagers were incredibly restricted by conventional narrow gender definitions. Everything was just almost inhibition. It began to break out with Teddy Boys and rockers in the late fifties. Until then it really did feel a straightjacket sort of existence.

I remember my first years as a student, we were camping Scotland. By then we were interested in existentialism of Sartre and de Beauvoir. I wanted to buy *Second Sex*, de Beauvoir's book, and went to the closest bookshop. I was asked to leave the bookshop, because it was regarded as pornography. Fifties were like that.

People now ask me about the sixties, if there was a real sexual revolution. My answer is that certain things had changed and certain things were dramatically different from the past, particularly everyday instances.

Anyway, my first degree was in English literature, I loved English literature. But I didn't finish my PhD because when I was twenty-one I found a job lecturing in English literature at Leeds University in Northern England.

rında bulunduğu ekipten dergiyi devralmıştık, neredeyse her şeyi kendimiz yazıyorduk. Perry Anderson ile de o dönemde evlendim. Leeds'de çalışıyordum; ama Londra'da yaşıyorduk. Trenle beş saatlik bir mesafe. Leeds, somut politik eylemliliğin, eski solun kalesiydi, İngiliz işçi sınıfı ve İşçi Eğitimi Hareketi'ne bağlıydı. Eski kuşaktan insanları tanıyordum, Leeds'deki eski sol ve Londra'nın yeni solu arasında bir tür köprü gibiydim. Genç kuşak, eskiler tarafından tamamen kıta Avrupası'na ait görünürdü. Gerçekten de, varoluşçuluktan epey etkilenmiştik. E. P. Thompson bizi "ağaç tepelerinde Marksizm" yapmakla, ayağımızın yere basmıyor diye suçlardı. Yapmaya çalıştığımız, işin içine kuramı katmaktı. Tabii ki Raymond Williams gibi muhteşem İngiliz tarihçileri ve düşünürlerine saygımız sonsuzdu; ama İngiliz ampirizminden mustariptiler. Biz, kıta Avrupası kuramını tedavüle sokmak istedik. Bu da ayrılık noktamız oldu. Aslında kendimi iki dünyada gibi hissediyordum: Kuzey'in pragmatizmi ile Londra ve Paris'in kuramı.

Kadın konusu da bu bağlamdan ortaya çıktı. Yalnızca William Golding değil, Doris Lessing üzerine de yazdığımı anımsıyorum. Sanırım psikanalize ilgim Frantz Fanon, Simone de Beauvoir ve Sartre'ın taarruzlarının açtığı yoldan geldi. Bu taarruzlar, antagonizmalar değildi, epey hesaplı saldırılardı. Psikanalizi neden desteklemediklerini, onunla neden hemfikir olmadıklarını biliyorlardı.

E.E.Ç.: I am not sure whether it is popular among your readers today, but I remember reading an early article of yours on William Golding!

J.M.: William Golding? Published in *New Left Review* in about 1962, I think. That's rather when we were scraping the barrel, I was part of the equip for *New Left Review*. We were really writing the journal ourselves, we had taken it over from the earlier group, which involved Stuart Hall, Raphael Samuel, Dennis Bart and before them, E. P. Thompson. Perry Anderson and I were married around that period, too. I was working in Leeds and we were living in London. This is about five-hour train ride. Leeds was the stronghold of the on-the-ground political work, of the old left embedded in the English working class and the Workers Education Movement. I knew the older generation of people, and I was some sort of bridge between Leeds and the 'new left' of London. The younger group had been seen by the older as totally continental. We were indeed very influenced by existentialism. E. P. Thompson tapped us for 'tree-top Marxism', not having feet on the ground. What we were trying to bring in was theory. We of course had respect for the wonderful British historians and thinkers such as Raymond Williams, but they were ultimately suffering from British empiricism. We wanted to bring in continental theory, basically. That was the point of split. I felt rather in two worlds, namely, pragmatism of the North and the theory of London and Paris.

Ancak o dönemde tüm ilgi üçüncü dünyaya odaklanmıştı. Birçok kişi Gana'ya çalışmaya gitmişti. Cezayir'deki bağımsızlık hareketi, genelde dünyadaki bağımsızlık hareketleri, geleceğin umudu gibi görünüyorlardı.

Dergiyi kendimiz hazırladığımız için, insanlar seçtiğimiz özel konular hakkında yazmaya başladılar. Hepimiz bir noktada buluşuyorduk, örneğin Raphael Samuel, İskoçya'daki yerleşim politikasıyla ilgili muhteşem bir yazı yazmıştı. Thompson, Mann ve Anderson gibiler, dergi aracılığıyla tartışıyorlardı. Üçüncü dünya mücadelelerine nüfuz ediyorduk. Gidip oralara zamanımızı veriyor, neler olup bittiğini ve olayların politik değerlerini, Gana ve Cezayir gibi ülkelerin önde gelen aktivistlerini inceliyorduk. İnsanlar bir yıl ya da daha fazla oralarda kalıyor, oradan yazılar yazıyorlardı. Ben de Perry ile birlikte Brezilya'daki Portekiz sömürgeciliği üzerine bir yazı yazmıştım. Bu tür şeylerle uğraşıyorduk. Ortodoks Marksizm'in bilinen kalıplarına uymayan konuları tartışıyorduk. Althusser'den etkilenmiştik, oradan da Lacan'a geçtik. Althusser'in *Psikanaliz Üzerine Yazılar: Freud ve Lacan* kitabını bastık. Sanırım altmışların ortasıydı, Lacan'ın İngiliz kültürüne teşrifi böyle olmuştu. Bu aşamada artık üçüncü dünya hakkında çalışmamaya karar verdim; çünkü hemen yanı başımızda bir üçüncü dünya zaten vardı: kadınlar. Marksist kuram tarafından bir yere yerleştirilmeyen kadınlar.

And women came in that context. I remember I wrote on Doris Lessing as well as William Golding. I suppose psychoanalysis did come through Frantz Fanon, and Simone de Beauvoir's and Sartre's attacks, which were very informed attacks, not just antagonisms. They knew why they didn't support psychoanalysis, why they didn't agree with it.

And we were extremely interested in the third world. Many people went to work in Ghana. This would look like the hope of the future, independence in Algeria, and independence struggles in the world in general.

And then, because we were writing the magazine ourselves at this point, people started to write articles for it on special topics of our choice. There was a meeting point, for example Raphael Samuel wrote a wonderful piece about housing in Scotland. Thompson, Mann and Anderson all had debates. People were getting embedded in third world struggles. People went out and spent time researching what was happening and its political meaning, the major activists who were struggling in countries like Ghana, Algeria and so on. People actually went to live there for a year or more and wrote very substantial articles. I joined Perry to write an article on Brazil, on Portuguese colonialism and Portuguese empire. This was the sort of interest. We were discussing issues that didn't obviously fit into conventional terms of orthodox Marxism. We were influenced by Althusser, and that got us onto Lacan. We published

İlginç olan, de Beauvoir'e kadın üzerine çalışmasını salık verenin Sartre olması. Yoksa de Beauvoir, konu üzerine daha önce düşünmemişti. Marksist gelenekten gelmiyorlardı. Sartre'ın Yahudiler hakkında, Fanon'un siyahlar hakkında yazdıklarını düşünürseniz, kadın konusunu da bir biçimde ele alabilirsiniz.

Varoluşçuluk, sınıf temelli olmayan, Yahudilik, siyahlık, kadınlık gibi konularda açılımlar sunmaya çok uygun. Marksizm ise değildi. Bu yüzden birçoğumuz, zamanında "burjuva sapkınlığı" olarak gördüğümüz feminizm gibi konularla daha içli dışlı olmak isteyen Marksistler olarak, sol topluluklardan adım adım uzaklaşmaya başladık. Bunu bir burjuva kavramı olan "özgürlük" değil, "özgürleşme" olarak adlandırıyorduk. Bu da durumcular çevresinde oluşan özgürleşmeci hareket ile kesişiyordu.

Benim gibi Marksist gelenekten gelenler, sınıf çözümlemesinin kadınlar için geçerli olmadığını görüyor; başka yerlere bakmaya çalışıyordu. Ergenlik ve ilk yetişkinlik yıllarımızdan beri varoluşluğa bakıyorduk. Gündeminde "kadın" olanların elindeki en iyi kuram Simone de Beauvoir'ın kadın ve toplumsal cinsiyet kuramıydı.

Öğrenci/gençlik hareketi de aynı döneme denk düşüyor, bu hareketle birleşiyordu; zaten biz iki hareketin birden içindeydik. Altmışların sonlarında Londra'da kurulan Anti-üniversite'nin kurucularından biriydim. Laing,

---

Althusser's *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan* in mid-sixties, I think, quite early, this is the introduction of Lacan into English culture. At that point, I decided not to work on third world any more, because the third world here on our doorstep was women. Women who had not really been encountered for within Marxist theory.

It is interesting that it was Sartre who suggested de Beauvoir to look at women. She hasn't thought into the subject before. They weren't coming from Marxism. If you could think of what Sartre has done about Jews, Fanon on blacks, you could have introduced women issues as well.

Existentialism is very open towards topics which were not class-based subjects such as Jews, blacks or women. Marxism wasn't. A lot of us then gradually began to move out of the left wing groups, so much as to see ourselves as Marxists who wanted to incorporate with feminism, the term we once absolutely denounced as 'bourgeois deviation'. We were calling this liberation, not emancipation, which was again a bourgeois concept. That was beginning to meet up with liberationist movement, which was rising around situationists.

People like myself coming from a Marxist background found that orthodox class analysis wouldn't work for women. We were trying to look elsewhere.

We were of course looking at existentialism through teenage years, early adulthood. It was Simone de Beauvoir's good theory, and it was probably one of

Cooper gibi anti-psikiyatrici insanlarla birlikte çalışıyordum. Laing'in bir yazısını *New Left Review*'da yayımlamıştık. Sonra da aileyi eleştirdiği bir dizi makalesini yayımladık. Bu, radikal yönelimlerin bir araya gelişiydi. Anti-psikiyatriciler, varoluşçuluktan yararlanıyordu, Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni çevirmişlerdi. Anti-psikiyatricilerle birlikte, Doğu Londra'da Shoreditch kilisesi adında bir yerde başlatmıştık Anti-üniversite'yi. Burada kadınlarla seminerler düzenlemiştim; altmışların sonundaki ilk politik kadın topluluklarından biriydi. Çok ilginç bir topluluğumuz vardı. İsveç'ten bir gazeteci, Güney Londra'dan birkaç evkadını, birkaç özgürleşmeci, birkaç da öğrenci. Sınıftakilerden birine iki bin pound miras kalmıştı, o da bunu, kadınlara yönelik şiddet gündemde olduğu için, kadın sığınma evlerinden birine bağışlamak istiyordu. Parayla bir kitapçı açması için ikna ettim onu. Compendium adında, çok iyi bir kitapçı oldu sonunda Campdentown'da, çok önemli bir alternatif politik merkez haline geldi. Tabii ki sonradan kendimi suçlu hissettim; ama başkaları zaten sığınma evlerine bağışta bulunuyordu; oysa iyi bir kitapçı olmasını istemiştim çevremizde, iyi bir kitapçı yoktu.

"Politik", altmışlarda bizim için, psikolojide olsun, devlet yönetiminde olsun, emek bağlamında olsun radikal, kritik dönüşüm anlamına gelen, her şeyi içine alan bir kavramdı. Kızıl Tugaylar'ı da, durumcuları da kucak-

---

the best single theories we have on woman or gender, when we have women on our agenda.

That was beginning to be met by student/youth movement, emerging at the same time. We were all involved in it. I was one of the founding members of the Anti-University of London in the late sixties. Then I was working with anti-psychiatry people, Laing, Cooper, etc. *New Left Review* published the first Laing. Then we published his series of articles on the critique of the family in *New Left Review*. It was a coming together of radical directions. The anti-psychiatrists were using existentialism; they translated Sartre's *Critique of Dialectical Reason*. With the anti-psychiatry people, we started the Anti-University on the steps of a church in the east end of London, called Shoreditch church. That's where I organised seminars with women, one of the first of the women's groups as a political group in the late sixties. That was a very interesting group we had. We had a journalist from Sweden, some housewives with young children from South London, couple of liberationist people and couple of students. One of the people in this class inherited 2,000 pounds, and she was going to put it to refuge for women, because violence women face was quite a topic. I persuaded her to put the money to a bookshop instead, so she opened a very good bookshop in Campdentown called Compendium Books, which became a very important alternative political bookshop. I certainly felt guilty afterwards, but other



lıyordu. Fraksiyonlar arasında sekter kavgalar olurdu. Ancak tuhaf da olsa, bu sekterlik, bir tür hoşgörünün işaretiydi. Herkesin orada olduğunu bildiğiniz anlamına gelirdi. Ellilerdeki politik ortamdan çok farklıydı; o dönemde hareket alanınız çok dardı.

New Left Review'deki ilk yazımı 1966'da yayımlatmıştım. Bu makalenin de içinde olduğu ilk kitabım *Woman's Estate* ise Penguin Books tarafından 1972'de basılmıştı. Penguin'e kitabın ilk birkaç bin nüshasını kitap evlerinden çektirtmiştim, nedeni de kapakta bizim gösterilerimizden birinin fotoğrafını kullanmış olmalarıydı. Fotoğrafta aşırı sekter Maocu bir kadın örgütü olan Kadın Özgürleşme Cephesi'nin bir pankartı yer alıyordu. Ben de bu gruba karşı en çok konuşanlardan biriydim. Halbuki Kültürel Devrim hakkında olumlu şeyler düşünürdük. Dersimizi almışız: toplumların devrimleri hakkında çok şey bilmiyorsan, haklarında ahkâm kesme.

Sekterlik söz konusu olduğunda, sol gelenekten olmayanlar, "tartışma-

---

people raised money for refuge, anyway. I wanted a good bookshop. There were no good political bookshops around.

Political for us in the sixties was such an inclusive concept, it meant radical, critical change, whether in psychological field, governmental field, world field etc. It could be Red Brigades, it could be situationists... There was a lot of sectarian infight among sects. But the funny way in sectarian infighting is a mark of tolerance in a peculiar way. It means you actually know that everybody is there. It was unlike the political field of the fifties, which really did feel in a straightjacket.

I had my first article in New Left Review in 1966. My first book, *Woman's Estate*, which used that article, was published by Penguin Books in 1972. I had to get Penguin Books withdraw the first couple of thousands from the bookshops, because they put on the cover one of our demonstrations – but they hadn't realised in the cover there was a banner of Women's Liberation Front, the ultra sectarian Maoist women's group. And I was absolutely one of the most outspoken people against them. And a lot of time we thought positively about Cultural Revolution in China. We learned the lesson: don't think of people's revolutions unless you know them very well.

When it comes to sectarianism, people not on the left never understood that argument is actually the lifeblood of the politics. The problem is when people stop arguing.

"nın siyasetin atardamarı olduğunu hiç anlayamaz. Oysa sorun, tartışmayı bıraktığınız zaman başlar.

Toplumun kendi içindeki üçüncü dünyaya karşılık olarak "Women: The Longest Revolution"u yazdığım zaman, sorduğum soru, bir ırk ya da sınıf olmayan kadınları nasıl ele alacağımızdı. "Sömürü" yerine "baskı gören" diyorduk; çünkü sömürü Marksist jargonda, artı değere el konulması gibi spesifik bir anlam taşıyordu. Baskı, aynı zamanda üçüncü dünyadaki mücadeleyi anlatmak için de işe yarayan, kullanışlı bir sözcüktü.

"Women: The Longest Revolution", Babel ve Engels'in konu hakkında söylediklerine göz atıyordu, Althusser üzerine kuruluydu. Althusser'e göre kadın konusundaki durum, son kertede ekonomikti. İdeolojik devlet aygıtlarına erişim bağımsızlığı, kadınlara hem ideolojiye, hem de ekonomiye erişimi getirecekti. Althusser, Marksist dizgeyi yeniden düzenliyordu; bu da çok yardımcı oluyordu bize.

Onun kurduğu yapıları kullanmak, siyasi anlamda Althusserci olmak anlamına gelmiyordu. Burada devreye arkadaşım Ben Brewster gibi kişilerin çıkarmış olduğu Althusserci dergiler giriyor. Althusserci siyaset konusunda çok spesifiklerdi. Bense Althusserci savları bir platformdan farklı amaçlarla kullanıyordum.

"Women: The Longest Revolution"ı bitirdikten sonra, bir şeyin eksik

---

By the time I've written "Women: the Longest Revolution" in response to third world within one's own country, my question was what women, as not being a class or race, are doing here. "Oppressed" was the word we used instead of "exploitation", because exploitation has a specific Marxist meaning as taking the surplus. And oppression was a catchy term used for third world struggles and women as well.

"Women: the Longest Revolution" surveyed what was on Babel and Engels, also used Althusser as a framework. Because what was important to Althusser about women was the economic in the last instance: getting an independence to ideological state apparatuses, so women obviously get both into ideology and into economics. Althusser was rearranging the Marxist map, which was very helpful.

It wasn't Althusserian in the political sense as much as in using the structures that he set up. That point is where the Althusserian journals are coming out by friends of mine such as Ben Brewster. They were very specific in Althusserian politics. I was using the Althusserian argument rather than a platform.

After I finished "Women: the Longest Revolution", I noticed there was something missing from it. What it does is looking at forestructures in which women are inserted. You can't find out anything about women. You couldn't, for example, find out how girls did in exams. A woman on census was either her father's daughter or

olduğunun farkına vardım. Söz konusu olan, kadınların içine yerleştirildiği yapılardı. Kadınların kendileri hakkında bir şey yoktu orada. Örneğin kızların sınavlardaki performansları hakkında bir şeye rastlayamazdınız. Nüfus sayımında kadın, ya babasının kızı ya da kocasının karısı idi. Nüfus sayım belgesinde gerçekten de böyle yazıyordu. Kadınlar, tarihten esirgenmişti. Kadını bulabildiğiniz tek yer, ailenin içi idi.

O dönemde sosyoloji yükselişteydi; İngiltere'de eğitim alanında Wilson hükümetinin öncülük ettiği, üniversitelerin büyümesi dahil, büyük değişimler söz konusuydu. Makale, "Tamam, eldeki edebiyatta kadını ancak aile içinde bulabiliyoruz. Öyleyse bunu irdeleyelim ve ailenin *içinde* ne yaptıklarına bakalım" diyordu. Kadınlar çocuk üretir. Onlara bakar. Cinsel ilişki sağlar. Ve tüm bu yapılar da ekonomi tarafından kuşatılır.

Makaleyi yazdıktan sonra yeni bir etken aramaya koyuldum, bu da ideolojiydi. Kadın da bunun bir parçası: kadın ideolojisinin dışında bir kadın yoktur. Bunun üzerine düşünmek zorundaydım. İdeoloji üzerine düşünmeye başladığım zaman, psikoloji alanına da bakmaya başladım. Aynı dönemde, radikal topluluklardan biri de anti-psikiyatricilerdi. Freud'u eleştirel biçimde kullanıyorlardı; ancak varoluşçular kadar yoğun değil.

Sonra Perry ile birlikte yaşadığımız Londra'ya yakın olmak için Leeds Üniversitesi'ndeki İngiliz edebiyatı öğretmenliği görevinden ayrılıp Reading

---

her husband's wife. That was literally what positions in census say. Women were hidden from history. Where you could find women was within the family.

In the meantime, sociology was on the rise. There were big educational changes in England, including introduction of Wilson government of comprehensive education, expansion of universities. The article argues that "In all this literature, you can only find women as embedded in a family. Let's dismantle that and find out what women are doing in a family." Women are producing children. Caring for children. Providing sexual relationship. And those three structures are surrounded by economy.

After I finished it I very much felt that I wanted to ask for another identifier, which was ideology. Woman is so much part of it: there is no woman outside the ideology of woman. I had to think about that. When I thought about ideology, I started to look at psychology. That's how I moved. At that time, one of the radical groups was anti-psychiatry. It used Freud quite critically, but not as much as the existentialists did.

I remember by then I moved from teaching English literature in Leeds University to be nearer to London where Perry and I were living, I moved to Reading University where Perry also published some of his books. There I remember the wife of a young colleague, a very political young guy. We were part of young teachers at universities; we were actually part of student movement as well.

I remember the wife. She had an absolutely catastrophic delusion of breakdown

Üniversitesi'ne geçtiğimi anımsıyorum. Perry de bazı kitaplarını orada yayımlamıştı. Epey politik, genç bir adamın eşini anımsıyorum. İkimiz de üniversitelerdeki genç öğretim üyelerindendik, aynı zamanda Londra'daki öğrenci hareketinin içindeydik.

Kadını anımsıyorum. Psikolojik çöküşün sonucu, uç noktaya varan yıkıcı hezeyanlarla boğuşuyordu. Manchester'da çalışıyordu. Bölüm başkanımız, ilginç bir adamdı. Kadının kocasını severdi. Kadın bir psikiyatri kliniğine kapatılıp ilaca boğulacaktı. Halbuki bölüm başkanı, kadının getirilmesi için para verdi. Özel bir araba, onu Reading'e götürdü; orada genç bir pratisyen, kadın kendini pencereden atmaya çalıştığı için sakinleştirici iğne yapmak zorunda kaldı. Sonra kocası ile ben kadını Londra'ya, anti-psikiyatricilere götürdük. Ona kendi misafirhanelerinde bir oda ayarladılar. Çevresinde hep biri vardı. Hiç ilaç vermediler. Yalnızca, istediğini yapabileceği bir odada, sakince bekledi. Sonuçta sakinleşti. Yolun sonuna kadar gitti... ve iyileşti. Ciddi bir aşama kaydetmişti. Paranoid şizofreniden mustaripti, başka koşullar altında şüphesiz ölecekti. Belki de ilaca boğulacaktı; elektro-şok yapılacaktı. Bunda, insanı geri dönüp anti-psikiyatri edebiyatına bakmaya sevk edecek kadar güçlü bir şey vardı.

E.E.Ç.: Peki Freud okumanızı tetikleyenin "Amerikan feminizminin Freud düşmanlığı"?

---

at its maximum. She was working in Manchester. The head of my department was a very interesting man. He was very fond of her husband. She would just be put into a psychiatric hospital and drugged. Instead, he paid for her to come in a private car, absolutely mad, screaming, delusional, crazy. So a car went to fetch her to bring her down to Reading, where there was a sympathetic young practitioner, who did first inject her, because she was trying to jump out of the window. He sedated her. Then her husband and myself took her down to London to people working in anti-psychiatry. They found her a room in one of their hostels. There was somebody around for her all the time. She never had any drugs. They just let her sit quietly in a room, doing what she wanted to. She did calm, actually. She did come out the other end fine. She did go through something. Paranoid schizophrenia she was facing, she would have died, without a doubt. She would have been heavily medicated, probably given some CT. There was something in it. People may want to go back at some point and look at anti-psychiatry literature.

EEÇ: And your reading of Freud, that was "initially triggered by the hostility of American feminism to Freud"?

J.M.: In the States, there was the beginning of the women's movement. I went to the States in 1964. I went to the foundation of Betty Friedan's movement, National Organisation of Woman, which was the first organised women's movement. I met with

J.M.: ABD'de kadın hareketi yeni başlıyordu. ABD'ye 1964'te, ilk örgütlü kadın hareketi olan, Betty Friedan'ın Ulusal Kadın Örgütü'nün kuruluşuna katılmaya gittim. Londra'da yaptıklarımıza benzer şeyler yapan topluluklarla tanıştım. Kadınlar üzerine çalışan Marksist topluluklar, Marksist-feminist topluluklar... Cinsellik ve kadın cinselliği çevresinde kısıtlar vardı. Kadınlar cinsel zevk almamalıydı; vajinal orgazm sahip olabileceğiniz tek şeydi. Buna karşı büyük bir tepki yükseliyordu. Aynı zamanda ABD'deki kadın hareketi içinde çok güçlü bir lezbiyen hareketi ortaya çıkıyordu.

Freud hep tartışmaların odağındaydı. Cinselliğin özgürleşmesi bağlamında, Freud hep "reis" olarak görülürdü. Freud'un yüzünü bir dart tahtası üzerinde, gözüne bir dart saplanmış halde gösteren feminist takvimler, günlükler vardı. 'Reis' Freud. Bunda bir iş olduğunu düşünmeye başladım. Zıt düşünme huyum var sanırım. 'Diyalektik' demek kulağa yapay geliyor; ama bence Marksizmin en değerli katkılarından biri, diyalektik maddeciliktir. Öyle ki diyalektik maddeciliği hâlâ belli ölçülerde savunabilirim. Bana hâlâ çok şey ifade ediyor. Sanırım, hatta eminim böyle söyleyerek beni uzaylı gibi görmenize neden oluyorum.

Neyse, bu alışkanlık sayesinde şunu düşündüm: Eğer bu kadar insan biri hakkında bu kadar yaygara koparıyorsa, yani hepimizin karşı olması

---

groups of people who did very similar things to what we were doing in London. Marxist groups about women, Marxist-feminist groups... There were incredible prohibitions on woman's sexuality. Women shouldn't have any sexual enjoyment; vaginal orgasm seemed the only thing you should have. There was a big vote against that. And a beginning of very strong lesbian part of women's movement in the US.

Freud was always at the nub of the attacks. From the freeing sexuality part, it moved to seeing Freud as this arch-patriarch. There were feminist calendars and diaries with Freud's head on a dartboard with a dart through his eye. That was Freud the arch-patriarch.

I started thinking that there must be something in it. I suppose we have a habit of thinking the opposite. It sounds pretentious to say 'dialectically', but what I always found valuable about any aspect of Marxism, was dialectic materialism. I would still defend dialectic materialism in some sense. Makes a lot of sense to me still. I'm probably, absolutely off the planet saying that, but any way...

So, anyway, as a habit of mind, if people are making a noise about somebody being absolutely the intellectual opposition, the thing that we must all attack, you wonder there must be something in that for them to be bothering.

Visiting the States, I was still teaching. So, in the summer vacation, I went into the library, which I used since I was 17 and adored. We had a network of people who

gelen, kurtulmamız gereken birinden söz ediliyorsa, bu işte bir iş olmalı. Yani, itiraz edilebilecek denli önemli bir şey olmalı.

ABD'ye gittiğimde öğretim üyeliğine devam ediyordum, geri döndüm. Yaz tatilinde, 17 yaşından beri yararlandığım ve çok sevdiğim kütüphaneye gittim. Kütüphanede çalışmalarını sürdüren bir topluluğumuz vardı. Önemli bir entelektüel merkezdi, ne yazık ki kapandı. Oraya Freud'un kadınlar hakkında ne söylediğini öğrenmek için gittim. Haziran'da girdim, Eylül'de çıktım; arada da yirmi üç ciltlik toplu yapıtlarını okudum. Çok etkilendim.

Burada cinselliğe toplumsal bir çözümlemeyle yaklaşabiliyor, onu daha geniş bir ekonomik toplumsal çözümlemeye: toplumsal eylem, sınıf çözümlemesine bağlayabiliyordum. Psikoloji üzerinden ideolojiye ulaşabilirsiniz. Psikoloji ve ideoloji birbirine çok yakındır. Kendimiz hakkında ne düşündüğümüz, kendimizi bu dünyada nasıl düşündüğümüz sorusu, ideolojik bir sorudur. Psikoloji de aslında budur, kendimizi, özellikle bilinçdışı olarak, nasıl düşündüğümüz.

Her sabah kalkıp "Ya Rabbim ben erkeğim; Ya Rabbim ben kadınım" demeyiz. Bunu, üzerinde düşünmeden, bilinç öncesi, ama aynı zamanda bilinçdışı bir düzlemde biliriz. Ama nasıl? Bu soru bizi toplumsal cinsiyetin bilinçdışı bilgisine götürür.

---

used to work in that library. It was a very important intellectual centre, closed down. I went there just to read what Freud had had to say about women. I went there in June and came back in September, reading all his twenty three volumes of work. I just got completely fascinated.

I thought, this is where you could add a social analysis of sexuality to a wider social analysis of economy, social actions, classes, etc. Through psychology, you could get to ideology. Psychology and ideology are extremely close. How we think of what we are, how we think ourselves in the world is an ideological question. This is also what psychology is, how we think ourselves, particularly unconsciously. We don't go round waking up every morning, "Uh, God, I'm a man, uh God, I'm a woman." We know it without thinking about it, at a pre-conscious, but also deeply unconscious level. But how? This question takes us to the unconscious knowledge of gender.

So, I wrote *Woman's Estate*, it was an adaptation of the "Women: the Longest Revolution" article. At the end, it was saying we must think about psychoanalysis to use for ideology. After that I left the university and I started freelance, got some money in advance from the publisher, money for me to live a couple of years so I could write a book. In the synopsis I proposed I was saying the book was a "Social history of the feminine"; that is how I got his money. A friend of mine had said

"Women: the Longest Revolution" makalemi temel alan *Woman's Estate* kitabını yazdım. Sonunda ideoloji hakkında düşünmek için psikanalizden yararlanmamız gerektiğini söylüyordum. Üniversiteyi bırakıp serbest çalışmaya başlamıştım. Yayıncıdan avans almıştım. Kitabı yazabilmem için beni bir-iki yıl geçindirecek kadar para. Önerdiğim sinopsiste kitabın "kadınlığın toplumsal tarihi" gibi bir konuda olduğunu yazmıştım; parayı böyle aldım. Bir arkadaşım "Ne istiyorsan iki katını söyle, çünkü zaten söylediğinin yarısını alacaksın" demişti, öyle yaptım. Böylece *Psikanaliz ve Feminizm*'i yazdım – aslında kadınlık üzerine bir kitap, kadın sosyolojisi tarihi üzerine bir kitap olması gerekiyordu, bana sipariş edilen kitap böyle bir kitaptı. Yayıncının eline satın aldığı kitap değil, başka bir kitap geçti sonunda. Neyse ki yayıncım cömert ve hoş biriydi; pek de dert etmedi: "Bu o kitap mı?" diye sorduğunu hatırlıyorum. Yıllar sonra özgün sinopsisi buldum, gerçekten bambaşka bir şey önermişim başta.

Kültürel incelemelerde psikanalizin mükemmel biçimde kullanıldığı birçok çalışma yapılmıştı ve içimde bir şey tüm bu malzemenin nereden türediğini bulmaya can atıyordu. Psikanalize eleştirel yaklaşımlarla ilgilendim hep. Bildiğiniz gibi, Freud'u savunmakla suçlandığım oldu. Bu, pek doğru değildi. Benim projem, psikanalizin eleştirel yaklaşımlarıyla ilgiliydi, başka bir şeyle değil. Ama bir şeyi eleştirirken, bunu kullandığınız malzemeyle bağlantılandırmak zorundasınız. Ben de bunu psikanalizin doğuşuna neden

---

"Double your needs, because you will get half," and I did. Then I wrote *Psychoanalysis and Feminism* – so it had been commissioned as a book on the feminine, it was meant to be a sort of history of sociology of the feminine, the publisher got a different book than he bought. But he was extremely generous and nice, didn't mind at all, he said, "Is it going to be the book?" Donkey's years later I found the original synopsis, the commissioned book was really completely different…

There have been all sorts of ways in cultural studies where psychoanalysis has been used wonderfully. Something in me wanted to know the material from which it derived. I was always interested in the critical views of psychoanalysis. You know, I have been accused of defending Freud. It was not completely true. My project has always been within the critical views of psychoanalysis, nowhere else. But you have to criticise something in relation with the material you are using. And I wanted to use it in relation to the material from which psychoanalysis rose: men or women. People; people's psyche: the unconscious itself, in people.

Bülent Somay: And from the late 70s onwards, you wore two hats at the same time; one being psychoanalyst and the other feminist.

But how can these two positions, one a member of the social movement for emancipation and/or social change, and the other of a healer working in an extremely intimate environment, be reconciled?

olan malzemeye bağlamak istedim: kadın ve erkek. İnsanlar: insan ruhu; insanlardaki bilinçdışı.

BÜLENT SOMAY: Yani 70'lerin sonlarından itibaren, biri psikanaliz, diğeri feminizm olmak üzere, bir koltukta iki karpuz taşıyorsunuz.

Biri özgürlüğü ve toplumsal değişimi öngören bir toplumsal hareketin üyesi, diğeri de aşırı hassas bir ortamda çalışan bir sağaltıcı... Peki bu duruşlar nasıl uzlaştırılabilir?

J.M.: Benim psikanalize geçişim feminizmden, yani cinsel ve politik olandan oldu. Psikanalize yönelttiğim, psikanalizin kadınların konumunu anlamada yardımcı olup olamayacağı gibi sorular da aslında siyaset alanının soruları. Bu ve buna benzer konularda İngiltere'deki feminist yayınlarda yazılar yazdım.

Ancak bu aşamadan sonra araştırmamı bir adım ileriye götürmeye karar verdim. Bu kuramın türediği maddi temele ihtiyacım vardı. Bu yüzden siyasi spektrumdan gelen biri olarak psikanaliz eğitimi aldım ve psikanalist oldum.

Aslında bu iki konumu, sizin sorunuzu sorduğunuz biçimde, bölünmüş olarak hiç düşünmedim. Bu proje başından beri diğer yönde tanımlanageldi. Freud da birey olarak birey ve toplumsal bir varlık olarak birey arasında bir fark olmadığı konusunda ziyadesiyle açıktı. Her zaman toplumsalız biz, başka bir şey değiliz. Psikanalizin çalışma alanı bilinçdışı da, kesinlikle ve ister istemez toplumsaldır. Yani, toplumsal olana bireysel bağlamdan bakabilirsiniz; ancak

---

J.M.: I went into psychoanalysis from feminism, from the sexual side and the political side. My questions to psychoanalysis were from politics, such as if psychoanalysis could help understand about the position of women. I've written articles and published other things on psychoanalysis for feminist newspapers in England.

It was only after that I wanted to take my research further; I needed to have a material base that the theory has derived from. Then I trained as a psychoanalyst, coming from the political spectrum.

I never really saw these two divided in the way you are presenting in your question. The project has always been defined in the other way. After all, Freud was quite explicit that there is no distinction between the individual as individual and individual as social being. We are always and nothing but social. The unconscious, the field of psychoanalysis is absolutely and necessarily social. So, you may look at the social through some individual context. But because what you see is the social, we can use that material gathered from the



göreceğiniz toplumsal olduğu için, bireyden elde edilen malzeme ile toplumsal olan hakkında yeni sorular ve/veya yorumlar üretebilirsiniz. Tabii tersi de geçerli: Söz konusu klinik bir sorunu olan bir birey olsa bile, her zaman bir toplumsal bağlam vardır. Toplumsal bağlamı olmayan bir psikopatoloji vakası yoktur.

Uygulamayı konuşmak gerekirse, tabii ki farklı durumlar vardır. Bir bireyle klinik bağlamda çalışmak özel alanı ilgilendirir; çünkü bu çalışmanın kesinlikle gizli kalması gerekir. Bir diğer deyişle, toplumsal olanı anlamak için bireyden yararlanmak, bireysel olanı anlamak için de toplumsal olandan yararlanmak, maddi kuramda çok iyi çalışsa da, uygulamada durum farklı olabilir. Bu, bilinçdışı kavramının ta kendisi. Sözünü ettiğim, Jung'un seçici bilinçdışı kavramı değil, Freud'un toplumsal bilinçdışı kavramı: zihin bedendir; herkeste bedenseldir. Farklı bireysel tarihçeler olsa da, aslında baktığımız, bizi bir arada tutan dinamik, ortak paydamızdır.

Bireysel ve toplumsal olmak üzere iki ayrı dünyayı tasavvur etmemize neden olan şey, içinde yaşadığımız toplumun doğasıdır. 'Toplumsalın bireysele karşı' olduğunu verili kabul ediyoruz. Kapitalist toplumun bireyciliği, bizim bireysel olanı 'toplumsal olmayan' olarak tahayyül etmemize yol açıyor. Bu yüzden sorunları olan bir bireyi, toplumsal değil, bireysel psikopatolojik sorunları olan biri olarak tanımlıyoruz. Ancak bu olanaksız. İkisi aynı şey ve öyle olmak zorunda.

---

individual to take further questions or further interpretations of the social. And the other way around, if you are going to look at the individual who has got a clinical problem, there is always a social context. There is never a psychopathology without the social context.

Practically speaking, they are of course different enterprises. It's private work working with an individual in a clinical context, because it has to be absolutely confidential. So the practice is obviously different, while the material theory integrates very well together, using the individual to understand the social and the social to understand the individual. That's what the whole notion of the unconscious is. It's not Jung's elective unconscious, it's Freud's social unconscious, that the mind is the body, the mind is somatic in everybody. Though you will have different individual histories, what we are looking at is in fact what holds us together, the dynamic, what we have in common.

I think what leads us to senses of two different worlds in the sense of individual is actually the nature of the society we live in. We take it granted that the social is vs. individual and vice versa. The individualism of the capitalist society is such that we always tend to think of the individual as 'not social'. Therefore we always tend to see the person with problems as an individual with individual psychopathology, and disregard the social problem. But in fact it's impossible. It has to be one and the same thing.

B.S.: Söylemeye çalıştığım şu: bir feminist olarak kadınlara çağrınız "Boyun eğme. Karşı çık. Değiş, dünyayı değiştir." Ancak bir psikanalist olarak, var olan düzene ayak uyduramayan bir bireye toplumsal uyumu ister istemez aşılayacaksınız. Bu görünürde çelişkili durumdan kaçınmanın bir yolu var mı?

J.M.: Bence bu çelişki derin değil, yalnızca görünüşte. Olanaksız ya da çok zor bir durumun üstesinden gelmeye çalışan birine yardım sunmak, beni ilgilendirmiyor. Yapmak isteyebilecekleri şey, kendilerini değiştirerek söz konusu durumu değiştirmek. Ama *duruma uymak* için kendilerini herhangi bir biçimde değiştirmelerini istemem. Tabii ki işlev bozukluğu sorunu yaşamayanlardan, çalışabilen, cinsel ilişkiye, dostluk ilişkilerine girebilen kişilerden söz ediyoruz.

Benim umduğum, insanın kendisi hakkında bildiklerinin ve bilmediklerinin farkına varacağı bir açık alan yaratılması. Bunu bilen, kendisi hakkında bulduklarını nasıl kullanacağını kendisi seçebilir: seçmek, uymak değil. Freudcu psikolojide böyle bir sözcük yok. Kendisini, aynı zamanda dünyayı nasıl değiştirebileceğini görmesinden söz ediyoruz. İki alanda da, amacımız 'değişim', 'uyum' değil. Bireyin değişimi statükoya uyum olarak yorumlanıyor – ama hayır, ikisini de değiştirmeliyiz.

B.S.: Sizce simgesel düzene tabiyeti tamamen ya da gözle görülür biçimde reddeden psikoz, psikanalize tabii tutulabilir mi? Ya da psikotiğin simgesel

---

B.S.: What I mean is: as a feminist your call to your fellow women is "Do not submit, subvert, change, change the world". But as a psychoanalyst, working with an individual, suffering comes because of the inability to cope with the existing order. You try to facilitate the social harmony, and eventually, submission. Is there a way to avoid this seemingly contradictory situation?

J.M.: I think it's seemingly rather than deeply contradictory. There is no way that I would be interested in helping somebody to cope with an impossible or difficult situation. What they might want to do is to find a way to change the situation by having some changes within themselves. But I wouldn't want them to change themselves to fit the situation in any sense. Supposing someone is not dysfunctional, i.e. they can work, they can have sexual relationships, friendships, love relations, etc.

What I would be hoping for insofar is an openness to find out what the person knows about himself, and what s/he doesn't know. When they know it, when they find out what it is, then, in a sense, s/he can choose how to use what s/he found: to choose, not to adapt. This is not a word that features in Freudian psychology. But to see how one can change oneself as well as how s/he can change the world is the problem. I think in both fields, what one is looking towards is 'change', not 'adaptation'. Change of the individual is interpreted as adaptation to status quo – but no, we should be changing both.

B.S.: Do you think psychosis as a complete or significantly partial refusal to

düzeni reddedişi ile bizim onu tersyüz etme çabamız arasında bir orta yol olabilir mi?

J.M.: Son çalışmam, psikotik süreçlerin normalleştirilmesi hakkında. Bu normalleşme sürecinde gördüğünüz, katı bir toplumsal düzenin yanı sıra, katı bir kişilik. Soru, psikanalizin bu alanda çalışıp çalışamayacağı değil. Bence çalışabilir, ancak psikoz hakkında eksiksiz bir kavrayışa sahip değiliz. Patolojik boyutunu kavramış olsak da, normatif boyutunu kavramadık henüz. O yüzden soruyu şöyle yeniden sormak mümkün: psikotiğin psikopatolojisi, gerçekten simgesel düzenin bir tersyüz edimi midir, yoksa kişinin simgesel düzeni tersyüz etme ile ona uyma seçenekleri arasında kımıldayamadığı katı bir konum mudur?

Bence Laing ve Cooper gibi anti-psikiyatriciler, 'şizofren'i gerçeği söyleyen deli olarak görmüyorlardı. Elimizde iki tür katılık var: birincisi paranoya ve şizofrenideki, yani hezeyanlardaki –adını koyalım, bunlar gerçekten hezeyandır– psikozların patolojik boyutu. İkincisi, tıpkı siyaset dünyamızda sıkça olduğu gibi, kabul edilebilir bir psikotik statükonun normatif hezeyanları. Benim için soru, psikozun patolojik boyutundan mustarip birinin bu sığınağa gereksinim duymadan, siyasi toplumsal dünyanın normatif psikozuna karşı bir eleştiri getirebilecek özgürlük alanını bulup bulamadığıdır.

Çeviren: Ertan Keskinsoy

---

submit to the symbolic order is psychoanalyseable? Can there be a middle way, between the psychotic's way of refusing to submit and our trying to subvert the symbolic order?

J.M.: My present work is very much on the area of normalisation of psychotic processes. In that normalisation, what you have often got is actually the very rigid social order as well as rigid personality. So, it's not a question whether psychoanalysis can work with it or not. I think it can, but I think we haven't got a full understanding of psychosis yet. I think we understood its pathological dimension, not the normative dimension. We can ask whether psychopathology of the psychotic is really a subversion of the symbolic order or embattled rigid position from which the person cannot move either to subvert the symbolic order or to conform to it.

I don't think anti-psychiatrists such as Laing and Cooper saw the schizophrenic as the madman telling the truth. What we got is two sets of rigidity, we got the pathological dimension of psychosis in paranoia, schizophrenia; delusions, which are delusions indeed, let's face it. But then we have the normative delusions of an acceptable psychotic status quo, which is what our political world very often is. For me, the question is whether the person who is suffering from the extreme pathological dimension of psychosis can find sufficient freedom to not need that refuge, whether s/he is able to come with a critique of the normative psychosis of the political social world.

yeni perspektifler

Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz II. Kısım

BÜLENT SOMAY

Robert Heinlein, nispeten az tanınan bir romanında (*Tunnel in the Sky*) şu soruyu yanıtlamaya çalışır: "Hangi hayvan en öldürücü hayvandır?" Cevap, tabii ki, insan – doğal bir gereksinme, içgüdüsel bir itki olmaksızın öldüren, sakat bırakan ve yok eden tek hayvan. İnsanlar için hayatta kalma mücadelesi bile doğal bir şey olmaktan çıkmıştır: saldırıya maruz kalan bir hayvan kendisini içgüdüsel olarak "dövüş ya da kaç" tepkisiyle savunacaktır; öte yandan insanlar, yaşamları karşısındaki tehdidin gerçek mi yoksa hayali mi olduğunu düşünmeksizin ilerisi için önceden plan yapar, tedbir alır ve "önce sen saldır" komutunu en iyi savunma yolu olarak benimserler. *Bireyin* hayatta kalma arzusu (hayvanlarda tür odaklı hayatta kalma içgüdüsüne zıt olarak) ve bireyselliği oluşturan unsurları koruma arzusu (bunlar ister bedenin bütünlüğü ister dünyevi mülkler, isterse de psikolojik nitelikler olsun) insanları, hayvanların en öldürücüsü kılar: aç olmasalar bile "üç kuruş" için, haysiyetleri, Tanrı, kral ve ülkeleri adına ya da "öylesine", yalnızca zevk için öldürürler. Sartre'ın *cehennem ötekilerdir* sözü bu olgunun basit bir onaylanışıdır: Cehennemi, nihai acının ve kaybın kaynağını aradığımızda insandan başka bir "öteki"ye bakma eğilimindeyiz; ne var ki cehennem öteki insanlardır. Cehennemin sözel ve görsel tasvirleri bunu kanıtlar görünmektedir: iblisler, zebaniler vb, fallik ek tasvirlerle (boynuzlar, kuyruklar, kargılar, üç çatallı mızraklar), abartılı insan imgelerinden başka bir şey değildir.

Cehennem kavramının kendisi, Gerçek'i tanımlama çabasında bir kez daha başarısızlığa uğramaktan başka bir şey olmadığı için; tecrübeye dayanan çevremizin dokusundaki o kara delik ve bütün tanımlama çabalarının (bundan ötürü simgeleştirmenin, dilin) başarısızlığa uğradığı, var

olmayan o zaman/mekâna işaret ettiği için, "başka insanlar" (Sartre'ın *les autres* kavramının aşırı tercümesi), aynı zamanda Gerçek'tir. Her ne kadar bilincimizin sınırlarında gizemli bir şekilde dolaşan bu olgunun çoğu zaman yarı yarıya farkında olsak da bireysel ve toplumsal süperegoların varlığı, bu olguyu bilinçli zihinlerimizden gizlemeye yaramaktadır. Komşumuzun durup dururken tecavüzcü ve yağmacı bir manyağa dönüşmeyeceğini verili olarak alırız. Tabii ki az da olsa böyle bir manyağa dönüşebilme olasılığını bize açıklayan psikiyatrik açıklamalar mevcuttur (travma, şimdiye kadar açığa çıkmamış genetik bir bozukluk vs) ama bu olasılık bu şekilde mantıksal bir biçimde açıklanabildiği (ve örtbas edildiği) için huzur içinde uyuyabiliyoruz.

Huzur içinde uyuyoruz ama bunun nedeni komşumuzu kendiliğimizden sevmemiz ya da ona güvenmemiz değil, Babanın Adı'nın; Lacan'ın yasaklayan/hadım eden bir babanın sembolik varlığı anlamındaki o ünlü deyişinin (*le nom du père / le non du père*); gerçek baba, Devlet, Tanrı için kullandığı o metaforun bizi koruduğuna inanmamızdır. Tabii ki etrafta dolaşan soyguncular, sıradan hırsızlar, katiller, seri katiller ve teröristler var ama onlar başka tür insanlar; komşularımız, *bizden* değiller. Bu örnekte, polisleri, mahkemeleri, savcıları, hapishaneleri ve şırıngalarıyla devletin temsil ettiği Babanın Adı, bu "ötekiler"e karşı bizi korumaktadır. Bunlar, devletin varlığına rıza göstermemizin, hatta katlanmamızın ana nedenlerinden biridir. Babanın Adı kendi içinde ve/ya kendisi için var olan ayrı bir varlık değildir; kendi insanlarımıza, (*bacılarımıza* değil ama) biraderlerimize karşı aldığımız sonu gelmez tedbirlerden oluşur. Komşumuzun bir vicdanı vardır; bu vicdan iflas ettiği zamanlarda, eylem sırasında öteki komşuların onu yakalamasından içgüdüsel bir korku duyar; komşular arası sonsuz mikro-güç oyunlarında itibarını kaybeder. Bu korku iflas ettiğinde karşısında hapishaneleri ve darağaçlarıyla devlet durur, bu da işe yaramazsa onu deli olarak itham edecek, mikro-güç oyunlarının hepsinden tutup çıkaracak ve onu özne-olmayan konumuna yerleştirecek psikiyatri kurumları vardır. Son zamanlara kadar Babanın Adı'nın bu anı, Tanrı'ya ve dini kurumlara atfediliyordu; şimdi Tanrı'nın ve dinin büyük ölçüde modası geçtiği için, bunların yerini onsekizinci yüzyılın sonlarından beri bu işlevi yerine getirmesi için hazırlanan psikiyatri kurumları aldı.

Gerçek, uykumuzu kaçıran, Babanın Adı'nı oluşturan denetimlerin ve karşı denetimlerin girift ağından kaçan şeydir. Gerçek, fallik işlevin ve

hadım tehdidinin anlamsızlaştığı noktadır. Bir deprem ya da fırtına Gerçek'in alanındadır: bir fırtınayı hadım etmekle tehdit edebilir miyiz? Onu hadım etmek bizim (herhangi birinin) gücünün ötesindedir. Şayet bilimkurgu kehanetleri gerçekleşirse bir depremi önceden bilebilir, gücünü yönlendirebilir ve hatta onu tamamen önleyebiliriz. Ama onu tehdit edemez ve fikrini değiştiremeyiz: Bizden korkusu yoktur. Korkuyu bilmediğinden ötürü sembolik düzende, yani merkezi bir hadım ilkesi, erkeklik organı çevresinde kurulan dilde anlam taşıyacak ne bir duygusu ne de hissi vardır. Bir doğal afet fallik ilkeye tabi değildir; sadece *vardır* ya da onu önleme tekniğini ve yolunu biliyorsak, *yoktur*.

İlk davet

Slavoj Zizek Dünya Ticaret Merkezi kulelerine yapılan 11 Eylül saldırılarını (*Matrix* filmindeki bir repliğe gönderme yaparak) "Gerçeğin Çölü" adıyla vaftiz etti; böylelikle bizi Gerçek ile ilişkimizde yeni bir evreden haberdar ediyordu (yani Gerçek'i isimlendirme, sembolize etme ve böylece ehlileştirme konusundaki yetersiz çabamızı bildiriyordu). Gerçek, bundan böyle göklerden yağan ateş ve kükürt değildi yalnızca; bir uçağı kaçırıp uçuracak kadar medeniyet seviyesine ulaşmış insanlardı. Yaşadığımız çokkültürlü dünyada bu insanlardan herhangi biri komşumuz olabilirdi pekâlâ ve dolayısıyla en azından kuramsal olarak, Babanın Adı'nın denetiminde olmaları gerekirdi. Gelin görün ki öyle değildiler: Batı uygarlığının tanımladığı biçimiyle bir vicdana sahip değildiler; ne ABD polisinden, ordusundan, hapishanelerden, idam hücrelerinden, ne de ölümün kendisinden korkuyorlardı.

Bu tür insanların farkına varmak, Amerikalının sembolik düzeninde büyük bir delik açmıştı. Amerikan kültürü, Hollywood filmlerinde Gerçek ile hep flört etmişti. Gerçek; ya doğal afetlerdi, ya uzay yaratıklarının işgali ya da "saf kötülük"tü – yani kaybedecek hiçbir şeyi olmayan ve böylelikle Babanın Adı'nın denetimi ya da karşı denetiminden özgürleşmiş insanlardı. 11 Eylül'de bu flört evresi ciddi bir ilişkinin başlangıcıyla sona erdi ve ciddileşen her flört ilişkisi gibi, bu da katışıksız bir dehşet edimiydi. ABD'deki seyirciler New York'un uzun, fallik binalarının doğal afetlerle, bombalı saldırılarla hatta uzaydan gelen yaratıklarla yıkıldığını filmlerde birçok kez seyretmişlerdi; ama bu kez olan şey gerçekti ya da Gerçek'in kendisiydi. Ve bu sefer Gerçek; doğal afet, uzaylı yaratıklar ya da olay sırasında mutlaka ölen bir manyak kisvesinde ortaya çıkmamıştı. Bu olayda, "Gerçek" örgüt-

lenmiş bir gruptu ve her ne kadar saldırganlar olay sırasında ölmüş olsa da örgüt bir bütün olarak yaşamaya devam ediyordu (ya da öyle olacağı varsayılıyordu).

Bu olgunun kendisinde belirsiz içerimler mevcut. Bir yandan James Bond'un Spectre'ından pek de farklı olmayan ve saf kötülüğün cisimleştiği el-Kaide bir tehdit olmayı sürdürüyordu – dolayısıyla korkmalıydık. Öte yandan tehdit, en azından temsil ediliyor ve sembolize ediliyordu. ABD hükümeti, (bir tür Şeytan'ın liderlik ettiği) saf kötülükle dolu uluslararası bir örgüt suretinde sürekliliği olan bir tehdit yaratarak (veya tehdidi abartıp bu hale getirerek), Gerçek'i, cennette yer garantilemenin karşılığında intihar etmeye istekli bir grup din fanatiği olarak *ehlileştirmeyi* başardı. Artık Gerçek'i, aralıksız bir mücadele gayreti ("Teröre karşı Savaş") şeklinde konumlandırmak ve onu elle tutulabilir, tanımlanabilir ve yönetilebilir bir şey olarak göstermek mümkündü.

Dolayısıyla Gerçek ile bu ilk karşılaşma emin bir şekilde ehlileştirilmiş ve hatta Afganistan ve Irak işgaline sebep gösterilerek bir avantaja dönüştürülmüştü. Bundan böyle 11 Eylül konuşulmayan, tanımlanamayan bir terör eylemi değil, ABD ve İngiliz ordularının Irak'a girme sebebiydi ve 11 Eylül'de ölen insanlardan daha fazla insan öldürülmüştü bu işgalde. Bununla beraber bu bir "savaş"tı ve dolayısıyla (tabii ki sıcak savaşta oraya giden askerlerden biri değilseniz) sembolik düzende belirli bir yeri vardı. ABD'nin ordu gücü, El- Kaide militanlarındaki süperego, yani Batı tarzı vicdan eksikliğinin karşısına konuyordu. ABD ordusu El-Kaide gibi örgütlerle mücadele etme amacına yönelik tasarlanmamışsa da, yine de Babanın Adı'na duyulan güveni –ki bu güven, Babanın Adı'nın en ünlü fallik temsiliyle birlikte devrilmişti– yeniden yapılandırmak ve pekiştirmek üzere mevzilenmişti..

İkinci Davet

"Gerçeğin Çölü"ne ikinci davetiye dört yıl sonra hemen hemen aynı günde geldi. Kısmen adlandırıldı ve sembolize edildi: Katrina Kasırgası (ki kasırga, fırtına ve hortumlara bir ad vermek Gerçek'i bir başka şekilde sembolize etme çabasıdır) ABD'nin güneydoğusunu vurmuş ve New Orleans metropolünü büyük ölçüde yok etmişti. Fırtına uzun zaman önce tahmin edilmiş ama sonuçları muazzam biçimde hafife alınmıştı. Bu, Gerçek ile tam bir karşılaşma olmasına rağmen bu tür karşılaşmalar gündelik yaşamımızın bir parçasıdır: Bir sene önce dev bir tsunami Sumatra'yı, Sri Lanka'yı,

Tayland'ı ve Hindistan'ı vurmuş ve iki yüz bin insan ölmüştü. 1999'da bir deprem Türkiye'nin İzmit ve Gölcük kentlerini vurmuş ve resmi olmayan tahminlere göre otuz binden fazla can kaybı olmuştu. Dolayısıyla New Orleans felaketi bütünüyle yeni bir olay değildi.

Yeni olan –ve esrarengiz biçimde şaşırtıcı olan– şey, ABD hükümetinin bu felaketle başa çıkma konusunda tamamen kifayetsiz kalmasıydı. Bir yıl önce tsunamiyle karşı karşıya kalan "Üçüncü Dünya" ülkeleri bile afet yönetiminde ABD'den daha iyiydi; hatta bu tür olaylarla uğraşırkenki özensizliğiyle kötü bir ün salmış olan Türk devleti bile altı yıl önce insan yaşamına karşı belli ölçüde terbiye ve saygıyı korumayı başarmıştı. Ne var ki ABD hükümeti, afetle baş etmeye çalışırken koşulların elverişsizliğinden şikayet ediyor, özellikle de *ABD vatandaşlarının ABD vatandaşlarına* muamelesinde hafifletici sebepler buluyordu. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde New Orleans'ın "anayurt güvenlik şefi" (kuşkusuz 11 Eylül sonrasında ortaya çıkan bir görev) Albay Terry Ebbert, "bazı insanların tahmin ettiği ölçüde dehşet verici ölümler gerçekleşmemiş olabilir" demiş ve ölü kimseleri arama sürecinin *medyada yer almadan* sürdürüleceğini eklemişti. Gösterdiği bahane oldukça insaniydi: "Houston'da olduğunuzu ve ailenizin mülkünden birilerinin çıkarıldığını izlediğinizi hayal ediniz. Bunun doğru olduğunu düşünmüyoruz." Mesele, tabii ki, mülksüz ölülerdi. 11 Eylül sonrasının yarı-militer yöneticilerinin (epey haklı biçimde) ölenlerin çoğunun evsiz ve tescilsiz vatandaşlar olmasını umdukları apaçık ortada; bu insanlar böylece istatistiklerde yer almayacak ve ölü sayısı "kabul edilebilir" düzeye çekilecekti. Houston'da hiç kimse onları sormayacak ya da "mülklerinden" çıkarılışlarını beklemeyecekti. Yaşarken devlet nezdinde var olmamışlardı, dolayısıyla öldüklerinde de ortaya çıkarak devleti utandırmasalar iyi olurdu.

Ama buradaki asıl konumuz Katrina'dan sonra ABD hükümetinin yetersizliği ve olayı örtbas etme çabaları değil. Kasırganın kendisi Gerçek ile kısa bir karşılaşmaydı ama zaten beklenen ve sembolize edilen/temsil edilen bir karşılaşmaydı. Gerçek ile *gerçek* karşılaşma, kasırga ve "kurtarma çabası" arasındaki boşlukta meydana geldi; bu karşılaşma "afet ve kurtarma" söyleminin sembolik dokusunda bir yırtık, bir yarıktı. New Orleans felaketinin asıl dehşeti kasırga ve kurtarma çalışmaları arasındaki tecavüz, yağma ve silahla öldürme dalgasıdır. Toz bulutu kalktıktan sonra uluslararası saygıdeğer medya tükürdüğünü yalamış, olayların abartıldığını, doğru dürüst

belgelenmediklerini ve çoğu tanığın ortadan kaybolduğunu söylemiştir. Ama kasırga ile federal hükümetin, zulmü değilse de, en azından medyayı idare etmeyi becerdiği zaman arasında geçen o korkunç boşlukta binlerce olmasa da yüzlerce insan tecavüze uğramış, öldürülmüş, taciz edilmiş ve soyulmuştu. Medyada kasırganın ilk zamanlarında çıkan haberler, "güvenlik güçlerinin" ateş etme meraklılarına dönüştüğünü ve aslında bazı ölümlerden sorumlu olduklarını göstermişti.

Kısacası, Amerikalının "medeniyet"ten anladığı şey bozguna uğradığında ABD nüfusunda arta kalan o küçük süperego da onunla çökmüştü. Ivan Karamazov, "*esli Boga net – znachit, vsio pozvoleno*" demişti – "Tanrı yoksa o halde her şeye izin vardır". Lacan ise durumun bunun tersi olduğunu söylemişti: Tanrı yoksa hiçbir şeye izin yoktur, çünkü Babanın Adı olmadığında herhangi bir şeye izin verecek biri yoktur. Pratik bağlamda bu, hiçbir düzenin olmadığı acımasız bir evrendir. Durum bu hale geldiğinde, "Öldürmeyeceksin" diyecek kimse yoktur – birinin yaşamasına "izin bile verilmez". Bu, tam da New Orleans'da olan şey, küçük bir farkla: Katrina günlerinde eksik olan Tanrı değil "medeniyet"ti, ya da daha açık bir ifadeyle, kapitalizmin temel altyapısıydı.

Babanın Adı artık burada yaşamıyor

Medeni dünyada süperego aslında münhasıran kapitalizme ait bir yapı değildir: medeniyetle yani genelde dille, ataerkillikle ve sınıf-toplumuyla şekillenen psişik bir niteliktir. Kapitalist süperego bu oluşumun yalnızca en son safhasıdır ama kapitalizm, zamanımızın koşullarında medeniyetin alabileceği tek olası şeklin kendisi olduğu iddiasının bir uzantısı olarak, kapitalist süperego da genel olarak süperegonun alabileceği *tek olası şekilmiş* gibi davranır. Hiç kimse bu iddiayı Londra metrosundaki bombalama olaylarını takiben konuşan Tony Blair kadar iyi ifade edememiştir: Başbakan olarak Londra'ya, olay yerine gitme ödevi ve G8 zirvesinin bir üyesi olarak Gleneagles'da kalma ödevi arasında kalan Blair saldırının "İngiltere ve dünyadaki öteki medeni ülkelere" yönelik olduğunu ilan etmişti. Ama konuşması sırasında öteki yedi üye, suratlarındaki o ciddi ifadeyle Blair'in tam arkasında durdukları için, "medeni uluslar"dan kastettiği şeyin, (en azından görsel olarak) G8'in temsil ettiği şey, tek kelimeyle söylemek gerekirse, kapitalizm olduğu açıktı. Oysa Blair medeniyeti kapitalizmle özdeşleştirmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, bu ne kendi ülkesi ne de arkasında sıraya dizil-

miş yedi liderden altısı için geçerliydi; tek istisna George W. Bush'tu çünkü *onun* ülkesi tam da kapitalizmle özdeşti.

İşte bu yüzden ABD'de kapitalist yapı (yani kapitalizmle özdeşleşen maddi koşullar, yaşam tarzları, üretim koşulları, dolaşım, tüketim ve iletişim) çöktüğünde medeniyet de değerini yitiriyor. Kapitalizmden *önce* bir medeniyet tarihi olan birçok Avrupa ve "Üçüncü Dünya" ülkesinde kapitalist alt- ve üstyapının çöküşü bir felaket olabilir, ama en azından kriz atlatılana kadar, kapitalizm öncesi kültürel biçimler idareyi elde tutmak için her daim orada mevcuttur. Oysa her biri kendi medeniyetinin atığı olan ve dünyanın dört bir yanından gelen yerleşimcilerin Amerikan topraklarında zaten var olan kapitalizm öncesi kültürel oluşumların neredeyse hepsini yok eden bir süreçle kurduğu ABD'deki medeniyet, kapitalizmle başlamıştır (ve belki de, –bundan endişe duymalıyız– kapitalizmle sona erecektir).

Gerek geçen sene Hint Okyanusu'ndaki tsunamide gerekse altı yıl önce Türkiye'deki büyük depremde kapitalist alt yapı "Tanrı" tarafından yıkılmıştı. Bunun sonrası kısmen kaostu: tabii ki yağmacılık, yardım konusunda kavgalar, belki birkaç tecavüz, birkaç adam öldürme ve belki en aşırı durumlarda yamyamlık olayları olmuştu. İnsanlar bir süre için *homo homini lupus* durumundaydılar. Öte yandan karşılıklı bir yardımlaşma da söz konusuydu; çoğu yerde kapitalizm öncesi tepkiler duruma el koydu; insanlar birbirlerine yardım ettiler, topluluk olma anlayışı, "komşunu sev" anlayışı, başıboş, ahlakdışı bireyselciğin karşı noktasıydı. Türkiye'de aşırı milliyetçi, faşist grupların, sosyalistlerin ve anarşistlerin, el ele olmasa da, kurtarma ekiplerinde yan yana çalıştıkları bilinmektedir. Kısacası her iki durumda da "Öldürmeyeceksin" ve "Komşunu sev" emirleri, en azından kısmen, yürürlükteydi. Bu da kapitalist süperegonun yokluğunda kapitalizm öncesi süperegonun idareyi eline aldığı anlamına geliyor. Kapitalist süperego yalnızca a) maddi refah ve onun kapitalizmle sağlanan üstyapısal sonuçları ve b) kapitalist ulus-devletin baskıcı ve denetimci gücü arasında var olabilmektedir. Kapitalizm, komşunuza düşman olma isteğinin değilse bile gereksinmesinin karşısında, ya maddi yollar sağlayarak veya bu gerçekleşmeyince de polis, hapishane ve elektrikli sandalye suretinde baskı aygıtları yaratarak toplumsal süperego işlevini görür. Ne var ki bunlar, Babanın Adı'nın yalnızca iki örneğidir ve Gerçek ile ne şekilde karşılaşılırsa karşılaşılsın son derece hassas örneklerdir. Babanın Adı'nın öteki örnekleri kapitalizm öncesi nitelikler taşırlar ve aile, ahlak, topluluk ve karşılıklı yar-

dım kavramlarıyla, kapitalizmin yükselişinin gerçekte paye vermediği bu kavramlarla alakalıdırlar.

ABD, kapitalizm ile medeniyeti özdeşleştirmiş ve kapitalizm öncesi kültürel formlara gerek kavramsal açıdan gerekse uygulamada son vermişti. Bu yüzden New Orleans'taki sorun, öyle görünüyor ki, kapitalist süperego çöktüğünde yerini, geçici bile olsa, dolduracak herhangi bir şeyin olmamasıydı. İletişim, elektrik, temiz su ve alışveriş imkânları zarar gördüğünde New Orleans sakinleri (veya Katrina'dan önce kaçacak fırsatı bulamayanlar) terk edilmişlerdi. Dünyanın en büyük gücü olduğu varsayılan, zor kullanarak dünyadaki bütün ulusların toplumsal ve ekonomik yapılarını değiştirebilecek güçte olduğu varsayılan devlet, onların devleti, orada değildi: çatışan çeteler, çapulcular, başıboş kalmış tecavüzcüler ve bu tımarhaneden kaçmaya çalışan masum insanları vuran iktidarsız güvenlik güçleri vardı yalnızca. Amerika'nın süperegosu çökmüştü.

New Orleans felaketi, (ikinci kasırga Rita'nın Katrina kadar feci olmayışına şükretmeliyiz yoksa bir de "Houston felaketi"nden söz ederdik) Amerikan medeniyetinin tüm gösterişine rağmen, Gerçek ile böylesi karşılaşmalar karşısında son derece çıtkırıldım olduğunu göstermiştir. Bu karşılaşmalar (geçici de olsa), kapitalist maddi koşullar ile devletin baskıcı gücü arasındaki olağanüstü hassas dengeyi yok etmektedir. Sanki Amerikalıların içinde dışarı taşmayı bekleyen bir tür kötülük vardı. Bu ifade, bütün metafizik yan anlamlarına rağmen, gerçeğin kendisinden o kadar uzak değil: New Orleans'ta Zizek'in "İd-kötülüğü" diye adlandırdığı şey çıkmıştı dışarıya. Bu kötülük, *Auto-da-Fé*'deki gibi "daha yüksek bir iyilik" uğruna var olan veya Fransız Devrimi'nden sonra hüküm süren terördeki ("süperego-kötülüğü") kötülük değildi; ne de yalnızca bireysel menfaat uğruna var olan kötülüktü ("ego-kötülüğü"); daha ziyade sırf *jouissance* uğrunaydı. New Orleans en azından bir süreliğine denetimsiz keyfin hâkim olduğu bir yerdi: başka bir neden olmaksızın, sırf "yapabildikleri" için insan öldürüyor, yağmalıyor ve tecavüz ediyorlardı. Ne yağmaların nedeni maddi ihtiyaçtı (yalnızca ihtiyacı olduğu için yağmalayanlar olmuş olsa da bu insanlar konumuzun dışında), ne tecavüzlerin nedeni cinsel hazdı (tecavüzcülerin çok azı bunu amaçlar), ne de kızgınlık, intikam ya da maddi menfaat yüzünden öldürmüşlerdi.

1999'da Joel Schumacher'in yönettiği *8MM* adlı filmde yaşlı, varlıklı bir dul kadın, bir özel detektif (Nicholas Cage) tutar. Kadın ölen (yaşlı)

kocasının kasasında 8mm'lik bir porno film makarası bulmuş ve bir genç kadına yapılan işkenceyi ve kadının ölümünü anlatan bu filmden rahatsız olmuştur. Detektiften bu filmin gerçek olup olmadığını, porno dünyasına ait terimlerle konuşursak "*snuff film*" olup olmadığını ortaya çıkarmasını ister. Film bizi yeraltı porno dünyasına götürür, her buluşmada bize "*snuff film*" denilen bir şey olmadığı söylenir, çünkü böyle bir şeyin var olması porno endüstrisi adına kendi bindiği dalı kesmek, hatta intihar etmek demektir. Bu sava tam inanacağımız sırada filmin aslında gerçek olduğunu ve genç kadının gerçekten öldürüldüğünü öğreniriz. Öte yandan bunun porno endüstrisiyle alakası yoktur: yaşlı, zengin adam filmi çekmek için yönetmeni, kameramanı, aktörü (yüzünde hep deri bir maske olan "makine") ve kadını kendisi tutmuştur – tabii ki kadının asıl amaçtan haberi yoktur. Cage bunu ortaya çıkardığında tüm olay boyunca yaşlı adamın suç ortağı olan sekreterini yakalar ve "Neden yaptı bunu?" diye sorar. Yanıt açıktır: "Çünkü yapabiliyordu". Yarım yamalak gördüğümüz ("göz ucuyla", "yamuk" bakarız ve tam göremeyiz) filmin muazzam derecede erotik olması değildir neden: kötü bir filmdir, kötü bir kamera işçiliği ve korkunç renkler vardır. Adamı tahrik eden şey bir kadını sakatlamak ve sonunda öldürmek de değildir. Hayır, bu zengin yaşlı adamı tahrik eden şey bunu yapabilme becerisidir, "Yapabilirim"in gücüdür, sonucun kendisi değil.

Amerikan kültüründe (bütün öteki kültürlerde olduğu gibi) "Yapabilirim"in gücü yalnızca varlıklılara özgüdür. Ne var ki bir dereceye kadar kapitalizm öncesi süperegoyu koruyan, gerek Avrupa, Asya gerek Latin Amerika kültürlerinde, "Yapabilirim"in kendisi yeterli değildir: Babanın Adı'nın daha eski, daha geniş kapsamlı örnekleri araya girer, "Yapabilirim"in o saf keyfini engeller. Medeniyetini, bütün bir yerel nüfusun acımasızca yok edilişi ve tarihte dünyanın hiçbir yerinde görülmeyen bir kölelik rejimi üzerine kurmuş olan ABD'de "Öldürmeyeceksin" emri "Paçayı sıyıramayacaksan öldürmeyeceksin"e dönüşür. New Orleans felaketi, olağandışı durumlarda "Yapabilirim"in gücünün varlıklılara özgü olmayacağını gösterdi. Bir felaket başgösterdiğinde (bu bir ekonomik kriz de olabilir – Büyük Bunalım'ın daha yeni, daha büyük ve daha derin bir türü) ABD topraklarının dört bir yanında *homo-homini-lupus* yaşanacaktır. Sınıf, etnik kimlik, yaş ve gelir dağılımı farkı olmaksızın "Yapabilen" herkes, *yapacaktır*.

New Orleans felaketi herhalde pek yakında izleyeceğimiz bir filmin fragmanı. Amerikan medeniyetinin, ekonomik ve askeri gücünün hassasiyetiyle

birlikte git gide artan kırılganlığı, "Gerçeğin çölü"ne yapılacak kitlesel bir ziyareti, uzunca bir süre için gerçek bir olasılığa dönüştürmektedir. Amerikan Sağı'nın "aile değerleri"ni, "ahlak"ı ve dini (püriten bir Hıristiyanlık) git gide daha çok vurgulaması, (her ne kadar "bildikleri şeyi bilmiyorlarsa" da) onların da bu gerçeğin farkında olduğuna ve bu kaderi değiştirmek için ellerinden geleni yaptıklarına işaret etmektedir. Ne yazık ki başarısız olmaya mahkumlar; çünkü a) "aile değerleri" gerçek dünyadaki Amerikan ailesinde gördüğümüz şeydir: başarısızlık ve sürekli parçalanma; b) "ahlak 'etik' değildir" ve c) kürtaj konusunda görüldüğü gibi aşırı sağın tavsiye ettiği türden bir din yalnızca nefreti besleyebilir. Amerikalıların Gerçek'in çölüne yapacakları bir sonraki ziyaret(ler)inden sağ çıkabilmeleri için komşularını (yani birbirlerini) sevmeyi ve uzun zaman önce kültür yapılarından çıkarıp attıkları topluluk ruhunu ve karşılıklı yardımlaşmayı öğrenmeleri gerekmektedir. Ama bunu yapabilmek için de dünyadaki bütün komşularını sevmeyi öğrenmelidirler, şu anda kudreti aşikar olan, keyif aldıkları o kırılgan, geçici baskı gücünden, "Yapabilirim"in gücünden gönüllü olarak vazgeçmelidirler. Hepimiz, bütün dünya için *gerçek* sorun, bunu yapıp yapamayacaklarıdır.

Çeviren: İpek Seyalıoğlu

Batılı Kimliğinin Oluşturulmasında Öteki'nin Sergilenmesi: İnsanat Bahçesi ve Uğradığı Değişimler

CATHERINE PINGUET

Batı düşüncesinde doğa ve kültür, klasik olarak, temel ve indirgenemez bir karşıtlık oluşturur. Hem insanla hayvanı birbirinden ayıran sınır sorusu, hem de her ikisinin yanlış temsilleri, spekülasyonlara ve yanlış anlamalara yol açmıştır. Antik Çağ'da başlayan, (sırasıyla; iki ayak üstünde yürüme, alet yapımı, üstün zekâ, dil, özgürlük, ölümün temsili, vb) insana özgü özellikler üzerine temellendirilmiş sınıflandırmalar, Avrupalılarınkinden radikal biçimde farklı adetlere sahip halkların keşfedilmesiyle peşinen sar-

L'exhibition de l'Autre dans la construction de l'identité occidentale: Le "zoo humain" et ses avatars

CATHERINE PINGUET

Dans la pensée occidentale, nature et culture constituent classiquement des deux termes d'une opposition fondamentale et irréductible. La question de la frontière entre l'homme et l'animal, les fausses représentations de l'un comme de l'autre, ont donné lieu à autant de spéculations que de dérives. Les classifications qui commencèrent dès l'Antiquité (le propre de l'homme étant tour à tour la bipédie, la fabrication d'outils, l'intelligence

sıldı. Onbeşinci yüzyılın sonundan itibaren Kolomb Karayibler'de, Cortés Aztekler'de, Thévet, Staden ve Léry Brezilya'daki Tupinambalar'da "anlaşılmaz olanı", yamyam halkları keşfettiler. Ardından, bilim adamlarının ve felsefecilerin, Midnapur'daki[1] kurt çocuklar benzeri vahşi çocuklarla ilgili tartışmaları ortaya çıktı. İnsanla hayvanı ayıran sınırı oluşturma meselesi bir sorunsal olarak, varlığını her zamankinden daha çok hissettirmeye başlamıştı. Kartezyen makine-hayvan tezi, dilden ve düşünceden yoksun hayvanların, bir saatin işleyişine benzer mekanik ilkelere dayanan bir bedene indirgenebilecek robotlar olduğunu ispata uğraşıyordu. Katolik ruhban sınıfı, insanla hayvan arasındaki uçurumu daha da derinleştiren, buna ek olarak Yahudi-Hıristiyan insan-merkezciliğini güçlendiren bu teze neredeyse kayıtsız şartsız destek verdi. Bilim adamlarının günümüzde de katıldığı makine-hayvan düşüncesi, Darwin'in çalışmalarının yayımlanmasıyla birlikte etkisini yitirdi. İngiliz doğabilimci *Türlerin Kökeni*'nde (1859), özellikle de *İnsanın Türeyişi*'nde (1871) insanla hayvan arasındaki temel ontolojik ayrışmayı sorgular. İnsan, Yaradılış'ta tanıtıldığının aksine, evrenin her şeye gücü yeten efendisi değildir artık. İnsanın zorlu evrimi, önceden oluşturulmuş bir işleyiş planı olmaksızın, çevreye uyum sağlama ve genlerdeki farazi dönüşüm vb rastlantılara göre aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Thomas Huxley ve Ernst Haeckel, insanın kökeninin hayvan olduğu düşüncesini açıkça

---

supérieure, le langage, la liberté, la représentation de la mort, etc) furent d'abord malmenées par la découverte de peuples aux mœurs radicalement différentes de celles des Européens. Dès la fin du XVe siècle, Colomb aux Caraïbes, Cortez chez les Aztèques, Thévet, Staden et Léry chez les Tupinamba du Brésil découvrirent "l'incompréhensible" : des peuples cannibales. Vinrent ensuite les débats de scientifiques et de philosophes sur les enfants sauvages, tels les enfants-loups de Midnapore.[1] La question restait plus que jamais d'établir une frontière devenue problématique entre l'homme et l'animal. La thèse cartésienne de l'animal-machine entendait démontrer que les animaux, dépourvus de langage et de pensée, étaient des automates réduits à un corps qui fonctionnait sur des principes mécaniques proches de celui de l'horloge. Le clergé catholique apporta son soutien quasi inconditionnel à cette thèse qui creusait encore plus le fossé entre l'homme et l'animal, qui confortait de surcroît l'anthropocentrisme judéo-chrétien. La conception de l'animal-machine, à laquelle des scientifiques adhèrent encore aujourd'hui, devint pourtant inopérante dès la publication des travaux de Darwin. Dans *Origin of Species* (1859) et surtout *The Ascent of Man* (1871), le naturaliste anglais remet en question le grand partage ontologique entre l'homme et l'animal. L'homme n'est plus le maître omnipotent de l'univers tel qu'il est présenté dans la Genèse. L'humain a évolué progressivement et difficilement, sans plan de fonctionnement préétabli mais en fonction d'aléas multiples tels que l'adaptation à l'environnement et la mutation aléatoire dans les gènes. Thomas

dile getiren ilk kişilerdir. Bu düşünce Alman ve İngiliz seçkin aydınları arasında ciddi biçimde kabul gördü. İnsanın hayvan kökeniyle ilgili düşüncelerin gelişimine koşut olarak, insanı, daha doğru bir tanımla Batılı insanı, hayvandan ayırt edecek olan işaretler üzerine çılgınca bir araştırma başladı. Batılı insan, insani saymadığı her şey üzerinde her türlü hakka sahip olmak istiyordu. Bilimsel ırkçılık, insanın hayvan kökenlerine ilişkin ilk düşünme girişimlerini gölgede bırakacak ve hızla popüler ırkçılığa dönüşecekti. Bu, "insanat bahçeleri" diye de adlandırılan antropozoolojik sergilerin altın çağıydı; ya da Batılı kimliğin, uzun süredir ortak belleğin dışına itilmiş, bizimse aydınlığa kavuşturmayı yeğlediğimiz "oluşturulma süreci"ydi.[2]

"İnsanat bahçeleri", egzotiğin sergilenmesi

"İnsanat bahçesi" tırnak içine alınmayı gerektiren bir kalıp, çünkü Batı'da ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından iki savaş arasındaki döneme kadar çeşitlilik gösteren, çok yönlü, karmaşık bir olguya gönderme yapıyor. Burada, sirk, hayvanat bahçesi gibi normalde hayvanlara ayrılmış mekânların dönüştürülerek "egzotik" insanların sergilenmesinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Amaç, "egzotik" bireylerin, onlara mesafeli bir biçimde, merakla, alayla, üstünlük duygusuyla ve bazen de korkuyla bakacak olan bir topluluğa sergilenmesiydi.

Huxley et Ernst Haeckel furent les premiers à exprimer explicitement l'idée selon laquelle l'origine de l'homme est animale. Cette idée obtint un succès considérable dans l'élite intellectuelle allemande et britannique. Parallèlement à la course de l'origine animale se développa une recherche effrénée des signes distinctifs de l'homme, plus exactement de l'homme occidental, qui voulait disposer de tous les droits sur ce qui ne relevait pas de l'humain tel qu'il l'entendait. Les premières tentatives de penser les origines animales de l'homme devaient sombrer dans le racisme scientifique, qui passa rapidement à un racisme populaire. Ce fut l'âge d'or des exhibitions "anthropozoologiques", appelées également "zoos humains", soit une construction de l'identité occidentale, longtemps refoulée de la mémoire collective, que nous avons choisi d'éclairer.[2]

"Zoos humains", exhibitions de l'exotique

La formule, "zoo humain", appelle des guillemets car elle renvoie à un phénomène complexe, aux multiples facettes, qui s'est diversifié en Occident entre la deuxième moitié du XIXe siècle et l'entre-deux-guerres. Disons qu'il s'agissait d'un ensemble d'exhibitions d'individus "exotiques" placés dans un espace reconstitué et normalement dédié aux animaux : les zoos, les cirques. L'objectif était qu'ils soient vus par un public chez lequel on suscitait un sentiment de curiosité, de distance, de supériorité, parfois teinté d'effroi et souvent assorti de moquerie.

Öteki'nin sergilenmesi, bu dönemden çok öncelere uzanır. Avrupa'nın büyük saraylarında göstermek üzere, "egzotik örneklikler" diye adlandırdıkları insanlar "ithal eden" gezginler bile vardı. Kristof Kolomb ve Hernan Cortès Yeni Dünya'dan yanlarında Aztekler ve Kızılderililerle gelmişlerdi. Floransalı Mediciler gibi Avrupalı soylular da meraklarından ve saygınlık kazanmak amacıyla, onlarca yabancının bakımını üstlenmişlerdi. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında özgün olan, bu dönemi farklı kılan şey; sergilerin bolluğunun yanı sıra, bundan böyle farklı insanların ırk üzerinden tanımlanıyor olması, hem bilimsel hem de teatral biçimde sergilenmesiydi.

Çağın bilim adamları "insanat bahçeleri"ni meşrulaştırmış; doğa tarihi, yüzyılın başından itibaren, Hotantolar[3] gibi bazı insanları, onlara hayvanmış gibi davranılmasını haklı gösterebilecek şekilde ele almıştı. İlk vaka, Saartjie Baartman vakasıydı; Baartman 1810'da, Güney Afrika'dan ayrılarak, Londra'da sergilenmek üzere bir anlaşma yapmıştı. Baartman beş yıl sonra Paris'teydi; burada Doğa Tarihi Müzesi'nin profesörleri tarafından üç gün boyunca gözlemlendi. "Hotanto insana, bizim Hotanto'ya benzediğimizden daha çok benziyor" diyen doğa bilimci Buffon'un öğrencisi Geoffroy Saint-Hilaire de, "sanatın ve bilimin bütün araçlarını kullanarak bu insan türünün özelliklerini saptamak" için Saartjie Baartman'ın Paris'e gelmesinden yarar-

---

L'exhibition de l'Autre s'était pratiquée bien avant cette période. Nous avons les cas de voyageurs qui avaient "rapporté" ce qu'ils appelaient des "spécimens exotiques" pour les montrer dans les grandes cours d'Europe. Christophe Colomb et Hernan Cortès avaient déjà ramené des Indiens et des Aztèques du Nouveau Monde. Les princes européens, comme les Médicis florentins, entretenaient des dizaines d'étrangers en manière de curiosités et pour des raisons de prestige. Néanmoins, ce qui caractérisa et différencia cette seconde partie du XIXe siècle fut l'ampleur du phénomène et, plus encore, la façon d'exposer de façon à la fois scientifique et théâtrale des hommes différents pour ce qu'ils signifiaient dorénavant en terme de race.

Les savants de l'époque ont légitimé les "zoos humains" et, dès le début du siècle, l'histoire naturelle traitait certaines personnes, comme les Hottentots,[3] d'une façon qui pouvait justifier qu'on les traitât comme des animaux. Ce fut d'abord le cas avec Saartjie Baartman, qui en 1810 partit d'Afrique du Sud et arriva à Londres sous contrat pour être exhibée. Cinq ans plus tard, elle l'était à Paris où elle fut également observée, trois jours durant, par les professeurs du Museum d'Histoire naturelle. Geoffroy Saint-Hilaire, dont le maître, le naturaliste Buffon, avait écrit : "Il y a plus de l'homme dans l'état de pure nature à l'Hottentot que de l'Hottentot en nous" – comptait parmi ceux qui profitèrent du passage à Paris de Saartjie Baartman pour "constater par tous les moyens de l'art et de la science les caractères de cette race de l'espèce humaine". Son diagnostic fut le suivant : "du point

lananlar arasında sayılıyordu. Hilaire'in tanısı ise şöyle oldu: "Fiziksel antropoloji açısından Hotantolar insanlığın sınırında yer alıyorlar; yozlaşmış bir ırkın belirgin bir özelliği olan, kalıtsal patolojik bir anormallikle karşı karşıyalar!"[4] 29 Aralık 1815'te ölen Saartjie Baartman'ın takma adı, yani "Hotanto Venüsü", Baartman'ın "kendini pazarlayan" bir "vahşi" olduğunu çok iyi anlatıyordu. Bu Hıristiyan kadın bir mezar taşına bile layık görülmemişti; Cuvier'nin yaptığı otopsinin ardından Baartman'ın kalıbı çıkarıldı ve kalıp, İnsan Müzesi'nde sergilendi. Cinsel organı ve beyni kavanozlara koyuldu.[5]

Irkçılık alanında hummalı bir entelektüel üretim başlamış oldu. İnsanın kökeninin hayvan olduğunu savunan evrimci düşünceden, bazı halkların hayvanlığa ötekilerden daha yakın olduğu kanısına atlandı. İnsanla hayvan arasındaki biyolojik devamlılık ilişkisinin, bazı insanların davranışlarıyla –özellikle de, bu sözde-doğabilimin, dışlanmaları için temel oluşturduğu halkların davranışlarıyla– açıkça kanıtlandığı varsayıldı. Buna koşut olarak, insan organlarıyla hayvan organları arasında, morfolojik ve işlevsel bir benzeşiklik olduğunun keşfedildiği dönemlerde, bilim adamlarının daha da acımasızlaştığını görmek ilginçtir. Ondokuzuncu yüzyılda Claude Bernard binlerce hayvanı "kurban etti" – deneylerde kullanılan sözcük buydu.[6]

"İnsanat bahçeleri"nin 1840'lar ve sonrasındaki gelişimini açıklamak için, eş zamanlı ilerleyen birçok sürece değinmek gerekir. Bunlardan ilki,

---

de vue de l'anthropologie physique, les Hottentots se situent aux marges de l'humanité, ils souffrent d'une anomalie pathologique héréditaire caractéristique d'une race dégénérée"![4] Saartjie Baartman, dont le surnom, la Vénus hottente, traduisait bien l'amalgame entre la femme vénale et celle "sauvage", mourut le 29 décembre 1815. Cette chrétienne n'eut pas droit à une sépulture, son corps fut autopsié par Cuvier avant d'être moulé et exhibé au musée de l'Homme. Ses organes sexuels et son cerveau furent placés dans des bocaux.[5]

Une production intellectuelle importante s'installa sur le terrain raciste. De l'idée évolutionniste selon laquelle l'homme a une origine animale, on passa à la conviction que certains peuples sont plus proches de l'animalité que d'autres. La continuité entre l'homme et l'animal était supposée être clairement attestée par des comportements de certains hommes, le plus souvent, de certains peuples qu'il était possible d'exclure sur cette base pseudo-naturaliste. Parallèlement, il est frappant de constater que c'est aux moments où l'on découvrait une homologie morphologique et fonctionnelle entre les organes des animaux et les organes humains que les scientifiques redoublèrent de cruauté. Au XIXe siècle, Claude Bernard "sacrifia" – terme employé dans l'expérimentation – des milliers d'animaux.[6]

Pour expliquer l'essor des "zoos humains" à partir de 1840, plusieurs processus concomitants doivent être mentionnés. Le premier, que nous venons d'évoquer, est la théorisation scientifique de la hiérarchie des races, viennent ensuite la construction d'une

yukarıda değindiğimiz, ırklar hiyerarşisinin bilimsel olarak kuramlaştırılmasıdır. Diğer süreçler, bir Öteki imgesinin oluşturulması, ayrıca bir sömürge imparatorluğunun yayılmasının meşru kılınmasıydı. Bu meşrulaştırma siyasi ve hukuki kanıtlar getirilerek yapılamayacağından, hayvanlaştırılmak yoluyla düzenli bir biçimde alçaltılan bir Öteki imgesi aracılığıyla yapıldı – özgürleştirici evrensel kavramları yaratan Avrupa, bu kavramların yadsınmasına izin veriyor ve "aşağı" ırktan saydığı insanları insan hakları[7] retoriğine dahil etmiyordu. Sömürge imparatorluğunda kokuşmuş bir altinsanlık düşüncesi güç kazandı. Fransa'da Milli Eğitim Bakanlığı yapmış olan, ilköğretimin laik, ücretsiz ve zorunlu olmasını kabul ettiren cumhuriyetçi Jules Ferry, İnsan Hakları Bildirgesi'nin "Afrika Ekvator Bölgesi Siyahları"na uygulanmayacağını ve "üstün ırkların aşağı ırklar karşısında hakları olduğunu" bildirdi. Emperyalist yayılma Darwinci doğa tarihinin toplumsal versiyonu olarak; Avrupa hegemonyası ise doğal, dolayısıyla da istenen bir gelişme olarak sunulmuştu.

Diğer sergiler gibi, insan sergileri, yani "insanat bahçeleri" de, bilimsel ırkçılıktan popüler ırkçılığa geçişte tartışmasız büyük rol oynadı. Halkın ilgisi "tuhaf", "ilkel", "hayvani" olana karşı kışkırtılıyordu. Sergilenenlerle, onları görmeye gelen yurttaşlar arasındaki aşılmaz sınırı belirtmek için parmaklıklar, engeller, tahta çitler dikilmişti. Çıplaklık ya da yarı çıplak-

---

conception de l'Autre et l'édification d'un Empire colonial en pleine extension qu'il fallait légitimer. Comme cette légitimation ne pouvait se faire par le biais de l'argumentation politique et juridique – l'Europe, qui avait donné naissance à des concepts universels émancipateurs autorisait leur négation et excluait de sa rhétorique des droits de l'homme[7] des personnes de races dites "inférieures" – on façonna donc une image de l'Autre, la dégradant systématiquement et, pour ce faire, l'animalisant. On accrédita l'idée d'une sous-humanité stagnante dans l'empire coloniale. Le républicain Jules Ferry, qui en France fut Ministre de l'Instruction publique, imposa la laïcité, la gratuité et la scolarité obligatoire dans l'enseignement primaire déclara que la Déclaration des droits de l'homme ne s'appliquait pas aux "Noirs de l'Afrique équatoriale" et que "les races supérieures avaient un droit vis-à-vis des races inférieures". L'expansion impérialiste était présentée comme la version sociale de l'histoire naturelle darwinienne, et l'hégémonie européenne comme un développement naturel, donc souhaitable.

Les "zoos humains", comme les exhibitions en tout genre, ont indéniablement joué un rôle majeur dans le passage du racisme scientifique au racisme populaire. On excitait l'intérêt du public pour l'insolite, le "primitif", le "bestial". Les grillages, les barrières, les enclos en bois étaient dressés afin de marquer la frontière intangible entre le monde des exhibés et celui des citoyens venus les regarder. La nudité, ou la semi-nudité, était un élément supplémentaire de distanciation dans les conceptions bourgeoises et chrétiennes

lık, o dönemin burjuva ve Hıristiyan anlayışında, mesafe yaratan ek bir öğeydi. Sergilenenler sınırlarla çevrili belli bir alan içinde kalmak zorunda tutuluyordu, buna uymamaları halinde aylıklarından ceza kesiliyordu. Bu şekilde oluşturulan bedensel ve zihinsel sınır, vahşiliği uygarlıktan, doğayı da kültürden ayırmayı sağlıyordu. Ayırt edilebilir iki dünya kurma düşüncesinde, fethedilenleri hayvanlaştıran fatihlerin acımasızlığını meşrulaştırma isteğinin ve sömürgeci fetihlerin yırtıcılığının ayna imgesini görürüz.

Sergileme yerlerinin sağlıksız koşullarını ve çok sayıda kayıtlı ölümü ciddiye alan ziyaretçilerle gazetecilerin sayısı, bilim ve siyaset adamlarınınki kadar az olmuştur. Etkinlikler sırasında birilerinin canı yanıyorduysa da ne önemi vardı, her şeyden önce bu tür etkinlikler alabildiğine kârlıydı. Etkinliklerin öncüsü Alman Carl Hagenberck oldu. İşe hayvan satıcılığıyla başlayan Hagenberck sonunda etnolojik sergiler düzenlemeye başladı. Diğer girişimcilerin aksine, Hagenberck sergilenen herkesle düzenli bir şekilde sözleşme imzalıyordu. Yazılı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, sergilenen insanların bu işe ortak olmalarının arkasında kazancın çekiciliği yatıyordu. Sergileri için "antropozoolojik" terimini ilk kullanan da, Avrupalıların çoğu gibi zoolojik bir insanlık tarihi anlayışına, kültür gelişiminin biyolojik yeteneklerin doğrudan yansıması olduğuna inanan Carl Hagenberck oldu.

---

d'alors. Les exhibés, sous peine d'amende retenue sur leur solde étaient contraints de rester à l'intérieur d'un espace circonscrit. Une frontière ainsi établie – physique et mentale – permettait de délimiter la sauvagerie de la civilisation, la nature de la culture. Dans l'idée centrale d'établir deux univers distincts, nous avions bien l'image renversée de la férocité – bien réelle celle-là – de la conquête coloniale et de la volonté de légitimer la brutalité des conquérants en animalisant les conquis.

Quant aux conditions sanitaires de parcage et aux nombreux décès enregistrés, rares furent les visiteurs, les journalistes, de même les hommes politiques et les scientifiques qui y prêtèrent vraiment attention. Q'importe si ces activités étaient cause de souffrance, elles s'avéraient avant tout extrêmement lucratives. Le pionnier en la matière fut l'Allemand Carl Hagenberck. Il débuta comme marchand d'animaux exotiques pour finalement se convertir dans les expositions ethnologiques. Contrairement à certains autres entrepreneurs de spectacles, il établissait systématiquement un contrat avec tous les figurants. D'après les sources documentaires, c'est l'appât du gain qui était la motivation de ces derniers. C'est encore Carl Hagenberck qui fut le premier à proclamer le terme "d'anthropozoologique" pour ses expositions, convaincu comme une grande majorité d'Européens d'une conception zoologique de l'histoire humaine où le progrès culturel était le reflet direct des capacités biologiques.

Ce fut également afin de redresser les difficultés financières du Jardin zoologique d'acclimatation que son directeur, Geoffroy Saint-Hilaire, celui qui avait examiné Saartjie

Egzotik hayvanat bahçesinin karşılaştığı parasal güçlükleri aşmak amacıyla, bahçenin –daha önce dile getirildiği gibi Saartjie Baartman'ı da incelemiş olan– yöneticisi Geoffroy Saint-Hilaire, etkinliklerine etnolojik gösterileri ekledi. Amaç, bir süredir hayvan ticaretinin yol açtığı parasal açıkları kapatmaktı. Önce Nubalar, sonra Eskimolar (genç bir adam, Eskimo/Danimarkalı bir melez, bir çift ile dört ve bir yaşlarındaki iki çocukları) hayvanlar ve çeşitli kap kacakla birlikte sergilendi. Antropologlar sergilenen bu maaşlı kişilerin "uygarlıklarının tüm aksesuarları ve tüm av araçları hakkında oldukça net bir fikir" verebilecek durumda olduklarını düşünüyorlardı. Bahçede La Pampalı Gaucho'lar, atlar ve devekuşları, yanı sıra atların terbiye edilmesi ve kement oyunları gibi numaralar da gösterildi. Halk onları yeterince vahşi bulmadı; Antropoloji Derneği'nin bazı üyeleri de onların "gerçek bilimsel ölçümler yapılamayacak kadar melezleşmiş" olduğu yargısına vardı. On kişilik Lapon grupla beraber, otuz ren geyiği ve iki köpek zincire vuruldu. 1888'de yüz binlerce insan, bahçenin ortasındaki çayırda kurulan geleneksel kulübelerinde yaşayan on üç Hotanto'yu görmek için bahçeye akın etti. Başarı çok yakındı ve sergiler 1881'e kadar, ender birkaç istisna dışında, bilim adamları tarafından coşkuyla karşılandı; bu bilim adamlarının tutkuları bilimsel olmaktan çok, ilerleme ve dünyanın fethi ideolojileri ile aynı çizgideydi. Bordier, *Mémoire de la Société Anthropologique de Paris'*de: "[Egzotik

---

Baartman, introduisit des spectacles ethnologiques. Il s'agissait de compenser les déficits qu'accusait depuis quelques temps le commerce d'animaux. On exhiba d'abord des Nubiens, puis des Esquimaux (un jeune homme et un métis esquimau/danois, un couple et ses deux enfants de quatre et un an) avec des animaux et des ustensiles divers. Les anthropologues pensaient que ces pensionnaires étaient à même de fournir "une idée assez nette de tous les engins de pêche et de tous les accessoires de leur civilisation". Le Jardin montra aussi des Gauchos de la Pampa, avec chevaux et autruches, des attractions comme le dressage des chevaux et les jeux de lasso. Le public ne les trouva pas assez sauvages et certains membres de La Société d'Anthropologie les jugèrent "trop métissés pour pouvoir faire de vraies mesures scientifiques". On enchaîna avec dix Lapons, trente rennes et deux chiens. En 1888, plusieurs centaines de milliers de personnes affluèrent pour voir treize Hottentots dans leur campement de huttes traditionnelles plantées sur la pelouse centrale du Jardin. Le succès était donc au rendez-vous et les exhibitions, à de rares exceptions près jusqu'en 1881, furent accueillies avec enthousiaste par des savants dont les ambitions, loin de la science, s'inscrivaient dans la droite ligne de l'idéologie du progrès et de la conquête du monde. Bordier écrivit dans *Mémoire de la Société anthropologique de Paris* : "Nous tenons à manifester l'espoir que [le directeur du Jardin d'acclimatation] persévèrera dans cette voie féconde pour l'anthropologie, qui consiste à faire venir à Paris les spécimens de tous les genres humains". L'anthropologie physique héritait de l'idée de collection chère

Hayvanat Bahçesi yöneticisinin] antropoloji açısından verimli çabalarını sürdüreceğini, Paris'e her türlü insan türü örneğinin getirilmesi yolunda çalışmalarına devam edeceğini umut ediyoruz," diye yazıyordu. Fiziksel antropoloji, Aydınlanma çağı doğabilimcilerinin çok değer verdiği biriktirme idealini miras almıştı; bu ideale göre dünyanın bilinmesi bir iktidar aracıdır. İlk hayvanat bahçeleri, tutsak edilen hayvanların davranışlarıyla ilgili yeni bilimsel veriler sağlayamadığı gibi, bu etnolojik gösteriler de sergilenen çeşitli halklar ve etnik gruplarla ilgili herhangi bir şey öğretmedi.

İlk hayvanat bahçelerinin ve sonraki birçoğunun kurucularının, bilimsel bir tutkuyla hareket ettiklerini anımsatalım.[8] Mesele, çeşitli hayvan türlerini doğal ortamlarına giderek gözlemlemek değil, faunanın dökümünün çıkarılmasına ve sınıflandırılmasına katkıda bulunmaktı.[9] Bu, sergilenen insanlar için de geçerliydi; bilim adamları araştırma yapmak için halkların yaşadıkları yerlere kadar gitmek zorunda kalmamaktan hoşnutlardı, nasıl olsa halklardan örnekler tüccarlar ve girişimciler tarafından "adrese teslim" ediliyordu (Bordier'nin ve o çağdaki meslektaşlarının sözleri bunu kanıtlar). [Bkz. Resim 1] Alan antropolojisinin ortaya çıkması için yirmili yılları beklemek gerekecekti. Hatta UNESCO'nun, Michel Leiris ve Claude Lévi-Strauss gibi insanlardan, ırkçılığın saçmalığını bilimsel olarak kanıtlamalarını istemesi için yirmi yıl daha beklemek gerekecekti. Leiris 1934'te *L'Afrique fantôme*'u

---

aux naturalistes des Lumières, idée selon laquelle la connaissance du monde est un élément de pouvoir. D'un point de vue scientifique, pas plus que les premiers jardins zoologiques parvinrent à apporter des données nouvelles sur les comportements des animaux en captivité, ces spectacles ethnologique n'apprirent quoi que ce soit sur les différents peuples et ethnies exhibés.

C'était, rappelons-le, l'ambition scientifique qui avait été la motivation principale des fondateurs des premiers jardins zoologiques et de beaucoup d'autres ensuite.[8] Il s'agissait de participer à l'inventaire et à la classification de la faune sans qu'il soit pour autant question d'aller observer les différentes espèces d'animaux dans leur espace naturel.[9] Ceci valait également pour les humains, puisque les savants (les propos de Bordier et de ses confrères de l'époque le prouvent) étaient ravis de n'avoir pas à se rendre sur place, là où vivaient les peuples exhibés qui leur étaient fournis "à domicile" par des commerçants et des entrepreneurs [iconographie 1]. Il fallut attendre les années vingt pour qu'apparaisse l'anthropologie de terrain. Il fallut de même attendre deux décennies de plus pour que l'UNESCO demande à des personnes comme Michel Leiris et Claude Lévi-Strauss de démontrer scientifiquement l'absurdité du racisme. Lorsque Leiris publia en 1934 *L'Afrique fantôme*, ce qui choqua fut la façon dont il décrivait les pratiques de colons en Afrique, mais également et surtout des réflexes et des pratiques colonialistes de l'équipe scientifique elle-même.[10]



1. Albay Harrison'ın Afrikalı Pigmeleri
Les Pygmées Africains du Colonel Harrison

yayımladığında, insanları sarsan yalnızca Afrika'daki sömürgelerde gördüğü uygulamalar değil, aynı zamanda ve özellikle bilim adamlarından oluşan ekibin kendisinin sömürgeci düşünceleri ve uygulamaları olmuştu.[10]

Sömürgeci propaganda ve Batı'nın "denetleme hakkı"

Egzotik bahçeler ve gezici etnik köylerdeki "Egzotik" sergiler, dünya fuarları sırasında büyük gelir kaynağı oldu. Dünya fuarları, Walter Benjamin'in *Paris capitale du XIXe siècle*'de ("Ondokuzuncu Yüzyılın Başkenti Paris") altını çizdiği gibi her şeyden önce "çıkar fetişizminin hac yeriydi." Gerçekten de, bunlar, başta imparatorluklar olmak üzere çeşitli Batı toplumlarının endüstriyel, ekonomik, toplumsal ve kültürel yayılmasını yücelten devasa fuarlardı; yoksulluk, baskı, toplumsal ya da uluslararası çatışmalar, söz konusu bile edilmiyordu. Kimi zaman otuz-kırk milyon ziyaretçi çeken bu sergiler, İmparatorluğun

---

Propagande coloniale et "droit de regard" de l'Occident

Les exhibitions "d'exotiques", dans les jardins d'acclimatation et des villages ethniques itinérants, devinrent également monnaie courante lors des expositions universelles. Ces dernières, comme l'a souligné Walter Benjamin dans *Paris capitale du XIXe siècle*, étaient avant tout "des lieux de pèlerinage du fétichisme de l'utilitaire". Il s'agissait effectivement d'immenses foires glorifiant l'essor industriel, économique, social et culturel des différentes sociétés occidentales, les puissances impériales en tête, sans qu'il ne soit jamais question de pauvreté, d'oppression, ni de conflits sociaux ou internationaux. Ces expositions, qui attiraient un public allant parfois de trente à quarante millions de visiteurs, étaient le principal moyen par lequel les populations des métropoles étaient mises en contact avec les peuples vaincus de l'Empire. Il s'agissait d'éduquer les citoyens occidentaux et de les distraire.

En 1878, l'Exposition universelle de Paris fut la première où de nombreux individus originaires de cultures non européennes furent exposés dans des pavillons ou des "villages indigènes" construits pour l'occasion. Ces "villages" devinrent l'élément le plus constant des expositions ; c'est là qu'étaient illustrés les stéréotypes raciaux, là que le darwinisme social était inculqué au public, là encore où le contrôle du monde s'exprimait dans sa forme la plus évidence.

L'attrait pour l'exotisme,[11] qui animait la société occidentale et s'illustrait dans la littérature comme dans l'art, entrait bien entendu en ligne de compte. A titre d'exemple,

yenilgiye uğrattığı halklarla büyük şehirlerde yaşayanların ilişki kurmalarını sağlayan temel araçtı. Amaç, Batılı yurttaşları eğitmek ve eğlendirmekti.

1878'deki Paris Dünya Fuarı, Avrupalı olmayan kültürlerden gelen birçok kişinin, bu amaçla kurulmuş çadırlarda ve "yerli köyleri"nde sergilendiği ilk etkinlikti. Bu "köyler" sergilerin en değişmez öğesi oldu; ırklarla ilgili klişeler burada canlandırılıyor, sosyal Darwinizm halka burada aşılanıyor ve dünya hâkimiyeti en açık biçimiyle kendini burada gösteriyordu.

Batı toplumunu canlandıran, sanatta olduğu gibi edebiyatta da kendini gösteren egzotizm ilgisi,[11] kuşkusuz göz ardı edilmiyordu. Bunun en güzel örneği, 1889'da, birçok "ilkel köy"e, bir Kahire sokağına, deve sırtında gezenlerle göbek dansı yapanlara ayrılmış geniş bir bölümü bulunan Paris Dünya Fuarı'ydı. Bu bölümler, izleyicilerin oryantalist fantezilerini fazlasıyla tatmin ediyordu; ne var ki, resmi görevlilerce uygunsuz bulundu ve sonraki sergilerden kaldırıldı. 1893'te, Amerika'nın Kristof Kolomb tarafından keşfedilişinin 400. yıldönümünü kutlayan *World's Columbian Exposition* sırasında Osmanlı İmparatorluğu Paris, Londra, Viyana, Philadelphia, Amsterdam ve Chicago'da birçok sergiye katıldı. Osmanlı İmparatorluğu'nun katılımıyla, sergide kırk kadar küçük dükkândan oluşan bir çarşı, imamıyla bir cami kuruldu ve 2500 izleyici ağırlayabilen bir tiyatroda temsiller yapıldı. Türk tiyatrosunun programında İmparatorluk içindeki büyük ırk

---

l'exposition universelle de Paris, en 1889, avait une vaste section avec plusieurs "villages primitifs" et une rue du Caire, avec ses randonnées à dos de chameaux et ses danses du ventre. Celles-ci comblèrent très certainement les fantasmes orientalistes des spectateurs mais, jugées indécentes par les responsables officiels, elles furent supprimées lors des expositions ultérieures. L'Empire ottoman participa à plusieurs expositions, à Paris, Londres, Vienne, Philadelphie, Amsterdam et Chicago, en 1893, lors de la *World's Columbian Exposition* qui fêtait le 400e anniversaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb. Cela donna lieu à la reconstitution d'un bazar avec ces quarantaines d'échoppes, d'une mosquée avec son imam et à des représentations dans un théâtre pouvant accueillir 2 500 spectateurs. Dans le programme souvenir de ce théâtre turc était, non pas vanté le grand échantillon de races que comprenait l'Empire mais l'extraordinaire "vivier" de religions. Or, martelait ce même programme, la terre qui vit naître ces religions n'est autre que celle de la Bible. Les visiteurs américains se devaient donc d'assister à ce spectacle mettant en scène des druzes, des maronites, des grecs catholiques, des samaritains, des ismaéliens, dont les spectateurs pouvaient découvrir les mœurs et les coutumes.[12] Parmi les illustrations du programme, on pouvait voir la photographie de deux derviches, présentés comme des moines musulmans qui, "comme Jean Baptiste", étaient vêtus de peaux de mouton et de cerf. Le berger kurde, quant à lui, était supposé rappeler David lors de son combat avec Goliath.

çeşitliliği değil, sayısız dini kucaklayan bu olağanüstü "havuz" övülüyordu. Bir taraftan da, aynı programda, bu dinlerin doğduğu toprakların İncil'in de doğduğu topraklardan başkası olmadığı, üstüne basa basa söyleniyordu. Dolayısıyla Amerikalı ziyaretçiler, gelenek ve göreneklerini öğrenebilecekleri Dürzileri, Marunileri, Rum Katolikleri, Samariyalıları, İsmailileri sahneleyen bu gösteriye katılmayı görev biliyorlardı.[12] Programın resimleri arasında iki dervişin fotoğrafı vardı; Müslüman keşişler olarak resmedilen dervişler "Vaftizci Yahya" gibi koyun ve geyik postu giymişlerdi. Kürt çobanın ise, Davut'un Calut'la mücadelesi sırasındaki halini anımsattığı varsayılmıştı.

Chicago'daki *World's Columbian Exposition*'ın antropoloji çadırının girişindeki tabelada "Görmek, bilmektir" yazsa da, tereddütler belirmeye başlamıştı. Antropoloji Derneği'nin olumlu tepkilerinin ardından, kimi üyeler bu sergilerin bilimsel yararı konusundaki kuşkularını dile getirdiler. Gösterilerin folklor oyunları gibi düzenlendiği açıkça ortadaydı; mizansenlerde sıklıkla büyük yanlışlar yapılıyordu; gruplar kimi zaman Avrupa'da uzun süre dolaşıyordu ve bu, kazancı artırıyor, ama antropologlara göre onları "bulaşıcı" etkilere de açık hale getiriyordu. En çok gösterilen gruplardan biri, 1879'daki savaşta alt edildikten sonra Avrupa'ya getirilen Zululardı. Zulular Paris'te Folies Bergères'in yanı sıra birçok sahnede gösteriye çıktılar. 1881'de yayımlanan *Bulletin de la Société d'anthropologie*'de, duyulan

---

Si la devise placardée à l'entrée du pavillon anthropologique de la *World's Columbian Exposition* de Chicago était : "Voir, c'est savoir", des réticences commencèrent à apparaître. Après les réactions favorables de la Société d'anthropologie, certains de ses membres exprimèrent des doutes quant à l'intérêt scientifique de ces expositions. La folklorisation des spectacles était manifeste, les erreurs souvent grossières dans les mises en scène, des groupes séjournaient parfois longuement en Europe, multipliant les prestations, ce qui pour des anthropologues les rendait susceptibles de subir des influences "contaminantes". Un des groupes les plus montré fut un groupe de Zoulous amenés en Europe peu après la guerre menée contre eux en 1879. Ils se produisirent à Paris, aux Folies Bergères et sur de nombreuses scènes. Aussi déplorait-on, dans un *Bulletin de la Société d'anthropologie* publié en 1881 : "Quand ils ont posé le pied sur notre continent, c'étaient des sauvages ; quand ils en sont repartis, ils étaient devenus rusés et madrés". Disons qu'ils maîtrisaient les ficelles du métier. En fait, dès 1881-1883, des débats opposaient les savants évolutionnistes, majoritaires, à ceux qui anticipaient le relativisme culturel, comme Girard de Rialle et Manouvrier. Ce dernier remit en cause ces exhibitions, en particulier la fausseté du contexte : "Ces individus sont transplantés dans un milieu où ils ne peuvent plus ressembler à eux-mêmes. Tout est changé dans leur condition d'existence, et ils ont affaire à l'administration du lieu d'exhibition d'une part, à l'administration qui les a transplantés d'autre part, d'un côté à la foule des curieux, et d'un autre à une commission qui vient les palper et les mesurer moyennant petits cadeaux".

bir üzüntü dile getiriliyordu: "Kıtamıza ayak bastıklarında, vahşiydiler; buradan ayrıldıklarında ise kurnaz ve hilekârdılar." Denilebilir ki, mesleğin bütün inceliklerini öğrenmişlerdi. Aslında, 1881-1883'ten beri tartışmalar, çoğunluktaki evrimci bilim adamlarıyla, Girard de Rialle ve Manouvrier gibi kültürel göreceliliği öngörenleri karşı karşıya getiriyordu. Manouvrier bu sergileri, özellikle de genel durumun yanlışlığını yeniden tartışma konusu etti: "Bu kişiler artık kendilerine benzeyemedikleri bir ortama taşınmışlardır. Varoluş koşullarındaki her şey değişmiştir; bir yanda sergi mekânı yönetimiyle, öte yanda onları oraya taşımış ve yerleştirmiş olan yönetimle; bir yanda meraklılar kalabalığıyla, diğer yanda da küçük armağanlar karşılığında onları elle dokunarak ölçüp biçmeye gelen bir kurulla başları derttedir."

Bilim adamları topluluğunun üyeleri arasında karşılıklı suçlamalar baş gösterince, sömürgeci yeni gelişmeyi halka tanıtmadaki rollerinin bilincinde olan hükümetler idareyi ele aldı. Paris'teki 1889 Dünya Fuarı bu olayların en açık örneklerinden biridir; hükümetin kendisi ilk işe almaları gerçekleştirmiş ve Senegal üzerine bir sergi açmıştır. Çinhindi, Gabon, Tahiti için de köyler, tapınaklar ve pazarlar kurulmuştu. Halkın önemli bir bölümü bu uzak ülkelerde ne olup bittiğini bilmiyordu, çünkü sömürgeleştirme dönemi boyunca, sömürgelerde yaşayanlar, oraların gerçeklerini anakent kamuoyundan gizlemeye çabalamışlardı. Bu yüzden, bu sergilerde daha çok,

---

C'est précisément à l'époque où apparaissent les récriminations de membres de la communauté scientifique que les gouvernements prennent la relève, conscients de leur rôle dans la promotion du nouvel essor colonial auprès du public. L'exposition universelle de 1889, à Paris, est l'exemple le plus manifeste d'un des cas où le gouvernement lui-même assura le recrutement préalable puis la présentation d'une exposition sur le Sénégal. Des villages, des temples et des marchés furent également construits pour l'Indochine, le Gabon, Tahiti. Une bonne partie du public ignorait ce qui se passait dans ces contrées lointaines puisque tout au long de la colonisation, ceux qui vivaient dans les colonies se sont efforcés de masquer à l'opinion publique métropolitaine la vérité des colonies. On s'en tenait donc le plus souvent au discours officiel selon lequel la colonisation était un bienfait civilisateur.

Toutefois, lors de l'exposition coloniale internationale de 1931, à Paris, des articles parurent, dénonçant la répression féroce des populations révoltées et des civils en Indochine. L'hebdomadaire *Monde* publia un numéro spécial dont le contenu était aux antipodes de la vision que voulaient véhiculer les organisateurs de l'Exposition. Un plan de celle-ci était joint ; par-dessus l'espace Indochine, on pouvait lire : "Traite des jaunes, massacres, 83 condamnations capitales". Les surréalistes, dont Paul Eluard, André Breton, Benjamin Péret, Louis Aragon et Yves Tanguy, furent les auteurs d'un tract : "Ne visitez pas l'Exposition coloniale". Ils appelaient au boycott de l'Exposition non seulement pour protester contre les massacres coloniaux et contre l'exploitation, mais également

sömürgeleştirmenin uygarlaştırıcı bir lütuf olduğuna ilişkin resmi söylem benimseniyordu.

Yine de, Paris'teki, 1931 Uluslararası Sömürge Fuarı sırasında, kamuoyuna Çinhindi'nde ayaklanan toplulukların yanı sıra sivillerin de, acımasızca cezalandırıldığını duyuran makaleler yayımlandı. Haftalık *Monde*, sergiyi düzenleyenlerin yansıtmak istediği bakış açısına karşıt nitelikte bir içeriğe sahip özel bir sayı yayımladı. Serginin alternatif bir planı da eklenmişti; Çinhindi alanının üstünde şöyle yazıyordu: "Sarı kadın ticareti, katliamlar, 83 ölüm cezası." Aralarında Paul Eluard'ın, André Breton'un, Benjamin Péret'nin, Louis Aragon'un ve Yves Tanguy'un bulunduğu gerçeküstücü yazarlar "Sömürge Sergisine gitmeyin" başlıklı bir el ilanı yazdılar. Yalnızca sömürgelerdeki katliamları ve sömürüyü protesto etmek için değil, "Büyük Fransa'yı", bu olayın merkezindeki "ikiyüzlülüğü" de reddettiklerini belirtmek için sergiyi boykot etme çağrısı yaptılar. Bu gerçeküstücüler, Fransa Komünist Partisi, Üniter Emek Konfederasyonu ve Secours Rouge (Kızıl Kurtuluş) ile birlikte bir "Anti-emperyalist Sergi" düzenlediler. Bu sergiyi beş bin kişi ziyaret ederken, Vincennes sömürge sergisini sekiz milyon ziyaretçi gezdi. Sayılar her şeyi anlatıyordu; yine de en azından, etnik sergilerin, sömürgeci gerçekliğin özündeki insanlığın yadsınması projesinin yumuşatılmış bir yankısı olarak algılanmasına ve suçlanmasına tanık olunmuştu.

---

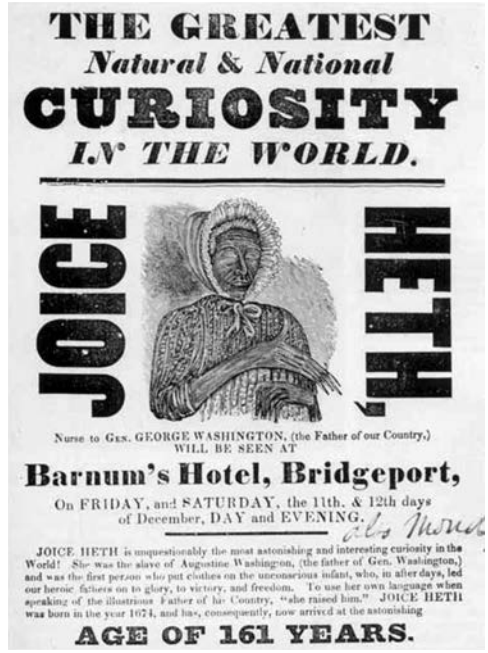
pour affirmer un rejet de la "Grande France", ce "concept-escroquerie" qui était au cœur de l'événement. Ces surréalistes, avec le PCF (Parti Communiste Français), la CGTU (Conférération Générale du Travail Unitaire) et le Secours Rouge prirent l'initiative d'une "Exposition anti-impérialiste". Cinq mille personnes la visitèrent alors que huit millions de visiteurs parcoururent celle coloniale de Vincennes. Les chiffres parlent d'eux-mêmes, n'en demeure pas moins que l'on assista alors une dénonciation des exhibitions ethniques perçues comme un écho édulcoré du déni d'humanité inhérent aux réalités coloniales.

Spectacles raciaux et galeries de "monstres"

L'exhibition "d'exotiques" donna également lieu à de nombreux spectacles avec mise en scène, truquages, voire professionnalisation d'hommes et de femmes qui se produisirent dans les cirques, les parcs d'attraction, les foires et les musées de curiosités. C'est le célèbre montreur de phénomènes, l'Américain P. T. Barnum, qui en fut l'initiateur. Il installa au cœur de Manhattan un de ses "musées américains" où le Tout-New York se pressa pour y voir "les derniers Aztèques" (un frère et une sœur au crâne conique, attardés mentaux), "la femme à barbe suisse", "les vrais jumeaux siamois", une mère afro-américaine et ses deux enfants albinos, et quelques "sauvages" locaux et étrangers. Le clou de son spectacle était une femme afro-américaine, Joice Keith, qui avait comme "particularité" d'être âgée de cent soixante et un ans et d'avoir été la nourrice de George Washington [iconographie 2]. Les publicités

Irksal gösteriler ve "ucube" galerileri

"Egzotik" sergiler, mizansenli, aldatmacalı gösterilere dönüşüyor, bu da sirklerde, eğlence parklarında, gariplikler fuarı ve müzesi vb yerlerde çıkan kadın ve erkeklerin profesyonelleşmesine yol açıyordu. Bunu başlatan, ünlü gösteri organizatörü Amerikalı P. T. Barnum'du. Barnum, Manhattan'ın göbeğine, tüm New York'un, "son Aztekler"i (zihinsel engelli, kafatasları koni şeklinde olan, biri kız biri erkek iki kardeş), "sincap sakallı kadın"ı, "gerçek Siyam ikizleri"ni, Afro-Amerikan bir kadın ve iki albino çocuğunu, yerli ve yabancı birkaç "vahşi"yi görmek için akın ettiği "Amerikan müzeleri"nden birini kurdu. Gösterisinin en can alıcı öğesi Afro-Amerikan bir kadın, Joice Keith'ti. Keith'in, yüz altmış bir yaşında olma ve George Washington'a sütannelik yapmış olma gibi bir "özel durum"u vardı. [Bkz. Resim 2] Reklamlarda, aşırı zayıf bedeni, görmeyen gözleri, dişsiz ağzı, felçli iki bacağı ve bir kolu, "pençe gibi" uzun, kıvrık tırnakları öne çıkarılıyordu. Saartjie Baartman'ın ölümünden yirmi bir yıl sonra ölen Keith'in cesedi-


THE GREATEST
Natural & National
CURIOSITY
IN THE WORLD.
JOICE HETH.
Nurse to GEN. GEORGE WASHINGTON, (the Father of our Country,)
WILL BE SEEN AT
Barnum's Hotel, Bridgeport,
On FRIDAY, and SATURDAY, the 11th. & 12th days
of December, DAY and EVENING.
JOICE HETH is unquestionably the most astonishing and interesting curiosity in the World! She was the slave of Augustine Washington, (the father of Gen. Washington,) and was the first person who put clothes on the unconscious infant, who, in after days, led our heroic fathers on to glory, to victory, and freedom. To use her own language when speaking of the illustrious Father of his Country, "she raised him." JOICE HETH was born in the year 1674, and has, consequently, now arrived at the astonishing
AGE OF 161 YEARS.

2. Joice Keith: Yeryüzündeki ulusal ve doğal garipliklerin en büyüğü

mettaient en avant son très faible poids, sa cécité et une bouche édentée, une paralysie d'un bras et des deux jambes, ses longs ongles recourbées "comme des serres". Lorsqu'elle mourut, vingt et un ans après Saartjie Baartman, son corps fut également autopsié, à ceci près que cela se passa dans le *City Saloon* de New York, loué pour l'occasion par Barnum et ouvert au public moyennant un prix d'entrée exorbitant. Mille cinq cents spectateurs s'y précipitèrent.

Quant il s'agissait de représentations exotiques, les organisateurs affirmaient que leurs prodiges venaient d'une région mystérieuse du monde, au plus profond de l'Afrique, des jungles de Bornéo, d'un harem turc, d'une antique royaume Aztèque. Habillés pour leurs rôles, les figurants se prêtaient à l'imposture. "Barbares" et "sauvages" grognaient et arpentaient la scène en poussant des cris de guerre [iconographie 3]. Les thèmes de prédilection étaient le cannibalisme, le sacrifice humain, la polygamie, la chasse aux têtes, les costumes singuliers et les habitudes alimentaires qui répugnaient aux Occidentaux (chiens, rongeurs, insectes, etc).



3. Coney Adası: "Bu Nedir"in öyle küçük bir kafatası vardı ki "topluiğnekafa" olarak tanınıyordu
Coney Island: "What is It" had such a small skull that he was known as a "pinhead"

ne New York *City Saloon*'da otopsi yapıldı; salon Barnum'un gösterisi için kiralanmıştı ve çok yüksek bir giriş ücreti karşılığında halka açıktı. Bin beş yüz izleyici hücum etti.

Egzotik temsiller söz konusu olduğunda, organizatörler "mucize"lerinin dünyanın gizemli bir bölgesinden, Afrika'nın içlerinden, Borneo cangıllarından, Türk hareminden, eski bir Aztek krallığından geldiğini ileri sürüyorlardı. Rollerine göre giydirilen figüranlar aldatmacaya hazırlanıyordu. "Barbarlar" ve "vahşiler" hırlıyorlar ve savaş çığlıkları atarak sahneyi dolaşıyorlardı. [Bkz. Resim 3] Tercih edilen temalar yamyamlık, insan kurban etme, çokeşlilik, kafatası avı, geleneksel kostümler ve Batı-

---

Le *nec plus ultra* restait pour ces entrepreneurs la trouvaille "d'exotiques" qui présentaient des anomalies spectaculaires. On jetait en pâture à la curiosité du public des Africains "bizarres" – des femmes khoisan avec de très grosses fesses, des Bosjesmans et des Terriens anormalement petits, des guerriers zoulous dont on disait qu'ils étaient "assoiffés de sang" – ceci en les faisant passer pour des habitants représentatifs de leur continent.

Comme le montre le premier "musée" de P. T. Barnum comme tous ceux qui suivirent, les "exotiques" n'étaient pas les seuls à assurer le succès de l'entreprise. A leurs côtés, figuraient des Occidentaux qui présentaient des anomalies physiques ou mentales, souffraient de maladie ou d'infirmité réelles ou supposées. Alors que dès le XVIIIe siècle, les fous, puis les handicapés, avaient été soumis à une politique d'enfermement, il s'agissait dorénavant, et toujours dans une mise à distance de "l'anormal", de procéder à une mise en visibilité particulière de ces personnes. L'engouement populaire pour la monstruosité était inséparable de sa relégation. Dans les "salles de curiosités", sur les estrades des baraques de foires, était présenté un incroyable éventail de "phénomènes" allant des femmes obèses à celles à barbe, et réunissant des "prodiges" dépourvus de bras et de jambes, des jumeaux siamois, des géants, des triplés nains et bien d'autres encore. Ces *freak shows*, comme on les appelait aux Etats-Unis, autrement dit ces "spectacles de monstres", eurent un immense succès dans toute l'Europe et il fallut attendre la seconde moitié du XXe siècle pour que des entrepreneurs de spectacles plus scrupuleux prennent conscience de l'indécence et

lıları iğrendiren yemek alışkanlıklarıydı (köpekler, kemirgenler, böcekler vb). Bu girişimciler için *nec plus ultra* hâlâ, görülmeye değer anormallikler gösteren "egzotikler" bulmaktı. "Tuhaf" Afrikalılar –büyük kalçalı Hoisan kadınları, olağanüstü küçük Orman-adamları ve Kara-adamları, "kana susadıkları" söylenen Zulu savaşçıları– halkın merak duygusuna yem edildi; sergilenenler, Afrika kıta nüfusunun tamamını temsil ediyormuş gibi gösteriliyordu.

P.T. Barnum'un kurduğu ilk müzenin ve onu izleyen müzelerin de gösterdiği gibi, girişimin başarısını sağlayan yalnızca "egzotikler" değildi. Onların yanı sıra, sergilerde bedensel ve zihinsel bozuklukları, gerçek hastalıkları, rahatsızlıkları olan, ya da olduğu varsayılan Batılılar da boy gösteriyordu. Onsekizinci yüzyıldan beri delilere, daha sonra da engellilere bir kapatılma politikası uygulanıyor olduğu halde, bundan böyle, "anormal" insanların, yine belli bir mesafe konularak, özel alanlarda sergilenmeleri yoluna gidildi. Halkın ucubelere duyduğu hayranlıkla onları kendisinden uzak tutma isteği ayrılmaz bir bütün oluşturuyordu. "Gariplikler salonu" gibi mekânlarda, fuarlardaki barakaların sekilerinde, aşırı şişmanından sakallı kadınına kadar –kolları ve bacakları olmayanları, Siyam ikizlerini, devleri, üçüz cüceleri ve daha birçoklarını bir araya getiren– inanılmaz bir "mucizeler" dizisi sunuluyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nde *freak shows*

---

de la cruauté de ces spectacles. Mais durant un siècle, on leur attribua des fonctions pédagogiques et ils furent présentés comme de sains divertissements.

A Coney Island, une des plages de l'Etat de New York qui incarna au début du XXe siècle l'apogée de la "sous-culture" de masse, les scientifiques du *Eugenics Record Office* venaient régulièrement visiter les parcs d'attractions et les baraques de foire. S'ils fréquentaient ce type d'endroits à l'origine conçus pour le spectacle, ce n'était pas par simple curiosité mais afin d'effectuer des observations et d'étudier des spécimens pour voir dans leurs infirmités des exemples d'hérédité dégénérée. Leur objectif était de catégoriser, d'homogénéiser et d'assainir la nation. Dans une authentique stratégie de normalisation, le mécanisme d'inclusion ou d'exclusion prenait en compte la race, la classe, la sexualité et la culture. Les derniers clichés pris par *Eugenics Record Office* datent de 1935, à une époque où le financement était en baisse constante et où la mise en œuvre de l'eugénisme nazi scella le sort du mouvement américain.

L'eugénisme était également très répandu en Europe et, comme le souligne Enzo Traverso dans son essai, *La violence nazie – une généalogie européenne*,[13] on assista, fin XIXe siècle, à l'essor presque parallèle de nouvelles disciplines comme la médecine expérimentale (Claude Bernard), l'anthropologie (Paul Broca, Paul Topinard), l'anthropologie criminelle (Lacassagne), la psychologie des foules (Gustave Le Bon) et la sociologie (Durkheim) qui créaient les conditions d'un amalgame entre science et politique

adı verilen "ucube gösterileri", Avrupa'da büyük bir başarı elde etti. Daha vicdanlı göstericilerin bu gösterilerin uygunsuzluğunun ve acımasızlığının bilincine varabilmeleri için yirminci yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekti. Ne var ki, bir yüzyıl boyunca bu gösterilere pedagojik işlevler atfedildi, sağlıklı eğlenceler olarak sunuldular.

Eugenics Record Office'in bilim adamları düzenli olarak, yirminci yüzyılın başında kitle "alt-kültür"ünün ulaştığı noktayı somut olarak örnekleyen New York Eyaleti'nin sahillerinden birine, Coney Adası'na, eğlence parkları ve fuar barakalarını ziyaret etmeye geliyordu. Başlangıçta gösteri için tasarlanan bu yerleri ziyaret ediyorlarsa, bu yalnızca meraktan değil, aynı zamanda bu türlerin zayıflıklarını açıklayacak yozlaşmış kalıtım örnekleri bulmak üzere incelemeler ve gözlemler yapmak içindi. Amaçları ulusu sınıflandırmak, türdeşleştirmek ve sağlamlaştırmaktı. Resmi bir normalleştirme stratejisinde içerme ve dışlama mekanizması ırk, sınıf, cinsiyet ve kültürü kullanıyordu. Son *Eugenics Record Office* klişeleri 1935'te, finansmanın sürekli düşüşte olduğu, Nazi öjenizminin Amerikan hareketinin yazgısına damgasını vurduğu bir dönemde kaydedilmişti.

Öjenizm Avrupa'da da çok yaygındı. Enzo Traverso'nun "La violence nazie: une généalogie européenne"[13] adlı denemesinde belirttiği gibi ondokuzuncu yüzyıl sonunda deneysel tıp (Claude Bernard), antropoloji (Paul

---

qui se traduisit par une approche biologique et médicale des comportements sociaux. Tandis que les maladies ou les anomalies dont souffraient les personnes exhibées dans ces foires et autres musées de quatre sous n'étaient pas prises en considération, on évoquait volontiers les "maladies du corps social", voire les "tares héréditaires" ou les "foyers pathogènes" qui affectaient la société urbaine industrielle. Les figures du prolétaire insurgé, du criminel, de l'hystérique, de la prostituée, du sauvage, du monstre, du fauve devenaient interchangeables ; non reconnu comme adversaire légitime, l'ennemi de classe était lui aussi "racialisé", tenu pour une espèce biologique inférieure et animalisé. La répression politique se présentait comme l'extirpation d'un corps étranger à la civilisation et comme une mesure d'hygiène publique. Ce racisme de classe, soutenu par une terminologie zoologique, trouva son expression la plus accomplie chez Théophile Gauthier, dans un article d'octobre 1871 où il donnait son interprétation de la Commune de Paris : "Il y a dans toutes les grandes villes des fosses aux lions, des cavernes fermées d'épais barreaux où l'on parque les bêtes fauves, les bêtes puantes, les bêtes venimeuses, toutes les perversités réfractaires que la civilisation n'a pas pu apprivoiser, ceux qui aiment le sang, ceux que l'incendie amuse comme un feu d'artifice, ceux que le vol délecte, ceux pour qui l'attentat à la pudeur représente l'amour, tous les monstres du cœur, tous les difformes de l'âme ; population immonde, inconnue au jour, et qui grouille sinistrement dans les profondeurs des ténèbres souterraines. Un jour, il advint que le belluaire distrait oublie ses clefs aux

Broca, Paul Topinard), kriminel antropoloji (Lacassagne), kitle psikolojisi (Gustave Le Bon) ve sosyoloji (Durkheim) gibi yeni disiplinlerin neredeyse birbirlerine koşut gelişimlerine tanık olundu. Bu bilimler, sosyal davranışlara biyolojik ve tıbbi yaklaşımda ifadesini bulan, bilim ile siyaset arası bir karışımın koşullarını yarattı. Bu fuarlarda ve öbür ucuz müzelerde sergilenen kişilerin hastalıkları ya da anormallikleri önemsenmiyorduysa da, kentli, endüstriyel toplumu etkileyen "toplumsal gövdenin hastalıkları", hatta "kalıtımsal bozukluklar" ya da "patojenik kökenler" özenle ele alınıyordu. İsyankâr, suçlu, histerik, fahişe, vahşi, saldırgan, ucube figürleri birbirlerinin yerini tutar hale geldiler; meşru muhalif olarak görülmeyen düşman sınıf da ırksallaştırıldı; hayvanlaştırılıp daha alt bir biyolojik tür yerine konuldu. Siyasal baskı kendini, uygarlığa yabancı bedenin yok edilmesi ve bir kamu sağlığı önlemi olarak tanıtıyordu. Zoolojik bir terminolojiyle desteklenen bu sınıfsal ırkçılık en iyi ifadesini Théophile Gauthier'de buldu. Gauthier, Ekim 1871 tarihli, Paris Komünü'yle ilgili yorumunu bildirdiği bir makalede şöyle diyor: "Bütün büyük şehirlerde, yırtıcı hayvanların, pis kokulu hayvanların, zehirli hayvanların, uygarlığın uysallaştıramadığı bütün inatçı sapkınlıkların, kan sevenlerin, yangını havai fişek gibi görenlerin, hırsızlıktan zevk alanların, sarkıntılığı aşk sayanların, bütün kalpsizlerin ve ruhsuzların konulduğu aslan tuzakları, kalın parmaklıklı inler vardır; günı-

---

portes de la ménagerie, et les animaux féroces se répandent dans la ville épouvantée avec des hurlements sauvages. Des cages ouvertes, s'élancent les hyènes et les gorilles de la Commune". Ernest Feydeau, auteur de vaudevilles, fit écho à Théophile Gauthier et parla de l'envahissement de "la bestialité pure et simple". Dans *Les oiseaux s'envolent et les fleurs tombent* d'Elémir Bourges, le portait collectif des derniers Fédérés est du même acabit : "Derrière eux [les cadavres des communards], hurlaient et ricanaient des soldats à mufle de tigre ; d'autres sur un cou long et grêle, balançaient une tête aplatie comme celle d'une vipère. On voyait des fronts de taureaux, des profils de porcs, de boucs, de béliers, des faces barbues de singes qu'empourprait le reflet de quelques torches, vacillant au vent de la nuit".[14]

Gabriel Tarde, une des figures de proue de la sociologie et de l'anthropologie criminelle donna le diagnostic suivant : la psychologie des foules est une régression bestiale et primitive. La foule est un phénomène moderne qui exprime, au sein des peuples civilisés, la réapparition d'une "bête impulsive et maniaque, jouet de ses instincts et de ses habitudes machinales, parfois un animal d'ordre inférieur, un invertébré, un ver monstrueux où la sensibilité est diffuse et qui s'agite encore en mouvements désordonnés après la section de sa tête". On retrouve un discours similaire chez Hyppolite Taine, Cesare Lambroso, principal représentant du positivisme italien, puis chez Scipio Sighele et Gustave Le Bon.[15]

La politique de répression, qui déshumanisait systématiquement l'ennemi, se fit

şığına yabancı, yeraltının koyu karanlıklarında tekinsizce kaynaşan, iğrenç bir topluluk. Gün olur, dikkatsiz bir bakıcı hayvanat bahçesinin anahtarlarını unutur ve yırtıcı hayvanlar vahşi çığlıklarıyla dehşete düşürdükleri kente dağılırlar. Açık kafeslerden Komün'ün sırtlanları ve gorilleri fırlar." Vodvil yazarı Ernest Feydeau da, Théophile Gauthier gibi, "saf ve basit hayvanlığın" istilasından söz etti. Elémir Bourges'un *Les oiseaux s'envolent et les fleurs tombent*'unda Komün'ün son üyelerinin ortak tasviri aynı türdendir: "[Komün üyelerinin cesetlerinin] Arkalarında, kaplan burunlu askerler uluyor ve alay ediyorlardı; diğerleri, uzun ve incecik boyunları üzerinde, bir engereğinki gibi düz başlarını sallıyorlardı. Gece rüzgârında titreşen birkaç meşale ışığının kızıllaştırdığı boğa alınları, domuz, teke, koç profilleri, sakallı maymun yüzleri görülüyordu."[14]

LE PETIT JOURNAL
Supplément illustré lundi 4 juin 1894 Cinquième année n° 185
La caravane de Touareg au Vélodrome d'hiver

Quand on raconte une histoire aux enfants, ils se précipitent sur l'image qui en représente les péripéties.
Les hommes sont des grands enfants, ils font de même.
Monsieur Marchand qui les connaît, s'est dit puisque l'on parlait tant des Touaregs, il serait bon d'en faire voir.
À grand frais, il a fait venir toute une caravane qu'il a installée au Vélodrome d'hiver, dans le Champ-de-Mars.
Ils sont superbes ces guerriers, avec leurs voiles noirs qui leur donnent une allure mystérieusement farouche.
En les voyant, on est fier de nos petits soldats qui, dans un pays à lui seul ennemi redoutable pour eux, par sa température, sont à force de bravoure parvenu à les dompter.
Les Romains amenaient pompeusement à leurs triomphes les barbares qu'ils avaient vaincus. Nous sommes plus simples et plus pratiques, nous les exhibons au Vélodrome d'hiver.

4. *Le Petit journal* ve yorum eki
Le Petit journal avec extrait du commentair

Sosyolojinin ve kriminel antropolojinin temel direklerinden biri olan Gabriel Tarde şu tanıyı koyar: Kitle psikolojisi hayvani ve ilkel bir gerilemedir. Kitle, "kontrolsüz ve taşkın, mekanik alışkanlıklarının ve içgüdüleri-

encore plus violente et radicale dans les pays conquis où la domination coloniale trouvait des opposants. Les nationalistes allemands ne furent pas les seuls à approuver l'anéantissement des "sauvages" révoltés en Afrique, en Asie comme ailleurs. De même, si la campagne nazie d'euthanasie des handicapés et malades mentaux reste incontestablement sans équivalent dans l'histoire du XXe siècle,[16] nous lui connaissons des antécédents dans certaines théories concoctées en Europe.[17]

Dans le déni d'humanité inhérent à la monstration de l'Autre, la presse a alors joué un rôle indéniable. Tous les grands médias, des journaux illustrés les plus populaires aux publications à caractère "scientifique", en passant par les revues de voyage ou d'exploration, présentaient les populations "exotiques" comme des vestiges des premiers états de l'humanité [iconographie 4]. Le vocabulaire de stigmatisation de la sauvagerie – bestialité, goût du sang, obscurantisme, bêtise atavique – était renforcé par une production iconographique accréditant l'idée d'une sous-humanité stagnante, proche de l'animalité. Nul doute que la photographie ait joué un rôle dans cette construction de l'image

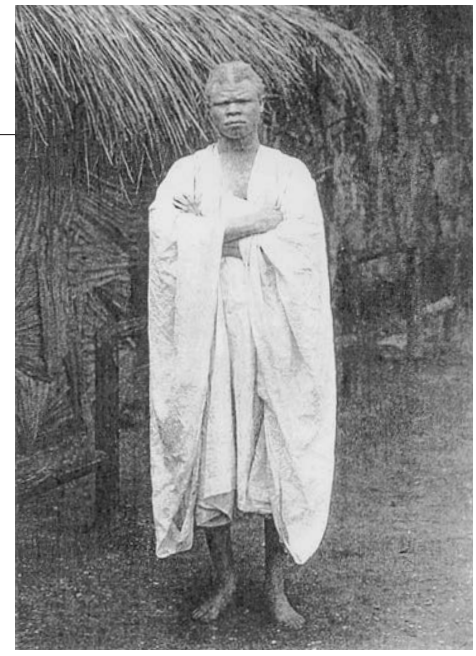
nin oyuncağı olmuş bir yaratığın, kimi zaman da aşağı cinsten bir hayvan, bir omurgasız, başı koptuktan sonra bile düzensiz hareketlerle devinen, duyarlılığını yitirmiş kocaman bir solucanın" uygar halklar içinde yeniden ortaya çıkışı anlamına gelen modern bir olgudur. Buna benzer bir söylem Hyppolite Taine'de, İtalyan pozitivizminin en önemli temsilcisi Cesare Lambroso'da ve daha sonra Scipio Sighele ve Gustave Le Bon'da da bulunur.[15]

Düşmanı düzenli olarak insanlıktan uzaklaştıran baskı politikası, fethedilen, ama sömürgeci egemenliğin muhalifler bulduğu ülkelerde daha şiddetli ve daha köktenciydi. Afrika'da, Asya'da ve daha başka yerlerde ayaklanan "vahşilerin" yok edilmesini onaylayan yalnızca Alman milliyetçileri değildi. Yirminci yüzyılda, Nazilerin engellilere ve akıl hastalarına uyguladıkları ötenazi kampanyasının dengi bir uygulama görülmediği açıksa da,[16] biz bu kampanyayı Avrupa'da uydurulmuş kimi kuramlardaki öncüllerinden tanıyoruz.[17]

Öteki'nin sergilenmesinin özünde yer alan, insanlığın yadsınması projesinde, basın inkâr edilemez bir rol oynadı. En popüler resimli dergilerden "bilimsel" nitelikteki yayınlara, gezi ve keşif dergilerine kadar bütün kitle ileti-

de l'Autre. Pour preuve, le grand nombre de cartes postales vendues lors des exhibitions. Ces cartes, comme les programmes illustrés, étaient achetées à titre de souvenir. C'était un commerce des plus rentable qui de surcroît dupliquait photographiquement les exhibitions. Les cartes qui se vendaient le mieux étaient celles fortement stéréotypées : Un albinos de cette "Afrique mystérieuse" affublé de l'épithète de "Nègre Blanc" [iconographie 5]. Un "village noir" à l'entrée duquel on annonçait une naissance, un baptême, pour donner aux visiteurs l'illusion d'entrer dans l'intimité des exhibés [iconographie 6]. Des attractions que l'on ne cessait de diversifier : l'attaque du courrier, la danse des chasseurs de têtes, les derviches fakirs, mangeurs de feu et de verre.

Mais que voyait-on au juste ? Que nous donnent à voir ces photos ? Des indigènes



5. Beyaz Zenci Ama
Ama, le Nègre Blanc



6. Senegal Köyü: Köyde doğum
Le village sénégalais – une naissance au village

şim araçları, "egzotik" halkları insanlığın ilk hallerinin kalıntıları olarak sunuyordu. [Bkz. Resim 4] Vahşiliğin kınanmasında kullanılan sözcükler –hayvanilik, kana susamışlık, aydınlık düşmanlığı, soyaçekimden kaynaklı budalalık– kokuşmuş, hayvana yakın bir alt-insan fikrini yücelten bir ikonografi üretimiyle güçlendirilmişti. Fotoğraf sanatının da bu Öteki imgesinin oluşturulmasında bir rol oynadığından kimsenin kuşkusu yoktur. Kanıt ise, sergilerde satılan çok sayıda kartpostaldır. Bu kartpostallar ve resimli sergi programları hatıra olarak satın alınıyordu. Bu en kârlı girişimlerden biriydi ve üstelik sergilerin fotoğraflarla çoğaltılması sağlanıyordu. En çok, fazlasıyla klişeleşmiş kartpostallar satılıyordu: "Gizemli Afrika"dan, "Beyaz Zenci" etiketiyle süslenmiş bir albino; [Bkz. Resim 5]

---

dansent, se battent, font de la musique, se lavent, vaquent aux tâches quotidiennes, le tout dans une reconstitution factice, voire imaginaire, à partir des valeurs des organisateurs et de la façon dont ils voulaient construire le regard des visiteurs sur eux. La mosquée sénégalaise ressemble-t-elle à une mosquée ? Ce n'est qu'une cabane en planche [iconographie 7]. Les "Dames" qui préparent le couscous sont-elles vraiment des dames ? On retient la dérision et la moquerie jusque dans les majuscules couramment employées dans les légendes. Et dans la ménagerie d'Edmond Pezon, qui est Zizi Bamboula ? La jeune femme ou le singe ? Procédé similaire au Jardin des Plantes où le "naturel" des Congolais est comme par hasard de même nature que celui du gorille [iconographie 8]. Avec ces cartes postales,[18] c'est bien à la construction des préjugés d'une époque et d'une société à travers la construction de son regard à laquelle on assiste.

Les "zoos humains" aujourd'hui ?

Les spectacles ethnographiques se sont trouvés prohibés dans le contexte de l'immédiate après Seconde Guerre mondiale. Disons que le "zoo humain", limité à son sens étymologique premier (placer des hommes, tels des animaux, pour être montrés au public) correspond à une période précise. Ils commencent dans les Jardins d'acclimatation une génération à peine après l'abolition "définitive" de l'esclavage (1818) pour se clore

ziyaretçilere, sergilenenlerin özel hayatlarına girdikleri yanılsamasını vermek için, kapısında içeride bir doğum, bir vaftiz ayini olduğu duyurulan bir "zenci köyü"; [Bkz. Resim 6] saymakla bitirilemez numaralar: posta arabasına saldırı, kafatası avcılarının dansı; fakir dervişler, ateş ve cam yiyenler.

Peki, tam ne görülüyor? Bu fotoğrafları görmek bize ne kazandırıyor? Yerliler dans ediyor, dövüşüyor, müzik yapıyor, yıkanıyor, günlük işlerle uğraşıyorlar; hepsi organizatörlerin değerleri uyarınca ve organizatörler ziyaretçilerin yerlileri nasıl görmelerini istiyorlarsa o şekilde, yapay hatta hayali bir yeniden yapılandırma içindeler. Senegal camii, camiye benziyor mu? Tahta bir kulübeden başka bir şey değil. [Bkz. Resim 7] Kuskus yapan "kadınlar" gerçekten kadın mı? Açıklamalarda kullanılan büyük harflerde bile bir alay ve aşağılama var. Edmond Pezon'un hayvanat bahçesindeki Zizi Bamboula kimdir? Zizi Bamboula adı genç kadının mı, yoksa maymunun mu? Bitki Bahçesi'nde de aynı uygulama görülür, Kongolu "yerliler" umulmadık biçimde gorile benzemektedir [Bkz. Resim 8]. Bu kartpostallarla, bir çağın ve toplumun inşa edilmiş bakış açısı üzerine inşa edilen ön yargılara tanık olmaktayız.[18]

Bugünün "insanat bahçeleri"

Etnografik gösteriler İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hemen yasaklandı.



7. Senegal köyü, cami
Village Sénégalais, la mosquée

à la fin des années trente, peu de temps avant l'apparition des camps de concentration. Toutefois, au-delà de cette acceptation étymologique et historique, nous sommes confrontés à un phénomène complexe et multiple de la monstration de l'Autre. Carl Hagenbeck, en homme d'affaire avisé, avait très tôt compris qu'il était confronté à un rival qui créait bien mieux que les plus fastueuses exhibitions ethnologiques l'illusion du rêve exotique : le cinématographe. L'engouement était tel qu'il choisit de rejoindre cette nouvelle industrie en mettant à profit son expérience. Aux Etats-Unis, dans les studios de la Compagnie Edison, on tournait *Indian War Council* et *Sioux Ghosts Dance*. Quelques années plus tard, à Paris, les frères Lumière montraient des "scènes de genre" comme la *Baignade des nègres*, *Jongleurs javanais* et

"İnsanat bahçeleri"nin ilk etimolojik anlamıyla (insanları, insanlara göstermek üzere, hayvanların sergilendiği gibi sergilemek) belirli bir dönemle sınırlı olduğu söylenebilir. Köleliğin "kesin olarak" kaldırılmasından (1818) hemen bir kuşak sonra Egzotik Bahçeler'de başlar ve otuzlu yılların sonunda, toplama kamplarının ortaya çıkmasından kısa bir süre önce sona erer. Bununla birlikte, bu etimolojik ve tarihsel kabulün ötesinde, Öteki'nin sergilenmesi karmaşık ve çok yönlü bir olgudur. Carl Hagenbeck, açıkgöz bir işadamı olarak, egzotik düş yanılsamasını en görkemli etnik sergilerden bile daha iyi yaratan bir rakiple karşı karşıya olduğunu hemen anlamıştı; sinema. Sinema öyle tutmuştu ki, Hagenbeck deneyiminden yararlanarak bu yeni endüstriye girmeyi yeğledi. Amerika Birleşik Devletleri'nde Edison şirket stüdyolarında, *Indian War Council* ve *Sioux Ghosts Dance* çekildi. Birkaç yıl sonra, Paris'te Lumière kardeşler, Lyon Sergisi sırasında, 1897'de çekilmiş on iki sekanstan oluşan *Baignade des nègres*, *Jongleurs javanais* ve *Nègres Aschantis* gibi "tür sahneleri" gösterdiler. Ender istisnalar dışında, bu belgeseller



8. Zizi Bamboula ve Goril – Kongolu Yerliler
Zizi Bamboula et Gorille – Naturels Congolais

Nègres Aschantis, composées de douze séquences filmées au cours de l'Exposition de Lyon, en 1897. A de très rares exceptions près, tous ces documentaires, comme plus tard les fictions et les reportages, obéissaient aux mêmes présupposés que ceux mis en œuvre lors des exhibitions foraines et zoologiques. Ce type de production cinématographique ne s'arrêta pas au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, loin s'en faut, et on le retrouve toujours aujourd'hui de façon plus ou moins voilée.[19]

Cela ne signifie par pour autant que les "zoos humains" perdurent, sous des formes identiques, dans la période actuelle. Les dernières expressions de ces "zoos humains" à l'ancienne, réapparues ces quinze dernières années en Europe, restent de l'ordre de l'exception. Celui de Nantes d'abord, au milieu des années 1990, où dans un parc safari a été reconstitué et offert au public un village africain après la visite "classique" des animaux du continent "noir". Deuxième cas, été 2001, en Belgique, où un village massaï a ouvert ses portes. Il est suivi l'année suivante, toujours en Belgique, par l'exposition de huit pygmées Baka

de, daha sonraki kurgular ve röportajlar gibi, fuarlar ve hayvan sergileri sırasında kullanılan aynı önkabullere boyun eğiyordu. Bu tür film üretimi İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde de kesilmedi; tersine, az çok üstü kapalı bir biçimde de olsa bugün hâlâ görülmektedir.[19]

Bu, "insanat bahçeleri"nin günümüzde varlığını aynı biçimlerde sürdürdüğü anlamına gelmiyor – Avrupa'da son on beş yıl içinde yeniden ortaya çıkan eski tür "insanat bahçeleri"ni istisna sayarsak. Bunlardan ilki, 1990'ların ortasında, Nantes'ta bir safari parkının ortasında kurulmuştu. Halka, "siyah" kıtanın hayvanlarını "alışıldık biçimde" ziyaret ettikten sonra gezebilecekleri bir Afrika köyü sunuyordu. İkinci örnek, 2001'de, Belçika'da bir Massai köyünün kapılarını açmasıydı. Ertesi yıl, onu, yine Belçika'da, Yvoir'da, Champalle hayvanat bahçesinde sekiz Baka pigmesinin sergilenmesi izledi. Tasarının öncüsü ve sorumlusu, Kamerun'a bir yolculuk düzenlemiş, bu yolculuk sırasında Baka'ların "mutlak yoksulluk içinde olduğunu" anlamıştı. Serginin savı her şeyden önce, "Belçika halkını, bugün hâlâ iki bin yıl önceki gibi yaşayan Pigmelerin sorunlarına duyarlı hale getirmek" ve kuyular, dispanserler, okullar açmak için para toplamaktı. Belçika ve Kamerun'daki karşıtları da buna yanıt verdi: Bir ülkede yalnızca birkaç hafta kalan bir turist bir halkın var oluş sorununu, onu "mutlak yoksulluğundan" kurtaracak kadar nasıl kavrayabilir? Sekiz Baka'yı, ulaşması görece zor bir hayvan

---

dans le parc animalier de Champalle, à Yvoir. L'initiateur et le responsable du projet a invoqué un voyage au Cameroun au cours duquel il avait découvert le "dénuement total" des Baka. Son argument était qu'il voulait avant tout "sensibiliser la population belge aux problèmes des Pygmées qui vivent aujourd'hui comme il y a deux mille ans" et récolter des fonds pour construire des puits, des dispensaires et des écoles. Ce à quoi ses opposants, au Cameroun comme en Belgique ont répondu : Comment un touriste, qui ne reste que quelques semaines dans le pays peut-il appréhender la problématique de l'existence d'un peuple au point de savoir ce qu'il faut faire pour le sortir de son "dénuement total"? Comment "sensibiliser la population belge" en présentant huit baka dans un domaine animalier relativement difficile d'accès ? Pourquoi ne pas organiser une exposition, non pas de pygmées à qui on demande de chanter et de danser, mais des objets d'art fabriqués par eux de façon à ce qu'ils soient rémunérés pour leur travail ? Et si l'on tenait absolument à ce qu'ils dansent et chantent, pourquoi ne pas le faire dans le cadre d'une émission télévisée ou leur demander de se produire comme une troupe musicale ? L'exposition ne fit pas recette.

Nous avons à faire avec les "zoos humains" – et les autres exhibitions associées – à un processus de la monstration de l'Autre qui a évolué au fil du temps. Pour certains historiens, les germes du phénomène semblent se prolonger symboliquement dans la grande majorité des pays occidentaux à travers les *reality shows*. Ces programmes télévisés

barınağında sergileyerek nasıl "Belçika halkını duyarlı hale getirebilirsiniz"? Neden şarkı söylemeleri ve dans etmeleri istenen pigmeleri sergilemek yerine, onların ürettikleri ve karşılığında para da kazanabilecekleri sanatsal nesneler sergilenmiyor? İlle de dans etmeleri ve şarkı söylemeleri bekleniyorsa neden bunu bir televizyon programında yapmasınlar, neden onlardan bir müzik kumpanyası olarak çıkmalarını istemeyelim? Sergi çare değil.

"İnsanat bahçeleri"yle –ve benzeri diğer sergilerle– ilgili, Öteki'nin zaman içinde evrilen sergilenme sürecine ilişkin olarak yapmamız gerekenler var. Bazı tarihçilere göre, bu olgunun izleri Batılı ülkelerin büyük çoğunluğunda görülen *reality show*'larla sembolik olarak sürüyor. Eşi olmayan bir yayılma gücüne sahip olan bu televizyon programlarının dayattığı tavır, vurgulamak gerekir ki, Öteki'ne bakış ve davranış biçimi açısından yüzyıl başındaki sergilere oldukça yakın durmaktadır. Dünyadaki büyük televizyon kanalları, bu kavramı halklarının sosyolojik yapısına uydurarak (Türkiye'de, öbür ülkelerin tersine, sevişmek yasaktır) izleyicilerine sunmak için yeniden ele almıştır ve bu, üç-dört yıl içinde olmuştur.

Öncelikle, kadınları ve erkekleri görülmeleri için belirli bir yere koymak amacının hâlâ var olduğu gözlemlenebilir. Eskisinde olduğu gibi, bu yeni sergileme biçiminde de, *röntgencilik fikri*'nin kaçınılmaz olduğunu söylemeye gerek yoktur. Buna koşut olarak, *gerçekliğin yeniden oluşturulması*'na tanık

---

imposent une manière de procéder et un regard sur l'Autre qui paraissent assez proches des exhibitions du début du siècle, avec, il faut le souligner, une puissance de diffusion sans commune mesure. Les grandes chaînes de télévision du monde ont repris ce concept pour le proposer à leurs téléspectateurs en l'adaptant au profil sociologique de leurs publics (en Turquie, contrairement à d'autres pays, les ébats amoureux et sexuels sont proscrits), et ce à peine en trois ou quatre ans.

On remarque tout d'abord que l'objectif reste de placer des hommes et des femmes dans un espace spécifique pour qu'ils soient vus. Pour cette nouvelle forme exhibition comme pour l'ancienne, il va de soi que la *notion de voyeurisme* est obligatoire. On assiste parallèlement à une *reconstitution de la réalité*, avec son *espace clos* – le rapport d'extériorité du public étant une des conditions essentielles permettant l'objectivisation de l'Autre et, simultanément, la projection de fantasmes. Des décors sont créés pour l'occasion, ou bien, des espaces normaux sont détournés de leur fonction première (une maison et son jardin, dans la série française *Loft Story*). Les candidats sont sélectionnés pour leur prétendue représentativité. Rémunérés, sous contrat, intéressés aux ventes de produits dérivés, ils se professionnalisent et certains deviennent acteurs - "stars" éphémères pour la grande majorité. Le parallèle peut encore être poursuivi au niveau de *l'identification* avec les personnes vues ("je suis cela", "je ne suis pas cela", "je ne veux pas être cela"...). Il ne s'agit plus, comme du temps des exhibitions ethnographiques d'une identification

olunur. Bu, sınırları belli bir *kapalı alan*'ın oluşturmasıyla birlikte olur; burada, halkın bu kapalı alanın dışında bırakılış oranı, Öteki'nin nesnelleştirilmesi ve fantezilerin yansıtılması için gerekli koşullardan biridir. Dekor bunun için yapılmıştır, ya da dekorla sıradan mekânlar dönüştürülerek birincil işlevlerinden uzaklaştırılmıştır (Fransız *Loft Story* dizisinde bir ev ve bahçesi). Adaylar sözde temsil niteliklerine göre seçilirler. Sözleşme yaparlar, ücret alırlar, yan ürünlerin satışıyla ilgilenirler, profesyonelleşirler ve kimileri aktör, çoğunlukla geçici "starlar" olurlar. Görülen kişilerle *özdeşleşme* düzeyinde de benzer bir durum söz konusudur ("ben buyum", "bu değilim", "bunun gibi olmak istemiyorum"). Üstelik, etnografik sergiler zamanındaki gibi ırk temelli, veya üstün bir uygarlığa aidiyet üzerinden bir özdeşleşme değil, seçilmiş bir modele ve onun sahnelenmesine göre sosyal bir kişiliğin oluşturulması söz konusudur. Bu düzeneğin nereye kadar gideceğini saptayan son ortak nokta *reality show*'ların sözde-bilimsel olarak desteklenmesidir. Aslında, bundan böyle "aktörler"in bireysel ve toplu haldeki davranışlarını irdeleyen, bu "deneyimleri" gerçekle karşılaştırarak sınayanlar psikologlardır. Örneğin Philip G. Zimbardo –Stanford Üniversitesi'nde psikolog ve *American Psychological Association*'ın başkanı– yakınlarda, seçilen kişilerin son derece ağır psikolojik baskılara maruz kaldığı *Human Zoo* dizisini destekledi: "Çünkü," diye belirtiyordu, "kötülüğü inceleyebilmek için, kimi zaman, katılımcıların şeytani bir biçimde

---

en termes de race, d'appartenance à une civilisation supérieure, mais de la construction d'une personnalité sociale par rapport à une norme sélectionnée et à sa mise en scène. Et, dernier point similaire qui confirme à quel point le mécanisme perdure : les *reality shows* sont soutenus pseudo scientifiquement. En effet, ce sont dorénavant des psychologues qui scrutent les comportements individuels et collectifs des "acteurs" et valident leur "expérimentation" dans le réel. A titre d'exemple, Philip G. Zimbardo – psychologue à l'université de Stanford et président de l'*American Psychological Association* – a cautionné la série *Human zoo*, où des personnes sélectionnées étaient plongées dans un monde de contraintes psychologiques extrêmes, car, a-t-il affirmé, "pour étudier le mal, vous devez parfois créer les situations qui entraînent les participants à se comporter de manière diabolique". Une nouvelle fois, une prétendue science et le monde du spectacle valident l'exhibition de l'Autre.

Chaque forme d'exhibition reste le reflet d'un contexte et d'une époque, n'en reste pas moins que la mise en cage de l'Autre fonctionne toujours. Les procédés ont changé mais un *continuum* du phénomène subsiste au niveau du regard sur la différence qui, comme un voile, un miroir déformant, conduit à fabriquer, consciemment ou non, du "zoo humain". Les exhibitions ethnologiques "classiques" n'étaient pas, nous l'avons amplement souligné, l'exposition de la "sauvagerie" mais la *construction* de celle-ci. Même chose, cela va sans dire, pour la "monstruosité", les "déviances" et les "anomalies" diverses. En ce sens, nous

davranmalarına yol açan koşullar yaratmak zorundasınız." Sözde-bilim ve gösteri dünyası Öteki'nin sergilenmesini bir kez daha gündeme getirmektedir.

İnsanı sergileme biçimi günün koşullarının ve bir dönemin yansımasıdır, yine de, asla Öteki'ni kafese koymaktan geri kalmaz. Uygulamalar değiştiyse de fenomen "farklı olana bakış" düzeyinde devamlılık göstermektedir. Bu bakış, tıpkı bir peçe veya şekilleri çarpıtan bir ayna gibi, bilinçli ya da bilinçsiz biçimde, "insanat bahçeleri" yaratan bakıştır. Sürekli vurguladığımız gibi, "klasik" etnolojik sergiler, "vahşi"liğin değil, onun *oluşturulmasının* sergileriydi. Bunun "ucubeler", çeşitli "sapkınlıklar" ve "anormallikler" için de geçerli olduğunu söylemeye gerek bile yok. Bu anlamda, "insanat bahçeleri" yoluyla Öteki imgesinin biçimlendirilmesi, her şeyden önce başka bir *oluşumun*, *batı kimliğinin* oluşturulmasının kusursuz bir açıklayıcısı olarak karşımıza çıkar. Gösteri toplumunun yetkeyi elinde bulundurduğu ve durmaksızın kendini dünyaya ihraç ettiği bir dönemde, bu kimliğin oluşumunu çözümlemek ve Öteki'nin "gösterime sunumunun" en ince ayrıntılarını ve ilintilerini sorgulamak her zamankinden daha çok gereklidir.

Paris, Kasım 2004

---

avons avec les "zoos humains" un façonnement de l'image de l'Autre qui s'avère avant tout être un excellent révélateur d'une autre *construction*, celle de *l'identité occidentale*. A l'heure où la société du spectacle règne en maître et ne cesse de s'exporter à travers le monde, il est plus que jamais nécessaire d'analyser la formation de cette identité et de s'interroger sur les tenants et les aboutissants de la "spectacularisation" de l'Autre.

Paris, novembre 2004

Notes

1 Cf. J. A. L Singh et R. M. Zingg, "Le journal des enfants-loups de Midnapore, Indes", dans *Si les lions pouvaient parler – Essais sur la condition animale*, sous la direction de Boris Cyrulnik, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, 1998, pp. 57-73. Entre 1920 et 1921, ce journal relate les observations du missionnaire qui recueillit à l'orphelinat, après les avoir découverts, deux enfants élevés par des loups. L'idée d'enfants sauvages avait déjà été avancée par Buffon, puis évoquée par Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Avant les enfants-loups de Midnapore, les cas d'enfants sauvages s'étaient multipliés : avaient été découverts l'enfant-loup de Hasse en 1344, l'enfant-ours en Lituanie en 1661, l'enfant-mouton d'Irlande en 1672 et le sauvage Peter de Hanovre en 1724. Parmi tous ces cas rapportés, seul celui des enfants-loups de Midnapore était digne de foi et accréditait la thèse de l'existence d'enfants-animaux. Cf. Dominique Lestel, *L'animalité – Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, collection "Optiques" philosophie, Paris, 1996, p. 9.

Notlar

1 Bkz. J. A. L Singh ve R. M. Zingg, "Le Journal des enfants-loups de Midnapore, Indes," *Si les lions pouvaient parler – Essais sur la condition animale*, Boris Cyrulnik (ed.), Gallimard, kol. "Quarto", Paris, 1988, s. 57-73. Bu gazete 1920-1921 yılları arasında, kurtların büyüttüğü iki çocuk bulup öksüzler yurduna getiren bir misyonerin gözlemlerini aktarır. "Vahşi çocuk" fikri önce Buffon tarafından ileri sürülmüş, sonra da Jean-Jacques Rousseau tarafından *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes*'unda hatırlatılmıştı. Midnapur'daki kurt çocuklardan önce vahşi çocuk vakaları artmıştı: 1344'te Hasse'lı kurt çocuk, 1661'de Litvanya'da ayı çocuk, 1672'de İrlanda'da koyun çocuk ve 1724'te de Hannoverli vahşi Peter bulunmuştu. Bütün bu anlatılanlar arasında yalnızca Midnapur'daki kurt çocukların öyküsü inanılmaya değerdi ve hayvan çocukların varlığı tezini doğruluyordu. Bkz. Dominique Lestel, *L'animalité: Essai sur le statut de l'humain,* Hatier, kol. «Optiques» philosophie, Paris, 1996, s. 9.

2 Bkz. *Zoos humains XIXe XXe siècles,* Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Eric Derro ve Sandrine Lemaire yönetiminde, La Découverte, Paris 2002. Sorun üzerine ilk sentez yapıttır. Makale boyunca ona gönderme yapılacaktır.

3 Güney Afrika halkı.

4 Bkz. Elisabeth de Fontenay, "Fuyez, malheureux Hotentots," *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset&Fasquelle, Paris, 1981, s. 105-106 ve 110.

5 Saartjie Bartman Güney Afrika'daki bazı Hoisan kadınlarına özgü iki anatomik özelliğe sahipti: belirgin bir sepet kalçalılık (yağ dokularının kaba etlerde birikmesi) ve makronemfi (cinsel organdaki dudakların uzaması).

6 Bkz. Elisabeth de Fontenay&Alain Finkielkraut, "Des hommes et des bêtes", *Répliques*, Tricorne, Cenevre, 2000, s. 46.

7 İnsan haklarına dair eleştirel bir düşünce için, İtalyan filozof Giorgio Agamben ilgiyle okunabilir. Agamben'e göre, insan haklarına dayanarak çağdaş devleti kurmak insanın özünde hayvan olduğu görüşünü barındırır. Bu egemen devletler yurttaşlarının refahını sağlamayı

---

2 Cf. *Zoos humains XIXe XXe siècles,* sous la direction de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Eric Derro et Sandrine Lemaire, éditions La Découverte, Paris, 2002. Il s'agit du premier ouvrage de synthèse sur la question. Nous nous y référons tout au long de cet article.

3 Peuple d'Afrique méridionale.

4 Cf. Elisabeth de Fontenay, "Fuyez, malheureux Hottentots", dans *Diderot ou le matérialisme enchanté*, éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1981, pp. 105-106 et 110.

5 Saartjie Baartman possédait deux traits anatomiques communs à certaines femmes khoisan d'Afrique australe : une stéatopygie prononcée (accumulation de tissus graisseux sur les fesses) et macronymphie (élongation des lèvres inférieures).

6 Cf. Elisabeth de Fontenay & Alain Finkielkraut, "Des hommes et des bêtes", *Répliques*, éditions du Tricorne, Genève, 2000, p. 46.

7 Pour une réflexion critique des droits de l'homme, on peut lire avec intérêt le philosophe italien Giorgio Agamben. Selon lui, fonder l'Etat moderne sur les droits de l'homme prédispose à une vision essentiellement animale de l'être humain. Dès lors que ces Etats souverains s'engagèrent à assurer le bien-être de leurs citoyens, ces derniers furent davantage considérés en terme de *zôo* (en grec, le simple fait de vivre, commun à tous les êtres humains) que comme *bios* (forme de vie propre à un groupe donné). Cet argument s'inspire en partie des enseignements de Michel Foucault. Celui-ci employait le terme de "racisme d'Etat" en référence aux mesures politiques visant à prendre soin du corps des citoyens, par des programmes de prévention de la dégénérescence, de lutte contre les maladies ou d'hygiène alimentaire, afin de disposer d'une population saine et productive. Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, éditions du Seuil, Paris, 1997.

8 Cf. Eric Baratay & Elisabeth Hardouin-Fugier, *Zoos – Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVIe-XXe siècles)*, éditions de La Découverte, Paris, 1998 et Stephen St. C. Bostock, *Zoos and Animal Rights – The Ethics of Keeping Animals*, Routledge, London & New York, 1993.

üstlendikleri andan itibaren, yurttaşlar *bios*'tan (*belli bir gruba özgü yaşam biçimi*) çok *zoo* (Yunancada, bütün insanlarda ortak olan en basit yaşama hali) sözcüğüyle değerlendirilir olmuşlardır. Bu sav kısmen Michel Foucault'nun öğretilerinden esinlenmiştir. Foucault, sağlıklı ve üretken bir nüfusa sahip olmak amacıyla, sağlıklı besin sağlama, hastalıklarla mücadele, yozlaşmayı önleme programlarıyla yurttaşların bedenine özen göstermeyi hedefleyen siyasal önlemlere gönderme yaparak "resmi ırkçılık" terimini kullanıyordu. Bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue,* Seuil, Paris, 1997.

8 Bkz. Eric Baratay&Elisabeth Hardouin-Fugier, *Zoos: Histoire des jardins zoologique en Occident (XVIe-XX siècles),* La Decouverte, Paris, 1998 ve Stephen St. C. Bostock, *Zoos and Animal Right: The Ethics of Keeping Animals,* Routledge, Londra&New York, 1993.

9 Birçok bilimsel ve akademik çevrede, etholoji –canlı davranışları bilimi– adı verilen bu yeni bilime karşı çıkıldığını belirtmek yerinde olur. Ancak eleştiriler ve imalar, öncüleri kendilerini savundularsa da, *tam anlamıyla ideolojiktir*. İnsan olmayan bir birey düşüncesi kuşku uyandıran, boş, hatta yersiz bir şey olarak görüldü; oysa felsefi, sonra da bilimsel bir geleneğin yapmaya çalıştığı gibi, insanın hayvanlığına kökten karşı çıkmanın başarısızlığa mahkum olduğu günümüzde açıkça görülmektedir. Bkz. Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture,* Flammarion, Paris, 2001.

10 Michel Leiris, *L'Afrique fantôme,* Gallimard, koll. "Tel", Paris, 1988 [Kitabının son önsözünde, Leiris, metninin bilimsel boyutundan çok, sömürgecilik karşıtı siyasi bir okumayı savunur].

11 "Egzotizm" terimi 1845'te, yabancı dünyalar için duyulan tutkuyu nitelemek için uydurulur.

12 Turkish Theatre: Souvenir Programme, Midway Plaisance, World's Fair Chicago, The American Engraving Co, 1893. Bu gösterinin yönetmeni Beyrut kökenli bir Hıristiyan Arap'tı.

13 Enzo Traverso, *La violence nazie: une généalogie européenne*, La fabrique, Paris, 2002. Yazarın savı, "Son çözüm" olan Nazi şiddetinin, bir çağın ve bir çevrenin damgasını taşımasına rağmen yalnızca Almanlara özgü olmadığı, kökeninin ondokuzuncu yüzyıl liberal Avrupası olduğudur. Nasyonel-sosyalizmin Avrupa uygarlığı bağlamından çıkan ideolojik

---

9 Il convient de préciser que cette nouvelle science qu'est l'éthologie – la science des comportements du vivant – est contestée dans de nombreux milieux académiques et scientifiques. Or, les critiques et les réticences, même si leurs promoteurs s'en défendent, sont *purement idéologiques*. Penser un individu non humain apparaît comme suspect, vain, voire déplacé, alors qu'il est aujourd'hui évident qu'opposer radicalement l'animalité à l'humain, comme a tenté de le faire une tradition philosophique puis scientifique, est voué à l'échec. Cf. Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Flammarion, Paris, 2001.

10 Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, rééd. Gallimard, Coll. "Tel", Paris, 1988 [Dans la dernière préface de son livre, c'est d'ailleurs une lecture politique anticolonialiste de son texte qu'a défendu Leiris plutôt que sa dimension scientifique].

11 Le terme "exotisme" est forgé en 1845 pour qualifier la passion pour les mondes étrangers.

12 Turkish Theatre : Souvenir Programme, Midway Plaisance, World's Fair Chicago, The American Engraving Co, 1893. Le directeur de ce spectacle était un arabe chrétien originaire de Beyrouth.

13 Enzo Traverso, *La violence nazie – une généalogie européenne*, éditions La fabrique, Paris, 2002. La thèse de l'auteur est que la "Solution finale" portait bien l'empreinte d'un temps et d'un milieu mais que la violence nazie a une généalogie qui n'est pas spécifiquement allemande mais puise dans l'Europe libérale du XIXe siècle. Le national-socialisme avait des modèles idéologiques (racisme, eugénisme) et historiques (l'impérialisme et le colonialisme), des modèles techniques et sociaux (la rationalisation des formes de domination, la guerre totale, l'extermination sérialisée) relevant d'un contexte civilisationnel européen. Le génocide est conçu, moins comme un événement sans précédent, que comme la *synthèse unique* d'un vaste ensemble de modes de domination et d'extermination déjà expérimentés séparément au cours de l'histoire occidentale moderne.

14 Cité par Géraldi Leroy dans *Batailles d'écrivains – Littérature et politique 1870-1914*, Armand Colin, Paris, 2003, p. 48.

(ırkçılık, öjenizm) ve tarihsel (emperyalizm ve sömürgecilik) modelleri, teknik ve toplumsal (baskı biçimlerinin ussallaştırılması, topyekün savaş, sıralı kıyım) modelleri vardı. Burada soykırım, öncülü olmayan bir olay gibi kabul edilmekten çok, modern Batı tarihinde ayrı ayrı zamanlarda denenmiş baskı ve kıyım biçimlerinin kapsamlı bütününün *eşsiz sentezi* olarak anlaşılır.

14 Alıntılayan: Géraldi Leroy, *Batailles d'écrivains: Littérature et politique 1870-1914*, Armand Colin, Paris, 2003, s. 48.

15 Scipio Sighele, *La folla delinquente*, 1891. Fransızcaya hemen *La foule criminelle, essai de psychologie collective* başlığıyla çevrildi. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895, Osmanlıcaya 1924'te, Abdullah Cevdet çevirdi.

16 "T 4" adı verilen, savaşın başlangıcında başlayan operasyon, Kiliselerin karşı çıkışlarından ötürü 1941'de kısmen durduruldu. 90 000'den fazla kurban aldı.

17 1910'da, *Encyclopoedia Britannica*'nın "Uygarlık" maddesi, insanlığın geleceğinin kuşkusuz "kalıtım yasalarının uygulanması sayesinde ırkın biyolojik bakımdan iyileştirilmesi"nden geçeceğini söylüyordu (bu madde 1945'ten sonraki baskılardan çıkarılmıştır). "Olumsuz" öjenizm yanlıları azınlıktaydılar, bununla birlikte Charles Richet ve Elexis Carrel gibi Nobel Tıp Ödülü almış önemli kişiler anormal kişilerin yok edilmesini ve ötenazi kurumlarının oluşturulmasını tasarlıyorlardı.

18 Bkz. *Villages noirs, zoos humains*, *L'Ethnographie*, sayı 2, Entre-temps, Yaz 2003.

19 1953'te Alan Resnais ve Chris Marker tarafından çekilen Fransız belgeseli *Les statues meurent aussi*, 1963'te çıktığı zaman sansüre uğradı (Afrika sanatına adanmış belgesel, Avrupa'nın çeşitli müzelerindeki Afrikalı heykellerin görüntüleriyle renklendirilmişti. Uygarlık değerleri sistemlerini sınıflandıran ve hiyerarşiye koyan sömürge kurumunu doğrudan sorgulayan ilk filmlerden biridir).

---

15 Scipio Sighele, *La folla delinquente*, 1891, traduit immédiatement en français sous le titre, *La foule criminelle, essai de psychologie collective*. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 1895, traduit en ottoman, en 1924, par Abdullah Cevdet.

16 L'opération dite "T 4", entreprise au début de la guerre, fut en partie arrêtée en 1941 en raison de la protestation des Eglises. Elle fit plus de 90 000 victimes.

17 En 1910, l'article "Civilisation" de l'*Encyclopoedia Britannica*, affirmait que l'avenir de l'humanité passerait sans doute par "l'amélioration biologique de la race grâce à l'application des lois de l'hérédité" (article éliminé des éditions postérieures à 1945). Les partisans de l'eugénisme "négatif" étaient minoritaires, toutefois, des figures importantes comme les prix Nobel de médecine, Charles Richet et Elexis Carrel, envisageaient l'élimination des anormaux et la création d'établissements euthanasiques.

18 Cf. *Villages noirs, zoos humains*, *L'Ethnographie*, numéro 2, éditions entre-temps, été 2003.

19 Le documentaire français *Les statues meurent aussi*, réalisé en 1953 par Alain Resnais et Chris Marker fut censuré à sa sortie, en 1963 (dédié à l'art africain, le documentaire était rythmé par des images de statues africaines détenues dans différents musées d'Europe. C'était un des premiers films à remettre directement en cause l'entreprise coloniale qui classifie et hiérarchise les systèmes de valeurs civilisationnelles).

Mihail Bahtin ve Özne Sorunu[1]

SİYAVEŞ AZERİ

Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde tarihin değerlendirilmesinin "yeni" yollarına –tikellerle tümellerin tarihine– ilişkin sorunun iki ele alınış biçimini karşıtlaştırır: Bunlardan biri tarihi "bütünsel", son çözümlemede tek bir merkeze indirgenebilir bir görüngü olarak ele alır; ötekiyse tarihi bir "genellik" olarak, ortaya çıkan ve "dağılma uzamında bir güç olarak uygulanan" merkezsiz bir olgu olarak düşünür. (*The Archeology,* s. 10) Tarihin bütünsel değerlendirilmesi, bir başka deyişle ardışıklık içindeki olayların tek-merkezli değerlendirilişiyle tarih-üstü, bağımsız bir "bütünlük" olarak özne düşüncesi arasında girift bir ilişki bulunduğu söylenebilir; öyle ki "bütünsel bir açıklama bütün görüngülerin tek bir merkez çevresinde, bir ilke, bir anlam, bir dünya görüşü, genel geçer bir biçim etrafında oluştuğunu varsayar." (A.g.y., s. 10) Batı düşüncesi tarihinde özne düşüncesinin çoğunlukla böyle bir merkez görevi gördüğü öne sürülebilir; buna göre batı düşüncesindeki baskın eğilim olan söz-merkezciliğin [*logo-centrism*] *özne-merkezcilik* olarak işlev gördüğü savlanabilir. Aynı yapıtta Foucault tarihin bütünsel anlayışının Marx'ın üretimin ekonomik belirlenimlerinin tarihsel çözümlemesiyle birlikte sorgulanmaya, temellerinin sallanmaya başlandığını söyler. Özne düşüncesiyle ilgili baskın anlayışın da aynı dönemde sorgulanmaya başladığını ileri sürebiliriz. Çünkü Marx özneyi mutlak verilmiş bir varlık olarak değil tarihsel, toplumsal varoluşunun bir toplamı olarak ortaya koyar. Tarihin kendisini de bu varolan tarihsel "olaylar"ın (Bahtinci anlamda) tarihi olarak değerlendirmek tarihin kendisinin verilmiş, önceden belirlenmiş, tarih-üstü bir şey olarak ele alınmasını geçersiz kılmaktadır; tarih artık devinimlerinden ayrılamayan bir düzlem görünümündedir. Bu durumdaki özne uzamın bükülmesi olarak tasarlanabilir, mutlak bir düzlem üzerinde devi-

nen bir şey olarak değil, fakat o düzlemle, (belirli bir zamanda değil) belirli bir zaman*la* birlikte devinen belirli bir nokta olarak (Deleuze özneyi benzer bir biçimde zamanın bükülmesi olarak tanımlar).

Özne düşüncesinin sorgulanması her ne kadar Marx'a kadar geri götürülebilse de bu görev –özne düşüncesinin bütüncül eleştirisi– onunla tamamlanmış değildir; Nietzsche istem ilkesini, belirli bir perspektife göre değerlenmiş istemi ortaya atarak doğruluk, gerçeklik, özne gibi soyutlamaların güvenirliğine ilişkin soruyu bir daha gündeme getirmiştir.[2]

Bununla birlikte yakın geçmişe kadar, en azından Anglo-Amerikan dünyada, akademik topluluklar, tek tek akademisyenler ya bu görüşleri görmezden gelmişler ya da Foucaultcu anlamda Marx'ı "bütünselleştirmeye" veya "insancıllaştırmaya" çabalamışlar, Nietzscheci soykütüğü de "aşkınsallaştırarak" geleneksel metafizik düzleminde bir kök arayışına indirgemişlerdir (buna Heidegger'in Nietzsche değerlendirmesi örnek verilebilir).

Gerçi bu, bütün durumlarda felsefi ve entelektüel uğraşının baskın biçimi değildi. Örneğin batı dünyasında Saussure tarafından ortaya atılan dilin yapısal kavrayışı, böylesi bir sorgulamaya götürecek gizillikler ve açılımlar sunmuştur. Öte yandan Rusya'da, yapısalcı hareketten epey zaman önce, yazın, sanat, metin, genel olarak da dilbilime ilişkin biçimci ve fütürist yaklaşımlar özelde yazının, genelde de dilin gizemini bozacak bir aygıt görevini görmüşlerdir.

Bahtin ise bambaşkadır. Onun eylem kavramına ilişkin kavrayışı ve bu kavrama yaptığı vurgu, özne düşüncesinin kavramsallaştırılmasını, biçimlerin kendisini, "verilmiş", bitmiş bir şey olarak dil tasarımını sorgulama yöntemi daha önce anılan anlayışların ufuklarının çok ötesine taşmaktadır. Bahtin'in temel ilgi alanı dil, yazın, belli ölçülerde de psikoloji olmasına karşın, entelektüel yaşamı boyunca bütün beşeri bilimleri kapsayacak genel bir anlayış geliştirmekle uğraştığı görülür (tüm bir doğa bilimleri, bilimsel bilgibilim, hatta varlıkbilim alanlarına genelleştirilebileceği öne sürülebilen genel eleştirel bir kavrayış).[3]

Bahtin özneyi eylemle, tarihle, toplumsal varoluşla yakından ilişkili olan bir *olay* biçiminde değerlendirmektedir. Bahtinci özne ancak ve ancak dilin, söyleşimin (diyaloğun), eylemenin, yinelenemez olayın genelliğinde anlaşılabilir. Bitmiş, verilmiş bir şey olarak değil sona ermemiş ve yalnızca *öteki* üzerinden anlaşılabilecek bir şey. Onun diğer bir özgünlüğü de yazındaki özne düşüncesini ele alış biçimidir, yalnızca yazar olarak yazınsal özne değil

yazınsal kahraman olarak özne. Öznenin eleştirisine ilişkin her türlü değerlendirme ve anlayış bu öğeleri göz ardı ettiği ölçüde eksiktir.

Bu çalışmada özne, (yazınsal) kahraman ve yazar ile ilgili kimi önemli Bahtinci düşünceleri özetlemeye, yeniden kurgulamaya çalışacağız. Daha sonra böylesi bir yaklaşımın yol açabileceği bazı uygulamalara kısaca değineceğiz. Bu makalede Bahtin'in erken dönem çalışmalarından ikisi temel alınmıştır: *Bir Eylem Felsefesine Doğru* ve *Sanat ve Karşılık-verebilme*.[4]

Kahraman olarak özne

Bahtin'in kahramanı ele alış biçimiyle ilgili genel olarak vurgulanabilecek ilk nokta bir bütünlük olarak kahramanın yazardan bağımsızlığıdır. Yazar ile kahraman aynı kişiler değildirler (edebiyatın tarih içindeki gelişim düzeyi ile gözlemcinin tarih içindeki duruşu göz önünde tutularak bu tümce "olmamalıdır" biçiminde de yorumlanabilir). Şöyle diyor Bahtin: "Yazar kahramanının her parçasını, her özelliğini, yaşamının tüm olaylarını, yerine getirdiği bütün eylemleri, bütün düşünce ve duygularını, tıpkı bizim olağan yaşamda çevremizdekilerin dışavurdukları eylemlerine gösterdiğimiz istemli tepkiler gibi dile getirmelidir." (*AA*, s. 4) "Çevremizdekiler" konusunda öne sürülebilecek temel nokta onların sona-ermemişlikleridir; gerek bizce gerek kendilerince, içten, bütünüyle ele alınamamaları ve tükenmemeleri, buna karşı bizim dışımızda konumlanmışlıklarıdır. Bu durum "biz" ile "başkası" arasındaki söyleşime giden yolu açar. Yazar ile kahraman arasındaki ilişki konusunda da, bundan dolayı, benzer bir sav öne sürülebilir. Yazar kahramanı içerden tüketemez, onunla ancak ve ancak tüketilebilir dışsal bir söyleşi kurabilir. Yine de bizim başka kişilere gösterdiğimiz tepkiyle yazarın kahramana göstereceği tepki arasında temel bir fark olacaktır; biz başka kişilerin tikelliklerine tepki gösteririz, bu tepkiler "yaşantımızda ilgilenmeye zorlandığımız" eylemlere yöneliktir. Fakat yazar-kahraman ilişkisinde yazar kahramanın *bütünlüğüne* tepki göstermelidir. Kahramanın bütün biricik eylemleri onun bütünlüğünün yapı öğeleri olarak anlaşılmalıdır. Yazar bu bütünlüğe tepki göstermeli ve "onları, bütünlüklü ve biricik somut, sezilebilir bir tamlık, aynı zamanda bir anlam bütünlüğü olarak tüketmelidir."

Yukarıda altı çizilen fark daha temel ayrılıklara dayanmaktadır. Gerçekte estetik düzlemle yaşam düzlemi bir ve aynı düzlem değildirler; bu ayrılık estetik alanın bir üst-düzlemi, gizemleştirilmiş sanatsal bir alanı imledi-

ği anlamına gelmez. Bu alanın oluş (hale geliş) yollarının yaşamdakinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. "Estetik etkinlik de" diyor Bahtin, "Varlığın geçişselliği, sonu açık olay-lığı tarafından kurulan uğrağı yakalama gücünden yoksundur. Estetik etkinliğin ürünü, anlamı göz önünde bulundurulduğunda, oluş sürecindeki varlık değildir."(*EF*, s. 19-20) Gerçek Varlığın dışında olmak, öte yandan, (metin üzerinde düşünen biri olarak) yazar ile kahraman arasındaki söyleşimi olanaklı kılan öğedir. Yazar yinelenemez-yaşam-olayının oluş sürecinde olduğundan kahramanın varoluş alanının dışındadır; kahramanı değerlendirirken yazar "[kahramanların] sanatsal imgeler olarak onun üzerinde bıraktıkları izlenimleri dışavurur, yaşayan, canlı insanlar olarak onlara karşı, belirli bir toplumsal, ahlaki ya da başka bakış açılarına dayalı olarak takındığı tavrı dile getirir; onlar artık kendisinden bağımsız hale gelmişlerdir." Yazarın, başka yorumcuların yanında, kahraman(lar) ve sanat yapıtına ilişkin en iyi açıklamaya, en iyi bilgiye, en iyi yoruma sahip olmadığını öne sürebilmenin dayanağı budur. Çünkü sanat yapıtının bütünlüğü kahramanın oluşturucu olaylarının bütünlüğüdür. Kahramanla ilişkisi göz önünde tutularak, yazarın "sanat yapıtının yinelenemez-oluş'una oluşturucu bir uğrak olarak, yalnızca belirli bir yorumcunun canlı ve yaşayan bilincinde katıldığı", birçok yorumcudan biri olduğu söylenebilir (görgücülüğün eleştirisi). Bu durumda bir sanat yapıtı, bir metin yaratmak, yazarı yaşama ilişkin bir üst-düzleme taşıyacak yetkeli bir eylem değil, bir okuma/yorumlamadır. Doğal olarak bu okuma başka söyleşimsel okumalar arasındaki olanaklı en iyi (en etkili) okuma değil sadece bir ilk okumadır.

Kısaca söylersek kahraman varoluştaki "anlamca-yönetilen" tutumdur. Kendisinin de bir oluş süreci olduğu, anlamın (tarihin) metindeki oluşma sürecinde sona-ermemiş biçimde oluşmakta olduğu anlamında, kahraman olarak öznedir. "Kahramanın varoluşta anlamca-yönetilen tutumu onun bütüncül ve biricik yaşam olayında kapladığı içsel yerdir, olaydaki değer-kuramsal konumudur." (*AA*, s. 138) Öyleyse Bahtinci "anlam bütünü", sanat yapıtı, Merleau-Ponty'nin *Eloge de la Philosophie*'de dile getirdiği felsefe-felsefe tarihi ilişkisi kavrayışına benzemektedir: "her felsefe, zorunlu olarak, [felsefi] bir tarihtir, sorunla çözümü [yanıtı] arasında bir değiş tokuştur [söyleşimdir]."[5] Bahtin için de anlam bütünü olarak kahramanın bütünlüğü, kendisinin de "iki yüzü olan bir Janus" olduğu böylesi bir (metinsel) tarihin içinde belirlenmektedir. Bu yüzlerden biri metnin kendisinin oluşu-

mudur, ötekiyse metni oluşturan koşulların oluşum sürecidir. Önceki yön gerçekte yazarın yetkesinin sonunu, yazarın ölümünü imlemektedir. Okuyucu/yorumcu, okuma/yorumlama sürecinde metnin bu içsel tarihini devindirmekte, onu oluşturmaktadır. Bu anlamda metnin kendisi de sona-ermemiş bir oluş olarak karşımıza çıkar. Çünkü her okuma/yorumlama olayının yanında (gizil olarak sonsuz sayıda) olanaklı başka okuma da bulunmaktadır; metin ve anlam bütünü her seferinde yeniden başlayıp sonuçlanmaktadır. Özne-kahraman, hikâyesi anlatılmakta olan özne her okuma olayında oluşup sona ermektedir. Bu da onun sona-ermemişliğinin ve dışarda-oluşunun temelini oluşturmaktadır. Böyle olunca kahraman burjuva öznenin biçimine değil oluşmakta olan özne biçimine bürünmektedir. Yazarla birlikte özne-kahraman da kaybolur (saltlığını yitirir, saydamlaşır). Bunun yanında bir de metnin içsel ve dışsal tarihleri arasındaki diyalektik söyleşimden söz edilebilir. Okur/yorumlayıcının dışsal tarihiyle anlam bütünlüğü olarak kahramanın içsel tarihi arasında bir gerilim/söyleşim mevcuttur. Bu "gerçek deneyimlememizin eylemi, iki yüzlü Janus'a benzer. İki karşı yöne bakar: Kültür alanının nesnel birliği ile gerçekten yaşanan, deneyimlenen yaşantının asla-yinelenemeyen biricikliğine." (*EF*, s. 21-2)

Gerçekleşen Edim ve İtirafname

Yaşayan bir insanın eylemlerini belirleyen şey kişinin niteliklerinin önceden varolan geçerli bir bağlamda gerçekleşmesidir. Öyleyse her edim bizim algılama biçimimizi, başkalarıyla olan ilişkilerimizi ve değerlerin değişimini belirleyen ahlaki değerler, siyasal inançlar, bakış açıları düzlemi içinde gerçekleşir. Hepsinden önemlisi, gerçekleşen her edim için "uygun bir etik düzlem (iyi ve kötüyle dolaysız bir ilişki) bulunur. Tüm bu nesne-dünyaları, eylemci için eylemin değerini bütünsel olarak belirlerler." Özne, "ben", bu yinelenemez biçimde oluşan karşılıklı ilişkiler üzerinden bir oluş sürecine katılır. Eylemcinin bu eylemelerini nesnelleştiren şey açıkça (Husserlci anlamda) bir "yönelmişlik" değil, "yönünü bu değerler, yargılar, siyasal inançlar vb. düzlemine doğrultmuş olmak"tır (güdümlenmektir). Edimlere soyut yaklaşımın dünyayı kuramsal olarak "paranteze aldığı" bir durumda, dünyaya, uygun bir karşılıktan çok, aşırı derecede kuramsallaştırılmış bir yanıtımız olabilir. Bu kuramsal soyutlamanın sunduğu şey ise sadece "olan" ülküsel öznedir; oysa Bahtinci özne süregiden olaya karşılık verme sürecinde "oluşmaktadır". Yönünü karşılık-verebilme'ye doğrultmuş (karşılık-vere-

bilecek biçimde güdümlenmiş) olma özneyi sözü edilen biricik özne durumuna getiren olaydır:

> Kendi başına yinelenemez dünyadaki gerçek konumundan bağımsız var olan bir nesnenin, bir tarafın biricik konumu açısından kuramsal bilişi, mükemmel biçimde gerekçelendirilmiştir. Ancak bu kökten bir biliş sağlamaz; böylesi kökten bir bilişin yalnızca yardımcı, teknik bir uğrağını oluşturur [...] bu yolla elde edilmiş, belirlenmiş içeriği olan bütün bilgiler [...] benim tarafımdan bir bedene kavuşturulmalıdır, taraflı (vurdumduymaz olmayan) düşünmenin diline çevrilmelidir. (*EF*, s. 84)

Öyleyse sanatsal düzlemle (gerçekte her türlü kuramsal düzlemle) "gerçeklik" arasındaki temel ayrım ilkinin belirlenmişliğine karşı ötekindeki eylemci güdümlenmişliğidir. Sanatsal düzlemde, klasisizm gibi karakter veya tip yaratmayı amaçlayanlarda, kahramanın bütün yapıp ettikleri, yalnızca bir zorunlulukla ya da eylem gereği değil; kahraman, eylemleriyle birlikte olduğu gibi olduğundan ortaya çıkmaktadır. "Demek ki eyleme, onun konumu ya da durumuyla olduğu kadar kişiliğiyle de belirlenmiştir, bu onun karakterini dışavurur, tabii ki kahramanın kendisi için değil, onun dışında konumlanmış yazar/yorumlayıcı için." (*AA*, p. 139) Burada vurgulanması gereken önemli nokta, burjuvazinin genel özne anlayışını yönlendiren "gerçek" özneye ilişkin klasik tutumdur. Gerçekliğin, oluştan değil de "sona-ermiş" soyutlamadan hareket edilerek estetik ile etik düzlemlerinin karıştırılması sonucu, öznenin yapıp ettiklerine indirgendiğine tanık oluyoruz (bu edimlerin öznenin biricik yönleri ve bütünsellikleri olduğu, bu eylemlerin öznenin özünün zorunlu ve kaçınılmaz sonuçları olduğu anlamında; burada "eylem içindeki özne"yle değil, "eyleyerek sona-ermemiş oluştaki özne"yle de değil, yalnızca yapıp ettikleriyle özünü açığa çıkaran, sona-ermiş özneyle karşılaşıyoruz). Böylece gerçekleşen ya da gerçekleştirilen her eylem (belirlenmiş, gizil olarak ya da tinin tarihinin bir kıpısı olarak, fakat her durumda sona-ermiş biçimde verilmiş olan) öznenin gerçekleşme aşamaları olarak sunulmuş olur. Böyle bir bakış açısının değişmez ilkesi, benlikle o benlik tarafından (başkası için değil yalnızca kendinde veya kendisi için) gerçekleştirilenlerin eşitlenmesi olur. Benlik yapıp ettiklerinin toplamı; daha doğrusu, benliğin gerçekleştirdikleri ya da benliğin aşamalarının gerçekleşmesi olarak, bunların ilk ve son seferki toplamıdır.

Ayrıca, "[g]erçekleştirilen eylem güdümlenmiş olduğu sonun belirlenmişliğini, bu sona ulaştıracak olan araçların da belirlenmişliklerini gereksinir, ancak eylemcinin belirlenmişliğini gereksinmez – bir kahramana gereksinimi yoktur."(*AA*, s. 140) Bu, Hollywood filmlerinin burjuva özne düşüncesine nasıl hizmet ettiğini aydınlatan bir bakış açısıdır. Başka bir yerde de değindiğimiz[6] gibi özellikle korku filmlerinde karşı-kahramanın gerçekleştirdiği kötülüklerin bu kişinin özsel kötülüğünün sonucundan başka bir şey olmadığı söylenir bize. Bu filmlerdeki bütün "karşı-kahramanlar", mutlak biçimde, o kişi olarak gerçekleşecek edimlerin toplamından başka bir şey değildirler. Böylece olaylar başka olaylar kümesinin karşılıklı etkileşimlerinin sonucu değil de kahramanın tininin kesin sonuçları olarak karşımıza çıkar.

Öte yandan itirafname, gerçekte değil fakat varsayımsal olarak, "kendimle olan arı, değer-kuramsal bir ilişkidir." Burada ötekine, benin oluşturucu bir uğrağı olarak değil, "beni, estetize etmeksizin, benim kendimi yargıladığım gibi yargılayan" biri olarak gereksinim duyulur. Fakat kullanılan dil ve biçimler, başkasının değerlerine dayalı düzlemle karşılıklı etkileşim içinde belirlenen malzemeler olduğu için, bu dışavurum diliyle dıştaki biçimler arasında sürekli bir çatışma oluşur. Böyle olunca bu biçem beni tamamen tüketmekten uzak kalır, çünkü benim sözlerim benim hakkımdaki son sözler, beni bütünüyle kapsayacak sözler olmaktan uzaktırlar. Kullandığım sözcükler, kendimle ilgili yorumlarım, olayların bütüncül düzlemindeki eylemlerim olduklarından, sonu-açıktırlar, sona-ermemiştirler. Çünkü, yukarıda da değinildiği gibi benim eylemlerim sonsuzca, nesnel olarak güdümlenmiştir. "İtirafname kendisini bütüncül varlık olayından soyutlamaz, öyleyse gizil olarak sonsuzdur."(*AA*, s. 143)

İtirafnamede yazar ile kahraman örtüştüklerinden gerçekte ne bir yazar ne de bir kahraman bulunmaktadır, bu yüzden de yazar-kahraman ilişkisinin olanak kazanması şansı ortadan kaldırılmıştır. Aynı biçimde okur-kahraman ilişkisinin de olanağı ortadan kalkmıştır çünkü bir kahramanın varlığı söz konusu değildir. Bu yüzden itirafnameyi yazar veya kahramanla birlikte yeniden üretiyor değiliz, tersine, yinelenemez varlık olayı içinde ötekine karşı konumlandığımız gibi, ona karşı da konumlanırız. Bir anlamda itirafname çağdaş estetik anlayışın özel bir biçimidir, sanat yapıtında yazar ile kahramanı özdeşleştirme madalyonunun öteki yüzüdür. Onun çağdaş estetik anlayışla ilişkisi Kantçı öznel idealizmin Hegelci nesnel idealizmle ilişkisiyle koşutluklar taşır.

Öyleyse İtirafname okurunun itirafçıyla ya da metinle olan ilişkisi nedir?

> İtirafnamenin öznesi varlık olayında kendi eyleminin gerçekleştiricisi olarak benim karşımda konumlanmaktadır, ben de bu eylemi ne (öykünmeci biçimde) yeniden üretmeli ne de onu sanatsal olarak yorumlamalıyım; ona kendi karşılık-verebilen eylemimi gerçekleştirerek tepki göstermeliyim [...] ya bunu gerçekleştirmeli ya da bunu yapmayı yadsımalıyım; bu eylem sorguya içkin değildir, oysa estetik yorumlama –birlikte-yaratım– sanat yapıtına *içkindir*, her ne kadar görgül olarak verilmiş sanat yapıtına içkin değilse de. (*AA*, s. 148-9)

Özyaşamöyküsündeki kahraman

Özyaşamöyküsünde yazarla kahraman aynı kişidir. Bu durumda kendim için olan "ben" kendimin kurucu ve örgütleyici uğrağı değildir. Bu durumun kendisi Bahtin'in *contradictio in adectio* diye nitelediği bir konumdur. Var olan gerilimin *contradictio*'ya dönüşmesine neden olan şey sanat eylemi düzleminde, bir bütün olarak sanatsal düzeyde, yazarın o bütünün kurucu ilkesi olarak işlev görmesi, buna karşın, daha önce de belirtildiği gibi, kahramanın anlamca yönetilen bir varlık olarak bu sanat yapıtının bütünlüğünün kendisi olmasıdır. Sorun, meşru bir soru biçimi olan "ben kimim?" cinsinden değil "kendimi nasıl imgelerim?" cinsindendir.

Yaşam öyküsü ile yinelenemez-yaşam-olayı arasındaki en belirleyici ayrım bunların bellekle (anılarla) ilişkilenme biçimleridir. "Her tür geçmiş anısı estetize edilmiş bir şeydir; gelecek anısıysa etiktir." (*AA*, s. 133) Sorunsalın özünü oluşturan durum estetik öğenin, estetik yorumlamanın, yinelenemez varlığı biricikliği içinde kavramadaki yetersizliğidir. Bundan dolayıdır ki yaşamöyküsü gibi girişimler yaşamı estetize etmeye yönelirler. Bu özellik Bergson'un "kuramsal dünyayı oluş-sürecinde-yaşamın birliğine dahil etmeye çalışan, [...] yaşamı belli biçimde estetize" eden, "arı kuramsalcılığın apaçık yetersizliğini belli bir ölçüde örten" (*EF*, s. 13) *Lebenphilosophie*'si gibi felsefelerin de belirleyici özelliğidir. Bu durumda estetik olanın kendisi de anlatıcının "küçük kirli günahına" dayalı bir hikâyeye dönüşüverir. Yaşamın, geçmiş anıların estetize edilişi, sanatı, "yüzünü yaşam-olayına çevirmiş karşılık-verebilen bir eylem" olmaktan alıkoymaktadır. Bu, bir bütün olarak yaşam-olayını "geçmişleştiren", geçmişin estetize edilmesidir.[7] Kişiyle sanatçının bu türden mekanik birliği

"kişinin 'gündelik yaşamın yıpratıcı ilgilerinden' kurtulmasını, bir süreliğine başka bir dünyaya, 'esin...' dünyasına, yaratıcı eylemin düzlemine girmesini sağlar." (*AA*, s. 1) İşin doğrusu benim sanatsal eylemim benim sözümona "yeteneklerimin" basitçe gerçekleşmesi değildir, bir başka deyişle durum bazı becerilerin bir armağan olarak bana verilmiş olması, bu yüzden de benim bir sanatçı olmam değildir; tersine ben sanatsal eyleme katıldığımdan dolayı bir sanatçıyım. Sözü edilen yetenekler ve beceriler sanatsal eylemin edimselleşmeleridir. Bu, Barthes'ın *Söylenler*'de sanatsal üretim sürecinin ve sanatçının karakterinin mitleştirilmesi olarak adlandırdığı şeyin temelidir.[8]

Öte yandan (öz)yaşamöyküsündeki kahramanla yazarın örtüşmesi mekanik bir ilişki biçiminde gerçekleşmek zorunda değildir. (Öz)yaşamöyküsü benim kendi hakkımdaki düşüncelerim, yorumum olduğundan, başkalarının benim hakkımdaki yorumlarıdır; "ben" her zaman "öteki"nin bu belirli "ben" hakkındaki yorumları dolayısıyla oluşmaktadır. Bu durumda öteki, ben tarafından üretilmiş bir öteki değil, bizzat "ben"in varlığını belirleyen değer-kuramsal bir güçtür. "Bu öteki, ötekinin varlığı boyunca oluşturulmuş benin kendisi değil bendeki değerlenmiş (taraflı) ötekinin kendisidir." (*AA*, s. 153) Öyleyse (öz)yaşamöyküsünün oluşturucu ilkesi soyutlanmış "ben" değil ötekiler tarafından anlatılmış öykülerdir. Benim yaşam öykümün anlatıcısı bendeki ötekinin değer-kuramsal konumudur.

(Öz)yaşamöyküsünde yazar ile kahraman arasındaki ilişki konusunda şimdiye kadar söylenenleri özetlemek için altı uğrağın altı çizilmelidir: 1) Dünyanın oluşumuyla ilgili, yazar ile kahramanın değerlerinin aynılığı. "Yaşamöyküsü uzlaşımcı [*syncretic*] olduğu" için burada bir çelişki durumundan söz edilemez, çünkü estetik ile etik düzlemleri arasında bir ayrım bulunmamaktadır; 2) Yazarın naifliği. Yazar ile kahraman akrabalık bağıyla ilişkilenmişlerdir; 3) Ötekinin sınırlarının dışında bir dünya yoktur. Yazarın etkinliği bir eyleme değil, bir karşılık değil, bir oluş değil sadece bir var olma durumudur. Burada "ben" ile "öteki" olarak ayrılmış iki kişi değil, ikisinin de öteki olarak var olduğu bir durum söz konusudur. Bu her iki öteki uyumlu olduklarından, eşdeğeriyle anlaşma içinde olduklarından, bir çokseslilikten değil tek-seslilikten söz edilebilir ancak; 4) Yaşamöyküsü bir sanat yapıtı olmadığı, estetik düzleme ait olmadığından sonu açıktır (Proust'un "sonuçlanmış biricik yaşam yazınsal yaşamdır" diye nitelediği durum); 5) Bir sanat yapıtı olmadığından, üretilmiş bir yapıt değil, esteti-

ze edilmiş yaşam-olayıdır; 6) Eleştiri çokseslilik ve söyleşimi imlediğinden "eleştirel" bir okumayı değil ötekilik dünyasında katılımcı bir okumayı gereksinir.

Kısaca söylersek "yaşam öyküsünde temel gündem yaşam öyküsüne dayalı bir değer olarak *yaşam*dır, temel erek kahramanın içsel ve dışsal belirlenmişliği değil, kişiliğinin bitmiş bir imgesi değil, kahramanın *yaşam*ıdır." (*AA*, s. 173)

Karakter

Karakter, bütünlüğü içinde, anlamca-belirlenen varlık olan kahramanın oluşması gereksinimine karşılık veren, yazardan bağımsız, sanatsal bir üründür. Karakter tamamen bizim dışımızda yer almaktadır. Aynı biçimde yazarın da sınırlarının ötesine yerleşmiştir. Karakter ile ilgili bütün öğeler, o karakterin oluşumunda kurucu yapı işlevi görmektedir; bütün yapılanlar, tüm eylemler "karakter kimdir?" sorusunun yanıtını imler.

Bahtin karakter ile ilgili iki değer-kuramsal düzlem tanımlar 1) "Kahramanın ufku", ve 2) Karakterin bütün oluşturucu öğelerinin kahramanın özgüllüklerine dönüştüğü "yazar-yorumlayıcı bağlamı". Karakterin bağımsızlığı yorumcunun (yazarın) kahramana karşı daha eleştirel bir tutum takınabilmesini sağlar. Aynı biçimde karakterin kendisi de daha canlıdır, değerlerin değiş tokuşunu gerçekleştirmek, yaşama karşılık-verebilen eylemlerini yerine getirmek ve yargılar ile değerler düzleminde güdümlenmişliğini dışavurmak için bağımsızlığa sahiptir.

İki ayrı nitelikte karakter tanımlanabilir: Klasik karakter ile romantik karakter. Klasik karakterin yapılanması "yazgının sanatsal değerince sağlanmaktadır". Yazgı, kişinin yaşantısının tümünü kuşatan önceden belirlenmişliğin yaşam olarak gerçekleşmesidir. "Yazgı bireyselliktir, kişinin tüm bir yaşamını, bütün eylemlerini belirleyen, o kişinin varoluşunun özsel belirlenmişliğidir." (*AA*, s. 175) Bundan dolayı yazgı kahramanın yapılanışının bütünlüğüdür. Bu anlamda klasik kahraman sadece "vardır, oluşmamaktadır". Çünkü varoluşu değişemez olan bir geçmişin verilmişliğidir. Gerçekleşmesi bir anlamda ereksel bir etkinliktir, güdümlü bir mantığa sahiptir, ancak bu, yaşam-olayındaki gibi, bir ereğe güdümlenmiş olmak değildir.

Klasik karakterin yazar/yorumcudan bağımsızlığına karşın, aralarındaki ilişki (teknik anlamda) çoksesli[9] değildir. Armonilerin temel bir ezgi ile onun değişkenleri ve türevleri üzerine kurulu olduğu çoksesli bir yapı değil,

konturpuanlar ve dizonant ile konzonant arasındaki çatışmaya dayalı olan bir yapıdır.

> Klasik karakterdeki çatışmalar […], anlam geçerlilikleri olan farklı biçimler arasındaki çatışmalar değil çatışan *varlık güçleri* arasındaki çarpışmalardır (görev ile zorunluluğun ikisi de bu bağlamda doğal, değere dayalı güçlerdirler). Güçler arasındaki bu savaş, hiçbir yerde verilmişlik-olarak-varlığın sınırlarının ötesine taşmayan, içsel *dramatik* bir süreçtir; törel bilinçteki anlam-ilişkili, diyalektik bir süreç değildir. (*AA*, s. 177)

Bu gerçekte, klasik karakterdeki kahraman ile yazarın, dışarıda-oluşlarının sınırıdır. İkisi hâlâ aynı özdeş zemine aittirler, dünya görüşleri hâlâ örtüşmektedir, aralarındaki söyleşim, farklı iki dünya görüşü arasındaki, dizonant bir tınıyı andıracak söyleşim değil, klasik armoniyi andıran yazgısı belli türden bir söyleşimdir.

Bahtin romantik karakter ile klasik karakteri, romantik karakterin kendi kendini eyleme sürükleyen doğası ve "değerler karşısında inisiyatiflerle dolu" olmasına dayanarak birbirinden ayırır. Romantik karakter yaşamını sorumlulukla (karşılık-verebilmekle) başlatır. "Yazarın estetik olarak üstesinden gelip tüketmesi gereken şey, kesinkes, kahramanın anlama ve değere dayalı tutumu, tamamen etkin konumu ve bir-başınalığı, eşdeğeriyle onun dünyadaki bilişsel-törel konumudur." (*AA*, s. 180)

Böylece romantik karakterin oluşturucu öğesi yazgı değil "ülkü"dür (buna ileride döneceğiz). Öyleyse, kahraman kendi içinden, ülküsünün cisimlenmesi isteğinden yola çıkarak eylemde bulunmaya başlar. Böylece yazarın bir değerler odağı olarak kahramanın yaşamından silinmesiyle kahramanın yaşamı merkezsizleşir. Artık karşımızda sonsuz bir kahraman tipi vardır. Kahramanın yaşamının böylesi bir merkezsizleştirilmesiyle, "bütünlüklü, yekpare insanlık düşüncesi"nin temelleri sarsılmaya başlar. Özetle romantik karakter söyleşimsel olandır, Bahtin'in Dostoyevski çalışmasında "yazardan bütünüyle bağımsız" diye nitelediği, yazarla, diğer kahramanlarla, okurla söyleşme yetisine sahip olan, onlara esin kaynağı olabilecek karakter.

Tip

Tip, karakter ile ilişki içinde, onun karşıtı olarak anlaşılmalıdır. Karakter plastik, tip ise görseldir. Karakter dünya görüşüyle ilişki içinde oluşur,

kökleri geçmiştedir. Buna karşı tip dünya görüşünden bağımsızdır, insanın "durumunu bir dönem ya da çağda somutlaşıp belirlenmiş olan değerlerle ilişki içinde" açıklar. Tip şimdidedir; özetle söylersek "tip kolektif bir kişiliğin *edilgen* konumudur."(*AA*, s. 183)

Tip daha önce belirlenmiş olan şimdiki yazgıdır; bu, şimdiyi geçmiş olarak ortaya çıkaran, gerçekleşecek kişisel bir yazgı değil, tipikliğin şimdide önlenemez varlığıdır. "Her durumda tip belirli nesnel bir birlikten (toplumsal bir düzenden, kolektif yaşamın belli bir düzenlenişinden, günlük yaşamın ortak bir durumundan vb) ayrılamaz biçimde ve bu birlik tarafından koşullanmış olarak tasarlanır; bir başka deyişle onun tarafından ortaya çıkarılmış olarak [...] Tip yazarın kahramana üstünlüğünü, kahramanın dünyasındaki değerlerden tamamen uzak olduğunu önceden varsayar; böylece genelde yazar tümden eleştirel bir konumda olabilir." Tipte kahramanın bağımsızlığı önemli ölçüde yitirilir.[10]

Yazar

Sanat ve yazın ile ilgili "gizemli" anlayışlar, sanat yapıtıyla, metinle vb ilişkisi konusunda yazara gizemli bir konum atfeder. Daha önce de belirtildiği gibi bu gibi yaklaşımlara göre sanatsal düzlem "yaratıcılık, esin…" düzlemidir. Doğal olarak, burada belli türden bir metnin oluşumunda yazarın rolü yadsınamaz; ancak sorun yazarın metinle, tarihle, okurla ilişkisinin biçimidir. (Rusya'daki) Biçimci ve (Batı Avrupa'da, özellikle Fransa'daki) Yapısalcı hareketler metnin oluşumuyla ilgili sorunlarda gizem-bozucu bir işlev yüklendiler. Biçimciler ve yapısalcılar için verili bir göstergenin anlamı basitçe onun gösterdiği şeyle ilişkisi içinde anlaşılmamalıydı, sorun bir temsil sorunu değildi, tersine bir göstergenin anlamının arayışı bu göstergenin öteki göstergelerle ilişkisi içinde anlaşılmalıydı (tabii ki bu kendinde bir anlam değildi). Bu devrimci bir adımdı, son çözümlemede anlam göstergelerin belli türden bir iç ilişkisine –bir biçime– indirgeniyordu, bu da başka bir şey değil de bir metin olmanın belirleyici özelliğiydi. Biçimciliğin, aynı biçimde yapısalcılığın da, en temel özelliği anlatının içeriğinin paranteze alınmasıydı. Örneğin *Masalın Biçimbilimi* adlı yapıtında Vladimir Propp peri masallarının belli türden sınırlı sayıda biçime indirgenebileceğini gösterir.

Saussure'un dilbilimi de benzer biçimde dilin gizeminin bozulmasında devrimci bir işlev görür. Onun peşinde olduğu şey dilin "eşzamanlı" araştı-

rılmasıydı, belirli bir konumda belli bir dil düzeneği oluşturmuş göstergeler arasındaki iç ilişkilerin araştırılması. Saussure için bir göstergenin gizemli içsel bir anlamı yoktu, sadece başka göstergelerle ilişki içinde var olan işlevsel bir anlamı, bir *fark*ı söz konusuydu. Saussure dili *Yazı dili* [*Langue*] ve *Konuşma dili* [*Parole*] olmak üzere iki ayrı düzleme böler, ikinci alanla, gerçek insanların konuştuğu alanla, artı-anlamın üretilip karşıtına, kavrama dönüştüğü ve birikmiş anlam olarak kendi üzerine baskı kurduğu alanla ilgilenmediğini söyler. Dil ile sadece yazı dili olarak karşılaşmak, gizem bozucu etkisine karşın, gizemleştirici bir etki de yaratmaktaydı (bu, Hegel'in Kavramın yayılmasına ilişkin gizemli anlayışından farklı olsa da, iki yaklaşım kavramın genişlemesini ya da anlamı gerçekte üretildiği zemine yabancılaştırdığı için özce aynıdır): Dilin süregiden yaşam olayının "üst-düzlemi" olarak değerlendirilmesi. Öte yandan biçime, anlamın kurulmuş yapısına yapılan vurgu merkezsizleştirici bir etkiye sahipti; anlam bu çerçevede özel bir şey olarak değil (Wittgenstein'in *Araştırmalar*'da herhangi bir özel dilin olanaksızlığına ilişkin formülasyonları anımsanabilir), tanrısal bir şey olarak değil, biçimsel bir düzeneğin işlevi olarak anlaşılabilir. Konuşma dili (canlı düzlem) gibi öğelerin dışlanması, dili yeniden gizemleştirme gibi bir niyet taşımasa da, her tür düzeneği, yaşayan insanlar arasındaki ilişkilerin hiçbir biçimde etkileyemediği "verili" mekanik düzeneğe dönüştürür. Şunu kolayca görmek olanaklıdır: Sadece "fark" gibi öğeler değil, çağrışım, benzerlik vb öğeler de anlamın oluşumuna katkıda bulunabilirler. Öte yandan anlamın üretildiği zemin olan toplumsalın dışlanması, bizi tek bir "nesnel" anlamla baş başa bırakır. Böylece nesnelci-olgucu anlayışla yapısalcı anlayış arasındaki fark, hangi öğenin anlam birimi olduğuna yönelik "skolastik tartışmaya" dönüşür.

Anlamın oluşum süreci, pratik içinde karşılıklı edim süreci olarak ele alınabilir. Gerçekte biçimciliğin güçsüzlüğü pratikten korkusudur. Bu, Marx'ın *Tezler*'de dile getirdiği, eylemden uzak duran bir pratikten hoşnutsuzluk durumudur (*Feuerbach Üzerine Tezler*, birinci tez). Böylesi biçimsel yaklaşımların çeşitli alanlarda yandaşları vardı, halen de bulunmaktadır. Örneğin bilgi kuramı, bilim felsefesi alanlarında, paradigma değişimine giden Kuhncu yapısal *Bilimsel Devrim* benzer bir doğaya sahiptir. Kuhncu düzenekte eksik olan bilimsel inançların (ya da yapısalcılar ve biçimcilerin deyişiyle "diziler"in) oluşum sürecidir. Bilimsel toplulukların üyeleri, pratik olanla, gündelikle hiçbir ilişkileri yokmuş gibi ele alınırlar. Oysa ki inançları kamu-

daki etkinlikler dolayısıyla oluşur. Eagleton'ın da dile getirdiği gibi, bilimsel önceliklerin kendileri bilimsel alanda belirlenmiş değildirler. Bu yüzdendir ki Kuhn "değişim"in dinamiklerini açıklayamaz duruma gelir. Kuhncu tasarımda bütün yapılar sonsuz, değişmez ve kristalize biçimlere (dizilere) dönüşür; tarihinse baskınlık ve önemini yitirme arasında salınan bu paradigmaların bir oyunundan başka anlamı kalmaz.[11]

Böyle bir çerçevede ele alındığında biçimci yöntemin kendi savlarıyla bile çeliştiği öne sürülebilir, çünkü anlam birimleri, anlamlarına, önceden belirlenmiş bir biçimde, öteki paradigmalarla dahi bir ilişkileri olmaksızın kavuşmuşlardır (Kuhncu terminolojideki rakip paradigmalar). Bu yolla dilsel biçimlerin, yazınsal biçimlerin, türlerin vb çeşitliliği açıklanamaz.

Yapısalcı metnin tarihi ve her türden oluş düşüncesini dışlayarak "özne" düşüncesini sorgulamak ister, ne var ki bu uğraşısı gerçekleşmekten uzak kalır, bir çeşit yalancı sorgulama sürecine dönüşür. Soruya verilen yanıt, öznenin *kalıcı, değişmeyen* bir yapıya (dil) kayması biçiminde gerçekleşmiştir. Bu Feuerbachcı materyalizmin bile gerisinde kalan bir kaymadır (dilden Tin'e, Us'a, *Geist*'a geçişin gerçekleşmesi güç bir adım değildir), tanrı benzeri öznenin bir yeniden yaratılışıdır. Bu anlamda metnin önceliği düşüncesi, "Kitabi" metnin kutsallığının bir değişkesine bürünür: Kutsal Söz.

Bahtinci dil değerlendirmesiyse, bu gibi anlayışlardan farklı bir konumdadır. Kısaca söyleyecek olursak onun ilgi alanı dilin oluşum sürecine katılan, yaşayan yinelenemez varlıkların karşılıklı eylemlilikleridir. Bu durumda dil toplumsal bir etkinlik olan konuşmanın (üretim alanının), sona-ermeyen söyleşi alanıdır. Öyleyse anlam gerçek konuşma, yazma, okuma, dinleme vb olarak "gerçek insanların" etkinlikleri boyunca üretilir. Bahtin için anlam dünyayı paranteze alan yazı diline yönelmişlik değildir, konuşma edimi-nde "öteki"ne güdümlenmiş olmaktır. Bu durumda gösterge verili bir birim değil "değişken toplumsal seslemlerle, belirli toplumsal koşullarda yüklendiği değerler ve kendi içinde yoğunlaştırdığı çağrışımlar yoluyla farklılaşan ve biçim değiştiren konuşmanın etkin bir bileşenidir."

Dilin altyapıyla, herhangi bir ideolojik alanın (düzlemin) ötekiyle ilişkisi, dışsal bağlantılar biçiminde değerlendirilmemelidir; bu çok erken bir dönemde, *Sanat ve Karşılık-verebilme*'de bile eleştirilen mekanik bir ilişki biçimidir. "Bir bütünlük, kurucu öğeleri uzamda ve zamanda içsel anlam birliğiyle donanmadıysa ve salt dışsal bağlarla birleşmişse, 'mekanik' diye adlandırılır" (*AA*, s. 1) Bu bütünlüğün öğeleri yan yana durabilir ama bu

ilişki, son çözümlemede, yine dışsal, mekanik bir itme-çekme biçiminde gerçekleşir. "Bu tamamen dışsal bir ilişkidir; tamamen bağımsız olan şey bağımsız olanla birleştirilmiştir, sonuçsa mekanik bir birliktir. Yaşayan ne varsa [...] basitçe yan yana getirilmiştir; değişim, doğum ve yaratım ise basit birlikteliklerdir" (Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*, 1. Cilt, s. 305). "Her şeyin üstünde verili herhangi bir ideolojik değişikliğin anlamını, kendisine uygun ideolojik bir bağlamda belirlemek, her ideolojik alanın temeldeki değişikliğe bütün kurucu öğeleriyle birlikte tepki gösteren bir tam olduğunu görmek, belirleyici öneme sahiptir." (*MPL*, *MLT*'de, s. 61)[12] Temel alınması gereken edimsel varoluştur. Sözcük, birçok çelişkili ilgiden oluştuğu, bu ilgilerin ideolojik etkinlikler, gündelik yaşam, siyasal ilişkiler vb yoluyla değiş tokuş edildiği dilsel toplulukların ayrı-türdenliği içinde anlaşılması gereken "ideolojik bir göstergedir." Bahtin için sözcük basitçe anlamı sorulabilecek tarafsız bir öğe değil, anlamına toplumsal sınıfların, toplulukların ve bireylerin etkinliklerinin tarihi boyunca kavuşan ideolojik bir birimdir. Öyleyse "sözcük *toplumsal değişimin* en duyarlı *göstergesi*dir." Bu değişimde önemli olan sona ermemişliğidir, henüz ulaşılmamış, henüz tam olarak en belirgin biçimine kavuşmamış doğasıdır. "Sözcük, hâlâ yeni bir ideolojik niteliğin düzeyine kavuşmamış, yeni ve olgunlaşmış ideolojik bir biçimi üretmemiş yavaş nicel yığılmaların cereyan ettiği ortamdır." (*MLP*, s. 63) Bütün konuşma edimlerinin işlevleri, doğal olarak toplumsal koşullar ve durumlarla yakın ilişki içinde ele alınmalıdır. Bu edimler toplumsal atmosferde, her türlü değişim ve kaymanın gerçekleştiği toplumsalın maddiliğinde anlaşılmalıdır. "Bu yüzden *göstergelerin biçimi her şeyden öte ilgili tarafların toplumsal örgütlenişleri ve onların karşılıklı etkileşimlerinin dolaysız koşulları tarafından koşullanır*." (*MLP*, s. 65) Öyleyse vurgulanması gereken şey, dilin toplumsalötesi soyut bir göstergeler düzeneği olmadığı gerçeğidir; dil "ilgili tarafların" ilişkileri içinde var olur. Aynı biçimde metne dayalı alanlar (yazın, bilim, felsefe) bağlamında baş gösteren tüm bunalımlar, bu soyut yapıların "biçimsel" alanlarına değil toplumsal alana aittirler.

> Göstergelerin *içsel diyalektik niteliği* ancak *toplumsal* bunalım veya devrimci dönüşüm dönemlerinde kendini bütünüyle açığa vurur. *Olağan yaşam koşullarında* yerleşik, baskın bir ideoloji içindeki bütün ideolojik göstergelerde taşınan çelişki, bir anlamda gericidir; her zaman, yaratıcı toplumsal sürecin diyalektik akışını önceleyen etkenleri yerleşik tutma-

> ya, dünün gerçeğinin üzerine bugününmüşçesine vurgu yapmaya çalışır. (*MPL*, s. 67, italikler eklenmiştir)[13]

Özetle dil, deyim yerindeyse altyapının karşılıklı toplumsal etkileşimlerine doğrudan indirgenememesinin yanı sıra, canlılığını eylemin toplumsal üretiminden alan altyapıyla yakın ilişki (iç-ilişki) içinde –ama özerk bir alan olarak– anlaşılmalıdır. Dil ne bir açıklama, yansıtma ne de soyut bir düzenektir. Dil, gövdesi toplumsal çatışma ve söyleşi yoluyla anlama dönüşen maddi bir *üretim aracı*dır.

Dil yazınsal ereğin malzemesidir, yazılı maddedir. Yazar maddeyi *kullanır*, belirli bir içeriğe biçim kazandırır. Bundan dolayı bir sanat yapıtında veya sanatsal bir görevde üç kurucu öğeden söz etmemiz gerekir: İçerik, madde (malzeme), biçim.

Biçim, içerik ve maddeden bağımsız olarak anlaşılamaz. Dil gibi, sanat yapıtının kendisi de bir etkinlik –ötekilerle karşılıklı etkileşimden doğan sorulara karşılık verme etkinliği– olduğundan, biçim diğer iki öğeden soyutlanarak değerlendirilemez. Öte yandan sanatsal uğraş, yazın (dilbilim olmadığından) tümüyle maddi (malzemeye ilişkin) değildir (gerçekte bir bilim olarak dilbilim de yukarıda tartışılan tüm toplumsal belirlenimlere tabidir); sanat, yazın, sözcüğü biricik veri olarak alamaz, "her şeyden önce belirli bir içerik üzerine çalışan bir aygıt olmalıdır, şu farkla ki bunu belirli bir madde kullanımı aracılığıyla gerçekleştirmelidir." (*AA*, s. 192) Sanatçı dil dünyası (madde) içinde yaratmaz, maddenin üstesinden gelmek için aynı maddeyi kullanır. Dilin üstesinden gelme edimi, maddenin basit bir değillemesi olarak değil, maddenin "estetik-ötesi" belirlenimlerini alt edecek, karşılık-verebilen bir eylem olarak algılanmalıdır. Bir ereğe güdümlenmiş olarak gerçekleştirilen, istenen doğrultuda, olumlu bir üstesinden gelme biçimidir. "Kaba olguculuk [madde, tin ve sayıların] bizim eylemlerimizin amacı ve anlamı konusunda belirleyici olduğunu, eylemlerimizi, yaratıcı etkinliğimizi açıklayabileceğini düşünür." (*AA*, s. 193) Oysa bu öğelerle açıklanan şey yaratıcı etkinliğin mantığı değil dünyanın maddesidir. Bu gibi soyut yaklaşımlar, yaratma eylemini anlamlandıran "değer-ve-anlam yapılarını" kavramaktan uzaktırlar. "Sanatçı-yazarın yaratıcı bilinci asla dil bilinciyle *örtüşmez*." (*AA*, s. 194) Bu bilinç aynı biçimde, sanatsal bir bütünün ortaya çıkabilmesi için, kahramanınkiyle de örtüşmemeli. Yazarın bilinci gerek kahramanın gerek

dilin bilincine karşılık verebilmelidir. Gerçekte söyleşimsel olana, yazarın (öznenin) ölümüne, özne olarak (saltlığı içindeki) kahramanın ölümüne giden yolu açan, sanatsal etkinliğin bu karşılık-verebilen doğasıdır. Biçimcilik (ve kaba olguculuk) bu anlamda, niyeti bu değilse bile, özne olarak öznenin konumlanmasının istemidir. Tarihin üstesinden gelme uğraşına karşın, biçimci, metni biçimsel ve en azından kahraman düzeyinde bitmiş bir yapı olarak değerlendirmekle, tamamlanmış verili bir özne tasarımıyla karşımıza çıkar. Yaklaşımının biçimselliği dolayısıyla özneyi yadsıması, karşıtına dönüşür: Nihai bir tarih-ötesi özne kavramsallaştırmasıyla ortaya çıkar.

"Temel sorun, her şeyden önce, sanatsal görevi ve edimsel koşullarını, bir başka deyişle içinde sanatsal görevin konuşlanıp edimselleştiği değer-kuramsal dünyayı belirlemektir." (*AA*, s. 194) Öyleyse sanatın maddeyle özdeşleştirilmesi sanatın dilbilime (ya da daha genel olarak göstergebilime) indirgenmesi sonucunu doğurur. Bunu yapmakla üstesinden gelinen yegane şey sanatın kendisidir. Oysa soru sanatı sanat yapanın ne olduğudur. Bu sorunun, biçimsel malzemenin özel bir konumlanışı biçimindeki yanıtı mekanik bir açıklama verir. Öte yandan belli türden içsel ilişkiler varsaymak, dilbilimsel biçimsel yöntemi çıkmaza sürükler. Böylece biçimsel yöntem bizi iki seçenekle karşı karşıya bırakır: Ya sanatı sanat yapan kimi "yetkeli" konumların varlığı söz konusudur ya da sanatın sanat olarak ortaya çıkması tümüyle olumsal bir durumdur; her iki durumda da biçimsel yöntem çıkmaza girmektedir. Gerçekte Bahtin tarafından eleştirilen, dünyanın bütün nesnelerinin, insanların yaşamlarından ve yinelenemez varlık olayından bağımsız şekilde biçimlenen bir maddeden oluştuğu savına benzeyen, "sanat yapıtının maddesinin sanat yapıtını ikincil yollarla değil, önceden, dolaysız biçimde, hiçbir aracı uzama gereksinim duymaksızın biçimlediğini savlayan mekanik maddecilik"tir. Oysa,

> sanatçının nesneyle ilişkisi, *dünya olayının* kurucu öğesiyle dolayımsız bir ilişkidir, onun bütünüyle sözel bir bağlamın kurucusu olarak, sözcüklerin nesne-gönderimli imlemeleriyle ilişkisini bu belirler – bir başka deyişle sesçil niteliklerin, duygusal niteliklerin, görsel niteliklerin vb kullanımını belirlemektedir. (*AA*, s. 195, italikler eklenmiştir)

Bahtin tarafından sürekli vurgulanan şey sanatsal etkinliğin karşılık-verebilen doğasıdır (gerçekte bu her eylemde içerilen törel bir zorunluluktur).

"Asal sanatçı" kavramını sunduğu yerde (*AA*, s. 197) karşılık-verebilme kavramının altının çizildiğini görürüz. Karşılık-verebilme sanatçının doğrudan öncel sanatsal biçimlerle değil öncel yaşam biçimleriyle çatışmasıdır. İkincisi önceki alandaki çatışmayı kaçınılmaz kılar, fakat tersi geçerli değildir. İlk düzlemde kalma istemiyse sanatsal etkinliğin canlılığını yok eder (Baudelaire'in "bir şairle aslanlar gibi dövüştüm!" ironik cümlesi anımsanmalıdır). Sanatsal değerlerin değişimi ancak "yaşanan yaşamın ham bilişsel-törel maddeleri" zemini üzerinde gerçekleşebilir. Ancak ve ancak yaşam olayının bu güdümlenmişliği içindeki bilişsel-törel öğeleri *yanıtlama* eylemine girişmiş olan kişi, asal sanatçı olabilir.

Karşılık-verebilmeye yapılan vurgu gerek kahramanın gerek sanatçı-yazarın saydamlaşmasına yol açar. Çünkü böylece, yalnızca verilmiş öğeler olarak değil, oluş süreci boyunca değerlendirilebilirler.

> Sanat yapıtı iki ayrı yasa düzeneğiyle yönetilir: Kahramanın ve yazarın, bir başka deyişle içerik ve biçimin yasalarıyla. Sanatçının başından itibaren sadece estetik niceliklerle uğraştığı yerde, sonuç hiçbir şeyi alt edemeyen, dolayısıyla da değer-kuramsal ağırlığı olan hiçbir şey üretemeyen yapmacık ve boş bir çalışma olur. Kahraman baştan sona arı estetik öğelerden yaratılamaz, böylece bir kahraman "yapılamaz": Böyle bir kahraman canlı olmaz ve kendi arı estetik geçerliliğini "duyumsamaz". Yazar, kahramanı, onu olumlayan ve biçimlendiren, kendisinin yaratıcı eylemiyle ilişkisindeki bağımsız konumlardan yoksun biçimde *uyduramaz*. (*AA*, s. 199)

Kahramanı böyle tasarlamadığımızda, "yapılmış" bitmiş bir kahramanla, hiçbir usa uygunluğu ve belirlenimi bulunmayan, en iyi olasılıkla yeni bir Robinson'la karşılaşırız. Öncel olan, verili olan şey, sanatçıyı önceleyen ötekinin varoluşudur. Öteki hiçbir zaman tam olarak özümsenemez, sürekli yazara karşı koyar. Sanat yapıtı bu estetik-ötesi gerçeklik tarafından biçimlenir, estetik gözlemin nesnesi bu gerçeklik tarafından kurulur. Kahraman, ötekinin özümsenmesindeki bu sona-ermemişlik söyleşisini imleyen temel ilkedir; ötekinin artı-varoluşu her türlü karşılık-verebilme ve çokseslilığin temelidir. Kahramanın verilmişliği, doğal olarak, sona-ermiş bir olay olarak algılanmamalıdır, bu verilmişlik onun görgül verilmişliğidir, dışarıda, yinelenemez olay olarak varoluşudur. Bilimsel-görgücü varsayımlar her

türlü gerçekliği değersiz (tarafsız, değerlere karşı ilgisiz) kabul ederler, oysa "olay" buna karşı olarak doğrudan yaşanan gerçekliktir.[14]

Sanatsal gerçeğe benzeyişin, sanatsal nesnelliğin ölçüsü, yinelenemez-varlığın kendisidir. Değerlerden bağımsız bir varlık değil, kendisini gerçeklik olarak sunan değere bağımlı (taraflı) bir olaydır. "Bir sanat yapıtında olay niteliğindeki varlığın direncini duyabilmeliyiz; bu direncin bulunmadığı, bir dünyanın değer-kuramsal olayına hiçbir açılımın olmadığı yerde söz konusu yapıt bir uydurmacadır ve herhangi bir sanatsal inandırıcılıktan yoksundur." (*AA*, s. 200)

Kısacası Bahtinci estetik yazarla ilgilenirken, Kant gibi arılığı içindeki "us"tan ya da Hegel gibi "görüngübilim"den başlamaz. Onun hareket noktası eylemdir, yinelenemez-olay olarak insanın güdümlenmiş etkinliğidir. Böylesi bir anlayış, yolu "okuyucu"-yorumcuya açmakta; sanat yapıtının gizemini, bitmiş bir biçimin lehine değil sanatsal etkinliğin merkezsizleşmesi, yeniden yaşam-olayının içinde konuşlanması lehine bozmaktadır.

"Sanatsal nesnellik sanatsal sevecenliktir, sevecenlikse nesnesiz olamaz, boşlukta bir ağırlığı olamaz: Değer-kuramsal olarak üzerinde duran bir *öteki* bulunmamaktadır." (*AA*, s. 200) Kant'ın arı ustan başlayıp yargıda biten üçlemeli devinimi gerçekte meşru bir hareket değildir. İçeriksiz Kantçı arı us pratik olana, onun da üzerinden yargıya doğru her türlü gidişi önlemektedir. Hegelci tin görüngübilimiyse tinin özel tarihinden dolayı hiçbir biçimde içerik kazanamadığından hiçbir yargı sunamaz. Her ne kadar nesnel idealizmi Kant'ın öznel idealizmini alt üst ediyorsa da, tinin görüngübilimi kendisi için bir görüngübilim olduğundan aynı yoksunluğu paylaşır. Marx ise pratik olandan başlayarak Hegel'i baş aşağı ediyordu; ancak bunun basit biçimsel mantıksal bir değilleme değil diyalektik bir üstesinden gelme olduğu unutulmamalıdır. Taraflı, değerli pratikten, yargıdan başlayarak içerikli taraflı görüngübilime, usa geri gitmek olanaklıdır; bu hareket nesnenin "özü"nü arayan Husserlci görüngübilimden de farklıdır. Benzer bir biçimde Bahtin eylemden ve güdümlenmişlikten başlar. Örneğin psikolojiye ilişkin şunları söyler: "[psikoloji] de aynı ölçüde olay karakterinden yoksun teknik bir uğraktır" çünkü psikoloji de öteki olguculuklar gibi (arı) görüngübilimden başlama iddiasındadır. Eyleme, yargıya, toplumsal varlık ve karşılıklı etkileşime, üreticiliğe yapılan vurgu, Marx'la Bahtin'in buluştukları ve ikisi arasında salınılabilen uğraklardır.

Genel olarak özne

Bahtin'in özne anlayışıyla ilgili çalışmamızı burada tamamlayabilmek için şimdiye değin çokça kullandığımız söyleşi, olay, eylem, yinelenemezlik vb kimi kavram ve öğeleri kısaca değerlendirmemiz gerekir. Bu kavramlarla ilgili kimi açıklamalarda bulunarak çalışmamızı sonuçlandıracağız.

Sona-ermemişlik

Sona-ermemişlik basitçe kişinin tamamen tüketilmesinin, kişinin gerek içeriden gerek dışarıdan tam olarak kavranmasının olanaksızlığı anlamına gelir. Bu durum kimi gerçeklere dayanmaktadır: Temel olarak, "verili" (görgül olarak var olan) bir bütün olması, kendi bütünlüğü içinde kendi sesi olması anlamında kişi bağımsızdır.

Dünyanın sanatsal görülenimi her zaman kişiyi, daha doğrusu ötekiyi değerlendiren bir uğraştır, çünkü itirafname ya da (öz)yaşamöyküsünde bile değerlendirilen hep bir "öteki", bu ötekiyi değerlendirense başka bir ötekidir. Öyleyse verilmiş olanın bu dışarıdalığı insanın bütünüyle tüketilmesini önleyen koşuldur denebilir. Bu, örgütlü ve tüketilmiş bir dünya olarak sanatsal evren ile, kişinin henüz-varılamamış, "anlamdan bağımsız" değer-kuramsal varoluşu arasındaki çelişkili konumlanmanın temelidir.

Sona-ermemişlik basitçe öteki olarak varlığını sürdürme anlamına gelmez, tarihselciliğe de gitmez. Bu ikisinden birine indirgenemez de. Sözü edilen iki ilkenin çizgisel toplamına da eşit değildir. Belki eylem içindeki tarihsel verilmişlik olarak ifade edilebilir. Ancak bu ilkelerden hiçbiri ötekilerden bağımsız olarak düşünülmemelidir. Tarih "benim" ve/veya ötekilerin eylemleri süresince oluşan zemindir, bu eylemlilik öteki var olmadıkça ortaya çıkamaz; öteki "ben"den ayrı olarak biçimlendirilmesi gereken bir ulamdır, *değişim*i olanaklı kılabilecek bir *değer ulamı*dır. "Bu farkın (ben ile öteki arsındaki farkın) sınırları dışında, tasarlanabilir değer-kuramsal hiçbir eylem olanaklı değildir. Öyleyse *ben* ile *öteki* her türden *gerçek değerlendirmeyi* ilk kez olanaklı kılacak *temel değer ulamları*dır." (*AA*, s. 187)

Öte yandan kişinin sona-ermemişliği kişinin belirli varlığının durumuna bağımlıdır. Kişi gerçekleşmesi gereken "kişisel" bir tarihi tamamlayacak bir varlık değildir, böyle olsaydı benim varoluşum evrensel usun belli bir uğrağından başka bir şey olmazdı. Böylece iki olayın yinelendiği, dolayısıyla aslında aynı olay oldukları savlanmış olur (Kierkegard'ın yinelemenin tanrı-

sal doğada olduğu, yalnızca Tanrı katına ait olduğu tümcesini anımsamak gerek). Bu, şimdiye kadar gerçekliği oluşturmak üzere her türden usçuluğun paradigması olmuştur. Bu, gerçekte içeriksiz yasalar biçimlendirmek için tüm bir evrene *önsel* yineleme düzenekleri yüklemeye çalışan bilimsel saltçılığın da baskın paradigması olmuştur. Oysa ötekini bütünüyle tüketecek böylesi önsel düzenekler oluşturmak olanaksızdır, kişinin basit bir biçimde içinde yer alabileceği önsel düzenlemeler bulunmamaktadır. Bu gibi varsayımlar sadece benim ilgisiz varoluşumun, katılımcı olmayan (taraf tutmayan) duruşumun mazereti olarak işlev görmektedir; beni eylemlerimin karşılık-verebildiği bir mazeretsizlik konumuna itmez.

> Doğruluğun [*pravda*], yalnızca evrensel uğraklardan oluşan gerçeklik [*istina*] olabileceğini, bir durumun doğruluğunun, o durumda tam olarak yinelenebilen değişmez olduğu talihsiz bir yanlış anlamadır (akılcılığın egemenliği). Bundan da öte [akılcılığa göre] evrensel ve özdeş (mantıksal olarak özdeş) olan temel, birincildir; tekil doğru [*pravda*] ise sanatsal, […] verili tekilliğinde soyutlanmış olandır. (*EF*, s. 71)

Usçuluğun göremediği (veya görmezden geldiği) şey, karşılıklı etkileşen insanların etkinlikleri olarak yinelenemez yaşam olayında, gerçekliğin toplumsal oluşumudur. Kişinin sona-ermemişliği ise böylesi mazeretlerin yadsınabilmesinin olanağını sağlar, estetik ve etik varoluşun biçimselliğinin yadsınmasına yol açar. Bu, benim varlık olayında biricikliğimin, benim tarafımdan yapılabilenin başka kimse tarafından yapılamadığını imleyen mazeretsiz varoluşun bilincidir. Kişinin tüketilmesinin olanaksızlığı, sona-ermemişlik, bir yandan kişinin bağımsızlığını vurgularken; öte yandan özneye ilişkin önsel bir inanç düzeneğine göre belirlenmiş, biçimsel olarak bağımsız, salt, sona-ermiş, mazeret uyduran özne düşüncesini eleştirmektedir. Kişinin bağımsızlığı, varoluşa karşılık-verebilen etkinliğe mazeretsiz katılımıdır; bu katılımcı karşılık-verebilme kişiyi oluş sürecine yerleştiren zemindir.

Ülkü

Romantik karakteri klasik olandan ayıran, bu karakter tipinin inisiyatif sahibi oluşu ve kendi kendine eylemde bulunabilmesidir. Romantik karakter, sona-ermemiş bir kişilik gibi, eylemlerinden sorumludur. Bir anlamlar ve değerler evreninde iyiye doğru eyler. Romantik kahraman bu anlamda

karakterin kurucu öğelerini yerine koymakla kalmayıp yazar tarafından üstesinden gelinmesi gereken bir törel-bilişsel konumun da sahibidir.

Klasik kahraman kurucu öğelerine indirgenebilir; o bu kurucu öğelerin toplamıdır. O, yazgının yerini bulması, gerçekleşmesidir. Bu yüzden onunla yorumcu arasında gerçekte bir söyleşi kurulmaz (burada her tarih okumasının bir perspektiften, belirli bir konumdan yapıldığı savını anımsamalıyız). Klasik kahraman olanakları ve olasılıkları önsel bir düzeneğe uymak üzere tasarlanan bir "kişi"dir. Bu anlamda o bir evrenselliğin, kendisinin evrensel tarihinin sonucudur. Sanatsal birliği ve bütünlüğünü de bu yazgıdan elde etmektedir.

Romantik karakterin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan şeyse, klasik kahramanınınkinin tersine bir ereğe güdümlenmişliğidir; bu güdümlülük değerlerden ve yargılardan bağımsız değildir. Anlama, güdümlülük "ülkü" tarafından belirlenir. Romantik kahramanın bireyselliği bu ülküde ya da "bu ülkünün cisimleşmesinde" içerilmektedir. Romantik kahraman bu yüzdendir ki kişiye daha yakındır; ülkü Platoncu bir öz değil yaşam-olayında bir güdümlülük olduğundan, bu kahraman sona-ermemiştir. Kahramanın bu çerçevede gerçekleşmesi belirli bir ülkünün gerçekleşmesidir, kişi/kahraman bu edimselleşme sonucunda belirli bir kişi *haline gelir*. Ancak bu ülküyü tam olarak kavrayamaz – tıpkı ufuk çizgisine doğru koşan kişinin onu yakalayamayışı gibi. Bu durum kahramanın bir çeşit yinelenemez olay olmasını sağlar, onun yazar ile yorumcunun dışında oluşunu güvence altına alır. Yazar ya da okur olarak "ben"e karşı kahramanın öteki olarak bağımsızlığını kazanması, ülkünün bu edimselleşmesiyle olanak kazanır. "Romantizm *sonsuz* kahramanın bir biçimidir: Yazarın kahraman üzerine düşünmesi, kahramanın içine sunulur ve onu yeniden yapılandırır; kahraman yazardan bütün sınır tanımayan belirlenimlerini alıp götürür, bunun sonucunda kendi belirlenimleri sonsuzlaşır." (*AA*, s. 180-1) Burası sona-ermemişlik kavramının ülkü kavramıyla buluştuğu uğraktır.

Olay ve Eylem

Olay ve eylem Bahtin'in değerlendirmesinde birlikte ele alınması gereken iki anahtar kavramdır. Olay bitmiş, sona-ermiş bir "verilmişlik" değil, güdümlülüğün içinde eyleyen bir varlık olarak benim varoluşumun sürecidir. Öte yandan benim bu oluşum sadece ötekiyle birliktedir. Varlığımın olay biçiminde oluşu ancak benim ötekiyle karşılıklı etkileşimim ve çeliş-

memle olanaklıdır. Olay, bir arada yaşam, benim bir kişi olarak bir başkasıyla bir arada varoluşumdur, süregiden-yaşam-olayına ilişkin karşılık-verebilen eylemlerimdir, bir karşılıklı eylemde bulunma durumudur (Rusça'da olay sobytii ile karşılanır, Bahtin bunu so-bytii olarak kullanır; so-bytii birlikte-[var]olmak, oluşmak demektir).

Olay varlığın yinelenemez yaşamdaki birliğidir, yaşanan yaşamda kendisinin de nesnelleşmesi gereken süregidendir. "Bu biricik birliği ancak edimselleşme sürecindeki yinelenemeyen Varlık olayı kurabilir; kuramsal ya da estetik ne varsa, yinelenemeyen Varlık olayının kurucu uğrağı olarak belirlenmelidir, doğal olarak, artık kuramsal ya da estetik terimlerle değil." (*EF*, s. 22)

Gerçekte olay kuramsalcılık ve estetizme içkin bir güçsüzlüğü imler: Kuramsal ya da estetik bir bütün bizim anlayışımızın güçlenmesine ne kadar katkıda bulunursa bulunsun, sona ermiş olduklarından yinelenemez yaşamı yakalamaktan uzak kalırlar. Karşılık-verebilen bir eylem olması koşuşuyla, estetik ya da kuramsal olan, ancak bu etkinliğinin merkezsizleşmesi sonucunda yinelenemez yaşama katılabilir. Sanatsal uğraşın, avant-garde sanatın bile paradigması, estetik olanı yinelenemez yaşam olayının yerine koymak olmuştur. Avant-garde'ın peşinde olduğu ve gerçekleştirdiğini savladığı sanatçı bağımsızlığı, bu durumda, yaşam olayına karşılık-vererek katılmayışın mazereti konumundadır. Avant-garde hâlâ büyük sanat yapıtını [*opus magnum*] bir erek olarak zihninde taşımaktadır. Oysa eylem, her zaman, bir yandan olaya katılırken, bir yandan karşılık-verebilen olduğundan, kendisini değil bir başka kıpıdaki süregiden olayı imler. Bu, sanatsal yaratım ve yorumun yüzünü yaşam olayına çeviren Brechtçi yabancılaştırıcı etki kavramına benzemektedir (Brecht'in bu amacı gerçekleştirmedeki başarısı ya da başarısızlığı başka bir tartışmadır).

Yaşamın estetize edilmesi, estetize edilmiş varlık kavramı, kuramsalcılık ile, bir arada süregiden "pratik" olayı kavrayamaz. Çünkü sanat ya da kuram ülküsü "ben" ve benim eylemlerim kavramlarını gereksinmez. Bu, benim yinelenemez varoluşumu yaşam-olayından eleyen bir soyutlamadır.

Olay ne dışarıdan "nesnel" olarak ne de öznel biçimde anlatılamaz; olayı açıklamanın biricik biçimi katılımcılıktır, bu beni değil olayı, kendi içinden dışavurma biçimidir. Bu, gerek "ben"i gerek "nesnel"i soyutlamayan, mazeretsiz karşılık-verebilen bir eylemdir.

> Gerçekleştirilen eylem veya davranış; biri içeriğin/anlamın nesnel, öteki yapmanın öznel süreçleri olmak üzere iki parçaya bölünmüştür. Birinci parçaya dayanılarak, açıklığı içinde gösterişli tek, kurallı (normatif) bir kültür birliği yaratılmıştır. İkinci parçaya dayanılarak, bütünüyle kullanışsız diye dışlanmadığı takdirde (çünkü içerik/anlam bir kez ayrıştırıldı mı arı, bütünüyle öznel bir şey olur), en iyi durumda Bergson'un *duree*'si veya *elan vital*'i gibi belirli estetik ve kuramsal şeyler elde edilir ya da kabullenilir. Ancak ne ilk dünyada ne de ikincisinde, bir eylemin gerçek karşılık-verebilen haline getirilmesi mümkündür. (*EF*, s. 21)

Sorun benin kendinden başka biri olabilme durumuna benzer. "Ben", olay "çizgi"si üzerindeki (sözgelimi) nokta olduğundan, bu soru meşru değildir. Ben olay-lıktır,[15] eğilmiş bir eğiklik olarak "nokta" biçiminde ortaya çıkan, olayın ta kendisidir. Buna karşın soyut kuramsal yaklaşım için bu ciddi bir sorundur, olası yanıtı olumludur. Çünkü böyle bir yaklaşım duygusal-istemsel biricikliği olan olay içindeki gerçek "ben"i anlamakta yetersiz kalır. Kuramsalcılığın soyut öznesi, gerçekleşmek için sadece evrensel bir olanağa sahiptir. Biricik değildir; Marxçı anlamda zaman-uzam birliğinden soyutlanmış, bireysel emekle çelişen, onu baskı altında tutan, yeri doldurulabilir genel emeği temsil eder. Bu anlamda özne olmak zaman ve uzamdan soyutlanmış bir devimi andıran yinelenemez olaydan soyutlanmış herhangi bir özne olmak anlamına gelir.

Olay "katılımcı etkinlik, mazeretsiz karşılık-verebilen eylem" olduğundan şu sonuç çıkarılabilir: Kişi olmak kişi olarak anlaşılmaktır. Öteki(ler) tarafından yaşanarak, kişi olarak algılanılarak olaya dönüşülür. Ötekinin algısıysa ancak benim varolmam koşuluyla meşrudur. Öyleyse elimizdeki, yinelenemezlik olarak olaydır. Bu, öznenin oluşan olayın kendisi olduğunu söylemektir, "kendisi için özne" düşüncesiyle çatışan bir kavramsallaştırmadır.

Söyleşi (Diyalog)

Şimdiye kadar söylenenlerden söyleşinin ne olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Söyleşi benin olay içindeki varlığıdır. Olay ile bu olaya yinelenemez katılım, ayrılamaz olduklarından, benim sesim süregiden bir söyleşi anlamında çoksesli bir varoluş olmalıdır. Söyleşi karşılık-verebilen eylemdir. Etik ereğe güdümlenmişliğim verili olanla, elde bulunanla çatıştığından

karşılık-verebilme'nin kendisi söyleşidir. Buna göre söyleşi kültür alanlarının (ideoloji alanlarının) insan varoluşu içindeki birliğidir.

Bahtinci söyleşi gerek Platoncu söyleşiden gerekse Hegelci diyalektikten farklıdır. İlki önceden belirlenmiş bir ereğe, Sokrates'in kafasında ezelden beri var olan sonuca ulaşmakla yükümlüdür; söyleşinin oluşum süresince oluşmaz, başlangıçtan beri sona ermiştir. Hegelci diyalektikse serüven sona erir ermez Tin'de birleşecektir, bizzat bu Tin'in önceden belirlenmiş serüveninden başka değildir. Bahtinci söyleşi ise olayın kendisi olduğundan sona-ermemiştir, oysa gerek Platoncu söyleşi gerek Hegelci diyalektik sona-ermiştirler, bu yüzden de tek-sesli sahte olaylardırlar.

Bahtin'e göre kişinin varoluşu bütünüyle söyleşimseldir. Bu anlamda "bir"in (birimin) değil "çok"un öncelikli olduğunu söyleyebiliriz. Benim varoluşum, varoluşu beni gereksinen ötekinin varoluşu olmaksızın olanaksızdır. Bu anlamda bütün eylemler üç öğenin birleşmesinden oluşur: "ben", "öteki" ve "olay". Olayın kendisi ben ile ötekinin karşılıklı eylemi sonucunda oluşan ortamdır, ancak bunlardan hiçbirine veya bu ikisinin çizgisel toplamına indirgenebilir değildir.

Söyleşimsel benliğin bu anlamda tekbenci bir varlık olmadığının iki göstergesi bulunmaktadır: Ancak ötekiyle birlikte var olur; bu benlik Humecu özne gibi durup dünyayı algılar, belleği aracılığıyla kurgulayan verilmiş bir varlık değildir. Dünyayı kendisinin içinden kurgulayıp var eden bu özne değildir; öznenin kendisi tam da bu oluşum ve anımsanma sürecidir. Özne dünya değildir; dünyayla birlikte, dünyaya katılarak oluşur. Derinlik psikolojisi gibi alanların özneyi ıskalamalarının nedeni, onu, dibinde gerçek "öz"ünün bulunan sahte bir tarihsel derinliğe (görüşe) indirgeme eğilimleridir.[16]

Sonuç

Bahtinci özne kavrayışını incelememizin sonunda satır başları biçiminde birkaç yargı sunulabilir:

1. Sanatın gizeminin bozulmasının sonucunda sanat için (aslında her türlü entelektüel-kuramsal uğraş için) karşılık-verebilen bir eylem olarak yaşam olayına katılma olanağı ortaya çıkmaktadır.

2. Bahtin'in söyleşimsel öznesi –sona-ermemiş özne– yapısalcılık-sonrası yapıbozumcu hareketi ve bu hareketin özne kavramına karşı çıkışını öncelemektedir. Bununla birlikte Bahtinci karşılık-verebilen eylemin bu noktanın

epey ötesine taştığı söylenebilir. Çünkü yapıbozumculuk, özellikle de Anglo-Amerikan versiyonunda, liberal "her şey uçar" ilkesine dayanan, akademik bir uğraşı biçimine bürünmüştür; buna karşı Bahtinci karşılık-verebilen eylem, yaşam olayına doğrudan müdahaleyi zorunlu kılmaktadır. Yapısı bozulacak olan metin, yaşamın kendi dokusudur; gerçek kişilerin, karşılık-verebilen gerçek eylemlerinin sonucunda oluşan dokudur.

3. Öte yandan Bahtin bütün sanat yapıtlarının, metinlerin, anlatıların toplumsallığını vurgulamaktadır; söyleşimsel karşılıklı eylemde bulunmanın, değer değiş tokuşunun, öznenin dikkate alarak taraf tutmasını gerektiren katılım uğraklarının ilgili öğelerinin altını çizmektedir. Toplumsala yapılan vurgu terminoloji seçiminde dahi kendini göstermektedir; örneğin söyleşimsel terimi, öteki(ler)in etkin katılımını gerektiren daha canlı, daha taraflı bir etkinliği çağrıştırırken, metinler-arasılık, Todorov'un söyleşimsel kavramının karşılığı olarak kullanılır, daha az toplumsal, daha biçimsel ve daha yapısal renkte tınlar.

4. Söyleşinin vurgulanması insan anlayışına ilişkin bir başka önemli öğeye göndermede bulunmaktadır. Yapısalcılık-sonrasının yandaşı için kişiler arası ilişkiler rastlantısaldır, olumsaldır. Yapısalcılık-sonrası özne konusunda hâlâ bir "şu veya bu" oyunu oynamaktadır, salt bilginin olanaksızlığına dayanarak bilginin salt olanaksızlığına varan oyuna benzer bir tutum sergilemektedir. Oysa Bahtinci kişi ancak ve ancak toplumsalın aracılığıyla, yaşam olayında ötekiyle karşılıklı etkileşim dolayımında anlaşılmaktadır. Bu, öznenin süregiden yaşam olayıyla ilgili mazeretsiz yaşamasını sağlamaktadır.[17]

5. Tüm bunların ötesinde en önemli nokta edimselliğin vurgulanmasıdır. Entelektüel etkinliğin merkezsizleşmesi entelektüele katılımcı kuramsallık veya karşılık-verebilen sanatsallığı sağlamakla kalmaz, toplumsal olanı imleyerek onun şenlik havasındaki ölümünü gösterir. Yapısalcılık-sonrasının haz duyduğu şey (metnin hazzı), henüz-ulaşılmamış-olanın etik, karşılık-verebilen doğası anlamında, "sona-ermiş olan"dır. Metnin hazzı öyleyse "savaş makinesi"nden duyulan hazdır, yaşam olayının bitimsiz olanaklarına karşı bu hazzın bitimli olduğunun bilincidir. Kendi ölümünün haz dolu ayırt edilişidir. Bir beden övgüsüdür. Son çözümlemede, karşılık-verebilen yaşam olayı süresince olanak kazanan, gülme sevdasıdır.

Notlar

1 Özgün Rusça metinde Bahtin özne kavramı için *subject* değil *subjectum*'u kullanmaktadır (*subjectum* sözcüğü sözcüğüne çevirildiğinde "alta duran [şey]" anlamına gelmektedir.) Bahtin'in burada kullanılan iki yapıtını İngilizce'ye çevirenler bir yandan "subject" kavramının çeşitli kullanımlarının yol açabileceği karışıklıkları önlemek diğer yandan da Bahtin'in özgün terminolojisine uymak için *subjectum* kavramını kullanmışlardır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için *AA* ve *EF* kitaplarının İngilizce baskılarındaki ilgili açıklamalar ve çevirmenlerin önsözlerine bakılabilir. Türkçe'de ise "özne" kavramı sözü edilen karışıklıklara yol açmamakta ve yeterli açıklıktadır.

2 "Tarihin söz konusu bilgibilimsel dönüşümü daha tamamlanmış değil. Ancak bu dönüşümün çok yakın döneme ait olduğunu düşünmemek gerek. Çünkü hiç kuşkusuz ilk kesiti Marx'a kadar geriye götürülebilir. Ancak bunun etkilerinin güçlenmesi çok daha uzun sürdü. Şimdilerde bile örnek olarak daha yakın döneme ait dilbilim gibi dönüşümler kadar üzerine düşünülmeyen bu dönüşüm sürmektedir." Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, çev. Sheridan Smith, Routledge, s. 11-12.

3 Toplumsal ile doğala ilişkin olarak, özellikle Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi* adlı yapıtlarının, 1. Bölüm, Feuerbach kısmına bakılabilir.

4 Kullanmış olduğum Bahtin'in iki yapıtının çevirilerine ilişkin bilgiler şöyle: *Art and Answerability* (AA), Early Philosophical Essays by M. M. Bahtin, derleyenler Micheal Holquist&Vadim Liapunov, çev. Vadim Liapunov (K. Brostrom tarafından çevrilen ek bir bölüm ile birlikte), University of Texas Press, Austin, ikinci baskı, 1995. *Bir Eylem Felsefesine Doğru* (Türkçe Çeviri), çev. Siyaveş Azeri, Avesta Yayınları, İstanbul, birinci baskı, 2001.
Karşılık-verebilme terimini İngilizce *"answerability"* terimi karşılığı kullanıyorum. *"Answerability"* İngilizce "*responsibility*" (sorumluluk) terimiyle hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Ancak sorumluluk (belli bir oranda *responsibility* de) daha edilgin bir doğadadır. Karşılık-veren eylemin gerçekleşmesi olayla birlikte bir oluşu gerektirmektedir. Sorumluluksa dışardan bana yüklenir, daha "nesnel" bir doğası vardır, dolayısıyla benim kişisel mazeretsiz durumuma uygun değildir. Bu terimlerin İngilizce kullanımlarıyla ilgili bilgi için aynı yere bakılabilir.

5 S. Hooman'ın, Merleau-Ponty'nin kitabının 1953 Guallimard, Paris baskısından yaptığı çeviriyi kullandım. Alıntı bu baskının 90. sayfasından yapıldı. Birkaç sayfa sonra (s. 96) Merleau-Ponty şöyle sürdürüyor: "[...] tarih araştırılabileceği ölçüde üretilebilirdir de. Böylece artık tarihte bütünüyle anlamsız olan bir şey kalmaz. Tarihin ikili karşıtlıkları, çıkmazları, bırakılmış yollara geri dönüşleri, parçalanmaları, savaşımları ancak ve ancak tarihin güçlüklerini düşüncelerin güçlüklerine indirgemek isteyen soyut bir bakış açısının gözüne anlamsız ve usdışı görünebilir."

6 Bu konuya *Evrensel Kültür* dergisinin Aralık 96, 60. sayısında, "Pantha Rei" adlı yazıda değinmiştik.

7 Geçmişin estetize edilmesine en iyi örnek olarak Proust'un *Yitik Zamanın Peşinde* adlı dev romanı gösterilebilir (yine de bu yapıt adı geçen ulama tam olarak indirgenemez).

8 Burada sözü edilen Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'deki "Yazar Tatilde" adlı denemesidir (A. Lavers tarafından yapılan İngilizce çeviriden yararlandım, Hill&Wang, 29. baskı, 1995). Örneğin şöyle diyor: "Bu, yazınsal üretimi tabu olan bir çeşit istem-dışı salgı olarak görmektedir. Çünkü insanın belirlenimlerine tabi değildir: Daha abartılı bir deyişle yazar sürekli konuşan, bir tiran olan bir iç tanrının kurbanıdır, konuşmasını aracısının tatil yapması bile engelleyememiştir. Yazar tatilde fakat Müze'si uyanık, durmaksızın doğurmakta."

9 Çokseslilik kavramıyla ilgili bkz. Dimitri Nikulin, "Mikhail Bahtin on Dialogue". Burada Prof. Nikulin'e bu yazıyı basımından önce bana iletmiş olduğundan dolayı teşekkür ediyorum.

10 Buraya kadar söylediklerimizin ışığında örnek olarak A. Schnitke ile L. Nono'nun müziklerinin yapılarını karşılaştırmak ilginç olabilir. Schnitke'nin yapıtlarında kahraman (genelde bu yapıtlarda bir kişiden fazla olan solist) ile kalabalık (genelde olağan ölçülerden daha büyük boyutlardaki orkestra – örneğin *2. Concerto Grossi*'de üç kat daha kalabalık bir orkestra kullanılıyor) arasındaki çelişkide belirleyici özelliğe sahip olan, dizonant ile konzonant arasındaki müzikal söyleşim ilişkisidir. Müzik, dizonant bir temele dayalı konzonantın, dizonant gibi tınlamasını sağlayan bir biçimde yapılanmıştır. Bu düzlem üzerindeki geniş ölçülü söyleşimsel çatışmayı imlemektedir. Nono'nun müziğinde doruğuna ulaşan dizonant, son çözümlemede daha güçlü bir etik (estetik olmayan anlamında) vurgu edinir. Schnitke'deki etik öğe ise daha çok, şenlik havasındaki bireyin, bir yandan saydamlaşmasına öte yandan törel duruşundaki biricikliğine göndermede bulunur.

11 Lukacs *Estetik*'in başlangıcında (çev. Ahmet Cemal, Payel, 2. baskı, 1985) bilgi kuramındaki baskın eğilimleri tanımlarken şu noktayı vurgular: "Çünkü bilgi kuramı bugüne değin günlük düşünce ile çok az ilgilenmiştir. Her türlü burjuva bilgi kuramının, özellikle tüm idealist bilgi kuramlarının belirleyici özelliği, bunların bir yandan bilginin oluşuna (*genesis*'e) ilişkin tüm sorunları insanbilim (antropoloji) vb bilimlerin alanına itmesi, öte yandan araştırma konusu olarak yalnızca gelişme çizgisi doruğa varmış ve en katıksız biçim içersinde olan bilimsel bilgiyi almasıdır." Her ne kadar Lukacs'ın değer yargıları Bahtin'inkinden farklıysa da (bunu özellikle alıntıdaki "en katıksız bir biçim..." ifadesinden anlayabiliriz) bu nokta olguculuğu, biçimciliği ve bilimsel süreçleri gizemleştiren anlayışları eleştirmeye başlamak için önemlidir.

12 V. N. Volosinov-M. M. Bahtin, *Marxism and the Philosophy of Language* (Marxizm ve Dil Felsefesi), Eagleton ve Milne tarafından hazırlanan *Marxisit Literary Theory*'de (Blackwell, 1996, s. 60-68) bulunan bölümden yararlandım. Bu yapıta göndermelerdeki sayfa numaraları adı geçen derlemedeki sayfa numaralarıdır.

13 Kuhn'un bunalım ve paradigma değişimi ile ilgili biçimsel formülasyonuyla Volosinov/Bahtin'in aynı konuyla ilgili değerlendirilmelerinin karşılaştırılması konuyu daha da açıklayacaktır.

14 Bkz. Marx, Engels *Alman İdeolojisi*.

15 Olay-lık, olay olma durumundaki anlamda, olay olmak. Aşırı sözcüğünden aşırılık sözcüğünün türetilmesi gibi.

16 Bahtin'in özneyi olumsuzlaması, onun kişisel bir tarihe, kendi perspektifine, psikoanalitik bir derinliğe indirgenebilirliğinin yadsınmasıdır. Bu anlamda bir çeşit "yüzey felsefesi" olarak da kurgulanabilir, derinlik ve yüzeyin birbirine üstün olmadığı, gökyüzüne benzer bir yüzeyin felsefesi. Yüzeyle derinliğin çatışması konusunda Tournier'nin *Cuma ya da Pasifik Arafı* adlı romanından bu alıntı açıklayıcı olabilir: "Örneğin şu derinlik kavramını ele alalım, 'derin bir zeka', 'derin bir aşk', bu sözcüğün kullanımını bir gün çözümleyeceğim asla aklıma gelmezdi. Oysa derinlik kavramını sığlık kavramına karşı düşüncesizce kullanmak, bunun ille de az derinlikli değil 'geniş yüzeyler' anlamına gelebileceğini görmemek ne tuhaf bir önyargı."

17 Bahtin ve Yapısalcılık-sonrası arasındaki çeşitli karşılaştırmalar için bkz. Nikulin a.g.y., Eagleton'un *Against The Grain* adlı yapıtının 99-130'uncu sayfaları, yine Eagleton'un *Literary Theory, An introduction* (Türkçe'de *Edebiyat Kuramına Giriş*) s. 95-105.

Muhafazakârlığın İdeolojik Künyesi ve Akıl Tartışması

ARMAĞAN ÖZTÜRK - FIRAT MOLLAER

"Her gerçek olan rasyoneldir"
G.W.F. Hegel[1]

Giriş

Muhafazakâr epistemoloji ve muhafazakâr politika üzerine tartışma kavramsal meşrululuğunu bir dizi argümanın uyumlu beraberliğinden alır. Her şeyden önce güncel bağlam bu kabil bir tartışma için oldukça uygun bir zemin sağlamaktadır. Yeni sağ odaklı liberal muhafazakâr tutum, politik gerçekliği "küreselleşme" odağında dönüştürmektedir. Dahası modern yapısallık geç modern bir illüzyonla yer değiştirmekte, bu değişimin yarattığı değer temelli insani bunalım "gelenek" gibi kavramlar aracılığıyla Aydınlanmacı aklın edimlerini sorgulanabilir kılmaktadır. Muhafazakârlık bir durumsallık olarak oldukça popüler hale gelmiştir. Ama burada toplumsal anomi ve/veya küresel ideoloji sorunsalından yola çıkan etik politik ilgiyle (ve dolayısıyla araçsal olarak) muhafazakârlık çözümlenmeyecektir. Muhafazakârlığın ideolojik künyesi, ideolojiyi kavramlar dünyasında akrabalık ilişkileri ile birlikte tanıtmak kaygısına yaslıdır. Akıl ise hem gerçekliği yaratmanın kapsayıcı aracı, hem de çıkarları yürütmenin bencil mekanizması olarak ideoloji tartışmasına epistemolojik bir boyut katar. Akıl ile kastedilen muhafazakârlığın arkasındaki çıkardır; muhafazakârlık olarak etiketlendirilen belli kabul ve amaçları olan bir aklın işleminden doğan sonuçlardır. Tartışma yetkinliğe ulaştıkça muhafazakâr aklın ardındaki çıkar somutlaşacaktır. Eşitlik ya da eşit özgürlük gibi

kapsayıcı erdemler yüzeyden derine doğru realist bir kaygıyla ilerleyen tartışmanın hem nihayetinde ulaşacağı zemini, hem de eşitliğin reddi ile birlikte ortaya çıkan politik olanakları gözler önüne sermesi açısından işlevseldir. Eşitlik aynı zamanda denemeye üzerine felsefe yaptığı mefhumu, teoriyi (muhafazakâr teoriyi) kendisini haklılaştıran metodolojiler aracılığıyla betimleme fırsatını verecektir.

Muhafazârlığın İdeolojik Künyesi

İdeoloji Olma Tarihseli

Muhafazakârlığın zaman ve mekândan bağımsız bir duruş mu yoksa tarihsel-ideolojik bir bağlam mı olduğuna dair tartışma henüz sonuçlanmış değildir. Bununla birlikte, ideoloji kavramı ile muhafazakârlığın birbirine anlamsal olarak yaklaşması açısından Aydınlanma ve modernlik tecrübesi oldukça önemlidir.[2] Tarihsel olarak muhafazakârlık, Aydınlanmacı devrimci akıl merkezliliğinin geleneği söküp atmasına karşı, geleneğin akla da başvurmak kaydıyla (evrimci yolun rasyonel olarak savunulması) ama çoğu kez sadece "doğal" ile "varolan" arasındaki örtüşmeye dikkat çeken bir davranışsal tutum ortaklığıdır.[3] Böylesi bir ortaklıkta en belirgin özellik, kendini savunma düzeyinde bir tepkisel duruş ve bu duruşun "ortaklığın" tutkalı olarak işlevsel önemidir.[4] Geleceğin aklına karşı geçmişin aklını yücelten muhafazakâr duruşun Aydınlanma ve modern çağlar tarihselinde fark edilmesi, tarihin çarklarının hızlı dönmeye başlamasıyla ölçülü değişimin terk edilmesinin bir sonucudur.[5]

Kimlik, oluşum mantığının doğal sonucu olarak kendi kendisini ancak bir öteki aracılığıyla, ondan farkı ölçüsünde tanımlayabilmektedir. Muhafazakâr "kendinin" oluşmasında Kartezyenizmin bu dünyacı, bugüncü-gelecekçi aklının güçlenmesinin rolü hayati derecede önemlidir.[6] Şimdiki zamanın aklı rağbet gördükçe, bir algısal alternatif ve pratik haline geldikçe, geçmişin aklı düşünsel gerçeğini görebileceği bir aynaya kavuşmuştur. Muhafazakârlığın bir davranış tarzı olarak, bu ayna onu bize göstermeden önce de var olduğunu düşünebiliriz.[7] Ancak, muhafazakârlık ete kemiğe bürünmüş bir halde, ilk defa, modernliğin aynasında görünmüştür. Muhafazakârlığın kimliğine ve nasıl ortaya çıktığına dair soruşturma, modernlik mefhumu ile tamamlandığında, modern bağlamın muhafazakârlığı görünür hale getirdiği, ona ayna olduğu yanıtına ulaşmaktayız.

Muhafazakârlığın modern ve geç modern bağlamlarla birlikte yeniden

düşünülmesi, ilgili geleneği zamanın ve mekânın sınırları içine çeker ve ona siyasal uzayda bir yer tayin eder. Siyasal uzaya yerleşmiş bu magma için kimliğine dair söylenebilecek son söz, muhafazakârlığın ona ideolojik rengini veren bazı özel kabul ve retlere sahip olduğu**,** bu sahipliliğin özel olanın kendini savunması gibi gizil/gizli bir amaçla tamamlandığı[8] ve üzerinde durduğu zeminin ideolojiler çağına ait olduğu yönünde olacaktır.[9] Muhafazakârlık, modern'in aşınmasına paralel olarak hızla politikleşmiş, bir tutum benzerliğinden etik politik bir paradigmaya[10] ve yeni sağ kavramlaştırması anlamında sistemleşmiş bir teoriye dönüşmüştür.[11] Muhafazakârlığın politik serüvenini tayin eden, modern olanın yansımasında kendiliğinin bilincine varmasıdır. Bu anlamıyla muhafazakârlık, ne sadece devrim karşıtlığıdır ne de değişimin kategorik karşıtı. Muhafazakârlığın soy kütüğünü kurucu akla karşı geliştirilmiş bir dizi itiraz kaplar. Kafkaesk bir karamsarlıktır ilgili bağlam.

Evrim ve Devrim

Akıl odaklı çözümleme muhafazakâr künyeye kodlandığında, rasyonalizm-ampirizm gibi bilgi felsefesi gelenekleri ve evrim-devrim gibi siyaset felsefesi nosyonları açısından belirgin bir ayrışma gerçekleşir. Yüzeysel bir bakışla "irrasyonalizm" olarak etiketlendirilebilecek muhafazakâr duyumsal duruş, kökleri İskoç Aydınlanması[12] ve Anglo-sakson ampirik geleneğinde bulunan evrimci bir epistemenin ifadesidir. Muhafazakâr, akla değil geleneğe karşı olan akla karşıdır[13] ve ona yöneltilmiş "karşı akılcı" yaftalaması ancak "rasyonalist olmak" ile "akılcı olmak" özdeşliğinin dar kavramsal zemininde geçerli görülebilir.

Evrimsel akıl, geçmişten meşruluğunu almayan akla karşı histerik güvensizlik, bilinçli toplum tasarılarının reddi ve olağan evrim sürecinin de, muhakemeden çok sezgiye dayanan ve çoğu kez de politikasızlık olarak nitelendirilebilecek bir siyasal tutumla savunulması gibi ayraçları içerir.[14] Bu ayraçlardan sonuncusu, "sezgi", salt aklın duygusal-bilinçsel bir şekilde kendini tamamlaması durumunu anlatır.

Aklın sınırlı olmasının akıldan yararlanma koşulu olarak önplana çıkarılması düşüncesi ve sezgicilik birlikte ele alındığında muhafazakârlığın manifestik-sert ideolojilere göre ideolojik özerkliği zayıflamaktadır.[15] Aklın kapsayıcılığını reddeden epistemolojik duruş muhafazakârlığa, onun ideoloji olarak etiketlendirilmesini zorlaştıracak şekilde iki yapısal özellik sağlar. Bu özelliklerden ilki "kavramsal sığlık" şeklinde adlandırılabilecek, örüntülendirmeye

dair tutarlılık ve yetkinlik eksikliğidir. Muhafazakârlık, "özgürlük", "eşitlik", "adalet" gibi yüksek felsefe sorunlarını geçiştirmek eğilimindedir. Muhafazakâr anlatı, var olandan hareket eden, var olması gerekenlere dair tartışmayı atlama eğiliminde bir algısal çerçeveyi ifade eder. Muhafazakâr, özgürlüğü, kendi gibi olmak bakımından özgünlüğe eşitler,[16] eşitliği doğada olan kadarıyla normal görme eğilimindedir, adalet ise zaten devlet, din gibi kurumların sağladığı istikrar ve süreklilik ile toplumsal bütünlüğün korunaklığı içinde önemli ölçüde sağlanmıştır. Muhafazakârlığın olması gerekene olan anlamlı ilgisizliği, hem bu nosyonun eşitsizlikçi nosyonla yan yana gelmesine/getirilmesine yol açar[17] hem de olancılığa (olan biten ile olmuş bitmiş olana) kenetlenmesine neden olur. Salt olanlar dünyasına yaslı olmak ve dolayısıyla ideali aramamak[18] ideolojinin teorik gücünü zayıflatır. İdeolojiler ne kadar yumuşatılırsa yumuşatılsın[19] meşruluklarını dünya gerçeklerinden değil, dünyaya dair ideallerinden alan ve vazgeçilmezleri olan düşünsel bağlamlardır.[20]

Muhafazakârlık, toplumsal felsefesi açısından, "mütevazı" gelişimi hedefler; başlıca politik erdemi ise "sabır"dır. Formülün doğal gereği olarak, toplumun yetişmesi gereken yere yetişmesi için acelesi yoktur. Hatta ölçü kaçırılıp, toplum dengesizce değiştirilse dahi, ölçülü bir şekilde elde edilen,[21] başarmak istenilenin altında kalacaktır.[22] Bu kabil bir duruş, muhafazakâr zihniyetin anahatlarından birini sunar. Muhafazakârlık, teori-pratik ilişkisini sağduyu, ölçülülük ve ileri görüşlülüğün geleneksel bütünleyicisi "basiret" ile çözmek eğilimindedir.[23] Uğraş, psikolojik bir öğe olmaktan çıkıp ideolojik bir tutkal haline dönüştüğünde, deneyimin mantığından fazlası ve güncel aklın yaratıcı eylemseli "devrim" karşısında ölçülü, dengeli, aşırılıklardan uzak, orta, ortalama bir siyasal ve sosyal dönüşüm modeli "evrim", sezgisel olarak, ideolojinin ayrıca yazıya döküldüğü durumlarda ise bilinçli bir temellendirme ile önplana çıkarılır.[24] Tüm bu tanıtlamanın doğal sonucu olarak muhafazakâr düşünce, akılcı olanla mâkul olan arasında duyumsal ve anlamsal bir devamlılık olduğu iddiasından kendi meşruluğunu kotarır.[25] Bu anlamıyla, "bilineni, bilinmeyene, denenmiş olanı, denenmemiş olana, gerçeği gizeme, var olanı mümkün olana, sınırlanmışı belirsize, yakını uzağa, yeterli olanı bol olana, uygun olanı kusursuz olana tercih etmektir" muhafazakârlık.[26]

Topluma Bakış: Devlet, Din, Mülkiyet

Muhafazakârlıktaki toplumun devrimsel değişimlere karşı korunması için, sistemin bozguncu etkinliklerden muhafaza edilmesi adına gizli ya da açık bir

aristokratik tutum,[27] devlet-din gibi kurumlara karşı saygı, onları meşruiyetleri ile birlikte yıpratmaktan kaçınma, otoriteye toplumun selameti açısından ahlaki görevler verme, organik toplum anlayışına[28] göre hareket etme gibi etmenler aracılığıyla ayrıntılandırılabilir. Muhafazakâr, kusurlu aklın hâkimiyetini önlemek adına "devlet", "din" gibi kurumları, "mülkiyet" gibi varoluşsal bir zemini[29] ve "toplumsal birlik" gibi yaşamsal ve düşünsel durumları önplana çıkarır.[30] Bu öncelik, muhafazakârlığın siyasal psikolojik özünü de deşifre eder niteliktedir. Muhafazakârlık, insanın mayasındaki bozukluğun,[31] insanın doğasına içkin eksikliğin, insana ait iyi ne varsa hepsini bozma tehlikesine karşı belirli bir duruşu temsil eden ve bu önermeden etik-politik ve ekonomik sonuçlar çıkaran kötümser bir ideolojik duruştur.[32] Muhafazakârlık, kişisel yıkıcılık şeklinde özetlenebilecek potansiyel tehdide karşı, en az kişisel bağlamlara, kurumlara başvurur. Bu kurumlar içinde, devlet ayrıcalıklı olarak önemlidir. Devlet, insanları işbirliğine zorlar; devlet olmazsa insanlar toplum halinde yaşayamazlar. Devlet yalnızca toplumun değil, aynı zamanda hukuk ve ahlakın da kaynağıdır.[33] Ama devlete fazla güç verilmesi de tehlikelidir. İnsan içkin kusurlar, devlet aracılığıyla şeytani bir güce dönüşebilir.[34] Muhafazakârlıkta en başından beri, devleti dengeleyen bir sivil ruh bulunur. Toplum, Cemaat, Millet gibi kelimelerin ifade ettiği ortaklık durumu, "aşkın ve kutsal bir tarihsel bağı ve atomizasyona uğrayan toplumsal ilişkilere karşı emniyetli bir tutanağı temsil eder".[35] Din, devlete karşı ikincil derecede önemlidir. Bir anlamda, din, düzenin bekası ve devletin doğal amaçsallığı karşısında araçsallaşmıştır. Muhafazakârın gözünde saygı dine değil, dinin işlevlerinedir.[36]

Muhafazakârlık, toplumsal dönüşüm mefhumuna yönelik iki temel kaygı besler: "istikrar" ve "bütünsellik". İstikrar tutkusu bir siyasal eylem biçimi olarak devrimin reddini gerektirir. Muhafazakâr bağlam, kopuşlara ve bunu takip eden milatlara kapalıdır.[37] Ayrıca, bütünün bütün olarak korunması, bölünmezlik-kapsayıcılık konusunda ısrarcıdır. Bütünün bütün olarak değiştirilmesine direnç, "yerelcilik" ile bütünün bütün olarak korunması "birlikçilik" ilk bakışta çelişik gibi algılanabilir. Ama bu tutum evrimsel olarak birlik içinde olan toplumsal varlığa, devrimsel olarak müdahale edilmesine karşı geliştirilmiş bir öz eylem mantığı bağlamında sorunsuzdur.[38]

Muhafazakâr Doğal Toplum

Toplumsal yapının belli başlı kurumlarına yönelik muhafazakârca kaygı, önyargı ve yargılarının ardında "doğal toplum" etiketi ile anılacak bir anlayış

yatar. Bu paradigma, evrimcilik etiketi ile belli tür bir özele, bir tarih felsefesine indirgenebilir. Ya da Burke'ün izinde rafine bir örnek aracılığıyla gerçeklik parçacıklarının özneleşmiş biçimi olarak incelenebilir. İkinci tür metodoloji açısından çözümlersek Burke, toplumu ikincil düzey bir gerçeklik olarak ele alır ve toplumsal yaşamın Aristotelesçi bir methiyesini yapar. Muhafazakârlığın ana kolunda, uygarlığın getirilerinin sorgulanmasına yönelik Rousseaucu düşünce,[39] devletsiz yaşamı öğütleyen anarşizm gibi, şiddetli bir itirazla karşılaşır.[40] Doğal ve uygar toplum, devletli ve devletsiz yaşamın karşılaştırılması dahi muhafazakârın tüylerini diken diken etmeye adaydır. Bunun gibi, muhafazakârlıkta doğal toplum modeline yakın ve yapay topluma karşı bir damar da mevcuttur.[41] Rousseau ve Proudhon'un düşünceleri kadar Hobbes da tehlikelidir. Aslında muhafazakârın asıl korkusu, Rousseau, anarşistler ve Hobbes'u da kapsayan bir biçimde, teorinin toplumu yaratmaya muktedir olduğuna dayanan sembolik-yapay toplum modelindedir.[42] Bu tarz bir algısallık içinde, siyasal teorinin başlıca kurucuları da muhafazakârın tehlikeli bölge ilan ettiği yerdedir. Aristotelesçi toplumsallık vurgusu yine bu algısallık içinde tartışmalı hale gelir.

Aristoteles'in *zoon politikon*'u insani yetkinliğe politik yaşamda ulaşan, *oikos*'un zorunlu ihtiyaçlarına karşı, *polis* dahilinde türünün yüce planlarını gerçekleştiren bir varlıktır.[43] Gerçek ahlakiliğe *polis*'in sorunlarına adanmış bir yaşam, kamusal yaşamın temeli olan politik eylemin yurttaş bilinci ve kamusal mutlulukla varılır.[44] Politik hayvan'ın insan tarafı *polis*, canlı tarafı ise *oikos*'tur. O, zorunlulukların ve olguların dünyasından (*oikos*) özgürlüğün ve iradenin dünyasına (*polis*) geçerek yücelir.

Doğa hali, muhafazakâra göre, nimetler sunmaz ve uygarlıkla karşılaştırılabilir bir düzey değildir. Oysa, Burke bir adım sonra geleneğe ve toplumsal çıktılarına bir doğallık atfeder. Teori ile toplum arasındaki irtibatın dolaysızlığını koparır; yapay toplum tasarımlarına saldırır; doğal-uygar karşılaştırmasını dahi uygar lehine olmak üzere gereksiz bulur.[45] Ancak, aşama aşama toplumsal olanı doğallaştırır. Burke'ün insanı, mükemmelleşemez bir varlık ve kötümserliğin nesnesi olarak, Aristoteles'in *zoon politikon*'u değildir. Burke'de insan, ister ilk günahın kodunu taşısın isterse dünyevi bir septisizmden kaynağını alsın, mükemmelleşemez bir varlıktır. Onun olduğu kadar iyi olmasıyla yetinilmelidir. Kötümserliğe dayanan kanaatkârlık, politik alanın öznelerini seçkinler ve giderilemez insani kusurların merhemini de gelenek olarak kodlar.

Politik olan, ontolojik şifreleri değiştiremeyecekse, toplumsal yaşamın temeli olamaz. O halde, toplumun temeli bir başka etkinliğe dayanır. Kadim tartışmadaki terminolojiye geri dönersek, toplum politik eyleme ve *logos*'a dayanamaz. Muhafazakârlığın teoriye ve *logos*'un kuruculuğuna yönelik eleştirisi ve politik eyleme dair kuşkusu, onu *eros*'un kendiliğindenliğine ve kendiliğinden iktisadi eylemin toplumsal yaşamın temeli olduğuna yönelik Sofistçe bir doğrultuya yaklaştırır.[46] Toplumsal yaşamın temeli, Darvinist bir ayıklanma sürecinden geçerek başarısını kanıtlamış, yararlı olduğu için var olan geleneklerdir. Muhafazakârlığın katmanlarından biraz aşağıya inildikçe, seleksiyonun ve yararlılığın belirleyicisinin ve toplumsal yaşamın temelinin örtük iktisadi çıkarlar olduğu görülür. Geleneğe yönelik seçici değerlendirme, çoğu zaman bu çıkarların kuvvetiyle yakından ilgilidir. Çıkarlar, ekonominin devingen dünyasında sürekli değiştiği için muhafazakârlığın geleneği de her yeni dönemde değişir. Mevcut düzenin savunusuna bir kez girişildiğinde, sabit bir referansa sadakat imkânsız hale gelir. Muhafazakâr paradoks, Xenon paradoksunu andırır: Muhafaza etme ilkesine ancak değişimin her aşamasında mevcut düzeni savunarak sadık kalınabilir.[47] Dolayısıyla, gelenek savunusu, belirli toplumsal örüntülerin ve tanıdık pratiklerin idamesini savunmak değil, Shils'in işaret ettiği gibi,[48] her yeni dönemin siyasal ve toplumsal düzeninin geleneksel ve doğal olduğunu kabul ettirmeye yönelik "ideolojik bir gayret"tir.[49] Belirli bir zaman diliminde oluşması ve kolaylıkla ideolojikleşebilen yapısallığı, kültür[50] gibi, geleneğin de nötr bir kavram olarak ele alınmasını güçleştirir. Bu noktada, geleneğin doğallaştırılması, nötralizasyonun ideolojikliğine dikkati çeker. Konu, herhangi bir geleneğin savunusu olmaktan belirli toplumsal düzenleme ve kurumlara geleneksel-doğal görüntü kazandırma gayreti olmaya böylece geçer.[51] Sonuç olarak, muhafazakârlığın savunusu, toplumsal yaşamı doğal yaşamdan ayırdıktan sonra, toplumun temelini geleneğe, geleneğinkini yarara dayandırırken son tahlilde, mevcut toplumsallığı doğallıkla karşılar.

Aklın Eleştirisi

Salt Akla Karşı

Muhafazakâr bağlamın, diğer ilkelerinin çıkarıldığı ilk ilkesi, yaşayan insanların akıllarına duyduğu içtenlikli şüphe ve salt akıl karşısında takındığı özgün tutumdur. Zamanın üç boyutlu algılanışı düzleminde, geçmiş akla ve

onun bugün ile gelecek üzerindeki yönlendirici gücüne ayrıcalık tanıma eğilimi muhafazakârlığın ana motifidir. Geçmiş akla dayalı anlamlandırma tarzı, insanı kusurlu ve eksik bir varlık olarak etiketlendiren[52] ontolojik bir kabul üzerine inşa edilmiştir. Böylesi bir inşa, septik bir epistemolojik-politik duruşa yol açar. Muhafazakârlığın künyesindeki ilk kod, kadim özelliği olan şüpheciliğidir. Ontolojik-davranışsal tarzda betimlenecek olursa, muhafazakâr "değişik türde olayların sonuçları hakkındaki cehaletimiz nedeniyle, geleneksel uygulamaların ve kuralların korunmasına"[53] bağlılık gösteren kişidir. Geçmiş akla sadakat, birbirini tamamlayan iki temel formülü içerir: (1) Muhafazakârlıkta "(yerel) akıl" ile "ortak akıl" arasında bir ayrım içseldir. Ayrımın zamanda "gelecek" ve "geçmiş", mekânda "evrensel" ve "yerel" ve insanda "tikel" ve "tümel" ile kesişmesine dikkat edilir. Ortak akıl, geleceğe yaslı, ideali[54] ve evrenseli bulma iddiasında ve bireyseldir. Geleneğe içkin akıl ise, doğa, kültür, toplum gibi insanı içeren ve insanın içindeki varlıklarda en özgün haline bürünen,[55] alışkanlığın koza olduğu duygusal ve çoğu kez kelimelere dökülmemiş bir duyumsal anlaşma içinde olma durumunu karakterize eder.[56] Bu "kelimelere dökülmemiş" ifadesi, muhafazakârlığın yetkinlik krizi içinde olduğu ya da düşünselliğini ifade etmekte zorluk çektiğine dair önyargıyla karışık bir kabulü değil,[57] muhafazakârın insandan anladığı bağlamın karşı-rasyonel oluşuna dair bir hatırlatmayı vurgular. Sessizliğin önplana çıkması, bizi ikinci argümana bağlayacak şekilde insani tinsellikle de ilgilidir.[58] (2) Muhafazakâr tını, dengeli bir değişim ve değişmezlik tutumlarının ortaklaşa benimsenmesi durumunu anlatır.[59] Ayrıca bir yedek davranış biçimi olarak yerelsellik, kapsayıcı bakış açılarının ve her türlü bütünleştirici anlayışın reddi anlamında, genel davranış modelinin (ölçülülük) ayrılmaz bir parçasıdır. Dengeli değişim ısrarı, genelden ayrı düşmemek, diğer üyelere benzemek, kopuşlara ve bunu takip eden milatlara kapalı olmak gibi rezervleri beraberinde getirir.[60] Kapsayıcılığın reddi ise, aklın kurucu gücünü değersizleştirmek gibi işlevsel bir kaygının ürünü gibi durur. Ama daha derinde, gerçeğin sanıldığından daha karmaşık olduğuna dair önyargısal bir kabulün ürünüdür.[61]

Geçmiş akla sadakatin ikinci bağlamı olarak "ölçülülük", kavramsal derinliğine doğru çözümlendiğinde, "işlevsellik" ve "basiret" gibi iki tema çıkar karşımıza. Muhafazakârlık, yeni olana her bakımdan ve her halükârda karşı bir akım değildir. Her şeyden önce, tüm eskiler birbirlerine eşit derecede eski değildir. Yeninin geçmişte embriyo düzeyinde dahi bir izi, belli bir tarihsel karşılığı varsa, muhafazakârın tutumu yumuşayacaktır. Ayrıca yeni karşısın-

daki bölünme ne denli önemsiz ya da tehlikesizse, muhafazakâr, siyasi tutumunu, o ölçüde güncel-gündelik hesaplara dayandıracaktır. Bu hesapçılık, faydalı olan varolandır, varolan faydalı olandır şeklinde işlevselci[62] bir illüzyona hatta pragmatist-oportünist bir tutum/duruş ortaklılığına dönüşebilir.[63] Pragmatizm ile muhafazakârlık arasındaki devamlılık sadece ölçülülük ve işlevselcilik noktaları ile ilgili değildir. William James'in tarifiyle eylemi yönlendirirken kurucu ilkelere başvurmamak şeklinde formüle edilebilecek pragmatizm,[64] muhafazakârlığın ilintisi değil, metodolojik eş benzeridir. Sonuç olarak muhafazakâr çoğu kez bir reaksiyonerden daha azıdır. Gericinin gelenek karşısındaki tutumu ısrarcı, katı ve bilinçlidir. Muhafazakâr ise ikna edilebilir.

Öznel Akla Karşı (mı?)

Muhafazakârlık üzerine akılsallık odaklı bir siyaset felsefesi tartışması, onun kendini keşfettiği aynayı, Aydınlanma aklıyla ilişkisini ideolojik künyesi içine kodlamak durumundadır. Muhafazakârlığın tepkisi, Aydınlanma ve Devrim'in öznel aklınadır ama bu çıkışın ardından bir nesnel akıl olumlamasına varmaz.[65] Muhafazakârlığın aklı, kurucu aklı dışlayarak gelişirken toplumsal gerçekliğe yönelik eleştirel bir aklın imkânlarını da zayıflatır. Sivil yaşamın kendiliğindenliğini muhafaza etmek kaygısıyla kurucu siyasi projelere kuşkuyla yaklaşırken mevcut toplumsal ilişkilerin sürdürülmesi önkabulüyle hareket eder. Öznel aklın aklı gerçeklikten koparak insan zihnine münhasır kılmasına, gelenek ve devlet gibi otoritelerde de aklın bir biçiminin bulunabileceği –Hegelci objektif ahlâklılık–[66] temasıyla karşılık verilir. Ancak, gerçekliği yönlendirecek ilkeler arayışı, fiziksel gerçeklikle düşünülür olan, olgu ile değer arasındaki ardıllık ilişkisi, varlığın yapısına ilişkin metafizik düşünüm muhafazakâr akla yabancıdır. Muhafazakâr akıl, özne ötesi kolektivitelerde aklın bulunabileceği temasıyla öznel akıldan uzaklaşır fakat öznel aklın eleştirel akla koyduğu kayıtları paylaşır. Öznel aklın "kibrini" törpüler ama eleştirel aklın zayıflamasıyla genişleyen bir araçsal aklın imkânlarını müjdeler.[67]

Muhafazakâr akıl, olgulara söz geçirebilecek ilkeleri varsayan rasyonalist metafiziğe yabancıdır; öznel aklın ideolojik taşıyıcılarına, ampirizm, pozitivizm ve pragmatizme[68] ise derece derece akrabadır. Gerçekliği duyulur ya da duyulmuş dünya ile sınırlayan, olgulara direnmeye çoktan vazgeçmiş, aklı yaşantıda ve deneyimde sabitlemiş bir akıldır bu. "Akıl çağı"nın kendini beğenmişliğine karşıdır ama ampirizmin deneyimi önceleyen tavrında gelenek için, pragmatizmin doğruluğu fayda ölçütüyle değerlendiren yaklaşımında teoriye

karşı hayat için ve pozitivizmin olgucu dünyasında anti-metafizik (anti-rasyonalist) ilkelerin doğruluğunu sağlamlaştırmak için aralık bir kapı bulur.

Muhafazakârlığın açık kapıdan içeri girişi, Aydınlanma döneminden önceki tarihlere gider. Britanya'nın "milli felsefesi" nominalizm'de tümel olana duyulan sistemli kuşku,[69] Bacon'un tümel çıkarımın yöntemi tümdengelimi "eski mantık", tikeli veri alan tümevarımı "yeni mantık" (*novum organum*) olarak selamlaması[70] ampirizmin deneysel yöntemiyle tamamlandığında muhafazakâr akla bir anahtar verir. Aynı anahtarla, muhafazakâr akıl, Fransız Aydınlanması'na karşı İskoç Aydınlanması'na girer.

Ortaçağın sonlarındaki nominalizm-realizm tartışması, Britanya dünya görüşünde tümel kavramlara yönelik bir şüpheyi beslemiştir. Bacon'un matematiğe değil de doğrudan deneysel bilimlere başvurmasının başlıca nedeni, nominalizmin uyandırmış olduğu güvensizlik duygusudur. Bacon'a göre, yönlendirici bilimi matematik olan rasyonalist metafizik, kadim metafiziğin ezeli-ebedi doğrular fikrinin bir çeşididir. Matematik-geometrik doğruluk olarak sunulan aklın ideleri, salt aklın, dış dünyayla ilişkisini kesmiş aklın kendinden ürettiği kavramlardır.[71] Ampirizm, Hume'da mantıksal sonuçlarına ulaşır. Hume, tümevarım ve nedenselliğe eleştiri oklarını yöneltirken, toplumsal yaşamın rasyonalist dayanaklardan yoksun olduğu gerekçesiyle rasyonalist toplum teorilerine saldırmakla kalmaz; modern bilimin bağlandığı ampirik geleneğin temelini de sarsar.[72] Ampirik temelden de yoksun kalan toplumsal yaşam, alışkanlık, gelenek ve göreneğe dayanır.[73] Bu argümantasyon süreci, Hume'un düşünsel akrabası Burke'e rahat hareket edebileceği bir pozisyon sağlar. Devrimcilerin "her şeyi, daha önce hiç tecrübe edilmemiş spekülasyonlara terk ederek, sınırsız vaatleri ve öngörüleriyle ampirik gerçeği hiçe saymalarından" yakınan Burke,[74] duyulur dünyayı yönlendiren bir duyulmuş dünyayı dikkate alan, böylesi bir epistemolojik geleneğe bağlanır.[75]

Ampirizmin tümele karşı açılan savaşın ardında konumlanması, tikel olgulara yönelik sempatisine karşı rasyonalizm, olanın eleştirisinin epistemolojik koşullarını sağlayabilir.[76] Ampirizmin akla olguları sınıflandırma görevini verirken öğütlediği itaat, rasyonalizmde yerini itaatsizliğe bırakır. Rasyonalist metafiziğin öncüsü Descartes'ın kapitalizmin gelişimiyle ilgili herhangi bir çekincesinin olmadığını biliyoruz. Bilakis, filozof, yükselen burjuvazinin hesapçı kitapçı mantığına uygun bir rasyonellik çıkarmıştır.[77] Buna karşılık, rasyonalizm ampirizmle karşılaştırıldığında aklı düzene bağımlı kılmak yerine düzeni akla bağımlı kılma çabasını sürdürür.[78]

Anglo-Sakson rengi hâkim muhafazakârlığın Fransız reaksiyonerliğiyle ayrılığı belli bir açıdan sahicidir: Uzlaşmaz, gerici, aristokratik eşitsizlikçi reaksiyonerliğe karşı muhafazakârlık İngiliz dünya görüşünün renkleriyle boyanmıştır.[79] İhtilaf başka bir açıdan ise yapaydır. Reaksiyonerliğin aristokrasiye bağlanan eşitsizlikçi yapısallığı, uzlaşmazlık ve gericilik niteliklerinin hadım edilmesiyle ortaya çıkan bir başka eşitsizliğe evrilir. Muhafazakâr aklın, yeni eşitsizlikçi formunda, sivil toplumun erdemlerini yücelten, klasik liberalizmin entelektüel kulesi İskoç Aydınlanması'nda bulacağı bir dizi düşünsel öğe vardır. İskoç Aydınlanması, Aydınlanma'nın, Fransız şubesiyle sınırlı ve monolitik olmadığı ("Aydınlanmalar") iddiasının altında, aklın kurucu akılla kayıtlı olmadığı varsayımını barındırır ki, akla değil rasyonalist akla karşı olduğunu dillendiren muhafazakâr akıl için bu bulunmaz nimettir. Söz konusu olan, Manş'ın bir yakasındaki kibirli akla karşı öbür yakasındaki, ihtiyatlı ve basiretli, teorik tutuma karşı yaşantıda içerilmiş akıldır.

Katolik ilk günah inancının, insan aklının mükemmelleşebilirliğinin yükünü,[80] Manş'ın ötesine geçerken bir parça hafifleten muhafazakârlığın bir başka teolojiye bağlandığını düşünmek için nedenler vardır. İnsan doğasına ilişkin teolojik kötümserlik, yarı seküler bir kötümserliğe dönüşür: Tanrı'nın seçilmiş kulları ve lanetlenmişleri ayrımına dayanan püriten dünyevi asketizmi.[81] Smith'in "görünmez el"ini "İlahların eli" olarak tercüme eden ideolojinin,[82] teolojik-politik açıdan, insanlar arasındaki eşitsizliğe dayanan modern kastçı bir dine bağlandığını düşünebiliriz. İnsan doğasına dair iflah olmaz kötümser Burke'ü bu doğanın yıkıcılığına karşı iyimser kılan, Smith'in rasyonel Tanrısının irrasyonel elidir. Burke'ün yükselen kapitalizme karşı karışık duygularını netleştiren, toplumsal düzenin gereği olduğunu düşündüğü eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin kapitalizmle yeniden üretimi olasılığını görmesidir.[83]

Nominalizm, ampirizm, pozitivizm ve pragmatizmden sonra muhafazakârlığın soykütüğünde hayat felsefesi bulunur. Burke'te klasik biçimini edinen ideoloji (rasyonalist bilgi teorisinin devrimciliğine karşı evrimci ampirizmde; doğruluğu yararla telif ederken duyusal dünya dışında ona yön verecek ilkelere sahip bir düşünülür dünya boyutunu geçersizleştiren pragmatizmde; ve olgusal olanın ötesine geçme girişimlerini "metafizik" olarak işaretleyen, teori, ideoloji gibi "bilim dışı" kavramlardan derin bir tiksinti duyan pozitivizmde olduğu gibi) teoriye karşı yaşamı yücelten hayat felsefesinde de boy atmıştır. Britanya'nın veciz ideolojisini Kıta Avrupası'na bağlayan kaynak, hayat felsefesidir.

Teorik Akla Karşı: Teorinin Solukluğu, Hayatın Altın Ağacı

Hegelci felsefenin çöküşünün iki ilişkili ürünü olan tarihselcilik[84] ve hayat felsefesi, ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sında, Aydınlanma'nın teorik akılsallığına karşı hayat, varoluş ve yaşantı'ya değer verdi. Bir asır önce Alman Romantikler, teorik aklın kategorilerine karşı, duygu, öznellik ve kendiliğindenliği savunmuşlardı.[85] Devrimcilerin "küstah spekülasyonları"nı teorik rasyonaliteye bağlayan Burke'ün teoriye karşıtlığında da, yaşamın teoriye üstünlüğüne dayanan kuram karşıtı bir tutum hâkimdir. Burada ilk bakışta, yaşamın devingenliğinin açıklanmasına bağlı, kendiliğinden bir gerçeklik ile karşı karşıyayız sanılabilir. Yaşamın ele avuca sığmazlığının karşılığı, yüksek bir kanaat olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, konunun muhafazakâr ideolojinin karakteristikleriyle, karşı çıkış ve kabulleriyle ilgisi vardır.

Ateorik tutumun tarihsel-ideolojik bir konumlanışı vardır; muhafazakârlık gibi. İdeolojiler çağının zemininde, muhafazakârlığın belalısı, Aydınlanma felsefesidir. *Aydınlanma Nedir (?)* sorusuna verilen "insanın ergin olmama durumundan kurtulması" yanıtı[86] onun teorik akılsallık ile olan akrabalığını gösterebilir. Bu, yaşamın tüm devingenliğine karşın, insan aklının onu zaptedebilecek, kontrol altına alabilecek bir gücü olduğuna inanmakla ilgilidir. Bu anlamıyla teori, aklın hayata koyduğu kayıt, ya da onu belirli bir zaviyeden abluka altına almasıdır.

Teorik tutum iki açıdan Aydınlanma felsefesine bağlanır: Birincisi, teori, "bir şeyi onun karşısına koyma" anlamına gelir ki, kategorize etme, sınıflandırma, özne-nesne ilişkisi olarak düşünüldüğünde Aydınlanma'nın arkadaşı modern bilim geleneğini anlatır.[87] Devrimcilerin "her şeyi parçalara bölme isteğine yol açan karışık mizaçları"ndan bahsederken, Burke, teorik akılsallığın bir boyutunu kavramış görünür.[88] İkincisi, etimolojisi itibarıyla, Tanrısal bir iradenin gerçekleşmesi olarak karşımıza çıkar: "Tanrı'nın evreni çıkarsız temaşası".[89] Bu anlamıyla teori, felsefenin ilk tartışmalarına kadar gider. Antik Yunan'da toplumsal yaşamı temellendiren etkinliğin neliğine dair iki farklı görüş vardır: Sokrates, Platon ve Aristoteles çizgisinde, *logos*'a dayandırılan teorik etkinlik, toplumun harcı olarak kabul edilir; teori ile yaşam (pratik) arasında dolaysız bir ilişkinin varlığından söz edilir. *Logos*, bir araya getiren, oluşturan, biçimlendiren akıl anlamında kullanılmaktadır.[90] Felsefi meşguliyet ya da teorik etkinlik, insan ruhunun kökeninde gerçek varlığı (Tanrıyı) doğuran yüce bir uğraş olarak anlaşılır. Teori, idelerin dolaysız görüntüsüne, yani gerçek gerçekliğe ulaşmanın, Tanrısallaşmanın

kaynağı olarak görülür.[91] Aynı zamanda, gündelik hayatın dar bağlamından sıyrılarak gerçeğe ulaşmak için gerekli olan yaşam tarzının ya da etkinliğin adıdır. Bilgi ile toplum arasında ontolojik-epistemolojik dayanakları olan güçlü bir ilişki kurulmuştur. Ruh-madde karşıtlığını ilkinin önceliğine dayanarak aşmanın yolu, ampirik değil, kavramsal olan bilgiye ulaşmakla mümkündür. Bunu teori ile toplum arasındaki organik ilişki takip eder: Teori, toplumu sadece anlamaz, onu dönüştürür. Toplumsal düzen, *logos*'a dayanır, teori ile kurulabilir; kaosun ve kargaşanın nedeni olan eros tutkularına değil. Burada, toplumla doğa arasındaki yansıma ilişkisi reddedilmiştir. Toplum, doğanın aynası değildir, sembolik tarzda, teori aracılığıyla kurulup dönüştürülebilen bir yapıdır. Bu sembolik-yapay toplum modeline karşı Sofistler, doğal toplum modeline yakın durur.[92]

Septisizmin ve rölativizmin ataları, gerçeğin pratik etkinliğin içinde bulunduğunu düşündükleri için, gerçeği bulmak için teorik bir etkinliğe ve teorinin toplumu kurucu gücüne inanmazlar. Doğa nasıl anlaşılabilir ama denetlenemez ise onun yansıması olan toplum da anlaşılabilir fakat teori aracılığıyla değiştirilemez. İnsan, doğası gereği, *logos*'a değil *eros*'a dayanır. Tutkuların, doğal zorunlulukların ve itkilerin merkezi *eros*, insan doğasının ve doğanın yansıması olan toplumun temelidir. Buradaki ontoloji-epistemoloji birlikteliği bilgi-toplum ilişkisini yadsımak üzerine kurulmuştur. İnsanın ve toplumun ontolojik temeli, denetim altına alınamaz *eros*'a dayanıyorsa, buradan gerçek geçekliğe ulaşma yolunda kuşkucu bir epistemoloji çıkar: Sofist Protogoras'ın bilinen deyişiyle, "insan her şeyin ölçüsüdür". *Logos*, *eros*'un tehdidi altındaysa ve gerçek gerçekliğe ulaşmayı imkânsızlaştıracak bir ölçüler enflasyonu söz konusuysa teori ile toplum arasında herhangi bir ilişki kurulamaz.

Antik Yunan'dan Aydınlanma'ya doğru, her ne kadar çıkarsız temaşadan araçsal akılsallığa, Tanrısal bilgelikten doğanın efendiliğinin bilgisine gidilmişse de, değişmeyen bir şey vardır: Teorinin Tanrılık bir iş olduğu. Aydınlanma bunu, Tanrısal özellikleri yeryüzüne indirerek, Tanrı'yı insanla, cenneti bu dünyayla ikame ederek yapmıştır.

Burke, önyargılara saplanmış "filozofları" ve devrimcileri eleştirirken "küstah" spekülasyonlarından ve teorileştirme eğilimlerinden bahseder. Aydınlanma'nın Kıta Avrupası'ndaki ilk ciddi eleştirilerinden Romantizm, teoriye karşı yaşama, analitiğe karşı sezgisele yaslanır. Romantizmin meşhur temsilcisi Goethe'nin Mephisto'su şöyle der: "Değerli dostum, bütün teoriler soluktur; yalnız hayatın altın ağacıdır yeşil olan".[93]

Sonuç Yerine: Aklın Eleştirisinin Eleştirisi

Her akıl bir çıkarın emrindedir.[94] Akıl kendini, arkasına benlik çıkarını gizlediği evrensellik mitosunun eylemsel olanağı sayesinde gerçekleştirir.[95] Gerçekleşme bir yönüyle sahtedir; çünkü her evrensel bağlam, o bağlama içkin bir yerelin soyutlamasını içerir. Yerel evrensel olduğunu savlar, tikel tümelin yerine geçer. İnsanlık adına konuşma, konuşana aklın kapsayıcılığı noktasında ek bir meşruluk sağlar. Aklın kendini gerçekleştirmesi serüveni, diğer yönü itibariyle belirgin ölçüde seçicidir. Akıl, olasılıklar dünyasında bazı "şeylere" taraf ve diğer bazı "şeylere" karşı taraftır.

Aklın devinimine dair genel açıklama muhafazakâr akıl özeline indirildiğinde "seçici çıkar" sorunu belirir. Bu sorun "muhafazakâr aklın ardındaki çıkar nedir?" sorusu ile açıklığa kavuşacaktır. İktidara yönelik arkeolojik bir ilgi, bu kavramın ifade ettiği ilişkiler ağının "eşitsizliğe" karşılık geldiğini gösterir. Dile getirilen genel sav, muhafazakârlığın akıl eleştirisinin ya da kurucu akla karşı formüle edilen sınırlı akıl iddiasının eşitsizliği örttüğü ve iktidara yeniden üretiminin eylemsel olanaklarını sunduğu şeklindedir. Eşitsizliğin devamı noktasında muhafazakârlık, hem etik-politik hem de ekonomi-politik önerileri mümkün ve meşru gösteren epistemolojik bir algısallık yaratmaktadır.

Aklın sınırlı olduğuna dair septik iddia, septisizmin bilinen ironisi ile birlikte yaşamak zorundadır. "Her şey görecelidir" yargısı göreceli değildir çünkü. Ya da hiçbir bilginin kesin olmadığına dair sanı kendini yalanlarcasına oldukça kesindir. Septisizmde Giritli Paradoksu'nun gelişmiş bir kopyası bulunur.[96] İroni, muhafazakâr akıl gündemine tercüme edildiğinde, "akla şüpheyle bakan muhafazakârın, aklın sınırlı olduğunu söyleyen akla neden şüpheyle bakmadığı" sorusu ortaya çıkar. Akıldan şüphelenen, akıldan şüphelenen akıldan şüphelenmemektedir. Kurucu akıldan kuşkulanıp, sınırlı akıldan kuşkulanmayan muhafazakâr siyasetin seçici tavrı, aklın seçerek işlediği her durumda olduğu gibi, çıkarlarla ilgilidir. Aklın şüpheden bağışık tuttuğu kısım akla rasyonelliğini veren çıkarların dünyasıdır. Muhafazakâr "kuşku" ile "güveni" eşitsizlik ölçütü üzerinden dağıtmaktadır. Eşitsizliğe yönelik yok edici kapsayıcı akıl şüphelenilecek, eşitsizlikten yönelmiş var edici sınırlı akıl güvenilecek olanaklardır.

Muhafazakâr aklın diğer yapısal sıkıntısı gelenek ve devrim nosyonlarına bakış noktasında belirmektedir. Devrim gibi keskin kopuşlara karşı geliştirilen argüman odaklı edebiyatta topluma yönelik devrimci taleplerin köksüz

olduğu, oysa devrimin yıkıcı etkisine muhatap kalan geleneğin binlerce yılda özgünlüğünü kanıtlamış bir geçerliliğe sahip olduğu belirtilir. Geleneği yıkan akıl tikel, birkaç filozofun ya da düşünürün kişisel zihin jimnastiğinin sonucu; buna karşın geleneğin aklı tümel, binlerce neslin tecrübeyle kanıtlanmış birikimlerinin toplamıdır. Bu tanıtlamayı sorunlu kılan, geleneğin aklını tek ve çelişkisiz gören küçültücü algısallıktır. Geleneği yıkan akıl da geleneğin bir parçasıdır, gelenek tek bir akıldan, daha açık bir formülleştirme ile sadece "iktidarın" aklından oluşmamaktadır. Kaldı ki geleneğin aklı ibaresi, üstü kapalı şekilde bir demokratik meşruluk sanısı yaratmaktadır. Gelenek denilen mefhum toplumsal ortak iradenin zamanda sürekliliğini ifade eder. Geleneğin tek bir aklı varsa, bu akıl eşitsizlik ise, toplum bilinçli bir şekilde eşitsizliği onamış demektir. Oysa toplumun özgür iradesini sorunsuzca açığa çıkaran tam demokratik bir mekanizma tarihin hiçbir döneminde tartışmaya değmez bir kesinlikle uygulanmamıştır. Geleneğin kuşatıcılığın temel sosyolojik veri olduğu modern öncesi çağlarda, özgür iradenin kendini sorunsuzca dışa vurması oldukça güçtür. Ancak güçlü olanların özgür olduğu bir bağlamda, toplumun sürekli iradesi diye ortaya konan bilinç, ihtimal ki sadece iktidarın aklıdır. Muhafazakâr akıl, iktidarın aklını toplumun aklı diye tanıtır; bu tanıtmayı toplumun aklının tek akıl olduğu noktasında ayrıca pekiştirir. İlgili pekiştirme, kendi yetkinliğine, toplumun aklı diye etiketlendirilen iktidarın aklından uzaklaşılmasını yeren bir karşı eylem felsefesi ile ulaşır.

Meşruiyetini yerel-sınırlı akıldan alan rölativizm, doğruluğun –eğer mümkünse– "dil oyunları"na içkin olduğunu iddia eden post-modernizm tartışmalarını ataları olan muhafazakârlığa bağlar. Tümel ilkeleri seferber edici bir iktisadi planlamaya duyulan hoşnutsuzluk, eşitsizliğin farklılıkla ilişkilendirilmesi, sivil toplumu aklın yıkıcılığına karşı koruma duygusu muhafazakârlığın geç modern dönemlere bıraktığı mirastır.

Ortak akla karşı kuşanılan zırh, rölativist sav, öyle bir duruştur ki, aynı önermeyle, İngiliz "evrensel" aklının Hindistan'ı işgaline karşı da çıkılabilir; Hint kast sisteminin yanılmaz bir yerel akla dayanan meşruluğa sahip olduğu da savunulabilir. Muhafazakâr *janus*, soyut ilkeler ve insanlıktan bahsedilemeyeceğini takip eden önermenin arka yüzü, soyut yiyecek hakkından ve eşitlikten bahsetmenin anlamsızlığıyla tamamlanır.

Zayıflığı, karşıtının diline dönüşme olasılığından da beslenir. Her bir dil oyunu, mutlak üstünlüğünü ilan ettiğinde, rölativizmin mutlaklaşması tehlikeli boyutlar kazanır. Rölativiteler narsizminin terörizme çevrimi, rölativiz-

min kendi imkânlarını yitirdiğine şahit olduğumuz durum, farklılığa yapılan vurgunun nihai aşamasını temsil eder. Rölativist aklın kıskacı, sıcak yüzündeki öteki'ye karşı liberal hoşgörünün soğuk yüzündeki ırkçılığın eşiğiyle mesafesinden, farklılıkla "öteki"lik arasındaki bulanıklıktan yakalar; farklılıkla eşitsizlik arasında kurulan korelasyonda olduğu gibi.

Notlar

1 *Essential Writings*, der. Frederick G.Weiss, Touchbooks, New York: Harper, 1974, s. 274.

2 Sosyal bilimler literatüründe muhafazakârlığın kavramsallaştırılması konusundaki metodolojik sorunlar üzerine bkz. Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Türk Muhafazakârlığı, 74, 1997. Muhafazakârlığın "tutum" olarak tanımlanmasına bir örnek olarak bkz. Roy C. Macridis, *Contemporary Politicial İdeologies*, Massachusets, Wintropp Publishers, 1980, s. 80. "Mizaç" olarak değerlendirilmesi üzerine bkz. Michael Oakeshott, "Muhafazakâr Olmak Üzerine", *Muhafazakâr Düşünce*, 1, 2004. Rasyonalist akla karşıt, ideolojik bir çerçeve olarak değerlendirilmesi için bkz. B. Berat Özipek, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004; Fırat Mollaer, "Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakârlık: Burke'ten Hayek'e", *Muhafazakâr Düşünce*, 2, 2004.

3 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (Cilt 1), çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 81.

4 Tanıl Bora, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, 74, 1997, ss. 6-7.

5 Muhafazakârlık, üç yapısalın katalizör etkisi sayesinde kendi kimliğinin yetkinliğine ulaşmıştır: Sanayi toplumu, devrimci siyaset pratiği ve Aydınlanma rasyonalizmi. Aytekin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 49.

6 Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der. T. Bottomore, R. Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1996, s. 94.

7 Muhafazakârlığın modern öncesi dönemselliğine ilişkin arkeolojik bir çalışma için bkz. Fikret Çelik, "Çiçero'nun Muhafazakârlığı Üzerine Bir Deneme", *Muhafazakâr Düşünce*, 2, 2004. Muhafazakârlığın arkaik köklere sahip bir tutum olması, onun modern çağda güçlenen karakterini ayırt etmeyi engellemez. Bu çalışmada, muhafazakârlık, bir künyeye sahip ve belirli bir rasyonalitenin taşıyıcısı olan bir ideoloji olarak analiz edilmiştir. Muhafazakârlığın kavramsal mahiyetiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, 74, 1997. Nazım İrem, "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 17, 2004.

8 Friedrich A. Hayek, *Kölelik Yolu*, çev. T. Feyzioğlu, Y. Aslan, Liberte Yayınları, Ankara, 1999, s. 158.

9 S. Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığın Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakârlık Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, 74, 1997, ss. 107-108.

10 Helmut Dubiel, *Yeni Muhafazakârlık*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 12.

11 Norman P. Barry, *Yeni Sağ*, çev. Cevdet Aykan, Tisimat Yayınları, Ankara, 1989.

12 J. C. Robertson, "İskoç Aydınlanması", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, Ümit Yayınları, Ankara, 1994, ss. 412-417. Alternatif bir yorum için bkz. Atilla Yayla, *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara, 2004, ss. 33-36. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

13 Friedrich A. Hayek, *Hukuk Yasama ve Özgürlük-Kurallar ve Düzen*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1996, s. 45. William R. Harbour, *The Foundations of Conservative Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982, ss. 63-64.

14 Barry, a.g.e., s. 33.
15 Oakeshott, a.g.e., ss. 1-2; Dubiel, a.g.e., ss. 12-13.
16 Bora, a.g.e., s. 8; Ayferi Göze, *Siyasi Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 1995, s. 226.
17 Anthony Giddens, *Sağ ve Solun Ötesinde:Radikal Politikaların Geleceği*, çev. M. Sözen, S. Yücesay, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 31. Ancak bu eğilimi sosyal yardımlaşmaya verilen önem (R. Eccleshall, *Political Ideologies*, Routledge, London ve New York, 1994, s. 78) ile insanların birbirlerine kayıtsız kalmayacaklarına dair aslen Hume'cu bir empati-sempati öğretisiyle dengeler (ilgili bağlam için bkz. David Hume, *An Equiry Concerning the Principles of Morals*, Chicagon Open Court Press, Chicago, 1938, s. 53).
18 Marshall, a.g.e., 512.
19 Yumuşak ideoloji için bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 14.
20 İdeolojinin olması gerekene ilişkin tutumunu, ideolojilerin kendisi ile birlikte olumsuzlamak ve ideolojiyi bir gerçeğin bozulmuş hali olarak göstermek mümkündür. Örneğin Mannheim'a göre, "İdeoloji kavramı, siyasi çalışmaların ortaya koyduğu bir gerçeği; yönetenlerin belli bir durumu kendi çıkarları için kuvvetlice destekleyip, hâkimiyetlerini alt üst edecek bazı gelişmeleri göremeyecek kadar fikir bulanıklığa düşmeleri gerçeğini yansıtır." Karl Mannheim, "İdeoloji ve Ütopya", *Sosyoloji Yazıları*, der. İhsan Sezal, Ekin Yayınları, Bursa, 1995, s. 141. İdeolojiye yönelik benzer küçümseyici bakışların bilim kuramı, özellikle de olgucu bilim kuramı açısından kavramsal değerlendirmesi için bkz. Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, İmge Yayınları, Ankara, 1994.
21 Muhafazakâr için devrim, Locke'un kazanılmış olan hakların geri alınması noktasında kavramlaştırdığı "devrim hakkı" hariç (bkz. Maurice Cranston, çev. A. Yaşar Aydoğan vd, "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet", *Siyasi Düşünce Tarihi*, der. David Thomson, Şule Yayınları, İstanbul, 1997) saatin ileri alınmasından başka bir anlama gelemeyecek boşuna bir çabadır. Saatin ileriye alınması, bunu yapan kişinin gerçekte zamanda ilerlediği anlamına gelmez çünkü.
22 Sonuç olarak, muhafazakârca değişim toplumsal organizmaya en uygun seçenektir. Aydın Yalçın, "Çağdaş Muhafazakârlık ve Siyasi İstikrar", *Sosyal ve Siyasi Teori*, der. Atilla Yayla, Siyasal Yayınları, Ankara, 1999, s. 291.
23 Harbour, a.g.e., ss. 61-62.
24 Muhafazakâr için siyaset gemiyi su üstünde tutabilmek noktasında dengeyi korumaktan ibarettir. Bkz. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, New York: Basic Books, 1962, s. 127.
25 Özipek, a.g.e., s. 120.
26 Oakeshott, "Rationalism…", ss. 169-170.
27 Özellikle ortaçağ muhafazakârlığı aristokrasi yanlısıdır; doğuştan gelen statüleri baki gören, aşırı hiyerarşi yanlısı ve vesayetçidir. Bkz. Marshall, a.g.e. ss. 512-3. Aristokrasi yanlısı olmak ibaresi, siyaset felsefesi algısallığı içinde eşitsizliklerin onanması anlamında da kullanılabilir. Bu durumda eski ve yeni muhafazakârlık birbirlerine hayli yaklaşır. Muhafazakârlığın sürekliliği eşitsizliğin sahiplenilmesi noktasında kendini gösterir. Nuray Mert, "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık", *Toplumbilim*, Yeni Sağ-Aşırı Sağ, 7, 1997. Kadim ve modern muhafazakârlıklar arasında köprü vazifesi gören Burke, edebiyatı, özgürlükten geleneğin özgünlüğünü anlaması ve siyasal sıra düzene sadık bir değişim öngörmesi açılarından, ilgili yargıyla uyumludur. Bkz. Göze, a.g.e., ss. 225-226.
28 Organik toplum düşüncesi ve organizmacı anlatı muhafazakârlığa bereketli bir kavramsal zemin hazırlar. Mekanik topluma karşı organik toplumun önplana çıkarılması yersiz değildir. Mekanik toplumda bazı uzuvlar gereksiz olabilir. Bu durumda akılcı çözüm bu organlardan kurtulmaktır. Ama organik toplumda her şey birbirine bağlıdır ve her şey gereklidir. Çiğdem, a.g.e., s. 40.
29 Ahmet Helvacı-M.Turgut Demirtepe, "Muhafazakâr Parti'nin Dönüşümü: Thatcherizm ve Yeni Sağ", *Liberal Düşünce*, 9, 1998, s. 96.

30 Muhafazakârın toplumsal birliğe desteği burjuvazinin sınıfsal-tarihsel çıkarları ile örtüşmektedir. Toplumsal birlik ülküsü ile "fakirlerin düzene bağlanması", "orta sınıfın korunaklı pozisyonunu koruması", "ekonominin istikrarı" ve "emperyalist gelişme" amaçları sağlanmış olur. I. Adams, *Political Ideology Today*, Manchester ve New York: Manchester University Press, 1993, s. 74.

31 İnsanın mayasının bozuk olması kötümser bir anlayışı betimler. Ama bu betimleme her halükarda olumsuz bir şey olarak değerlendirilmez. Mesela Hobbes insanın doğal bencilliğinin ancak otoriter bir devlet aracılığıyla denetim altına alınabileceğini düşünürken kötümserdir. Ortalama bir muhafazakâr ile Hobbes benzer sonuçlara ulaşmak adına aynı yerden hareket eder. Ama Hobbes, muhafazakârın aksine insandaki bencil yıkıcılığı çok da olumsuzlama eğilimi içinde değildir. Bu konu için bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

32 İnsanın iyilik kapasitesine güvensizlik muhafazakârlığı sağ-sol ölçeğinde sağa yaklaştırır. Çünkü sola özünü veren, insanın dramının yok edilemez olduğu görüşünü yadsıyan bir tutumdur. İnsanı kötü kılan düzendir, değişmez insan tabiatı yoktur. İnsanlar bu dünyanın yerine yeni bir dünya kurmak isterlerse kurabilirler. Sosyalizmin etik duruşu için bkz.George G. Brenket, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Y. Alagon, Ayrıntı Yayınları, 1998, ss. 17-83; solun öteki üzerinden (sağdan) etik politik farkları üzerine yetkin bir değerlendirme için bkz. N. Bobbio, *Sağ ve Sol*, çev. Zühal Yılmaz, Dost Yayınları, Ankara, 1999, ss. 103-117.

33 Barry, a.g.e., s. 101-103.

34 Gücün dağıtılmasına dair klasik liberal argümanın şüpheci tarih felsefesi içinde tanıtlanması için bkz. David Hume, "The Idea of a Perfect Commonwealth", *Essays on Moral, Political and Liberty*, der. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1978, s. 514; Jay A. Sigler, "Political Thought of Michael Oakeshott", *New Individualist Review*, Winter 1968, cilt 5, No. 1, s. 21; Oakeshott, *Rationalism...*, s. 42; C. Roy, a.g.e., ss. 80-6; Septik muhafazakârlığın Yeni Sağ'ın ekonomi politiği ile kesişimi için bkz. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1962, s. 3 vd; Barry, a.g.e., s. 101 vd.

35 Bora, a.g.e., s. 9.

36 Nispet, a.g.e., s. 101, 109-110.

37 M.G. Roskin vd, *Political Science*, New Jersey: Prentice-Hall, 1998, s. 106.

38 Yerelci yönetsel bağlam ile muhafazakâr siyasal kültür arasındaki kapsayıcı devamlılık iddiası için bkz. Hardly Wickwar, *The Political Theory of Local Government*, University of South Carolina Press, Columbia, 1970, ss. 39-50.

39 Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1997; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, Say Yayıncılık, İstanbul, 1986. Muhafazakârlık uygarlığın maliyetini sorgulamaz. Uygarlığın denetlenerek süzüldüğü ve nimetlerinin ayıklandığı bir filtresi var gibi görünür ama işlemi denetleyecek bir eleştirel aklın imkânı ortada yoktur. "Niçin" sorusunu şiar edinmiş bir nesnel aklın geçiştirilmesi yerini "nasıl"ı soran öznel aklın refakatine bırakır. Filtrenin nesnelliği, geleneğin tarafsızlığıyla, filtreden geçenlerin başarısı, doğal ayıklanma ile izah edilirken uygarlık rezervleri tartışma dışı hale gelir.

40 Anarşist insan maceraperesttir. Onunla birlikte gelen toplumsallık ise "akılsızca" ve "düzen"den yoksundur. Yorum için bkz. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, New York: Oxford Universtiy Press, 1975, s. 239.

41 Bu iki toplum modeli hakkında geniş bilgi için bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.

42 Muhafazakâra göre davranış kalıpları metafizikten değil, gelenekten çıkar. Yorum için bkz. Oakeshot, O*n Human...*, s. 66. Ayrıca ülke yönetme bilgisi öğretilemez. Bkz. Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, Londra: Dent, 1970, s. 58. Tüm bunların doğal sonucu olarak, teoriye dayanarak toplum kurmak ontolojik açıdan olanaksızdır.

43 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000. Aristoteles'in ontolojik-epistemolojik açıdan, yapay-sembolik modeli çerçevesinde değerlendirilmesi için bkz. Sunar, a.g.e., s. 58-70.

44 Arendt, kamusallığı politik eyleme, *vita activa*'ya dayandırır. Arendt için modern zamanlardaki temel problem, Antik Yunan'daki *vita activa* ve kamusallığın çekirdeği politik eylemin yerini iktisadi eylemin almasıdır. Bu durumda, kamusal yaşam, özel yaşamın ağırlığı altında, politik eylem ise diğer eylem türünün altında ezilmiştir. Daha fazla bilgi için ve Aristoteles yorumları için bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

45 Burke'ün bu tutumu ile Hayek edebiyatı arasında oldukça belirgin bir kavramsal ve argümantal devamlılık vardır. Yetkin bir değerlendirme için bkz. Linda C. Reader, "The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison", Humanitas, Washington, National Humanitas Institute, Volume X, No:1, 1997.

46 Toplumu *logos* yerine *eros*'a dayandıran muhafazakâr tını doğallığın muhafazakârlık içinde eritilmesi anlamında en özlü ifadesini Hume'da bulur. Hume'un devrim ve benzeri kesin kopuşları ret ederken dayandığı temel nokta ise "insan doğası"dır. Hume'da *eros logos*'un dönüştürücü kibrine karşı ontolojik bir kısıtı ifade eder. Filozofun kendi ifadesi ile, "Doğamızdaki materyal şeyleri değiştirmek veya düzeltmek mümkün olmadığı için, yapabileceğimizin en fazlası şartları ve durumu değiştirmektir ve adalet yasalarına uymayı en yakın fayda ve bu yasaları ihlal etmeyi en uzak fayda haline getirmektir." Bkz. David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. P. Nidditch, Oxford: Clarendon Pres, 1970, s. 416.

47 Mert, a.g.e., s. 58.

48 Edward Shils, "Gelenek", çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı*, Modernliğin Gölgesinde Gelenek, 25, 2003-04.

49 Mert, a.g.e., s. 58.

50 Necdet Subaşı, "Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu", *Doğu Batı*, Modernliğin Gölgesinde Gelenek, 25, 2003-04.

51 Muhafazakâr, geçmişte yeri olmayan, deneyden kaynaklanmayan akli önermelere mesafeli şekilde yaklaşır. Ama bu önermeler bir kez uygulanıp kendi geleneklerini yarattığında, bu sefer o geleneği kaldıracak yeni akli önermeye aynı şeklide yaklaşacaktır. Dolayısıyla muhafazakârlığın sınırları içinde kalarak, hem o şeyin var edilmesi, hem de yok edilmesi gerektiğine karşı çıkabilirsiniz. Burkçü gelenekçiliğin geleneği ölü hale getirdiği, oysa geleneğin tamamlanmamış bir postüla olduğu yolunda bir eleştiri için bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University Notre Dame, Indiana, 1984, ss. 221-222.

52 Jerry Z. Muller, *Conservatism-An Anthology of Social and Political Thought From Davıd Hume to the Present*, Princeton Unıversity Press, Princeton, 1997, ss. 11-12. Anthony Quinton, "The Politics of Inreflection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott", *Faber and Faber*, Londra, 1978, ss. 10-11.

53 Barry, a.g.e., s. 99.

54 Muhafazakârın ideali aramaması, kavramsal araç olarak kullandığımız "akıl-ortak akıl" karşıtlığının betimsel gerçekliliğini güçlendirir. Muhafazakârlığın "ideale" karşı düşmanca tutumu için bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 512. Muhafazakârlık, pozitivizmin geleneksel felsefeye indirdiği darbeyi siyaset felsefesine uygular. Comte, klasik felsefeyi "metafizik"le özdeşleştirirken felsefeyi arkaikleştirmekle kalmaz, sonunu da ilan etmiş olur. Muhafazakâr da siyasetin verili insan doğasına uygun kılınmasını iyi toplum arayışına tercih ederken siyaset felsefesinin sonunu ilan etmiş olur. Muhafazakârlık, iyi toplum arayışının mutlak bir biçimde radikalizmle sonuçlanacak totaliter bir eğilim olduğu yolundaki yaygın pozitivist-liberal kanaate daha başından eklemlenir. Bu konuda bir tartışma için bkz. Leo Strauss, çev. S. Zelyüt Hünler, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

55 Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Dirilişi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 12-13.

56 C. W. Parkin, çev. A. Yaşar Aydoğan vd, "Burke ve Muhafazakâr Gelenek", *Siyasi Düşünce Tarihi*, der., David Thomson, Şule Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 144-145.

57 Keza Özipek'in muhafazakârlığı "üzerine pek düşünülmemiş, daha çok yerilmiş" bir ideoloji olarak nitelemesi bile muhafazakârlığın ideolojik bir açılım sorunuyla karşı karşıya

olabileceğini sezdirir okuyucuya. İlgili yorum için bkz. Özipek, a.g.e., s. 1. Muhafazakârlıktaki "sessizlik" geleneksel erdemlerden mi, yoksa bu tınının yapısal özelliklerinden mi (iç dağınıklığı, teorileşme karşıtı tutumu ve dolayısıyla iç tutarsızlığı ve hatta ideoloji olmaktan çok davranışsal bir tavır olması) kaynaklanmaktadır? Muhafazakârlık tartışmalarında tartışmacıları en çok zorlayacak sorunlardan biri yukarıda kabaca betimlenen bu sessizlik meselesidir.

58 Özellikle Burke'de insanın tinselliğine yapılan vurgunun muhafazakârca kaygılar için kullanılması durumu belirgindir. Burke insanı hayvandan ayıran "tinsel yanın" Tanrı tarafından kodlandığını belirtir ve dini savunur. Ayrıca devrim esnasında tinselliğin yittiğini ve insanın hayvanlaştığını hatırlatır. Bkz. Burke, a.g.e., ss. 87-88.

59 Andrew Heywood, *Political Ideologies*, Macmillan, London, 1992, s. 54.

60 S. King Desmond, *The New Right Politics*, Markets and Citizenship, Macmillan, London, 1999, s. 203.

61 Jerry Z. Müller (der.), *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from Davıd Hume to the Present*, Princeton University Press, Princeton, 1997, s. 14.

62 İşlevselciliğin siyasi ve sosyal kodlar dünyasındaki çeşitli açılım ve görünümleri için bkz. Richard P. Appelbaum, çev. Türker Aklan, *Toplumsal Değişim Kuramları*, Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 54-58, M. Polana, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, ss. 31-53.

63 Barry, a.g.e., ss. 96-97.

64 James'e göre pragmatizm, "ilk şeylerden, ilkelerden, kategorilerden, sözde zorunluluklardan yüz çevirme; ve en son şeylere, ürünlere, sonuçlara, olgulara bakma tavrı"dır. Bkz. W. James, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, ed. A. Ayer, Cambridge, Mass: Harward University Press, 1978, s. 32.

65 Öznel ve nesnel akıl üzerine bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2002. Öznel aklın türetildiği bilinçlilik felsefesine ve nesnel akla mesafeli muhafazakârlığın iletişimsel rasyonalite tartışmasındaki yeri nedir? Paylaşılan bir gelenekte cisimleşen ortak akıl, "kelimelere dökülmemiş" bir uzlaşma iletişimsel aklı çağrıştırır. Ancak, politik eylemin sınırlılıkları ve kamusal alanın darlığı, muhafazakârlığın tahrif edilmemiş ideal bir iletişim ortamına uzaklığını düşündürür. İletişimsel rasyonalite ve Habermas üzerine bkz. Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

66 Hegel, Aydınlanma'nın "soyut" aklının eleştirmenlerinden biri olarak, Kant'ın kategorik emperatifindeki, maksimlerin evrenselleştirilebileceği iddiasını sorgular. Kant'ın felsefesinde somutlaşan bölünmelerin nihai çözülüşünün ardına düşer ve klasik antikiteyle irtibatlandırılan cemaat, bütünlük ve uyumun rönesansının yollarını arar. Kantçı kategorik buyruğun, etik hayatın [*Sittlichkeit*] somut özneler-arasılığını temellendiremediğini düşünür. Ona göre, etik hayat yalnızca özneler arası bir temelde, bir cemaatin yaşamına aktif katılımla korunabilir. Sivil toplumun öznel ahlakiliğine karşı devlette somutlaşan nesnel ahlaklılık gerçek ahlakiliğin kaynağıdır. Hegel, Aydınlanma rasyonalizmine yöneltilen eleştirilerin gücünü tanır ama aklın tarihteki gelişimine verdiği önemle, aynı zamanda modernitenin güçlü felsefi ayaklarından biri olur. Kant tipi bir soyut rasyonalitenin mahzurlarına (örneğin, Terör dönemi) değinir ama "rölativizmden tutkulu bir tarih felsefesinin yardımıyla sakınmaya çalışır". David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1998, ss. 54-63. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

67 Bu noktada haklı olarak genişçe bir parantez açılabilir. Yazıda "muhafazakâr akıl" olarak adlandırılan ve eleştiri-karşı eleştiri kulvarında üzerine çözümleme yapılan bağlam bütüncül olmaktan çok hatırı sayılır bir çeşitliliğe sahiptir. Mesela muhafazakâr gelenek içinde adı sıklıkla anılan Hume ve Burke "dinin" doğal toplum içindeki değeri ve önemi ile şüphenin metodolojik kapsayıcılığı noktasında ayrılık içindedir. Yorum için bkz. Kenneth Minoque, *Siyasal Sözlük*, Maurice Cranston (ed.), Milliyet Kültür Klubü Yayınları, 1968, s. 118.

68 Horkheimer, a.g.e., ss. 55-94.
69 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.
70 Francis Bacon, *Novum Organum*, *Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Ö. Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.
71 Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 21. Nominalizmin öznel aklın tarihindeki bir kristalleşme olduğu hakkında bkz. Orhan Koçak, *Teorinin Aynasında Görünen Pratik*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
72 Hume'da hem şüpheci bir metafizik, hem de zorunlu, gelenekçi bir tarih ve toplum felsefesi vardır. Yorum için bkz. B. Barber, *Güçlü Demokrasi*, çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 210. Tabii bu derin ironi sadece Hume'u karakterize etmez. Muhafazakârlığın epistemolojik harcı şüphecilik, şeklen vazgeçtiğine inançla tekrar kavuşmayı mümkün kılan, sahtekarlığın kıyısında bir esnekliğe sahiptir. Şüphecilikteki pragmatik özün eleştirisi için bkz. Charles Sanders Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, Justus Buchler (ed.), New York: Dover Books, 1975, s. 229 vd.
73 Sunar, a.g.e., s. 86.
74 Burke, a.g.e., ss. 449-61. Burke, Rousseau hakkında Hume'dan önemli bilgiler edindiğini aktarıyor: Rousseau'nun "halkı etkilemek, sarsmak için (ortaya attığı) acayip, olağandışı şeyler"in işlevini, "barbarlarda mitoloji görmekteydi". Burke, Aydınlanma'yı bir tür mitoloji olarak değerlendirmektedir. Frankfurt Okulu'nun başlıca temsilcilerini dinlersek, Aydınlanma'nın ve "filozoflar"ın ardılı olan devrimcilerin aklı mitleştirdiklerine hükmedilebiliriz. Ancak, Burke'ün sosyal patlamaların kaynağı olan toplumsal çelişkilere duyarsız olduğu da bunun kadar doğru bir hükümdür. Hiyerarşi ve sosyal sorunun toplumsal denge için gerekli olduğunu düşünen Burke'ün, Devrimi kısmen de olsa haklı gösterebilecek sosyal gerçeklerden hemen hiç rahatsız olmadığı görülmektedir. Iain Hampsher-Monk, "Edmund Burke", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I*, çev. Bülent Peker-Nevzat Kıraç, Ümit Yayıcılık, Ankara, 1994, s. 97. Göze, a.g.e., s. 226. J. M. Cameron, "Edmund Burke", çev. Nejat Muallimoğlu, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, der. Maurice Cranston, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 94-96.
75 Burke için siyaset somut bir şeydir. Bu somutluğun devamı noktasında ilkelere ve ideallere ihtiyaç yoktur. Bkz. Burke, a.g.e., s. 58.
76 Bumin, a.g.e., s. 22.
77 Regine Pernoud, *Burjuvazi*, çev. M. Ali Kılıçbay, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
78 Bumin, a.g.e., s. 49.
79 Anglo-Sakson ve Kıta Avrupası gelenekleri arasındaki farkın muhafazakâr ideoloji açısından değerlendirilmesi üzerine bkz. Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
80 Geleneksel Hıristiyan teolojisindeki insan mefhumu ve karakteristikleriyle ilgili olarak bkz. Lucian Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, ss. 42-54; Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001, 36-39; Marvin Perry vd, *Western Civilization, Ideas, Poltics and Society*, Houghton Miffin Company, Baston Mass, 1985, s. 160 vd. Bu mefhumun tam aklı kibirlilik olarak gören eksik akılcı yönü için ayrıca bkz. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner Sons, 1972, s. 60.
81 Püritenizmin sosyal eşitsizlikçi ve ırkçı bir dünya görüşüne nasıl ulaştığı için bkz. Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Selçuk Budak, Payel Yayınları, İstanbul, 1986.
82 Beneton, a.g.e., s. 26, 106.
83 Kendiliğindenlik felsefesi, muhafazakârlıkla liberalizmin klasik biçimlerinin kesişim kümesini oluşturur. Muhafazakâr, buraya yaşamın kontrol edilemezliğinin büyülü dilinden gelir ve piyasanın denetlenemezliğine "iktisat bilimi"nin meşru kılıflarından hareket ederek ulaşan klasik liberalizmle buluşur. Muhafazakâr için liberalin "görünmez eli", bizi denetleyen, hayattır. Burke'ün kapitalizme dair düşünceleri ve hâkim paradigma içinde konumlanışıyla ilgili olarak bkz. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm-Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*,

çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 129, 131. Albert O. Hırchman, *Gericiliğin Retoriği*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 28, 32, 40. Muhafazakârlık ve liberalizmin kesişimi üzerine bkz. Reader, a.g.e. Muhafazakârlığın asıl sorununun iktisadi liberalizmle değil siyasi liberalizmle olduğuna dair bkz. Mert, a.g.e., ss. 59-60. Kapitalizmin yaşlandıkça muhafazakârlaştığı, genç kapitalizmin özünü oluşturan "girişimci" nosyonu nedeniyle oldukça anarşist bir bağlamı ifade ettiğine dair alternatif bir yorum için bkz. Theodar Lowi, *The End of Liberalism*, New York: Norton Books, 1979.

84 Burada kullanılan anlamıyla tarihselcilik, Popper'ın eleştirdiği, tarihin belirli bir amacı olduğu ve tarihsel gelişmenin genel yasalarının açıklanabileceği inanıcını içeren tarih felsefelerine değil, Aydınlanma'nın teleolojik-ilerlemeci tarih anlayışına karşı, tarihin evrensel yönü olmayan, amaçsız, kesintili ve parçalı bir süreç olduğu yaklaşımına işaret etmektedir. Popper'ın kavramsallaştırmasıyla ilgili olarak bkz. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985. Bizim kullandığımız anlamda, hermeneutik, tekilci tarihselcilikle ilgili olarak bkz. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

85 West, a.g.e., ss. 113-123. Romantizm hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.

86 Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir (?) Sorusuna Yanıt*, Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213.

87 Teorinin Batı felsefi geleneği içinde, evrenselci, tümelci, idealist, rasyonalist bir çizgiye işaret ettiği hususunda eleştirel bir not için bkz. Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.

88 Burke, a.g.e, ss. 449-461.

89 Teoriye verilen anlamlar hususunda bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 105 vd.

90 Sunar, a.g.e., ss. 61-63.

91 Daha fazla bilgi için bkz. Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 51-64.

92 Sunar, a.g.e., 63 vd.

93 Mephisto'nun bu sözüne Hegel göndermede bulunmuştur. Ve arkasından ünlü aforizmasını eklemiştir: "Minerva'nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar". Felsefe hayatı yakalayamaz; onu ancak takip eder; olması gerekenin değil olanın felsefesi yapılabilir. Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek konusunda felsefe daima geç kalır: "Dünyanın düşüncesi olarak felsefe, ancak gerçeklik oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini, tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal, reel'in karşısında boy gösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu bir fikirler alemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle, o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva'nın baykuşu ancak gün batarken uçmaya başlar". Hegel, a.g.e., s. 31.

94 Akıl-çıkar birlikteliği için bkz. Alasdair Maclntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Pres, 1988.

95 Hegel'in anlatımıyla akıl kendini, "kendinde ve kendisi için var olan" olarak tanıtır. Bu tanıtma "us olanın aynı zamanda tanrısal olduğu" şeklinde bir anlama içkindir. Evrensel akılsallığın bu iki özelliği için bkz. G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 32, 79. Evrenselcilik ve rölativizmin etkiselliğinin eleştirel bir çözümlemesi üzerine bkz. J. Larrain, çev. Neşe Nur Domaniç, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, İstanbul, 1997.

96 Giritli Paradoksu: "Bütün Giritliler yalancıdır" diyen bir Giritlinin yarattığı mantıksal kurmaca. Paradoksa dair tartışma için bkz. Bertrand Russell, çev. Muammer Sencer, *Batı Felsefesi Tarihi*, Cilt 1, Say Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 22-38.

dosya

TEN: DERİNDEN



Bedenin Teni, Göğün Teni[1]

ZEYNEP SAYIN

1

"Çini bir kasede bir Çin çayı içmekteydi"
Yahya Kemal

Evreni canlandıran, dönüştüren, yoğunlaştığında biçim bulan, seyreldiğinde biçimden giden, evrenin dokusunu oluşturan bir güçtü soluk; yerçekiminin, dalgaboyunun, ısının, ışığın, *göğün soluğu* olduğunu düşlüyordu Çinliler. Dağın, madenin, ırmağın ruhu, taşılın canı vardı, göğün soluğu bazen esinti, rüzgâr, yel oluyor, Asya Türkleri buna *tın* ya da *kut* diyordu. Var olan her şey, canlı, cansız, vahşi yaratıklar, cin, ruh, insan, tanrı, hayvan, göğün soluğuyla kabarıyor, göğün soluğuyla yatışıyor, göğün soluğuyla sıkışıyor, göğün soluğuyla açılıyordu. Aynı anda bir tür enerji düğümü, vektörel bileşke, güç birikim merkezi, bir tür birim olan, her zaman her şeyi mevcuda getiren bir 'fon'du soluk, mekânın içinde yer almıyor, mekânı kendi içinde taşıyor, dağlarda, su yollarında, bitkilerde yoğunlaşıyor, yerin yüzeyinin altında, atardamarlara, toplardamarlara benzeyen oluklarda akıyordu. Eğer boşluğun, madde ya da enerji değil, maddenin ve enerjinin, onun sadece davranış biçimlerini oluşturduğu bir *alan*, eğer evrenin kendi kendine hareket eden bedenlerin sonucu değil, boşluk dokusunun davranışını tekrar eden, birbiriyle bağlantılı olan ögelerin, bedenlerin, bedenlerin çözülmelerinin, titreşmekte olan bir *ortamın* eyleyişi, jesti, efekti olduğu doğruysa, bir tür güç düğümü, enerji yoğunluğu olan bedensel organları bir membran, bir çuval gibi saran, bir arada tutan bedensel organdı *ten*. Var olan, var olmuş olan, henüz var olmamış olan her şeyin, taşılların, hayvanların, dervişlerin, budist rahiplerin, erenlerin, cinçıkarıcıların, kamların, iyi ve kötü ruhların içinden aynı hava, aynı ener-

ji, aynı akım geçiyor; ağacın içinde yaprağa duran su gibi, kağıdın, kumaşın, derinin, ahşabın 'derisi' altından Çinlilerin *xue* dediği, yüzeye yakın olan deliklerden bu enerji dışarı taşıyor; soluğu içine alan beden, soluğun gücüyle parlıyor; içbükey, dışbükeye çalıyordu. Teni delik deşik bir kap, bir muhafazaydı beden; içinde sonsuzca dolanan enerjiyi izleyince, soluğun görünmeyen akımları izleniyor, hekimler bedeni ışığı ve ısıyı geçirimli kılan bu akımların yüzeye yaklaştığı deliklere sapladıkları iğnelerle iyileştiriyor, kasaplar hiçbir dirençle karşılaşmadan eti bu deliklerin çizgisi boyunca kesiyor, sahnede oyuncular bedeni manyetik alanda enerji vektörü oluşturan güç çizgileri boyunca parçalara ayrıştırıyor, birleştiriyor, kollarını hırka, bacaklarını pantalon gibi sallıyor, *xue*'lar sayesinde kendilerinin kuklası oluyordu. Bedenin teni, kendisinin de dahil olduğu soluğu, bu delikleri açarak, bu delikleri kapatarak koruyordu.

2

"Çadırın tepesinde 'çangarak' adı verilen ve kenarlarında 70-80 delik bulunan bir kasnak vardır. 'Ok' denilen eğri çubukların birer uçları çangaraklardaki deliklere sokulur, diğer uçlara ise keregelere sırımlarla bağlanarak kubbe şeklinde bir çatı elde edilir"

"Çadır" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi

Önceleri Çinliler yeryüzünü bir dörtgen, göğü yerin üstünde bir daire, Asya Türkleri gökkubeyi üst üste gerili tabakalardan oluşan bir çadır, samanyolunu bu çadırın dikiş yeri, yıldızları ışık gelsin diye açılmış delikler olarak düşlemişti; göğün ortasında, bu büyük çadırı bir evren ağacı, bir ana direk gibi tutan Kutupyıldızı parlıyor, kurulan her yurdun orta deliğinden bakıyor, yıldızları taşıyan gök çarkı onun çevresinde dönüyor, gökyüzü yıllık dolanımını Kutupyıldızı'nın çevresinde tamamlıyor, Kaşgarî ona *Altın Kazık, Demir Kazık* diyordu. Gökkubbeye, çadırın yarıküresi gerilir, çadırın tabanında oluşan, ışık almayan dörtgene *kararığ* denirdi, göğün altında olmadığı için mirastan yoksun bırakılan bölgeydi bu, yurda dahil edilmezdi. Çinlilere göre mekânın dört sınırının ötesinde, yeryüzünün üstünde yüzdüğü, *Dört Denizler* denen dört belirsiz ülke, göğün eteğini, göğün saçağını çizer, bu eteklere vahşi yaratıklarla, cinlerle ve canavarlarla akraba insanlar yerleşir, hayvanla insan, sakatla cin arasında yol alan cinçıkarıcıların giydiği giysilerin etekleri göğün gücünü yeryüzüne getirirdi; Yakutların *oyun* dediği şamanlar birer demirciydi. Asya

Türklerine ve Çinlilere göre değerli taşlar gökte, madenlerin ışığı yıldızlarda gizliydi, gökkubbedeki yıldızlar, bu ışıkla yanan deliklerdi; Kutupyıldızı bir gök penceresi, deliklerin en kötüsü Süreyya'nın deliğiydi, rüzgârlar, fırtınalar ve cehennem soğuğu, yeryüzüne buradan inerdi. Asyalı büyücüler bu deliklerden geçerek yolculuk eder, cinlere, hayvanlara, yaşayanlara, hayaletlere bu deliklerden geçerek gider, tüm hareketler Kutupyıldızının ekseninde yer alan çemberden yola çıkar, tüm hareketler çemberin merkezine geri döner, hayat bir istikrar içerisinde değişir, ölülerin ruhlarıyla yaşayanlarınki arasında, yıldızların bedeniyle insanlarınki arasında ayrım gözetilmezdi. Chuang Tzu rüzgârla, çiğle beslenen, Luo karesi içinden geçerek mevsimler, iklimler, kuşaklar arasında yolculuk eden bilgelerden söz eder; Çinliler şehirler, tapınaklar, saraylar kurarken toprağın doğal hatlarını izler; peyzajı yapay ızgaraların değil, enerji akımlarının, enerji oluklarının, enerji evrelerinin belirlediği dokuz imgesel kareye böler; imgeler ve şeyler aynı uyarıcılığa, aynı etkililiğe, aynı canlandırıcılığa sahip olduğu, soluk her şeyin içinden geçtiği sürece aynı anda *şeyi* ve *imgeyi* ifade eden *hsiang* sözcüğü, gökyüzüyle yeryüzü arasındaki ilişkiyi betimler; gökyüzünde yapılan her hareket yeryüzünü, yeryüzünde atılan her adım, gökyüzünü etkiler; en etkili imge olan *chi-hsiang* sözcüğü, soluk-imgesi, soluk-figürasyonu anlamına gelir; Çinliler kurmaca ile gerçek, yalan ile hakikat arasında niteliksel bir ayrım gözetmez; gökbilimsel bir oyun olan *hsiang hsi*'yi, imge satrancını çok severlerdi. Altaylılara göre yıldızlar doğarlar, batarlar, gömülürlerdi, şu an parlayanlar yüzyıllar önce sönmüş olabilir, şu an göz kırpan yıldızlar görünmeyebilirdi. Ural-Altay boylarının ayinlerinde kamların, Luo diyagramına göre inşa edilmiş olan *Yasak Kent*'te ve resmi dairelerin No ayinlerinde *fang-hsiang-shi* denen, ayı postuna bürünen cinçıkarıcıların, Beijing Operası'nda oyuncuların yolculuğu, hep gezegensel, hep bedensel hareketlerle ilgiliydi; dünyanın tersyüz olmuş bir eşi, farklı bir boyutu olan, ama farklı bir zamanı başlatmayan, şimdiki zamanı sonlandırmayan koşut evrenlere, bedenin ve göğün teni içinden yolculuk edilir; yasta olanlar, giysilerini düzünden değil, tersinden giyerlerdi.

Eğer göğün teni, çadırın tabakalardan oluşan kumaşıysa, bedenin teni, bedenin tabakalardan oluşan derisiydi, giysiydi, maskeydi. İçinde bir başkasını gizlemek, bedeninde başka bir katmandan gelen bir yaratığı inşa etmek, öteki bedenlerin tümünü, artık ötekilikleri kalmayıncaya değin bedenine yerleştirmek uğruna oyuncu bedenini parçalar; şaman her bir parçasını teker teker ayırır, yabancı ruhlar onu çağırdığında kendi ruhuyla bedeni dağılma-

sın diye düzenlenen ayinlerle ruhunu bedenin dışında bir yere ödünç verir, rehin bırakır, göğün soluğunu bir başkasına teslim ederdi: bu sırada bedeni bir arada tutan, toparlayan, bedenin teniydi. Böyle bir ayinden geçmeden oyuncu, maskesini yüzüne geçiremez, cinçıkarıcı giysisini giyemez, bir figür olan maskeyle bir insan olan kişinin aynı varlığın katmanları olduğunu bilemez, altından, metalden ya da hayvan derisinden, kendisinin bir parçası olan maske içinde bir başkasını saklayamaz, ruhlar tarafından çağrılmadan kendi ruhunu rehin veremezdi. Giysisini giymediği zamanlarda "katılaşmış ışığıyla" parlasa bile şaman, şaman değildi; otuz ya da altmış parçadan dikeceği, yakasına kuklalar takacağı deri giysi, insan teninde gizlenen şamanın bürüneceği biçimler için gereksindiği tendi, hiçbir şaman kendi arzusuyla davul yaptıramaz, koruyucu ruhlar tarafından kabul görmeden davulunu çalamaz, davulu olmadan yolculuk edemezdi. Bedenin teni, kendisinin kuklası olan oyuncunun, kendisinin oynatıcısı olan şamanın farklı evrensel katları bir arada tutan ekseniydi, ayin sırasınca şaman, oyun sırasınca oyuncu, canlı değiller, kendilerinin cesetleriydi, ama cesedin bedeni de acı çeker, ruhu bedenine geri dönmeyebilirdi; şamanın sağ omuzuna taktığı Çin aynası, yitik ruhları bulmaya yardım ederdi. Göğün soluğu bedenin içinde kimi zaman yüzeye daha yakın yerlerde, kasların, kemiklerin, tendonların içinden geçerdi; kimi bedensel noktalar daha geçirgendi. Ruhun bedene henüz yerleşmemiş, ama beden parçalarının yeniden bir araya gelmekte olduğu anlarda, gizemli, akıl almaz bir ışık saçardı beden, kam adayları bu ışıkla kulübelerinde bir kerevete oturup saatlerce cinleri, ruhları çağırdıktan sonra parlar, artık gözleri kapalıyken bile karanlığı deler; *Tibet Ölüler Kitabı* bedenin ölüm sonrası yazgısının, lekesiz bu ışığı seçerken kişinin, yaşamında göstermiş olduğu kararlılığa bağlı olduğunu söylerdi. Çin'de ışık saçan bedenlere *liang-hsiang* denirdi; ayinde şamanın ışığın eşiğinden geçmesi, sahnede oyuncunun göğün soluğuyla parlaması, yaratılabilecek en önemli, en uyarıcı etki; sözdizimsel yasalarda bir anlamı sonlandıran, bir zaman dilimini bitişlendiren, başka anlamlara doğru başka cümlelerin kurulmasına imkân tanıyan bir aralık, bir eşikti; Asya Türkleri ışığa *eşik* derlerdi.

Her şeyin çevresinde döndüğü merkezin yoğunlaştığı, yaşamın değiştiği, farklı evrenlerin kavşağında, farklı evren kuşaklarına geçit veren aralık, Asya Türklerine göre çadır perdesi, güneş girsin diye güney yönünde açılan eşikti; yarmak yükleminden gelen *yaruk*, Çince *yang* denen, göğün en yüce yerini oluşturan aydınlığa, parlaklığa, ışığa tekabül eder; göğün yarığıyla parlaması

için bedenin açılması, çadırın kendini açması, yurdun eşiğinin aralanması, çadır kumaşının parçalanması, dikiş yerlerinin sökülmesi, derinin, kumaşın dikilmesi, ışığın dikiş yerlerinden sızması gerekir, ışığın bir beden çevresinde oluşturduğu aylaya *yaruk* ya da ışıklı meşale, *yaruk yula*, bir bedenden fırlayan ya da bir çadıra sızan ışık oklarına *yol yaruk* denir, eşikleri tanrılar mesken edinir, yulalar eşiklerden geçer, beden uyurken yulaların gördüklerini insanlar düş bilirdi. Bedenin ışık saçtığı yerler, yıldızlarla çevreli hâleler, çok köşeli yıldızlar, açılmış güller, bir merkez çevresinde dönen oklar, göksel cisimlerin felekleri Türkçe *yol yaruk*, Sanskritçe *çakra*, Farsça *çarh* anlamına gelirdi. Bedenlerin ve yıldızların çarkı Kutupyıldızı'nın; *fang-hsiang-shi* üstünde bir tür "ağır çekim" bir sek sek oynadığı Luo diyagramının ortasındaki karenin; *oyun* denen şaman evren ağacının çevresinde döner; sahnede oyuncu *Büyük Ayı*'yı aynı merkezden hareketle çizer; hepsi tenlerinde başkalarını gizler; yıldızların her dönüşüyle, tamamlanan her hareketle mevsimler değişir, bir başka iklime geçilirdi. *Irıg Bitig*'den alındığı sanılan oymak mastarı, zar ile oyun oynamak, fal açmak anlamına gelirdi; oyun oynamak ile cin çıkarmak aynı şey, cinler bazen cinçıkarıcı, cinçıkarıcılar bazen cin, içbükey dışbükeydi; uzaklaşmış olan ruhlar, bazen eşiğin üstünden atlar, geri gelirdi.

3

"Etek zeminine… büyük bir madalyon çevresine radyal bir şekilde yerleştirilen Çin bulutları… çiçek ve yaprak renk tonlamalarına dikkat edilerek Çin iğnesi tekniği… sarı simle ince sarma, dolgu kabartma sarma… etek direği üstünde birleştirilen sağdaki kartuşta, kafesli ajurlu pencerenin çevresinde gül dalları…"

Taciser Onuk, Osmanlı Çadır Sanatı

Yakutlar erkek şamana *oyun*, Moğollar *böge* derdi, oyun ve bügü.[2] Asya Türkleri için rakamlar gezegenlerin ve göksel katmanların sayılarına bağlanır, dokuz kareden oluşan Luo diyagramı içinde oyuncu bedenini sekiz parçaya ayırır, göksel varlıkların hareketini tekrar eder, her hareketten sonra merkezdeki dokuzuncu kareye gökkürelerin günlük dönüşüyle, gezegenlerin zamanıyla, (batı yönündeki uzak kıtadaki zamanı gösteren pandüllerden altı yüzyıl önce çarkların ve sarkaçların bütün hızını, acelesini, huzursuzluğunu durduran, bir dizi çarkın dönüşünü, göklerin büyük saatiyle beraber hareket edecek şekilde yavaşlatan) *rakkas*ın dönüşüyle, göğün soluğuyla döner; tamamlanan her döngüyle evrenin ekseni "intra-minik" bir farkla yerinden

oynar, dünya yörüngesinden şaşardı. *Fang-hsiang-shi* attığı her adımla evrensel kuşakları bir arada tutan merkezi koruma gayreti içindeydi; Çinli yıldızbilimciler, güneşten, aydan ve gezgenlerden kaynaklanan yerçekimsel etki nedeniyle dünyanın, Asya Türkleri bedenin ekseninin kaymakta olduğunu bilirlerdi.[3] Kurulan, sökülen, kurulan yurtlar, çadırlar, otağlar Kutupyıldızı'nın yönünü izler, şaman oyuncaklarını toplar, oymalarını oyar, zarlarını atar, oyununu oynardı; evrenin dengesi, bedenin merkezindeydi. Bedenin teninde delikler, giysinin teninde dikişler, çadırın teninde oymalar vardı; Farsça *çador* yalnızca çadırı değil, giysiyi ifade ederdi. Ağartılmış keten lifinden yapılan çadır bezi, bazen tuvallerin de teniydi; ahşabın, metalin, derinin, kumaşın, ipeğin teni oyulduğu zaman kumaş, deri, ahşap soluk alır; göğün boşluğu, göğün teninden, dağların, giysilerin, çadırların eteklerinden geçer; bir dokunun içinde boşlukların kafes örgüyle doldurulduğu nakışa ajur denir; *a jour* gün ışığını geçirir; Çinliler ve Asya Türkleri gün ile gecenin ışığını niteliksel olarak ayırt etmez; Türkler ay ile güneşin karşı karşıya gelmesine *görüşmek*, Çinliler kapalı bir kapının pervazları arasından sızan ay ışığına *aralık*, *yarık* ya da *kesik* derdi. Işığın sızmasına izin veren oyuktu bu; bıçağın eklem yerlerini hiçbir dirençle karşılaşmaksızın sıyırdığı, bedenden yıldızların ışığının sızdığı aralıktı; şeylerin arasında, onları birbirine bağlayan, ilişkileri belirleyen; her şeyi aynı ölçeğin tartısına vuran; şeylere değer, konum bahşeden boşluk değildi; hiçbir şey bir diğerine bağlanmıyor, hiçbir şey bitişlenmiyor, tamamlamıyor; bir şeye özen göstermek istendiği zaman ona açılan olasılık, ona açılan mekân korunuyor; her şeyin her an uygun, orada, başkalaşabilir, kullanılabilir olmasını sağlanıyordu; şeylerin kullanımından yalıtılmış bir tat, bir nitelik değildi soluk; kullanımın içindeki güzellik, doğru potansiyeli, yüzeye yakın meridyenlerden geçen ışığı doğru olasılığa çıkarmanın, doğru soluk almanın güzelliğiydi; soluğun enerji hatlarını görmek için tene uzaktan, dokusunu görmek için yakından bakmak, dokunmak gerekirdi. Uzaktan bakınca saat Çin'i çalar, davullar Çin'i, Orta Asya'yı Selçuklu yıldız sistemlerine, Osmanlı tılsımlı gömleklerine, *Davetname*'ye, *Siyah Kalem*'e, falnamelere, oyma oyuncaklara getirir; rakkaslar davulun derisini ajurla, aplikeyle, anavatayla, atma işiyle, balık sırtıyla, ciğerdeldiyle, civankaşıyla, çengel iğnesiyle, Çin iğnesiyle, çöp işiyle, etamin iğnesiyle, hesap işiyle, iğne ardıyla, ilmeyle, kesme ajurla, kordon tutturmayla, kum iğnesiyle, Maraş işiyle (divalle), muşabekle, mürverle, pesentle, rokokoyla, sarhoş bacağıyla, sap işiyle, sarmayla, susmayla, tel kırmayla, pul işiyle (pulatla), zincir işiyle bezerdi.

Notlar

1 Hakikatin çıplaklığından söz eden; hakikati gizleyen imgesel örtüleri Salome'nin yedi peçe dansı gibi kaldırarak, katman katman temsil edilemeyenin içine inen; varlığı imgesellik ve hakikat, ide ve fenomen, hakikat ve yanılsama, hakikat ve temsil vb olarak sıradüzensel bir katmansallık içinde düşünen; çıplaklık düşüncesine ve imgesine, bu bağlamda "ten"in içerdiği anlama ve bağıntıya varlıkbilimsel önem veren Batı metafizik felsefe geleneği ile çıplaklık ve varlık kavramlarını içeren bir düşünce coğrafyası içinde yer almayan; varlık sözcüğünü çıplaklık kaidesi üstünde yükseltmeyen; varlık diye bir düşünceye sahip olmayan; "mutlak bir içkinlik" ortamı içinde eyleyen Çin bilgelik geleneğini karşılaştırmak için bkz. François Jullien, *Das Wesen des Nackten*, Münih, 2003; *De l'esence ou du nu*: Éditions du Seuil, 2000. "Çıplak hakikat" düşüncesinin simetrik tersi ve Yahudilikle İslamiyete özgü olan, Jullien'in eksik bıraktığı "örtülülük, giyiniklik, tesettür, hicap" kavramları ile de düşünmediği, varlık ile varolanı, özne ile nesneyi, insan ile doğayı ayrıştırmadığı için "ten"i herhangi varlıkbilimsel bir anlamla mühürlemiyor; görünmemesi gereken hiçbir sırrı giydirmeyen, ifşa edilmiş hiçbir hakikati gizlemeyen "ten"e yalnızca "enerjetik/evrimsel" bir açıdan bakıyor Çin'le beraber İslamiyet öncesi Türklerin Orta Asya'sı. Sözün düzeni içinde hakikati temsil edecek, hakikati savunacak hiçbir pozisyon almadığı; genel, tümevarımsal, soyut kavramlarla konuşmadığı için tümevarımsal bir sözcüğe dönüşmüyor, bir şeyin içinden geçen enerjiyi bir süreliğine depoluyor, koruyor, başka bir şeye dönüşene değin bir arada tutuyor sadece "ten". Böyle bakınca yüzeyden hareketle kurgulanan bir 'güzellik' ve onun tersini ifade eden bir 'çirkinlik', İslamiyet'in de dahil edildiği Batı'ya özgü bir 'cinsellik' kavramıyla –ve bütün Batılı karşıtlık kavramlarıyla– beraber, Çin'in ve Orta Asya'nın uzağında kalan kavramlar; cinsel ilişkiyi 'betimleyen' resimlerde de herhangi bir "anlam"ın yüklenmediği, giyinikliğin ya da soyunukluğun niteliksel olarak herhangi ayırt edici bir kategoriye dahil edilmediği, bedenlerin enerjisi olmadığı zaman boş birer çuvaldan öte sunacakları bir şeylerinin kalmadığı bir doku "ten"; İslamiyeti kabul etmemiş Orta Asya Türkleri için, geçmişte olduğu gibi bugün için de geçerli bu.
Eğer "Çin" ve "Orta Asya" gibi sözcükleri kullanmaktan imtina etmiyorsam, bunun amacı monolitik birer bütünlük oluşturmak değil, bu iklimlerde hakikate dair bir pozisyon alma tarihi olarak "felsefe tarihine" tekabül eden bir "bilgelik tarihinin" bulunmaması; tarihi başlatan, yol açtıkları üzerinde hüküm süren bir *arkhe*, tarihin varması gereken bir *telos* anlayışının olmaması; doğa tarihi, bilim tarihi, sanat tarihi vb "tarih"lerden söz edilebilirken, aşkın bir geleceğe doğru yol almayan, genişleyen bir "fon" olarak yayılan, şimdiki zamanı oluşturan bir içkinlik ortamında *epokhe*'lerden söz edilememesi sadece. Çin'de ve Orta Asya'da *ex nihilo* bir yaratılış anlayışı yok – yaratmanın başlangıç anı olmayınca, zaten her şey çoktan başlamış, her şey her an yeniden başlamakta oluyor; son, ölüm, bitişlenme, cansızlık düşüncesi bulunmayınca, canlı varlık türlerinin hepsi her an bir başkasına dönüşebiliyor; öte dünya/bu dünya, canlı/cansız, insan/hayvan vb karşıtlıklarının yerini enerji dolu/enerji yoksunu evreleri alıyor; "evrim kuramı" denen "kuramın" içinde zaten yüzyıllardır düşünülüyor; kökenin kendisinin izi olduğunu söyleyen, metafiziğin sınırında düşünen düşünce ise varılacak bir arzu uzamı değil, zaten yola çıkış noktası oluyor. "Ten" denen doku ise geçirimsiz bir kütle, atomistik bir birim gibi yaratılışı engelleyeceğine ya da görünenle görünmeyen, içerisiyle dışarısı arasında bağlantı elemanı olacağına, sürmekte olan bu sürecin içinden geçmesine izin veriyor, "içkinlik fonu"nun mekânını genişletiyor, "o kadar".

2 Metin And'ın "Türk kültüründe oyun kavramı" üzerine ilk baskısı 1974 yılında yapılan, daha sonra genişletilmiş biçimde YKY tarafından yeniden yayımlanan kitabının başlığı bu, *Oyun ve Bügü*, İstanbul, 2003.

3 Çinli yıldızbilimciler İ.S. IV. yüzyılda gökyüzündeki en karmaşık olgulardan biri olan *presesyon*'u keşfetmişti; bu keşfin nedeni ise ekliptik düşünmeyen Çinli gökbilimcilerin, *İmparator Yıldızı* dedikleri Kutupyıldızı'nın yer değiştirdiğini; güneşin bir yılı oluşturan süreyi, kış gündönümü noktasında başlayıp aynı noktada bitirmesinde bir kayma olduğunu, kış gündönümü noktasının sabit olmadığını, güneşin sürekli olarak batıya kaydığını gözlemlemiş olmasıydı. Aynı şey, bahardönümü noktası için de geçerliydi. Güneş, ay ve gezgenlerden kaynaklanan yerçekimsel etki yüzünden, dünyanın ekseni yaklaşık olarak 26.000 yıllık bir dönemde bir "kozalak" biçimini almakta, üç bin yıl önce gökkubbenin ortasında parlayan Kutupyıldızı, bugün Küçük Ayı dikdörtgeninin en aşağı noktasına denk düşmektedir.

Ten, Ben ve Gen

BÜLENT SOMAY

"Ten" dediğimizde neden bahsettiğimiz ilk bakışta kolay kolay anlaşılmıyor. Ne de olsa Yepyeni Türkçemizin bize hediye ettiği ikilikler içinde düşünmek zorunda kalıyoruz bazen: Ten, bize "Tin" ile ikilik içinde sunulan bir kavram olduğu için, ister istemez Ruh'un zıddı, dolayısıyla bedenin (vücut, gövde) de eşanlamlısı olduğu hissine kapılıyoruz. Tabii o zaman bu kadar çok (beden, vücut, gövde) kelimenin olduğu bir kümeye neden bir yenisi de katılmış diye düşünmek gerekiyor. Herhalde Ten/Tin ikiliği birilerine pek "şık" görünmüş zamanında. Bana ise ufak tefek Belçikalı gazetecinin adının yarısının Türkçe okunuşu/Fransızca yazılışı dışında pek bir çağrışım olanağı sunmadığı için, en azından "Tin" kısmını kullanmaktan elimden geldiğince kaçınıyorum (yani beni Hegel'in *Ruhun Fenomenolojisi* [*Phänomenologie des Geistes*] adlı büyük eserine *Tinin Görüngübilimi* derken yakalayamayacaksınız). Ama "Ten"den kurtulmak o kadar kolay değil: çünkü bir beden eşanlamlısı olmanın yanı sıra, cilt, deri ile de eşanlamlı, üstelik bir de Türkçe'de başka hiç karşılığı olmayan bir İngilizce kavrama, *flesh*'e de denk düşüyor.

İngilizce'deki *flesh* ve *meat* kavramlarının ikisi de, kaba çeviride "et" demek. İkisinin de Latince'deki karşılıkları *carne*. Ancak *meat* daha ziyade yediğimiz ete karşılık düşüyor; günümüz İspanyolcası'nda, Latince *carne*'den gelip de bir yemek terimi olarak kullanılan *con carne* (etli, kıymalı) gibi. *Flesh* ise bedenin cevheri olan madde anlamındaki et; Latince aynı kökten gelip de *carnal* sıfatındaki gibi bedensel, hatta şehevi anlamında kullanılan terim. Dolayısıyla "ten"e bir ev bulduk sayılır: Bedenden ziyade onun cevheri olan şey ten. Dolayısıyla, *flesh*'e ten, *carnal*'a da tensel demekte bir sakınca yok; üstelik ten, *carnal*'daki cinsel/şehevi çağrışımları da karşılıyor.

Diyelim ki ten'i beden'in (mükerrer) bir eşanlamlısı olmaktan kurtardık. O zaman da cilt, deri anlamındaki ten ile, *flesh* anlamındaki ten'in kullanımları arasında bir çelişme ya da sürtüşme doğmayacak mı? Bence doğmayacağı gibi, faydalı bir örtüşme de sağlanabilir. Ten, deridir, ama hayvan derisi (örneğin post) gibi değil; yalnızca insanlar için kullanırız bu terimi. Ten insanın sınırlarını işaretler, nerede bittiğini gösterir. Bu anlamda, içine sıkışıp kaldığımız bir kafes olarak nitelendiği de olur. Ten kokusu bir insanın tanımlayıcı, hatta bireyleştirici niteliklerinden biridir; üstelik tümüyle cinsel çağrışımlar dizgesi içinde yer alır. Oysa, örneğin İngilizce'de ten kokusuna denk düşen "*body odour*", daha ziyade rahatsız edici bir şey olarak kullanılır (özellikle de *BO* şeklinde, baş harflerine kısaltıldığında). Kuşkusuz burada *body* (vücut) kelimesinin kullanımı oluşturmaya çalıştığım çeviri setini bozuyor, ancak orada da kastedilen vücudun *dışının*, dış sınırlarının kokusudur, vücudun *içinin* nasıl koktuğuna dair bir şey söylenmiş olmaz. Dolayısıyla, onların kastettiği de aslında vücudun dışını örten zarf. Ama bu da şaşılacak bir şey değil: Aydınlanma ideolojisiyle oluşmuş modern diller, bedeni zarf, ruhu ya da aklı da mazruf olarak görmezler mi? Belki de o ideolojinin bu ikili kolaycılığına üçüncü bir unsur ilave ederek karşı çıkmalıyız. Bu unsur da, bedenin hem cevheri hem de dış sınırları anlamında bir "ten" kavramı olabilir. Ten hem cevherdir (*flesh*) hem de zarf (*skin*–deri, cilt). Bir şeyin cevheri onun zarfından başka ne olabilir?

"Ben" ve Ten

Bu yaklaşımı savunmak için Freud'un *das Ich* (*ego*, Ben) kavramını nasıl tanımladığına bakabiliriz öncelikle. Freud henüz bir Üst-benin oluşmamış olduğu evrede (ki buna insan yavrusunun uygarlık-öncesi diyebiliriz), Ben ve id'i ikili bir yapı olarak değerlendirir. İd, haz ilkesine göre işleyen ve yalnızca "isteyen" bir yapıdır. Tıpkı sermayenin "maksimum kar" dürtüsünden başka dürtü tanımaması gibi, id de "maksimum haz"dan başka dürtü tanımaz. Ben (ya da ego) ise, bu sadece isteyen yapı karşısında dış dünyanın gerçekliğini temsil eder, gerçeklik ilkesiyle çalışır. Daha buradan da görebiliriz ki, Freud'un "ikili yapısı" bile aslında *üçlü* bir yapıdır. İd, dışsal gerçeklik ve ikisinin arasında bir tür aracı, filtre ve arabirim işlevi üstlenen Ben'den oluşan bir üçlü yapı.

Freud *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı metapsikolojik çalışmasında, ten ve beyin ("ben") arasındaki ilişkiyi (biraz da spekülatif bir biçimde) açıklamaya çalışır:

> Olabilecek en basitleştirilmiş biçimiyle, bir cevherin uyarılmaya açık, farklılaşmaya uğramamış kabarcığı olarak, yaşayan bir organizma hayal edelim. Bu kabarcığın dış dünyaya bakan yüzü, tam da bu konumu yüzünden farklılaşacak ve uyaranları algılayan bir organ olarak hizmet görecektir. Nitekim embriyoloji, gelişim tarihinin bir özeti hüviyetiyle, bize merkezi sinir sisteminin gerçekten de dış deriden türediğini gösterir; korteksin gri maddesi organizmanın ilkel yüzeysel katmanının bir türevi olarak kalır ve onun bir takım asli özelliklerini miras almış olabilir. O zaman, bu kabarcığın yüzeyini hiç durmadan etkiyen dışsal uyaranların sonucu olarak, cevherinin belirli bir derinliğe kadar kalıcı bir biçimde değişime uğrayacağını ve böylece uyarılma sürecinin burada daha derin katmanlarda olduğundan farklı bir yol izleyeceğini varsaymak zor olmayacaktır. Bu yolla oluşan kabuk, en sonunda öylesine "pişmiş" olacaktır ki, uyaranların algılanması için olabilecek en uygun koşulları oluşturacak ve artık daha fazla değişime uğrama yeteneğini kaybedecektir. (Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*)

Freud'un iddiası, merkezi sinir sisteminin deri (ten) ile doğrudan bir akrabalık ilişkisi içinde olduğudur. Ya da, Freud'un yolunu izleyip işe tek hücreli canlıdan başlayacak olursak, bu canlıyı oluşturan üç temel unsurdan bahsedebiliriz: (i) Genetik bilgiyi, yani tür bilgisini taşıyan ve türün sürmesini sağlayan çekirdek; (ii) Bu çekirdeği çevreleyen, koruyan, besleyen ve destekleyen plazma; (iii) Bunların hepsini çevreleyen ve *o tekil canlı bireyinin* bekasını sağlayan, onu dış dünyanın aşırı uyaranlarından koruyan dış zar. Freud'a göre zihni, benliği oluşturan bu üçüncüsü. Bunda da şaşılacak bir yan yok aslında: Çekirdeğin, yani türün genetik bilgisinin taşıyıcısı olan o kromozom yumağının, benlikle, bireysel varlıkla nasıl bir ilişkisi olabilirdi ki? Tek hücreli canlıda çekirdekten geriye kalan kısım, yani plazma ve zar, tür genetik bilgisinin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması için o "eşsiz" varlığın hizmetine sunulmuş bir kabuktan başka bir şey değildir. Doğanın bakış açısından (daha doğrusu, *eğer baksaydı olabilecek bakış açısından*), çekirdek her şeydir, plazma ve zar ise onu var kılmak için geçici olarak gereken birer fazlalık.

Ancak canlı varlığın kendisi açısından işler biraz farklı. Zar, canlı *bireyi* dış dünyadan ayıran, onun sınırlarını çizen, onu koruyan şeydir. Onu dış dünyaya karşı *şu amip* ya da *bu paramesyum* yapan şeydir. Kuşkusuz tek hücreli canlı düzeyinde bu bireyselliğin pek bir anlamı yoktur. Zaten aynı

soydan gelen tek hücreliler arasında genetik açıdan bir farklılık da bulamayız; bölünerek ürediklerinden genetik yapıları değişmeden kalır, aynı birey kendisini klonlayarak sonsuza kadar sürer gider. Bu açıdan bakıldığında, bölünerek üreyen tek hücreliler ölümsüzdür: Ölmezler, yalnızca çoğalırlar. Ölüm kavramı ancak bireyden bahsedebildiğimizde ortaya çıkar. Eğer tek hücreli canlılara bir benlik ya da birey olma durumu atfedebilseydik, bölündükleri anda artık kendileri olmayacakları için öldüklerini kabul etmemiz gerekirdi. O yüzden ölüm ikili bir anlam taşır yaşamın bu düzeyinde: Ya yoktur, ya da üremeyle eş anlamlıdır.

Öte yandan, Freud'un Weismann'ın tek hücreliler üzerine deneylerinden yola çıkarak bize aktardığı başka bir olgu daha var:

> Eğer bu hayvancıkların ikisi, yaşlanma belirtileri göstermelerinden önceki anda birbirleriyle kaynaşmayı başarırlarsa, yani "birleşirlerse" (ki kısa bir süre sonra tekrar ayrılacaklardır), yaşlanmaktan kurtulurlar ve "gençleşirler". Kuşkusuz birleşme daha yüksek canlılardaki cinsel üremenin habercisidir; henüz çoğalma ile bağlantılı değildir ve iki bireyin cevherlerinin karışmasıyla sınırlıdır. (Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*)

Freud'un (ileride değineceğim nedenlerden ötürü) bu saptamanın çığır açıcı, devrimci özelliğini tam olarak fark edemediğini söylememiz mümkündür. İki "birey", yaşlanmayı, ölüme doğru ilerleyişi durdurmak, yeniden gençleşmek için birleşiyorlar ve sonra genetik, yani çekirdeklerine ilişkin hiçbir değişikliğe uğramaksızın ayrılıyorlar. Bu fiilin türsel varoluş ya da varkalımla *hiçbir ilişkisi yok*, yalnızca bireysel varoluş ya da varkalımla ilişkili. Oysa üreme, aynı canlılık düzeyinde, "birey"in ölümü demek. Dolayısıyla tür ile birey, çekirdek ile zar, ya da daha kafiyeli bir söyleyişle, Gen ile Ben arasında uzlaşmaz, uzlaşması mümkün olmayan bir çelişki var. Gen sürsün diye Ben ölmeli(yim); Ben sağ kalmak istiyorsa(m), Gen'in sürmesi gayretini bir yana bırakmalı(yım). Nitekim, aynı saptamanın biraz daha gelişmiş canlılar, solucanlar için de geçerli olduğu geçtiğimiz yıllarda San Francisco'daki California Üniversitesi'nde yapılan deneylerle ortaya çıktı: Solucanların (*C. elegans*) ortalama ömür beklentilerini, genetik müdahaleyle altı katına kadar (20 günden 124 güne) arttırabiliyoruz, ama bir şartla. Çoğalma yeteneklerini ellerinden alarak, üreme hücrelerini baştan yok ederek.

Gen ve Ten

Yunus Emre "Ölür ise ten ölür/Canlar ölesi değil" dediğinde ne kastediyordu o zaman? Buradaki "can"ın ruh anlamına geldiğini varsaymak mümkün, ancak o zaman tasavvuf kamutanrıcılığının karmaşık düşünce sisteminden, tektanrılı dinlerin basit "ölümlü beden/ölümsüz ruh" ikiliğine gerilemiş oluruz. Doğayı bir özne olarak tasarlayabilseydik (ki tasarlayabiliriz istersek, ancak o zaman doğa olmaz), o bize aynı beyti şöyle söylerdi: "Ölür ise ten ölür/Genler ölesi değil". İnsanı doğa ile bir ve bütün olarak gören kamutanrıcı düşüncenin "can" kavramı, aslında türün varkalımının bir analogudur. Ancak Tasavvufta işler bundan bir adım daha karmaşık. Tasavvufi düşünce bizimle yekpare bir doğa/tanrı konumundan konuşur; bireyselliğimizin (dolayısıyla ölümlülüğümüzün) bir önemi olmadığını söyler: Birey öldüğünde, ölmeden kalan bir şey olacaktır mutlaka. Tektanrıcılık buna "ruh" diyecekti, Tanrı'nın bize bahşettiği şey yani; hayali bir özne olarak kurguladığımız "doğa" ise bunun genlerimiz, türsel varlığımız olduğunu söylerdi (eğer konuşabilseydi, oysa konuşamaz). Tasavvuf ise Tanrı/doğa yekpare öznesini yaratarak bu ikisini birleştirir ve "can" der. Yani, Tasavvuf inancında, tektanrılı dinlerin "öteki dünya" inancından farklı olarak, bireysel beden öldüğünde, gene bireysel bir ruh ondan ayrılıp başka bir dünyaya gitmez; tersine "can" bireyselliğinden kurtulup bütüne karışır yeniden; ya da zaten parçası olduğu bütünün içindeki bireysellik yanılsamasından kurtulur, "gönül gözü açılır".

Aynı şeyi bambaşka bir kültürde ve bambaşka bir tarihte P. B. Shelley de söyleyecektir:

Bir olan kalır, çok olan değişir, geçer
Cennetin ışığı sonsuza dek parlar, Dünyanın gölgeleri uçar gider
Hayat renkli camdan bir kubbe gibi
Lekeler Sonsuzun beyaz nurunu
Ta ki Ölüm onu paramparça edene kadar... (Shelley, *Adonais*)

Bu dizeler Shelley'in Keats'in ölümü üzerine yazdığı ağıttan. Shelley kamutanrıcı ya da mistik filan değildi, hatta kendi kuşağından romantikler içinde en materyalist olanı o idi denebilir. Gene de, sevgili dostu Keats'in ölümü ile başa çıkabilmek için koca bir ağıt yazdı. Önce öfkeyle başlıyordu ağıt, Keats'in otuzuna bile varamadan ölmesinin adaletsizliğine bir isyan

gibi. Ama sonra, bir uzlaşmaya varıyordu ölümle: Tıpkı Yunus gibi, ölümün aslında ölüm olmadığı noktasına varıyordu. Gene Yunus gibi, ölümsüz bir bireysel ruh inancıyla değil, tersine bireyselliğin ("Çok olanın") reddi ve Bir olanın onaylanması yoluyla kabulleniyordu ölümü. Var olan her şeyin sonsuz birliği, ancak ölüm bireysel hayatın o cılız, camdan kubbesini parçaladığında ulaşılabilecek bir mertebedir Shelley için. Materyalist şairin yasla/yasta söylediği bu söz, onu aslında bir anlamda öncülü sayılabilecek mistik/kamutanrıcı başka bir şaire, kendisinden elli yıl kadar önce yaşamış olan William Blake'e bağlayacaktır.

Peki, yaşamın ya da bedenin sınırlarının ötesine bakıp sonsuzluğu görebilmek için ille de ölmek mi gerekir? Kamutanrıcı/mistik inanç sistemlerinde Ben'in tenden kurtularak başka Ben'lerle kaynaşmasının bir yolu (hatta yolları ve mertebeleri) vardır. Ama bu kaynaşmanın ilksel biçimini bize Weismann deneyleri yoluyla, Freud ise bu deneylerden yola çıkan spekülasyonlarıyla söylemişti zaten: Yenilenmenin, ölüme meydan okumanın yolu türü çoğaltmakta değil, türün diğer bireyleriyle (geçici olarak da olsa) kaynaşmaktadır. Ben'in ilksel hali olan hücre zarını başka bir bireye açıp, cevherini onunla birleştirmektedir. Ve bu kaynaşma/birleşmenin aslında cinselliğin de ilksel biçimi olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Ancak artık Freud'un atmadığı adımı atıp, bu cinselliğin *üremeden bağımsız bir cinsellik* olduğunu da eklemeliyiz tartışmamıza. Freud bize bu kaynaşmanın "cinsel üremenin habercisi" olduğunu söylüyor, ki buradaki sıfat tamlaması tam olarak doğru değil, hatta bir bakıma bir oksimoron. Cinsellikle hücre birleşmesi arasındaki bağlantıyı açıkça görebiliyoruz, ancak o kaynaşma üremeyi ne destekliyor, ne de kolaylaştırıyor. Yalnızca birey varoluşunu yeniliyor. Üreme ise tam tersine, (tek hücrelilerde) bireyin yokoluşu pahasına türsel ölümsüzlüğü sağlıyordu. Kuşkusuz iki eşeyli canlıların üreme pratikleri, bu kaynaşmayı model alıp onun üzerine kurulacak, bu yolla da cinselliği ve üremeyi bir ve aynı fiil haline getirecektir ileride. Ancak bu aynılaşma, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de tartıştığı bir dizi paradoksu da ortaya çıkarır. Bunlardan en önemlisi, Ben ve ölüm içgüdülerinin bir tarafa, cinsellik ve yaşam içgüdülerinin ise bunlarla tam bir karşıtlık içinde öbür tarafa yazılmasıdır. Kuşkusuz buradaki sorun, Freud'un yaşadığı ve yazdığı dönemin, üreme ve cinsellik işlevlerini birbirinden kavramsal olarak ayırmayı başaracak kültürel geri plana sahip olmamasında yatar.

Ölüm ve Yaşam

1960-61 yıllarından, yani doğum kontrol hapının cinselliği üremeden özgürleştirmesinden sonra, 1970'lerde yapay döllenmenin (ve giderek rahim-dışı döllenmenin) gelişmesi, üremeyi de cinsellikten bağımsızlaştırdı. Dolayısıyla artık (Freud'dan farklı olarak) bu iki fiili birbirlerinden bağımsız ve hatta karşıt işlevler olarak kavramsallaştırabiliyoruz. Dolayısıyla, Freud'un Ben içgüdüsünü ölüm içgüdüsüyle, cinsel içgüdüyü ise yaşam içgüdüsüyle eşleştirmesi, tartışmaya açık bir hale geliyor. Freud'un tartışılmaz dehası, henüz bu kavrayışın öncüleri olan teknolojik/kültürel yapı ortada yokken bile, gidişin bu yönde olabileceğinden kuşkulanmış ve bunu açıkça belirtmiş olmasındadır. Nitekim:

> Ancak, yaşayan cevherin gelişmesindeki önemli olay, cinsel üremede ve onun habercisi olan iki tek hücrelinin birleşmesinde tekrarlanan olay nedir? Bilmiyoruz, ve o yüzden de sunduğumuz tartışmanın tüm yapısının yanlış olduğu ortaya çıkarsa rahatlamalıyız. O zaman Ben ya da ölüm içgüdüleri ile cinsellik ya da yaşam içgüdüleri arasındaki karşıtlık geçerli olmayacak ve tekrarlama zorlaması da ona yüklediğimiz öneme artık sahip olmayacaktır. (Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*)

Genetik yapılar hakkında çok daha fazla bilgi sahibi olduğumuz bu günlerde, Freud'un umduğu gibi, o tartışmanın "tüm yapısının yanlış olduğu" ortaya çıkmadı. Yalnızca o tartışmayı zenginleştirip geliştirme olanağına kavuştuk. Artık *bir değil iki* yaşam içgüdüsü, ve *bir değil iki* ölüm içgüdüsü olduğunu söyleyebiliriz. Yaşam içgüdüsü, üremeye yönelik *türün yaşam içgüdüsü* ve cinselliğe yönelik *bireyin yaşam içgüdüsü* olarak ikiye ayrılabilir. Ancak türün yaşam içgüdüsü, aslında bir tür ölüm içgüdüsüne, yani bireyin ölüm içgüdüsüne de denk düşer. Tek hücrelilerde çoğalmanın bireyin ölümü anlamına geleceğini zaten söylemiştik. Daha gelişkin canlılarda da aynı şeyi gözlemleyebiliriz: Erkek arıların ve karıncaların sadece dişi arıyı ya da karıncayı döllemeye yetecek kadar kısa bir ömürleri varken, üreme işlevi olmayan, cinsiyeti olmayan işçi arıların ve karıncaların çok daha uzun bir ömür beklentisine sahip olmaları, bu durumun bir göstergesidir. Kraliçe karıncanın ömür beklentisi bir erkek karıncanın 500 katıdır; işçi karıncaların ömür beklentisi ise erkek karıncaların on katı. Arılarda farklılık bu kadar radikal olmasa da, erkek arının ömür beklentisi 60 günü geçmez, oysa kraliçe arılar

yıllarca, işçi arılar ise 140 güne kadar yaşayabilir. Buradan da anlayabiliriz ki, üreme işlevini tamamlayan erkek, genetik olarak ölmeye programlanmıştır. Oysa tekrar tekrar yumurtlayabilen dişi, türün tüm bireyleri tarafından korunur. Cinsiyeti (cinselliği değil, cinsiyeti) olmayan "işçi" arı ve karıncaların ömür beklentilerinin erkeklere göre çok daha uzun olması ise, üreme yeteneğinin bireysel yaşamın uzaması uğruna feda edilebileceğini, yani solucanlarla yapılan deneydeki temel bulguyu, bize yeniden kanıtlar.

Dolayısıyla, Freud'un sözünü ettiği, tüm canlı maddenin daha dengeli (daha basit, daha az örgütlü, daha kaotik) olan cansız duruma eğilimli olması anlamındaki ölüm içgüdüsü dışında, bir de üreme/yaşam içgüdüsüne bağlı olan ölüm içgüdüsünden söz edebiliriz. O zaman bu içgüdüler dizgesi, ikili yapısından kurtularak *üçlü* bir yapı kazanır. Bir yanda termodinamiğin ikinci yasasına (entropi yasasına) göre işleyen ölüm içgüdüsü vardır; öte yanda Zamyatin'in bu yasanın alternatifi olarak gösterdiği devrim yasasına göre işleyen üreme/yaşam içgüdüsü:

> ... Devrim yasası kızıldır, ateşlidir, ölümcüldür; ancak bu ölüm yeni yaşamın, yeni bir yıldızın doğması anlamına gelir. Entropi yasası ise buz mavisidir; gezegenler arasındaki soğuk sonsuzluklar gibi. Alev, kırmızıdan düzenli, ılık bir pembeye döner; artık ölümcül değil rahattır. (Yevgeni Zamyatin, *Edebiyat, Devrim, Entropi ve Başka Meseleler*)

Üreme/yaşam içgüdüsünün bir yandan da ölümü içerdiğini unutmamamız gerekir. Yeni bir yaşamın doğması için zorunlu olan ölüm: Devrim yasasını ölümcül yapan da budur. Dolayısıyla ikiliğin iki kutbu da ölümü kapsar; ancak bir yandaki ölüm yaşamın karmaşasının, hareketliliğinin zıddı olan, sükunet ve durağanlık anlamındaki bir ölümken, diğer yandaki ölüm yaşamın karmaşasına ve hareketine katkıda bulunan, daha karmaşık yaşam biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlayan bir ölümdür. Ortada, ya da üçüncü unsur konumunda ise cinsellik/yaşam içgüdüsü vardır; yani yaşamı var olduğu biçimiyle korumaya çalışan, tekil canlı yaratığın bireysel varkalma içgüdüsü. Bu içgüdü bir *Aufhebung*'u, yani ikiliğin iki kutbunu da kapsayarak inkar etme ve aşma eğilimini temsil eder. Yani kısacası, biri *status quo pro ante*'ye dönüş eğilimi olarak ölümü, diğeri ise yeni yaşamın yakıtı olarak ölümü temsil eden çelişik iki içgüdünün *Aufhebung*'u, katışıksız bir yaşam içgüdüsüdür. Bu içgüdü potansiyel olarak yaşamın başlangıcından beri var-

dır (tek hücrelilerin geçici, yaşam veren kaynaşması), ve yaşamın ileri evrelerinde üreme/yaşam içgüdüsü tarafından, bu içgüdünün kolaylaştırıcısı ve müşevviki olarak içerilmiştir. Ancak yaşamın (bildiğimiz) en ileri evresinde, yani insanlığın son yarım yüzyılı içinde, üreme/ölüm/yaşam içgüdüsünden bağımsızlaşarak kendi başına bir varlık kazanma yoluna girmiştir.

Demek ki, yaşamın ilk varoluş biçimi olan tek hücrelilerden beri gündemde olan bir üçlü yapının çözülme evresidir önümüzde duran. Tek hücreli canlı ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü aynı anda içinde barındırır. Ama bundan farklı olarak, üremeden tümüyle bağımsız bir faaliyetle, iki bireyin geçici süreler için kaynaşıp ayrışması yoluyla kendini yeniler, gençleştirir, hayatiyetini tazeler. Bu kaynaşma, cinselliğin ilksel biçimidir. Daha ileri bir evrede, iki eşeyli canlılarda, bu kaynaşma, birleşip ayrılma fiili, üremenin hizmetine girer. Daha doğrusu, kendi başına son derece zahmetli bir eylem olan ve çoğu kez (en azından cinslerden biri için) ölümcül olan iki eşeyli üreme, cinsel birleşmenin yenileyen, haz veren özelliğini kendi amacı için kullanır. Bizim üremeyi ve cinselliği bir ve aynı fiil sanmamız bu yüzdendir. Oysa cinselliğin ilksel biçimi, iki eşeyli üremeden çok eskidir, bölünerek üreme ile de eş zamanlıdır. İnsanlar, vardıkları (doğalın zıddı olan) kültürel/teknolojik aşamada cinselliği üremenin hizmetinden (üremeyi de cinselliğin dolayımından) kurtardıklarında, cinsellik ölüm içgüdüsünden tümüyle bağımsız, birey yaşamını onaylayıcı ve yenileyici bir içgüdü olarak belirecektir: Tıpkı tek hücreli hayvancıkta olduğu gibi, ama bu kez çok daha gelişkin bir düzeyde.

Narsisizm ve Aşk

İnsanlık tarihinin ulaşmış olduğu yerde, bildiğimiz anlamıyla "uygarlık" kavramının (yani beyaz, Avrupalı ve erkek uygarlığın) en gelişkin biçimi, bireysel yaşam içgüdüsünün egemenliği altına girmiştir: Avrupa'da nüfusun mutlak olarak geriliyor, azalıyor olması bunun en belirgin göstergelerinden biridir. Keza, uygarlığın *mutlak* bir ölçütü olarak doğum kontrolünün ve nüfus planlamasının yüceltiliyor olması da aynı yönde bir göstergedir. Avrupa'da bu konudaki tek direnç odağı olan Katolik kilisesi bile geri adımlar atmaktadır. Üreme/ölüm içgüdüsüsünün en yüksek sesli savunucusu konumunda ise, sanılanın aksine İslami köktencilik değil, Amerikan köktenciliği, kürtaja karşı radikal bir mücadele yürüten "yaşam savunucuları" (*Pro-Lifers*) vardır. Bireysel ömür beklentileri arttıkça, üreme azalmaktadır, genç

nüfusun yaşlı nüfusa oranı giderek düşmektedir. Dünyanın "Avrupa uygarlığı"nı mutlak bir uygarlık ölçütü olarak alan diğer birçok ülkesinde de gelişim aynı yönde: Ölümler ve doğumlar beraberce azalıyor. Cinsellik/yaşam içgüdüsü uygarlığın temel dürtüsü haline geliyor.

Buna Ten'in nihai zaferi dememiz mümkün mü? Türselliğe (çekirdeğe ve Gen'e) karşı canlı bireyin varoluşunu temsil eden Ten, cinsellik/yaşam içgüdüsünün kaynağıdır. Ama burada da çelişkisiz bir temsiliyetten söz etmek mümkün değil: Ten birey hayatiyetini temsil eder, ama cinselliğin ilksel biçimi olarak gördüğümüz tek hücreli birleşmesi, aslında tam da Ten'in inkarı, iki hücrenin zarlarının birbirlerinin cevherlerine açılması değil midir? Canlı bireyi dış dünyanın fazla uyaranlarından koruyan Ten, genetik programlamanın ısrarla ölümü çağırması karşısında aynı bireyin yenilenmesi için, kendini geçirgen hale getirerek, açılarak, yani temel işlevini inkar ederek, birey ömrünü yeniden üretir. Birey ölümlülüğünü zorunlu bir yan ürün olarak içinde taşıyan üreme işlevi tarafından istihdam edildiği ölçüde, Ten'in bu kendini inkar fiili amacından uzak kalmak zorundadır. Ancak üremeden ayrıştığı, yeniden bağımsızlaştığı ölçüde de yaşamı onaylama işlevini yeniden kazanabilir.

Ten'in, Ben'in temeli olduğunu, gelişkin canlılardaki sinir sisteminin ve bunun merkezi olan korteksin Ten'den türediğini söylemiştik. O sistemin en gelişkin ürünü olan zihin de aslında, bilinçli ve bilinçdışı bileşenleriyle birlikte, Ten'in bir türevidir. Kuşkusuz burada da, o zihnin içine sızmış bir karşıtlık vardır: Zihinsel/ruhsal her türlü edimin enerjisini sağlayan libido, yalnızca yaşam içgüdüsünün değil, ölüm içgüdüsünün de hizmetindedir; bireysel varkalıma olduğu kadar türsel varkalıma da (yani üremeye, bireysel ölüme de) enerji sağlar, ama bu ikisinin de ötesinde, entropi yasasına, termodinamiğin ikinci yasasına tabidir, ki entropi yasası da tüm yaşamı ölüme, inorganik maddenin durağanlığına yönlendirir. Ben, bu libidinal ikili yapının üstünde yükselir ve aynı karşıtlığı içinde barındırır. Bir yandan "Ben" olarak varkalmayı, hem de sonsuza kadar varkalmayı ister. "Ben eserlerimle ölümsüz olmak istemiyorum" demişti Woody Allen, "ben hiç ölmeyerek ölümsüz olmak istiyorum". Eserleriyle, ya da çocukları ve torunlarıyla "ölümsüz" olmak, hiç ölmemenin yanında pek zavallı bir teselli değil midir? Ama Ben, bir yandan da ölmek ister. Ölümsüz bireylerden oluşan bir evren, entropi yasasının mutlak hakim olduğu, hiçbir şeyin hiçbir biçimde değişmediği, sonsuzlukta her tekil eylemin sonsuz kere tekrarlanmak zorunda

olduğu, her şey mutlaka daha önce sonsuz kez yapılmış olacağı için ölümcül bir tekrarın egemen olduğu bir evren olmaz mıydı?

Bu ölümcül ikilikten çıkışın yolunu mistiklerden ilham alarak görebiliriz belki: Ölüm yaşamı onaylamanın bir yoludur, ama ne yazık ki Ben bu sırada öldüğü için bu onaylamaya tanık olamaz, onu deneyimleyemez. Öte yandan tek hücreli canlı hücre zarını (yani nüve haldeki Ben'ini) başka bir tek hücreli canlıya açarak, cevherini onunkiyle birleştirerek de yaşamı onaylayabiliyor, ölümden sakınarak kendine yeni bir hayat verebiliyordu. Yaşamın çok daha üst bir düzeyinde aynı şey mümkün müdür? Tek hücreli canlı metaforunu kelime anlamıyla okuyacak olsaydık, bunu sağlayacak olanın cinsel birleşme olduğunu söylememiz gerekirdi. Oysa cinsel birleşme, milyonlarca yıldan beridir üreme işlevinin hizmetine verilmiş olduğu için, onun açmazlarıyla maluldür; ölüme ve şiddete bağlanmıştır. Kuşkusuz cinsellik ve üreme işlevleri farklılaştıkça, bu bağlılık da giderek azalacaktır, ancak bu da bizim ölümcül ikiliğimizi bugün için ortadan kaldırmaz. Sorunun çözümü, Ten'i Ben'in bir metaforu olarak görmekte yatıyor: Ben, ego, *das Ich*, beni dış dünyadan koruyan, onu benim için süzen ve algılanabilir hale getiren şey. Ben, benim var olmamı sağlıyor; hem beni koruyarak, hem de dünyayı bana açarak. Ancak bu koruma aynı zamanda da bir kafes, Ben aynı zamanda bir sansürcü. Daha da kötüsü, çoğu kez içerisi ile dışarısını karıştırıyor. O yüzden, kendi dışında ama kendisine ait zannettiği bir nesneyi "kaybettiği" zaman, o nesneye yönelik kateksisini (duyumsal yatırımını) kendi içinde yarattığı hayali bir nesneye, yani en sonunda kendisine yöneltiyor. Melankolik oluyor, yani "içinde ölü bir beden barındırıyor". Uzun lafın kısası, narsisist oluyor.

Freud'un metaforunu kullanacak olursak, insan bedeninde iki tür "narsisist" hücre var. Bunlardan birincisi, üreme hücreleri. Çünkü onlar bedenin işbölümünü, dokuların her birinin bütün için var olmasını kabullenmiyorlar; sadece kendileri için varlar, tek amaçları da karşı cinsin üreme hücrelerine ulaşıp onlarla birleşmek. İkinci tür "narsisist" hücre ise kanser hücreleri. Onlar da bedenin işbölümünün dışındalar, sadece kendi varlıkları için çabalıyorlar, sınırsızca çoğalıyorlar ve en nihayet bedenin ölümüne yol açıyorlar. Görüldüğü gibi üreme (üreme hücreleri; spermler ve yumurtalar) ve ölüm (kanserli dokular), burada da birleşiyor: İkisinin de ifade biçimi narsisist. Oysa cinsellik bu açıdan da ikisinin karşısında yer alacak: Kateksislerin (duyumsal yatırımların) Ben'in kendisine değil, dışsal nesnelere,

ötekilere yönelmesinden başka nedir ki? Demek ki üreme ve ölüm içgüdülerinden bağımsızlaşan, henüz kendi başına var olmasa da bir gelişim eğilimi olarak ilerimizde duran cinsellik, aslında narsisizmin kategorik zıddı. Narsisizm Ben'in kapalılığını, dışsal nesneleri reddedip onları Ben'in içinde yaratılan sanki-nesnelerle değiştirerek mutlaklaştırıyor. Oysa cinsellik Ben'i dışsal nesnelere, ötekilere yönlendiriyor. Ben'i geçici olarak da olsa bir ötekiye açmayı, içinde sakladığı cevheri bir ötekinin (ötekilerin) cevherleriyle birleştirmeyi ve bu yolla hayatı yenilemeyi istiyor.

Ancak burada söz ettiğimiz şey, fiziksel cinsel birleşme değil yalnızca; yoksa tek hücrelilerden pek bir farkımız olmazdı. Tersine, üreme içgüdüsünün egemenliği altındaki cinsellik, aslında bin yıllardan beri bu denetimden kurtulmaya çalışmış, kendine farklı ifade yolları aramış. Cinsel birleşmenin kendisi bu egemenlikten kurtulamadığı, bu özgürleşme ancak yirmibirinci yüzyıl başında ulaşılan teknolojik düzeyle mümkün olmaya başladığı için de, ancak yüceltilmiş biçimlerle ifade edebilmiş bağımsız varlığını. Dolayısıyla Antik Yunan'da aşkın esas olarak eşcinsel aşk anlamına gelmesi boşuna değil: Eşcinsellik üremeden tümüyle bağımsız cinsellikten başka nedir ki? Ama o dönemde de yüceltilen eşcinsel birleşmenin kendisi değil yalnızca. Eşcinsel *aşk*, öteki cinsten olmayan bir öteki ile kalkışılan bir ruhsal kaynaşma. Aynı şekilde, bu kez heteroseksüel parametreler içinde, Ortaçağ'daki "şövalye aşkı" da benzer bir yöne işaret ediyor. Üremeden bağımsız (ama bu yüzden cinsel birleşmeden de mahrum kalmış) bir aşk, şövalye aşkı ya da saraylı aşkı denilen şey. Mistiklerin Tanrı aşkı da öyle. Bedensellikten tümüyle bağımsız, ama Ben'in geçici bir inkarını içeriyor Tanrı aşkı. Hepsinin ortak yanı, yalnızca Ten'i değil, Ben'i de dışsal, gerçek ya da muhayyel bir nesneye açmak, geçici de olsa bir birleşme sağlamak. Ben'in, üzerine kurulu olduğu libidinal enerjiyi kendisine yöneltip kapanmak yerine, dışsal nesnelere yöneltip açılmayı seçmesi, Ten'in, yani insanı insan yapan beden/ruh (ya da psike/soma) bütünlüğünün hem onaylanması hem de inkarı anlamına geliyor. Aşkın tanımı başka nasıl yapılabilir ki?

Orlan: *Kırılan Ten*[1]

KUBİLAY AKMAN

1

İlk bakışta "kırılmak" akla katılığı getiriyor; sadece katı şeylerin, bir dış kuvvetin müdahalesiyle kırılabileceğini zannediyoruz. Oysa dildeki kullanımı içinde, daha dikkatli düşünüldüğünde, kırıldığı kabul edilen her şey gerçekte belirli bir esnekliğe sahiptir: gündelik yaşantımızdaki eşyalar, doğadaki nesneler, bir ağacın dalı, bir salyangozun kabuğu, camdan bir biblo, bir heykel ya da duygular veya hayaller… Bunların her biri kırılmadan önce bir yere kadar esnerler ve sonra onları bir arada, bir bütün olarak tutan yapıyı kaybeder, kırılırlar. Daha katı olan nesnelerin esnemesi çok daha küçük bir oranda olabilir, ama yine de esnerler. Kırılmanın "mecazi" anlamda kullanıldığı duygular veya hayaller bazen sonsuz bir esneme yeteneğine sahipmiş gibi dururlar, bazen de en katı nesnelerden daha çok çatırdayarak orta yerlerinden kırılabilirler. Her kırılan şey (nesne, duygu, durum, akım) *katılık* ve *esneklik* arasında salınan bir bütünlük oluşturmaktadır. Kırılmak bu bütünü oluşturan şifrenin bozulmasıdır. Bugün bilgisayar programlarının, şifrelerinin kırıldığından bahsediyoruz. Kırılma mevcut kodların dağıldığı bir duruma işaret eder. Bu bağlamda, *ten*in de kırılmasından söz edilebilir. Ten, sadece fiziksel olarak değil, sosyal bir tahayyül ve kurgu olarak da, esneklik ve katılık arasında salınarak gerçekleşen, beden politikalarının nesnesi ve hareket alanı olan, hem "tahrip olmak" hem de "şifresi çözülmek" anlamlarıyla kırılabilen bir bütünlüktür. Çağdaş sanatlar alanından tenin nasıl kırıldığı sorunsallaştırıldığında gündeme gelen en karakteristik örnek Orlan ve onun geçmişte gerçekleştirdiği performanslardır.

2

Fransa'nın sanayi kenti St. Etienne'de dünyaya gelen performans sanatçısı Orlan, çağdaş sanat dünyasında sıra dışı bir yere sahip. Orlan, "sanat pis bir iştir, ama biri çıkıp bunu yapmak zorunda" der ve üstlendiği bu pis işi oldukça radikal bir biçimde, kendi vücudunu kullanarak yapar. "*Carnal Art*"[2] olarak adlandırdığı sanatsal performanslarında Orlan, erkek iktidarının güzellik kavramını ve modern batı toplumlarında kadın öznenin ve teninin kuruluşunu eleştirmek/kırmak için bir dizi estetik ameliyatla vücudunu ve yüzünü yeniden biçimlendirir.

Çoğu kadın estetik cerrahiyi gençleşmek ve genel kabul görmüş, standartlaşmış türde bir güzelliğe sahip olmak için kullanırken, Orlan bu estetik ameliyatları güzellik kavramını yeniden yapılandırmak ya da kendi tarzına uygun bir şekilde yeni baştan yaratmak için kullanır.

Carnal Art'ın eleştirdiği temel sorun, Barbara Rose'un ifadesine göre "toplumun, kadın imgesini alıp geleneksel yolla ve ikiyüzlülükle, Bakire ve fahişe şeklinde iki kategoriye ayırması"dır.[3] Rose, "operasyon tiyatrosu" olarak adlandırılan ve tüm detaylarıyla planlanmış performansları sağlam temellere dayanan Orlan'ın dahi bir sanatçı olduğuna inanır. Sanatı sanat olmayandan ayıran iki önemli kriter, kasıtlılık [*intentionality*] ve dönüşüm [*transformation*] *Carnal Art*'ta bir arada sunulur. Onun aykırı çalışmaları, bizi sanatı sanat olmayandan ve normalliği delilikten ayıran sınırları yeniden düşünmeye zorlayan, estetik eylemlerdir; patolojik davranışlardan değil.[4] Ameliyathane Orlan'ın stüdyosudur ve bedeni yalnızca yapıtı için kullandığı bir araç ve materyal değil, aynı zamanda yapıtın ta kendisi ve estetik otoritenin stereotiplerine direnişine hizmet eden bir metafordur.

Orlan'ın çalışmalarında vücut ve ten, değiştirilemezlik ya da "genel kabul gören tarzlara göre" değiştirilebilirlik niteliğini yitirir. Bu bağlamda, Kathy Davis'in de belirttiği gibi, Orlan'ın projesi farklı kimlikleri deneyimlemek için bedenin cerrahi yollarla değiştirilmesidir. O, ırk ve cinsiyet sınırlarını aşar, "transseksüel kadın hareketinden yana bir kadın"dır. Ne var ki, Davis'e göre, gerçekleştirilen bu cerrahi dönüşümler kalıcı olmadığı için cinsiyet değiştirme operasyonları değildirler. Sürekli bir akış, tende ve vücudun organsızlaşması (Deleuze, Artaud) sürecinde bir yolculuk söz konusudur. Bu projeyi, kimlik üzerine post-modern feminist kurama bir katkı ve kimliğin parçalanmışlığı, bölünmüşlüğü, çokluğu ve inişli çıkışlılığı üzerine post-modern bir seremoni olarak görmek daha yerinde bir yaklaşım olabilir. Bu

amaca hizmet edecek bir plastik cerrahi, kadınlara bedenlerinin kontrolünü geri kazandırmanın yoludur ve Orlan'ın projesi, feminist ütopyanın inşa edildiği "ada"nın, bedenin kendisine dönüştüğü bir örnek olarak görülebilir.[5]

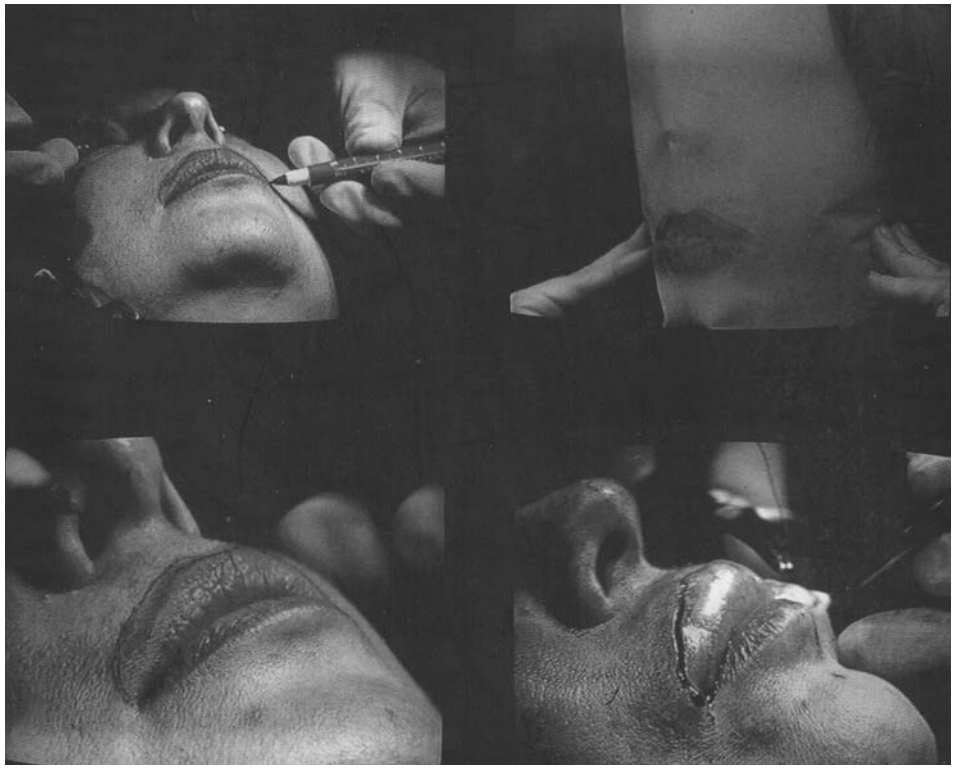
Orlan, lokal anesteziyle gerçekleştirilen bir rahim dışı ameliyat geçirdikten sonra, ameliyat sırasında hem gözlemci hem de hasta rolünü oynayabildiğini görüp, cerrahiyi performans sanatına dönüştürmeye kadar verir. Orlan'la beraber cerrahi operasyonlar, iktidarların kurduğu beden yapılarının kırıldığı, şifrelerinin çözüldüğü bir "bedensel gerilla savaşı"nın silahları haline gelir. Bugünkü anlamda "sergilemeye" başladığı operasyon/performanslar; müzik, şiir ve dans eşliğinde ve sanatçının kendi yönetiminde gerçekleştirilir. Operasyonların gerektirdiği oldukça ağır masrafları, fotoğraf ve video haklarını ve hatta bu "beden heykeltıraşlığı" süreci boyunca teninden kopan et parçalarını satışa çıkararak karşılar. Orlan, operasyonlarda izleyici olarak bulunan katılımcılarla iletişim kurabilmek için lokal anesteziyi tercih eder. Onun operasyon tiyatrosunda, yalnızca sahnedekiler değil, izleyiciler de etkileşim içinde olan katılımcılara dönüşerek kendi rollerini oynar ve sıradan bir tiyatro oyununun aksine gerçek bir acıya tanık olurlar. Cerrahın iğnelerini Orlan'ın yüzüne batırdığı, Orlan'ın dudaklarını dilimlediği ve kulaklarını kesip yüzünden ayırdığı gösteriyi izlerken, seyirciler arasında büyük bir taşkınlık yaşanır. Herkesin ciddi bir rahatsızlık içinde ve kelimenin tam anlamıyla dehşete kapılarak izlediği gösteri boyunca Orlan sakinliğini korur.

3

Orlan'ın bu sanatsal üretimi, Antik Yunan'dan bir hikâyenin, Zeuxis'in farklı kadınların en güzel parçalarını alarak, ideal kadın görüntüsünü sağlayabilmek için bunları bir araya getirmesinin bir parodisi gibidir. Burası şifrenin kırıldığı merkezi noktadır. Orlan benzer şekilde, Rönesans ve sonrasında ideal güzelliğin temsili olarak görülen kadınların birbirinden farklı özelliklerini seçer. Cerrahların yardımıyla ve bilgisayar kullanarak; Diana'nın meşhur burnunu, Boucher'in Europa'sının dudaklarını, Botticelli'nin Venüs'ünün çenesini, Gerome'nin Psyche'sinin gözlerini ve Leonardo'nun Mona Lisa'sının alnını kendi yüzünde bir araya getirir. Ameliyathaneler bu yapıtların ilgili detaylarının büyütülmüş kopyalarıyla dekore edilir. Orlan'ın Batı sanat tarihini yorumlarken bu kadın prototiplerini seçmesi rastlantısal değildir, aksine her bir seçim belli tarihsel ve mitolojik sebeplere dayanır:

> Diana'yı kavgacı, maceralar tanrıçası olduğu ve erkeklere boyun eğmediği için; Psyche'yi aşka duyduğu ihtiyaç ve ruhsal güzelliği için, Europa'yı bir başka kıta arayışı içinde olduğu ve kendini bilinmeyen bir geleceğe sürükleyebildiği için seçti. Venüs zaten verimlilik ve yaratıcık yönleri açısından Orlan'a benzerliğinden dolayı onun Orlan'ın mitosunun bir parçasıydı ve son olarak Mona Lisa, ise androjinliğinden dolayı bu karışıma katıldı – efsaneye göre bu resim aslında bir erkeği simgeliyor; belki de Leonardo'nun kendisini.[6]

Orlan, "bu görüntüleri kendiminkiyle birleştirdikten sonra, her ressam gibi ben de, nihai portre ortaya çıkıncaya ve resme imza koymak mümkün oluncaya dek, bütün üzerinde çalışmaya devam ettim" der. Orlan'ın Batı sanat tarihinden örneklere yönelik bu atıflarını, bu geleneğin çağdaş bir temsilindense; mevcut sanat tarihsel komedinin, dehşet ve mizah duygusunu birleştiren çelişkili bir parodisi ve inkârı olarak değerlendirebiliriz. Bu paradoksal çalışmada Batı kültürüne yönelik aidiyet duygusu kadar ona



olan nefretin de izlerini görebiliriz. Yine buna benzer bir eğilime Amerikan fotoğraf sanatçısı Joel-Peter Witkin ve Batı kültürünün temel ilkelerine karşı duruşuyla tanınan modern yazarlardan Chuck Palahniuk'ın çalışmalarında da rastlamak mümkündür. Palahniuk, Amerikan ve yandaşı tüm Batı toplumlarını, onların en önem verdikleri değerleri satirleştirerek eleştirir. İlginçtir ki yazarın *Görünmez Canavarlar* adlı romanı; vücudun ve yüzün transformasyonu ve bozulması, plastik operasyonlar ve kimlik problemleri ile ilgilidir. Bu üç sanatçının çalışmalarını bir arada değerlendiren bir yazı, bize modern toplumun eleştirisine yönelik bazı yaratıcı başlangıç noktaları sunabilir.

Orlan'ın yapıtı, Bob Flanagan, Yves Klein, Chris Burden ve Marina Abramovic gibi performans sanatçılarının yapıtlarına benzerlikleriyle birlikte de analiz edilebilir. Fakat o, iki önemli nokta ile diğerlerinden ayrılmaktadır. İlki acı... Adı geçen diğer performans sanatçıları kendi iradeleriyle, adeta mazoşist biçimde acıya yönelirken Orlan, anestezi sayesinde neredeyse hiç acı çekmez. Orlan'ın sanatını diğerlerinden tamamen ayıran ikinci özellik ise, sanatının bütünlüğü; performanslarının, uygulamadan önce denenmiş, kısa ve uzun vadedeki gelişimi açısından en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş ve düzenlenmiş olmasının kazandırdığı, konuya hâkimiyet ve bağlama uygunluk nitelikleridir. Orlan sanatını hayatının bütününe yayarak icra etmeye devam eder. Bu, kendiliğinden gerçekleşen ya da agresif bir biçimde gerçekleştirilen bir olgu değildir. Aksine ancak detaylı bir planlamanın ardından, bilinçli ve organize bir şekilde gerçekleştirilen, iktidarın çizdiği beden haritalarını yırtmayı, teni kırarken yeniden düşünmeyi ve öznel bir özgürlük anlayışı doğrultusunda yeniden kurmayı hedefleyen bir sanat yapıtıdır.

Neredeyse hiç acı çekmemesine ve operasyonlardaki sakin görünüşüne rağmen, Orlan için sanat bir ölüm kalım meselesidir. Her zaman için bir risk unsuru taşıyan gösterileri boyunca, felç veya ölüm tehlikesiyle karşı karşıyadır. Orlan bedenini sanat uğruna çoktan gözden çıkarmış durumdadır, onu kurban eder, günden güne tüketir ve bunun sonsuz bir kaynak olmadığı da ortadadır. Bunu bir tür post-modern *potlatch*[7] gibi görmek de mümkündür. Tüketilen ve hediye edilenleri, vücuda ve sonucunda elde edileni ise sanatsal zevke benzetebiliriz.

Orlan sanatın bugün ulaştığı yeni/devrimci noktayı kavramsal olarak açıklamayı dener. *Carnal Art* kuramını uygularken, bu pratiklerin kuramsal/estetik alanda temsilciliği misyonunu üstlenir. *Carnal Art* manifestosunda

Orlan, ironik bir ifadeyle, sergilediği sanatın, klasik anlamda, çağın mümkün kıldığı teknolojiyle gerçekleşen bir otoportre olduğunu bildirir. Bu, çağımızın ulaşmayı mümkün kıldığı, bedenin figürasyon ve disfigürasyonu arasında duran bir yapıttır. Orlan'a göre vücut "değiştirilmiş bir hazır-yapım" olmalıdır. Burada acı *"body art"*takinin aksine kurtuluş ya da arınma anlamına gelmez. Herhangi bir nihai "plastik" sonuca ulaşma amacı da taşımayan *Carnal Art*, daha çok insan vücudunu değiştirmek ve onu toplumsal bir tartışmaya açmak çabasındadır. Bu uğraş, Hıristiyan geleneğiyle ve onun beden hakkındaki görüşleriyle karşıtlık göstermektedir. Çünkü Orlan bedenini dile dönüştürmekte ve Hıristiyanlığın "bedeni beden yapan sözdür" düsturunu kendi ifadesi ile "sözü söz yapan bedendir" şeklinde ters yüz etmektedir. Ses, Orlan'da değişmeden kalan tek şeydir. Meşhur "acı içinde doğdun" sözünü anakronik bir saçmalık sayan Orlan'ın sanatında, "Yaşasın Morfin!" sloganından da anlaşılacağı gibi, lokal anestezi ve çeşitli ağrı kesiciler sayesinde acının üstesinden gelmek ayrıca önemlidir.

Böylece sanatçı, kesilen ya da daha sosyolojik bir ifadeyle, "kırılan" bedenini hiçbir acı duymadan gözlemleyebilir. Orlan bağırsaklarını dışarıda gördüğü zaman, "ayna evresi"nin yepyeni bir versiyonuna sıçramış olur. *Carnal Art* sanatçının *priori*'lere ve diktalara karşı savaşırken bağımsız olması gerektiğini savunur. Yapıtının topluma ve medyaya mal olmasının, hatta konunun mahkemelere kadar taşınacak olmasının sebebi budur. Amacı "bedenin rolünü ve bu bağlamda toplum tarafından ortaya atılan ahlaki soruları" sorgular. En genel anlamda, onun eleştirisi, başlangıç noktası ve belirgin ilgi alanı kadın bedeni olsa da, tartıştığı alan aslında erkek bedenini de içerir. "*Carnal Art* baroku, parodiyi, groteski ve geride kalan diğer stilleri sever; çünkü sanat hem insan bedeni hem de sanatın *corpus*'u üzerinde oluşan sosyal baskıların tümüne karşı olmalıdır. *Carnal Art* anti-formalist ve anti-konformisttir."[8]

Orlan'ın manifestosunun ardından şunu söyleyebiliriz; *Carnal Art* anti-otoriter bir siyasi söylem olarak da değerlendirilebilir. Çünkü otoriteyi, tahakkümü ve iktidarın kodlarını bir tür biyo-direniş yoluyla reddeder ve kırar. Sonuç olarak, Orlan'ın bedenini şekillendirmesi ve değiştirmesi geleneğe ya da modaya göre değil, sadece kendi istekleri doğrultusunda gerçekleştirilir ve bu insan özgürlüğünün ulaşabileceği en uç noktalardan biridir. Hiçbir zaman bir toplumsal özgürlük projesine dönüşemeyecek olan *Carnal Art*; kişisel haklara, özdenetime, sanatçının bireysel kurtuluşu ve özgürleş-



mesine rehberlik eden bir kaynaktır. Onu sosyal politikayla ilişkilendirmek ancak bazı yönlerden, feminist kuram ve hareket dolayımında mümkün olabilir.

Carnal Art'la karşılaştırmalı olarak tartışabileceğimiz bir diğer alan sosyal kuramdaki akıl eleştirisidir. Aklın totaliter olduğu ve sosyal ilişkileri önemli derecede belirlediği bir çağda *Carnal Art* söylemi; post-yapısalcı sosyal kuramın ve felsefenin eleştirel isimleri ile bazı ortak yönlere sahiptir. Tıpkı onlar (Deleuze, Foucault, Baudrillard) gibi *Carnal Art* da büyük anlatıların karşısında minör metinleri ve ayrıksı bir söylemi önplana çıkarır.

4

Orlan'ın *Carnal Art*, "operasyon tiyatrosu" ya da "vücut heykeltıraşlığı" olarak adlandırdığı çalışmalarını tartışırken, bazı ifadeleri kullanmamız kaçınılmaz: yüz, imge, görünüm, görüntü, ifade, şekil, çehre, yöntem, stil, kopya, metin, resim, fotoğraf vs. Hepimiz onun performans sanatını, vücudunu ve yüzünü yeniden yaratmasını bu terimler yoluyla tartışıyor, düşünüyoruz. Bir dünya dilinde, anılan tüm bu kelimelerin anlamlarını bir arada barındıran bir kelimenin var olduğunu bilmek şaşırtıcı. Bu kelime, dilde bulunan diğer kelimelerle bir araya gelerek farklı anlamsal ilişkilere girip değişmektedir. Sözünü ettiğim bu kelime *suret*tir. Bir Türkçe sözlüğe baktığınızda bu kelimenin aslında Arapça'dan geldiğini ve görünüm, ifade, form, şekil, yüz, çeh-

re, yöntem, stil, bir resmin ya da metnin kopyası, nüsha, İslam felsefesinde varoluşun açık görünümü ve bazı bağlamlarda da resim ve fotoğraf anlamlarına geldiğini görebilirsiniz.[9] Günümüz Türkçesinde pek fazla kullanılmayan bu kelimenin Batı dillerinde birebir karşılığı bulunmamaktadır.

Orlan'ın transformasyonlarının her şeyden önce *yüz*üyle ilgili olduğu açıktır. Orlan, kimliklerin aralıksız akışkanlığını göstermek için durmadan yüzünü değiştirir. Oysa insan yüzü kişinin kimliğiyle özdeş görülür ve değişmezliği kabul edilmiştir. Orlan'ın yapıtının odak noktası *çehre*sidir ve yüzünün görüntüsü dışsal otoritelerden tamamen bağımsızdır. Yapıtı, tarihsel ve modern dünyadaki diğer metinlerle bağlantılı olan başlı başına bir *metin*dir. Estetik söyleminin temel unsurları olan *görünüm* ve *görüntü*leri kendi kişisel *yöntem*i ve *stil*iyle belirlemektedir. Çalışması esnasında bir yandan sanat tarihindeki eserleri *kopya*larken, diğer yandan da *fotoğraf* ve videolar aracılığı ile kendisini yeniden üretir ve *nüsha*lar halinde çoğaltır. Dolayısıyla, *Carnal Art*'ı tartışırken, bu çoklu anlamları tek başına karşılayabilen bir sözcük olarak *suret* kelimesini öneriyorum.

5

Walter Benjamin, mekanik yeniden-üretim çağında sanat eserlerinin dönüşümü konusunu tartışmaya açmıştı. Bugün belki de post-mekanik/organik yeniden-üretim çağında olduğumuz söylenebilir. Sanatçı, eserini mekanik ve dijital yeniden-üretim teknikleri yardımıyla organik bir yöntem izleyerek yeniden üretir. Ancak bu, özgün ve kopya arasındaki farklılıkları ortadan kaldıran bir yeniden-üretimdir. Bu anlamda, akla Baudrillard'ın simülasyon kavramı gelmektedir. Baudrillard'ın bir diğer önemli kavramı ise baştan-çıkarma'dır. *Sanırım suret kavramının gücü, bu kavramın, Baudrillard'ın söz konusu iki kavramının temas halinde olduğu bir alanda konumlanmış olmasından gelir. Bana göre suret, baştan çıkarıcı bir boyut kazanmış simülasyondur, ancak mistik bir çekicilikle birleştiği için daha da etkileyicidir.* Badrillard'ın baştan-çıkarma kavramını açıklamak için atıfta bulunduğu bir masala atıfla, suret tilkinin kuyruğunun ucundaki kızıllık gibidir.

İslam felsefesine göre suretin bir diğer anlamı "varoluşun açık ve algılanabilen yanı"dır. Bu anlayışa göre suret her şeydir ve öze tamamen vakıf olmamız hiçbir zaman mümkün değildir. Surete dair Batı entellektüel dünyasındaki benzerlik ve farklılıkları incelemek bu yazının amacını aşan ve daha detaylı bir araştırma gerektiren bir konudur.

* * *

Bu çalışmayı, Orlan'ın sanatının devrimci özelliğinin sunumu, "operasyon tiyatrosu" sahnesinde tenin nasıl kırıldığının tartışılması ve suret kavramının *Carnal Art*'ın sıradışı karakterini açıklamadaki gücünün gösterilmesi ile sınırladım. Orlan, sadece iktidarın kurduğu teni kırmakla kalmamış, aynı zamanda kendi kurduğu suretleri de sürekli olarak yıkmış, kalıcı olmalarına izin vermemiştir. Bu anlamda onun direnişi, kalıcı ve kurumsal olmaktan uzak durmasıyla "anti-teknolojik"tir (Alexander Brener). Tenin kırıldığı aralıklardan, öngörülemez olanın, yeni bedensel ve içsel deneyimlerin (Georges Bataille), lanetlenmiş topraklara uzanan bir güzergâhın görüntüsü ışıldamaktadır.

Notlar

1 Bu metindeki görüşler "The Surets of Orlan" başlıklı İngilizce aslı 3 Kasım 2004 tarihinde, Avrupa Sosyoloji Derneği (ESA) Sanat Sosyolojisi Araştırma Ağı'nın Rotterdam'da gerçekleşen 6. konferansında sunulan tebliğe dayanmaktadır. Tebliğin, Elif Gezgin tarafından yapılan Türkçe tercümesinden yararlanılmıştır.

2 "Cinsel", "şehevi" vb sözlük anlamlarına rastlayabileceğimiz "*carnal*" sözcüğü, burada bir akım adı olarak kullanıldığından çevrilmemiştir.

3 Barbara Rose, "Orlan: Is It Art: Orlan and the Transgressive Act", *Art in America*, 81: 2, 1993.

4 A.g.y.

5 Bkz. Kathy Davis, *Dubious Equalities and Embodied Differences*, Rowman&Littlefield, 2003.

6 Rose, a.g.y.

7 Pasifik'in kuzeybatısındaki kimi yerli Amerikan topluluklarının evlilik vb kutlama zamanlarında gerçekleştirdikleri, ev sahibinin her bir konuğa rütbe ve statüsüne göre çeşitli hediyeler dağıttığı törensel bir şölen. Rakip gruplar arasındaki kutlamada değerli eşyaların sahibi olan kişi zenginlik açısından diğerlerinden üstün olduğunu göstermek için aşırı cömertlik gösterisi yapabilir ya da yine aynı amaçla eşyalarını parçalayıp atabilir.

8 http://www.dundee.ac.uk/transcript/volume2/issue2_2/orlan/orlan.htm

9 kaynak: http://www.tdk.gov.tr Türk Dil Kurumu'nun resmi web-sitesi.

Câhız, Seâlibî ve İbn Hazm: Klasik Arap Edebiyatında Ten ve Ten Sevgisi

A. SAİT AYKUT

Arapça Ten ve ten sevgisi üzerine yazılan klasik eserler olağanüstü bir çeşitlilik gösterir. Birbirlerini tekrarlamayanlar yüzlere yaklaşırken büyük ölçüde tekrarlayanlar binlerle ifade edilir. Sadece beden ve bedenin temel ihtiyaçlarıyla ilgili terimler ve fiiller 500 civarındadır. Bunların yan anlamları ve çok özel durumlar için kullanılanları da hesaba katarsanız, 2000 civarında terim bulabilirsiniz. Bu rakamlar ilk anda fark edebildiklerimizdir. Bazen Arapça bir klasiği çevirirken ten ve tenle ilgili ayrıntılar için tahsis edilmiş özel terimler yıllarca çeviri yapmış deneyimli bir mütercimin bile cesaretini kırabilir. Mesela özel bir durumda çok özel bir şekilde gerçekleşen öpme ya da kovalamacanın diğerlerine benzemeyen karşılığını bulmak ve çevirmek yorucu bir beyin egzersizine dönüşebilir…

Tenin Hikâyesi: İnsanlık ve Uçurum

Ten Arapçada bunca kavramla sarıp sarmalanırken doğrudan teni karşılayan ilginç bir terim vardır: "el-beşere". Bu kelime bir yandan yumuşaklığı ve duyarlığı ile insan tenini temsil ederken öbür yandan insanı ve tüm insanlığı temsil eder. Türkçemizdeki "Beşerdir, şaşar" deyişindeki "beşer" terimi bu kökten gelir ve insanoğlu demektir. "Şaşar" kelimesi ise burada heves ve önü alınmaz arzulardan ötürü sapmak, şaşırmak anlamına geldiği için "hevâ" terimiyle bire bir çevrilebilir. İnsanın insan yönünü en iyi vurgulayan kelimelerden olduğu için dini, edebi ve psikolojik eserlerde

çokça zikredilir "beşer". Kureyşliler Allah'ın bir insana vahiy indirmesini garipserler; "O nasıl iş, ancak kanatlı meleklere inmeli, inecekse bir vahiy!" derler. "Muhammed sizin gibi bir beşerdir; bundan niçin gocunuyorsunuz? Size gökten bir melek indirilse ona da çamur atardınız!" meâlinde cevap gelir Kur'an'dan. İnsanoğlunun sevinci, hazzı, muştusu "büşrâ"dır. Büşrâ, tenle aynı köktendir; sıcaktır. Sevinmek, müjdelenmek veya müjdelemektir "tebşîr".

Konumuzla ilgili en kapsamlı terim ise "hevâ"dır. Hevâ insanın içinden geçen bir ırmaktır. İnsan bir şeye tutulduğu zaman aklını bir kenara atar; "hevâsına kapılıp" şaşırır, dili tutulur. Hevâ uçurumdan aşağı yuvarlanmak, ansızın kaymak, sendeleyip yere düşmek anlamına da gelir. Hevânın en yoğun kullanıldığı yer, güzel kadınların tasvir edildiği dizelerdir. Aristokrat bir şair, hevâsının esiri olunca kuralları dinlemez, ayıplanma pahasına cariyesine şiirler düzer. Hevâ erkeği uçuran, kadını güçlendiren bir kelimedir. Kadının zırhı, silahı olarak da algılanır. Hevânın hem uçurum, hem düşüş hem de tutkulu aşk anlamında kullanıldığına dikkat ettiğinizde bunun en güzel karşılığının "yar" olduğunu fark edersiniz. Yar Farsçadan alıp kullandığımız muhteşem bir kelimedir. Yar sevgilidir, uçurumdur.

Ten sevgisinin türleri; mubah olanı, olmayanı, bu hususta aşırılık, konması gereken engeller, aşığın aşkından ötürü kendini kaybetmesi durumunda işleyeceği eylemlerin hukuki boyutu; şuur sahibi kabul edilip edilmemesi, eğer şuur sahibi değilse nasıl bir hukuki prosedür takip edileceği gibi konular sayfalar boyunca tartışılır. İbnü'l-Qayyim'in *Ravda*'sı gibi eserlerde ise aşk teorisi izah edilir; nasıl ortaya çıktığı, nasıl geliştiği ve bedeni harap edici bir hale geldiğinde ne tür tedbirler almak icap ettiğine değinilir. Nitekim Üstad İbn Sînâ'nın üne kavuşması da kütüphanelerde tur atıp ders verişinden çok sonra vuku bulmuştur; genç bir prensin aşk hastalığına teşhis koyup tedavi sunmasıyla meşhur olmuştur filozofumuz / tabibimiz / gezginimiz.

Câhız: Ten ve Ten Sevgisi Üzerine İlk Cesur Adımlar

Ten sevgisi ve bu bağlamda hevâ üzerine etraflıca ve alabildiğine gerçekçi yazan ilk müellif –kuram ve anlatı olarak Arap edebiyatında ten sevgisini inceleyen Luis Anita Giffen'in de belirttiği gibi– Bağdat'ın patlak gözlü şaşı dahisi Câhız'dır (776-868 m.).[1]

Daha önceki yazılarımızda yoğun bir şekilde işlediğimiz için Câhız'ın biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi vermeyi gerekli görmüyoruz.[2]

Bizce bütün Arap edebiyatı yok edilse ve senaryo icabı Amerika'nın *new-con*ları bütün Arap kütüphanelerini "kökünü kurutalım şu kâfirlerin, Kâbe'yi de hâk ile yeksan edelim!" deyip bombalayıverse, kıyıda köşede kalmış bir Mushaf ve Câhız'ın risâleleri Arap edebiyatını şerefle temsil eder. Bizim Evliyâ Çelebimiz gibi tatlı dilli, "Sihâm-ı Kazâ" sahibi şairimiz gibi usta hicivci, diş cerrahisinde uzmanlaşan Sabuncuzade gibi tıptan ve bilumum hayvanat ilminden anlayan derya biridir Câhız. Mutezilî meşrepli olması zaman zaman ukalâlaşmasına yol açsa da o kadar rahat okunur ki "bu kadar kusur, kadı kızında da olur" deyiverip geçersiniz.

Câhız'ın günümüze gelen iki risâlesi ten sevgisini enine boyuna ele alır. Kısa olmalarına rağmen yoğun metinlerdir. İlk eseri *Risâle fi'l-'Işqi ve'n-Nisâ,* isminden de anlaşılacağı üzere kadınlar ve ışq yani baş edilemez tutku hakkında uzun bir incelemedir.[3] Yazar bu çalışmasında aşkın anlamı ve mahiyeti üzerinde durur. Türkçede yoğun tutku anlamına gelen ışq, yazara göre "özellikle erkeklerin kalbinde kadınların uyandırdığı yakıcı bir his"tir. Câhız'ın burada ışq yani aşk dediği, şaşırtıcı bir şekilde bedenidir ama ruhu da etkileyebilmektedir. Bu tür durumlara tıp psikosomatik diyor; yani hem ruhumuzu hem de "som" varlığımızı (bedenimizi) etkileyen ya da birinden doğup diğerini etkileyen hastalıklar…

Câhız'a göre bir erkek, bir kadına vurulduğunda (hevâya düştüğünde) gözü başka şeyi görmez, mutlaka onunla birlikte olmak ister. Artık o kadınla bir olmaktan, onun çevresinde dönüp durmaktan başka yapacağı bir şey kalmamıştır; bu durum onun şahsi değerlerini de etkiler; o kadının sevdiği ve hoşlandığı şeyleri tanımak ve sevmek itiyadı gösterir. Aşkın tabiatı ve getirdiği çalkantılar risale boyunca izah edilir. Yazar bu eserde klasik Arap aşkının, Arap erotizminin de temel öğelerini sunmaktadır. Klasik ve övgüye değer Arap aşkında erkek kadına tutkuyla bağlanır ve bu bağlılık asla platonik değildir. Kadınla bir olmak, onunla coşmak, onunla paylaşmak esastır ve erkek bu tutku uğrunda delice şeyler yapabilir.

Ancak daha sonra gelişen İran tipi diyebileceğimiz aşklarda zaman zaman kadın imgesinin kaybolduğuna, bunun yerine genç ve kadınsı erkeklerin yine erkekler tarafından sevildiğine şahit oluruz. İlerleyen dönemlerde bu konuda da eserler verilmiştir. Manihaizm kalıntısı aristokratların; eski İran kültürünü yansıtan saray adetlerinin hâkim olduğu dönemlerde, özellikle Abbasilerin son dönemlerinde yoğun bir şekilde erkek-erkek aşkına rastlanmaktadır. Hatta Feth b. Hakan gibi dahi ve parlak bir Arap edebiyat-

çısının Abbasi çevrelerinde bu işe en çok prim veren "saraylı" olduğu belirtilir. Ancak hemen ardından bu adamın eski İran kültürünü, saray adetlerine varıncaya dek Abbasilere taşımaya çalıştığı da vurgulanır. Bu arada İran'dan gelen her şeyin hemen eleştirilmediğini belirtmek gerekir. İkinci Raşit Halife Ömer b. Hattab vergi işlerinin düzenlenmesi ve haraç defterlerinin tayini konusunda İran tecrübesinden faydalanmıştır. Dolayısıyla klasik yazarların İran'dan gelen her şeye değil bazı şeylere "mahzurlu" damgası vurduklarını belirtmeliyiz.

Câhız'ın ikinci önemli eseri ise *Kitâbü'l-Qıyân'*dır ve bitmek bilmeyen tartışmalar uyandırmıştır. Bu risale, şarkıcı genç kızlar üzerine yazılmıştır.[4] Câhız'a göre şarkıcı kızlar, bu işi profesyonelce yapan, bu işten "ekmek yiyen" güzel kadınlardır. Onlar dönemindeki bazı yazarların salakça savunduğu gibi içi günah işleme acısıyla dolu "düşmüş" zavallılar değildir. Câhız'a göre böyle güzel kadınların şarkı söyleme ve dans etmesinde doğal bir rahatlık vardır; üstelik bu durum onlara "yakışmaktadır". Bu kadınlar, rol gereği iffetli görünme kaygısıyla dindarane giyinseler de bu, onlara hiç yakışmamaktadır. Elleri, yüzleri ve gözleri onları ele vermekte, üstelik "malzemeyi" gereğince "sergilemedikleri" için de garip bir manzara ortaya koymaktadırlar. Onların patronları, sahipleri, bağlı bulundukları özel gruplar vardır ve bu aynı zamanda ekonomik bir boyutu olan sosyal bir tezahürdür.

Câhız bu ikinci eserinin neredeyse ilk yarısının tamamında, kadın ve kadına bakma konusunda kişisel görüşlerine muhalif olduğu ve –tutucu bulduğu için– "haşeviyye" diye adlandırdığı yazarları tenkit eder. Erkeğin eşi dışında kendisine nikah düşebilecek çağdaki bir kadına bakıp bakmaması konusu çok işlenen bir konudur. Genel kanı, ilk bakışın mübah olduğu, ama üst üste gelen sonraki manalı bakışların hem baktığı kadını rahatsız etmek, hem de onunla ilgili "hoş olmayan" fanteziler üretmek açısında mahzurlu hatta yasak olduğu tarzındadır. Câhız'a göre bu yasak anlamsızdır ve bazı günahlara yol açacak diye insanların kendi başına uydurduğu haramlardandır. Kendi görüşünü delillendirmek için ilk dönem Müslümanlarından örnekler veren Câhız, çarşı pazarda, Hac'da, siyasi nutuklarda kadın ve erkeklerin defalarca yüz yüze geldiğini, pek çok asil, hür ve alim kadının başka bir erkekle bir konuyu tartıştığını/konuştuğunu belirttikten sonra "bu konuşmalar esnasında hiç mi yüz yüze gelmiyor; uzun uzun bakışmıyorlardı?" diye sorar.

Ancak Câhız, tarihi bir şahsiyet olarak bugün, örneğin feministlerin savunacağı biri de değildir. Çünkü kadın hakkındaki başka görüşleri son

derece menfaatkârânedir; kadınları erkeklere sunulmuş bir hizmet metaı olarak gördüğü için de o çok eleştirdiği sofu alimlerden ağır eleştiriler almıştır. Câhız gibi az bilinen tarihi şahsiyetleri incelemek eğlencelidir; ama akıl adına, feminizm adına ya da başka bir şey adına baş tacı edip yirmibirinci asra taşımak bazen hiç de eğlenceli olmayabilir; eğer feminizm adına savunuyorsanız konuya hakim bir "erkek" tarafından; akılcılık adına savunuyorsanız, Arapça bilen "dogmatik" biri tarafından; içtihatçılık ve Mutezile adına savunuyorsanız güçlü bir "Sünni" tarafından ikna edici bir karşı cevap almanız mümkündür. Çünkü bu tür tarihi şahsiyetler kendi dönemlerinin insanıdırlar ve bizim için sadece raftan aldığımız, incelediğimiz zenginliğimizin nadide parçalarıdırlar. Ancak ulusçuluk, kadıncılık, erkekçilik, bölgecilik tarzında bir akım ya da ideoloji üretmek için selim aklın dışına çıkar; böyle bir adamı tarihi şartlarından soyarak minör ve belki de tamamen önemsiz bir yönünü ortaya çıkarabilirsiniz.

Câhız'ın bir diğer ilginç eseri ise *Kitâbu Mufâharati'l-Cevârî ve'l-Gılmân'*dır.[5] Adından da anlaşılacağı üzere cariye ve oğlanların mukayesesi; kısaca cariyecilerle oğlancıların atışmaları hakkındadır. "Cariye" Arapça da genç, alımlı kız demek olduğu için hem normal hür genç kızlar hem de doğrudan saraylara alınan cariyeler buraya girmektedir. Türkçede tam da bu konuda böyle anlam kaymasına uğramış bir kelime aradığımızda karşımıza "dilber" çıkar.

Câhız önce "Bu adam, niye böyle bir kitap yazıyor ki? Utanmazlığın bu derecesi görülmemiştir!" diyenlere cevap verir: "İnne likülli nev'in mine'l-'ilmi ehlen…"

Ona göre her ilmin bir erbabı vardır. İlimler çok farklı alanlara dağılmıştır ve sayılamayacak kadar çeşitli ıstılahlara sahiptir. Bazı ilimler, konusu itibarıyla düşük ve kepaze gibi görünse de insanoğlunun bilgiye ve mizaha acıkmış beyni bunlardan da haberdar olmalıdır; böylece o ilimdeki düşüklük ve kepazelik tatlı bir söze, canlı bir mizaha dönüşür. Mizah ise asla kötü bir şey değildir.[6]

Câhız'a göre başta derin alimler ve zeki yazarlar olmak üzere selim tabiatlı tüm insanlar, bazen ciddi işlerden yorulurlar ve yorgunluklarını atmak için ten sevgisine dair komik şeyler dinlemek isterler. Câhız burada İbn Abbâs ve Hz. Ali'nin içerik olarak kaba görünse de son derece gelişmiş bir zekâ mahsulü olan cinsî imâ (ve hatta sarahat ifade eden) cümlelerini devşirir. Burada Câhız'ın bahsettiği şeyleri koyacak değilim; ama bu konularda

ilk dönem Müslümanlarının ne kadar rahat olduğunu merak edenler ilgili kitaplara başvurabilirler.[7]

Câhız bu eserini mizah dinlemek isteyenler için yazdığını söyler ama içerikte "bütün yelkenler fora edilmiştir". Güçlü ve muhteşem zekâsıyla alay oklarını gönderdiği hedef grup, erkek erkeğe aşkı tercih edenlerdir. Fakat kitap zahirde adalet dağıtan bir terazi gibidir; önce gılmanı cariyeye tercih edenlerin delillerini onların ağzından sayar; sonra devrin meşhur gılmancı "patronlarının" şiirlerinden alıntı yapar. Arkasından cariyecilere/doğal aşk taraftarı olanlara söz hakkı verir. Doğal aşk taraftarları "Allah'ın inayetiyle ve tabiatın kanunlarına göre" hareket etmektedirler. Onların aldığı zevk daha asil ve daha uzundur; üstelik tabiidir. Genç bir kadının mübarek kokusu, berbat bir gılmandan daha iyidir; kaldı ki gılmanlık ve gılmancılık bir gün mutlak surette kötü hastalıklara duçar olmak demektir; insanlığın belası gılmanlıktır. Çünkü nesillerin doğal şehvetle türemesi ancak kadın-erkek ilişkisi ile mümkündür. Bu gılmancılar yüzünden milletin başına taş yağmasa bile beşeriyet yok olup gidecektir. Gılmancılığın öne çıktığı toplumlar ve gruplar doğal üremenin önünü kapattıkları için kendi bildikleri dalı kesmektedirler. Onlar asla çoğalamayacak ve geleceğe hakim olamayacaklardır. Genç bir kadın ise tabiatından gelen bir iştiyakla en güzel kokuları göğsüne ve feracesine sürerek öyle güzel yürür ki çarşıda; beyninde azıcık zevk kırıntısı olan bir insan, bakmaktan geri duramaz ona; civarda oturan dükkân sahipleri ve müşteriler o yürüyüşün seyrine doyamaz da "Hey güzel Allahım; özenmiş de yaratmışsın!" derler.[8] Arkadan gılmancı başlar savunmaya kendi tezini; sonra tekrar doğal aşk taraftarı cariyeci. Bu tartışma son derece ciddi mahiyette sürer; dini ve felsefi deliller ardı ardına boca edilir.

Seâlibî: Ten Denizinde Kümelenen Adlar İçin Güvenilir Bir Kaptan

Miladi 961'de Nişabur'da doğan Seâlibî, İbn Sînâ ve Bîrûnî'nin hem çağdaşı hem de hemşerisi gibidir. O da aynı İbn Sînâ gibi Horasan kültür ortamında yetişmiş, Farsça ve diğer bölgesel dilleri öğrenmiş, üst üste yaşanan savaşlarla kütüphanesi dağılmış, hükümdarlar tarafından el üstünde tutulmuştur. Baharzî ve diğer edebiyatçılar onun için "zamanın Câhızı" demişlerdir; Arapça ile Farsça arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında ders almak; Arapçadaki kinaye kullanımlarını bizzat onun ağzından dinlemek için binlerce kilometreden gelip onun ders halkalarına katılmak isteyen

öğrenciler olmuştur. Seâlibî son derece çalkantılı bir bölgede 80 yıl yaşamış, dil, tarih ve siyasetle ilgili 30 civarında eser yazmıştır.[9]

İslâm medeniyetinin zirveye ulaştığı bu çağda bir şehrin doğrudan savaşlarla veya siyasi, mezhebi çekişmelerle harap olması edebiyat ve bilimin horlanmasına ya da yok olmasına yol açmıyordu. Çünkü bilgi ve söz kutsaldı; bu bilinç şehri harap eden fatih hükümdarda da şehirden kaçan mağlup beyde de eşit derecede bulunduğu için herhangi bir gerilemeye tesadüf edilmemiş; bilim sadece el değiştirmiştir. Mesela Arapların bazı bilimlerdeki önderliği İran ve Türk asıllı alimlere geçmiş fakat anlayış aynı kalmıştır. Tarihi metinlere baktığımızda "bilimi koruma bilinci"nin son derece canlı olduğunu görürüz; üzerinden dumanların tüttüğü henüz harap edilmiş bir saray avlusunda astronomi hesapları yapan, yerkabuğu üzerine hararetli tartışmalara giren, dille ilgili görüşlerini birbirlerine sunan genç talebeler ve yaşlı hocalar bulmak hiç de sürpriz değildir. 150 yıl sonra gerçekleşen Cengiz istilasının ardından Bağdatlı, Şamlı, Kahireli, Tebrizli, Buharalı alimler inanılmaz bir direnç göstererek 50 yıl içinde her biri 20-30 cildi bulan ansiklopedik eserler kaleme almışlar, siyaset, tarih, hadis, tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi alanlarda geçmişin tecrübesini geleceğe taşıyabilmişlerdir. Cengiz sonrası dönemde "mevcut ilmi birikimin yok olmaması kaygısıyla" kaleme alınan hacimli eserler bugün hâlâ en büyük müracaat kaynağı durumundadırlar.

Seâlibî'nin konumuzla ilgili birinci eseri *Fıqhu'l-Luga ve Sirru'l-'Arabiyye'*dir; *Arapçanın İncelikleri ve Dilin Mantığı üzerine* diye çevrilebilir bu isim. Muazzam bir sabrın, ilginç bir tasnif tarzının ürünüdür *Fıqhu'l-Luga*. Dildeki ayrıntılar konusunda sadece Arapçada değil diğer dillerde de eşine az rastlanır bir kitaptır bu. İlk kısım, Arapçanın söz varlığı üzerinde yoğunlaşmıştır ve her biri çeşitli fasıllardan oluşan 20 baba bölünür. Yazar bu kısımda insanın, hayvanın, kadının, erkeğin organları, davranışları, sesleri, yiyecekleri vs akla gelebilecek her konuya bir fasıl ayırır ve konuyla ilgili isimleri, fiilleri verir. Ancak bu iş sıradan bir resimsiz "Duden" olma boyutunu aşar. Zaman zaman yapılan karşılaştırmalar ve gizli mizah öğesi; aslında son derece sıkıcı olması gereken bu "nev-i şahsına münhasır" sözlüğü, okunur ve zevk alınır hale getirmiştir. Kitabın ikinci kısmı Arapçanın edebi incelikleri üzerine yoğunlaşmıştır ve 99 fasıldır.[10]

Yazarın ten ve tenin tutkuları üzerine ilk değindiği satırlar "Azlık ve çokluğun çeşitli alanlarla ilgili yan terimleri" başlıklı 9. babın, "kadının güzelliği ve çekiciliğiyle ilgili derecelendirmeler" başlığıyla öne çıkan 20. faslındadır.[11] Şöyle der:

> Bir kadın, tende tutku uyandıracak hale gelerek güzellikten nasibini almış ise ona 'ışıklı' ve 'güzel' denir.[12] Tüm organları birbiriyle uyumlu ise ona 'hussâne' denir. Eğer güzel görünmek için takıya ihtiyacı yoksa ona 'gâniye'[13] denir. Herhangi bir pahalı elbise giymeden, boynuna gerdanlık takmadan da çok güzel görünüyor ve dikkat çekiyorsa ona 'mi'tâl' denir.[14] Güzelliği uzun yıllar boyunca değişmiyorsa ona "vesîme" denir.[15] Diğer kadınlarda olmayan müthiş bir özelliğe; farklı bir renge vs sahipse "bahtı açık" denir.[16] Kendisine bakan tüm erkeklerin gözlerini kamaştırıyorsa "iç titreten" denir.[17] Çevresindeki tüm kadınları gölgede bırakan bir güzelliğe sahip ise ona "bâhira" denir.
>
> Güzelliğin adlandırılışı da çeşitli durumlara göre farklılıklar arz eder. Yüz güzelliğinde parlaklık ve sevimlilik aranır. Ten güzelliğinde tazelik aranır. Burunda tenasüp aranır. Gözlerde irilik, derinlik ve tatlılık aranır. Dilde zarafet, endamda incelik aranır; beli ince, boyu uzun olan kadın, daima numune olmuştur. Ancak kadın güzelliğini doruk noktasına ulaştıran elbette saçlarıdır.
>
> Çirkinliğe gelince, aşırı dolgun yanaklar ve ablak bir yüz, erkeğin kadına karşı tutkusunu azaltır. Huysuzluk ve daimi şikayet de çirkinlik alametidir. Erkeklerin söylediği cinsten ağır küfürler söyleyen bir kadın, soğuk duş etkisi yapar; çevresindeki delikanlılarda.[18]

Seâlibî'nin daha sonra 9. babın 40. faslında çeşitli hayvanların ve bu arada insanların cinsi organlarına yer verdiğini görüyoruz. Burada erkek, kadın, çocuk, delikanlı vs'nin üreme organlarına verilen bir "demet ad" (20 civarında) öne çıkmaktadır. Bu adlara azıcık değindiğini ve özellikle "bah" konulu kitaplarda zengin ayrıntılar bulunduğunu biliyoruz.[19] Yazar ilerleyen bölümlerde, 15. babın 7. faslında erkeğin tutku sorunlarına, cinsi performansına ve gülünesi takıntılarına değinir:

> Bu fasıl, cinsi olgunluk, çiftleşme vs. durumlarla ilgili olarak erkeğin başına gelen görünmez kazalar ve ayıplanacak hallere dairdir. Erkek çocukluk çağını aşıp kazık kadar olmuş ama hâlâ rüyasında bile 'mercimeği fırına verememişse' ona 'muhzeil' denir. Güzel bir kadınla yattığı halde akıp sel olmamışsa o bedbahta 'salud' denir. Kadınla yan yana gelir gelmez kendini tutamayıp 'önünü ıslatmışsa' ona 'rezuc' denir. Cinsi münasebet esnasında ille de ne olup bittiğine yakından bakma taraftarı ise ona 'sumci' denir. Yine bu esnada gevezeliği elden bırakmıyorsa ona 'izyavt' denir. Bir

> çok badireyi atlatıp sevdiği bakire önünde heyecanlanarak perdeyi yırtamadıysa ona 'fesil' denir. Eğer hiçbir çare kâr etmiyor ve bir türlü çiftleşemiyorsa ona 'innîn' denir.

Yazar 18. babı insan ve hayvandaki ortak bedeni ihtiyaçlara değinir. Bu babın 7. faslında istek ve içgüdüleri anlatır:

> Falanca adam ekmeğe 'câi' (acıkmış), ete hırsla bakıyor, suya susamış, süte 'ayman' (hasret kalmış), hurmaya 'eriyor', meyveye 'ağzı sulanıyor', çiftleşmeye 'şabaq' (can atıyor), deriz.[20]

Daha sonra çeşitli hayvanlarda aynı istek ve davranışların nasıl adlandırıldığını anlatır ve 30 civarında ad ve fiil zikreder. Aynı bölümün 15. faslında ise şöyle der:[21]

> Bu bölüm insanoğlunun çiftleşmesiyle ilgili fiil ve terimleri içerir. Güvenilir dil uzmanları bu konuda sayıya dökülmeyecek denli çok olan terim ve fiilleri 100 (yüz) ile sınırlamak itiyadındadırlar. Bunların bazıları sarih anlam ifade ederken; bir kısmı kinayedir. Ben burada hepsini almadım, sadece kitabın konusunu dağıtmayacak şekilde bir kısmını zikredip açıkladım.

Seâlibî'nin burada "izah ettiği" durumlar; dile getirdiği terimler 50 civarındadır! Aslında tam bir kültür atlası gibi duran bu kitap, bir antropolog için inanılmaz zenginliktedir. 19. babın 13. faslında ise kadınların yürüyüşüne dair fiil ve adlandırmaları verir:[22]

> Ebû Amr diye tanınan dil uzmanının[23] Asmaî'den naklettiğine göre kadınların yürüyüş tarzları için şu terimler ve fiiller kullanılmıştır: Etrafa bakmadan kendini iyice salmış bir vaziyette seğirtirse 'tehalük' içinde koştuğunu söylerler. Kırıta kırıta, çevresindeki erkeklerin içini yak yaka yürürse 'ihtâlet' fiilini kullanırlar. Omuzlarını bir kaldırıp bir indirerek burnu havada yürürse 'ketefet' fiilini kullanırlar. Yürüyüşünde sağa sola salınırsa 'tehezz'aat' fiilini kullanırlar. Çirkin ve biçimsiz bir şekilde öne eğilip topallayarak yürürse 'qarsaat' fiilini kullanırlar.

Seâlibî sevgiyle ilgili terimlerde de ayrıntıları sunmaktan geri durmaz:[24]

> Sevginin ilk derecesi sarsılma ve sendeleme anlamında hevâdır. Sonra kalbin çektiği acıyı ve tutkuyu anlatan 'alâqa' gelir. Sonra şiddetli tutku anlamında 'kelef' gelir. Daha sonra 'ışq' gelir ki bilinen sevgiden daha üstün bir durum ifade eder. Onun bir üstünde 'şa'f' gelir. Şa'f, sevgiliyle vuslat sağlansa da kalbin yanmaya devam etmesi demektir. 'Lûa' ve 'lâıc' terimleri de bu anlama yakındır; kalbin ansızın bir güzele vurulup yanması demektir. Bunların da üstünde 'şağaf' terimi vardır; aşk ateşi kalbin üstünde yer alan ten parçasını (şağaf) da tutuşturduğu için böyle denmiştir sanki. 'Şağaf' baygın gibi tutulmaktır. Bunların üstünde 'cevâ' vardır; gizli hevâdır bu ve ağır acılar tattırır erkeğe. Sonra 'teym' gelir; bu hali yaşayan âşık köle gibidir. Sevdiği kadın ne isterse onu yapar; sanki büyülenmiştir. Sonra 'tebl' hali gelir; onun da üstünde 'tedlîh' vardır. 'Tedlîh', aşktan delirmek ve artık bir daha normalleşememek demektir. En son 'heyûm' hali gelir ki bu durumu yaşayan erkeğin gözleri sevdiği kadında donup kalır da ansızın yere yuvarlanır ve bir daha kalkamaz.

Yazarın *Fıqhu'-Luga* dışında ikinci ilginç eseri ise Arap dilinde kinaye ve tariz sanatının nasıl kullanıldığını örneklerle anlattığı *el-Kinâye ve't-Ta'rîz* adlı eserdir.[25] Ancak kitabın sadece kinayeden ibaret olduğunu sananlar fena halde yanılırlar!

Daha eserin giriş kısmında kadın ve nikahla ilgili kinayelere yer veren yazar, klasik Arapçanın mevzuyla ilgili zengin argosundan bir tutam sunar. Ardından lûtilik gibi cinsi günahlar ve bunlarla ilgili kinayelere geçer. Daha sonra aşırı zenginlik, oburluk, cimrilik, adam öldürme, gasp, hırsızlık, kötü meslekler, hastalık, ihtiyarlık, ölüm gibi konularda kayıtlarda fazla bulunmayan ne kadar argo varsa toplayıp okuyucuya sunar. Ancak her kelimenin hikâyesini ve ilk defa nasıl ortaya çıktığını da ayrıntılı bir şekilde anlatır.[26] Denilebilir ki büyük boy 60 sayfa tutan bu kitap, belki de bilinçli bir şekilde Argo konusunda yapılmış ilk çalışmadır. Bu çağda internette dolaşan alternatif sözlüklerin belki de ilk örneklerindendir.

İbn Hazm ve Endülüs: Aşkın Doğduğu Çevre

İbn Hazm, 994'ün Kasım ayında Kurtuba'nın doğusunda dünyaya gelmiştir.[27] Humeydî ve İbn Başküval gibi biyografi uzmanları onun Fars asıllı

olduğunu belirtir. Müsteşrik Dozy ve İbn Hayyân gibi bazı yazarlar ise onun İspanyol asıllı olduğunu savunmuşlardır. *Cemhere* adlı eserinde dönemindeki Arap asıllı ulemanın isimlerini ve şecerelerini kaydettiği halde kendi soy kütüğüne yer vermemesinden onun Arap olmadığı sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm'ın ailesinin ne zaman Müslüman olduğu konusu da tartışılmıştır. Tabakat müellifleri, atalarından İslâmiyet'i ilk kabul eden kişinin Yezîd b. Ebû Süfyân'ın azatlı kölesi Yezîd olduğunu belirtirler. İbn Hazm'ın beşinci göbekten dedesi Halef b. Ma'dân, bir rivayete göre Mûsâ b. Nusayr'ın ordusuyla birlikte 93 h./712 m. yılında, bir rivayete göre de Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'la birlikte 138'de (755 m.) Endülüs'e girmiştir. Bu bilgileri esas alan kaynaklar, İbn Hazm'ın ailesinin Müslümanlığını çok eskilere götürürken özellikle şarkiyatçılar onun soyunun İspanya Hıristiyanlarından geldiğini ve dedesinin geç dönemde ihtida ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd, II. Hakem el-Müstansır'ın ölümü üzerine küçük yaşta tahta geçen II. Hişâm'ın hâcibi olan ve halifelik yetkilerini kullanan Mansûr lakaplı İbn Ebû Âmir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır. Babasının devlet ricalinden olması sayesinde İbn Hazm, ilk zamanlarda aristokrat ve kültürlü bir çevrede müreffeh bir hayat yaşadıysa da Muzaffer'in ölümünden sonra baş gösteren ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa ortamı onun ailesinin de sıkıntılı bir dönem yaşamasına yol açmıştır. Emevi hilâfetinin ardından mülûk-i tavâifin ortaya çıkmasıyla neticelenen süreç (1009-1031) başladığında İbn Hazm henüz on beş yaşındadır.

Veba salgınında ağabeyi Ebû Bekir Ömer'i (401 h./1010 m.), bir yıl sonra da babasını kaybeden İbn Hazm yaşadığı bu acılara ve kargaşa ortamına rağmen Kurtuba'da kalmayı tercih etti; ancak Berberiler'in hâkimiyeti ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine Meriye'ye (Almaria) göç etmek zorunda kaldı. (1 Muharrem 404 h./13 Temmuz 1013 m.) Emevi hanedanını diriltmeye çalıştığı iddiasıyla Meriye valisi tarafından tutuklanarak (407/1016) birkaç ay gözaltında bulundurulduktan sonra Hısnülkasr'a (Aznalcazar) sürüldü. Burada kaldığı birkaç aylık süre içinde yörenin hâkimi Ebü'l-Kâsım Abdullah et-Tücîbî'den (İbnü'l-Mukaffal) ilgi gördü. Daha sonra Belensiye'ye (Valencia) gidip orada iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı (IV. Abdurrahman) desteklediği için vezirlik göreviyle ödüllendirildi. Ancak

Murtazâ'nın öldürülmesi üzerine yine baskılara maruz kaldı ve hapse atıldı. Kasım b. Hammûd'un hilâfeti sırasında Kurtuba'ya döndü, (409 h./1018 m.) ve 412 h./1021 m. yılına kadar burada kaldı. Hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişâm'a da vezirlik yapan İbn Hazm, Müstazhir'in öldürülmesinden (414/1024) sonra tahta geçen III. Muhammed el-Müstekfî Billâh (1024-1025) tarafından yine tevkif ettirildi. İbn Hazm, zalim ve zorba olarak nitelediği Müstekfî'nin kendisini tutuklatmasına sebep olarak Müstazhir Billâh ile olan arkadaşlığını göstermektedir. Bu tutukluluğun, Endülüs'ün son Emevi halifesi olan III. Hişâm el-Mu'ted-Billâh'ın (1027-1031) halifeliği almasına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır.

Berberiler'in Kasım b. Hammûd'a karşı ayaklanması üzerine Kurtuba'dan kaçarak Şâtıbe'ye (Cativa) geçen İbn Hazm, sevgi ve aşka dair olmakla birlikte otobiyografik nitelik de taşıyan *Tavku'l-Hamâme*'yi burada yazdı (417 h./1026 m.). Bu tarihten sonra siyasetten büyük ölçüde el çekerek telif çalışmalarına ağırlık verdiği görülmektedir. *Tavku'l-Hamâme*'den hemen sonra *el-Ahlâk ve's-Siyer* adlı kitabını kaleme aldı, bu arada alimleri himaye eden emirin daveti üzerine Şâtıbe yakınlarındaki Bünt (Alpuente) Kalesi'ne giderek Endülüs'ün faziletine dair risalesini yazdı. Daha sonra Vali Ahmed b. Reşîk'ın davetiyle Mayurka (Majorka) adasına geçti (430 h./1038-39 m.) ve muhtemelen Mâliki mezhebinin Endülüs'teki hâkimiyeti sebebiyle dile getiremediği düşüncelerini burada serbestçe açıklama fırsatı buldu. Mâliki alimi Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile 439 (1047 m.) yılında yine burada tartıştı. Bazılarına göre bu tartışmada yenik düşmesi sebebiyle, bazılarına göre ise daha başka sebepler yüzünden ertesi yıl Mayurka'dan ayrılarak İşbîliye'ye (Sevilla) geçen İbn Hazm, Abbâdî Hükümdarı Mu'tazıd-Billâh Abbâd b. Muhammed tarafından kitaplarının yakılması üzerine bu hükümdar aleyhine *Naktü'l-Carûs* adlı eserini kaleme aldı.

İşbîliye'de de huzur bulamayan İbn Hazm, atalarının memleketi olan Neble'ye (Niebla) dönerek vefatına kadar orada zâhidâne bir hayat sürdürdü. Sâid el-Endelüsî, İbn Hazm'ın oğlu tarafından yazılmış bir nottan hareketle onun 456 yılı Şaban ayının sonunda (Ağustos 1064) vefat ettiğini belirtmektedir.

Babasının sarayındaki güzel mürebbiyelerden okuma yazma öğrenen ve Kur'an'ı ezberleyen İbn Hazm, Ebû Saîd el-Fetâ el-Ca'ferî'nin Kurtuba Camii'ndeki şiir meclislerine katılmış, Kurtuba'dan ayrılmadan önce fıkıh, hadis ve kelâm dersleri almıştır. İlk hocası Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b.

Ebû Yezîd el-Ezdî'den hadis, kelâm ve dil öğrenmiş, onun yanında tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebû Ali Hüseyin'den de istifade etmiştir.

Dil hocalarından biri olarak andığı Ebû Ubeyde Hassan b. Mâlik'ten de bu sıralarda okumuş olmalıdır. Yaklaşık on dört yaşına gelinceye kadar haremde mürebbiyeler elinde yetişmesinin İbn Hazm'ın kitaplarında ileri sürdüğü psikolojik yorumlarına etkisi olduğu da savunulmuştur. İbn Hazm başlangıçta edebiyat, tarih, mantık ve kısmen felsefede oldukça iyi bir tahsil görmüştür. İbn Hazm'a gelinceye kadar Endülüs'te felsefede İbn Meserre'den, tabii veya riyâzî ilimlerde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'den başka isim yapmış kimsenin bilinmediğini belirten İbn Kesîr, İbn Hazm'ın aynı zamanda iyi bir tabip olduğunu ve tıp konusunda da kitabı bulunduğunu söylemektedir.

İbn Hazm, kaynaklarda gerek zihni kabiliyetleri gerekse dindarlığı bakımından çok seçkin bir alim olarak tanıtılmakta; edebiyat ve şiirde mahir, dil, siyer ve tarih konularında geniş birikime sahip biri olduğu belirtilmektedir. O, bu alanların neredeyse hepsinde eser vermiştir. Latince de dahil olmak üzere birçok dil bildiği ileri sürülmüştür.

Çağdaşlarıyla birçok konuda ilmi tartışmaları bulunan İbn Hazm, el-İhkâm'da çoğunlukla isim vermeden bu tartışmalara işaret etmektedir. Ancak çok defa başta mezhep imamları olmak üzere tenkit ettiği kimselere karşı nezaket sınırlarını aştığı, bazen hakarete varacak ağır ve sert ifadeler kullandığı da görülür; birçok alimin kendisinden ve eserlerinden yüz çevirmesi, yöneticilerden baskı görmesi ve bazı kitaplarının yakılması gibi olumsuz gelişmeler bu kavgacı kişiliğine bağlanır. İbn Hazm kendisi ve kitapları hakkındaki olumsuz kanaatleri, "Bizim kitaplarımızı, bu eserler hakkında hiçbir bilgisi olmayan, onları mütalaa etmeyen, tek bir kelimesini dahi görmemiş kişiler tenkit etmiştir!" diyerek reddeder.

İlk dilin Süryanice, İbranice, Arapça veya Yunanca olduğu yolundaki görüşlerin hiçbirini kesin bulmayan İbn Hazm, bu yaklaşımıyla dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı dil bilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir. Ona göre Arapça, İbranice ve Süryanice Himyer dil grubundan değil Mudar ve Rebîa dil ailesinden olup bunlar bir tek dil sayılır; daha sonra farklı mekânların ve komşu dillerin etkisiyle değişikliğe uğrayarak her biri müstakil dil haline gelmiştir. Bu görüşünü kanıtlamak için Arap halk dilinden ve Berberice'den örnekler veren İbn Hazm ilk Arapça konuşanın Hz. İsmail, ilk İbranice konuşanın Hz. İshak olabileceğini, babaları İbrahim'in

ise Süryanice konuştuğunu, bu durumda Arapça ve İbranice'nin Süryanice'den türetilmiş olması ihtimalini dile getirir. Ancak onun kastettiği Süryanice bugünün araştırmalarına göre eski Aramice olmalıdır.

İbn Hazm, Yunanca'nın en zengin dil sayıldığı için ilk dil olabileceği iddiasına da katılmaz. Ona göre bir dilin güçlü, zengin veya zayıf olması, dillerin kökeniyle değil o dili konuşanların içtimai ve siyasi gücüyle orantılıdır. Devleti yıkılan, işgale uğrayan veya yurtlarından çıkarılan milletlerin dilleri zamanla zayıflayıp yok olur. İbn Hazm'ın bu görüşüyle dillerin evrim ve gelişimi konusundaki çağdaş anlayışa hayli yaklaştığı söylenebilir. Aynı şekilde bir dilin diğerine üstünlüğü iddialarını reddetmesi de özgün bir yaklaşım olup modern anlayışla uyuşmaktadır. Yunancanın en üstün dil sayıldığını, diğer dillerin köpek veya kurbağa sesi kabilinden olduğunu iddia eden Hekim Galen'in (Galinus) bu alanda cidden cahil ve ahmak olduğunu söyledikten sonra konuyu psikolojik açıdan değerlendirerek her insanın ana dili dışındaki bütün dilleri birtakım garip sesler şeklinde algılayabileceğini, dolayısıyla üstünlüğü dil, alfabe, harf gibi araç ve vasıtalarda aramanın aptalca ve boş övünmeler olduğunu belirtir.

Vahiy dili olduğu gerekçesiyle Arapçayı en üstün dil sayan yaklaşıma da dilin bir iletişim aracı olduğunu, her peygamberin ilahi emirleri kendi kavminin diliyle tebliğ ettiğini söyleyerek karşı çıkmış, nitekim Tevrat, Zebur ve İncil'in İbranice, İbrahim'in suhufunun da Süryanice olduğunu ifade etmiştir. Cennette dilin Arapça olduğu iddiasını da bu konuda nass (kesin dini kanıt) veya icmâ bulunmadığı için reddetmiştir.

Muhtemelen Latince bilen İbn Hazm, yer yer Arapça ile Latinceyi karşılaştırır. Ona göre Arapçanın aksine Latincede karmaşaya yol açacak ortak ve eş anlamlı kelimelerin az oluşu bu dilin muhkem yani bilim üretmeye daha elverişli bir dil olmasını sağlamıştır. Onun bu yaklaşımı, mensup olduğu Zahirî düşüncenin bir tezahürü gibi görünse de "bir dilin zenginliğinin ve mükemmelliğinin eş anlamlı ve mükerrer lafızların çokluğundan değil anlamı tam yansıtan lafızların yoğunluğundan kaynaklandığını" söylemesi çok önemlidir. Yine aynı Zahirî yaklaşımla İbn Hazm, temel işlevi iletişim sağlamak olan dilin bu işlevini karışıklığa meydan vermeden yapabilmesi için kullanılan lafızların açık ve kesin anlamlarla sınırlanması gerektiğini söyler.

Tavqu'l-Hamame: Boynunda Tutku Halkası Takılı Muazzep Güvercin

İbn Hazm şüphesiz hem Arap, hem de dünya edebiyatında kendi aşk anılarından yola çıkarak gerçekçiliğe yakın bir romantizmle tutkuyu ve tutkunun verdiği azabı en iyi anlatan ilk yazardır. Fırtınalı bir siyasi hayat, delicesine atılganlık, atalarından gelen Endülüs aristokratlığı, tabii aşkın engeller ve acılarla bezeli hikâyesi… Ya da koskocaman İbn Hazm'a *Tavqu'l-Hamame*'yi neyin yazdırdığına baktığımızda "sevgilisi Nu'm'un ölümü" cevabını verebiliriz. Nu'm güzeldir, gerçek bir dişidir, albenilidir. İbn Hazm'ın ilk gençlik aşkıdır. Ve tıpkı birkaç hafta yaşayan rengarenk bir kelebek gibi solup gider bu dünyadan… Nu'm'a duyduğu aşk İbn Hazm'ı şair etmiştir. Sonraki dönemlerde dizelerindeki lirizm kaybolsa ve şiirinde hatırı sayılır bir vaaz havası esse bile yine de Nu'm'un şairidir; onun ayak izlerini arar belki de baktığı her kadında. Yürüdüğü duvarlar, arkadaşlarının trajik aşk anıları, Nu'mu'un binbir maskeyle yeniden doğuşu ve sonra terk edişidir. Kitap baştan sona gerçek anılarla bezelidir; kimi kendi başından, kimi dostlarının başından kimi de çok iyi bilinen bazı tarihi şahsiyetlerin başından geçer. Ama kitabın dört bir yanına serpiştirilen şiirler hep İbn Hazm'ındır. İbn Hazm bu kadar farklı ve birbirinden ayrı dramlar yaşayan şair ve yazar dostları adına bu kadar renkli şiirleri nasıl yazabilmiştir? Çünkü onun aşk saati Nu'm'a takılmıştır; her dem onu görür, onu tekrarlar.

Kitabın adı *Tavqu'l-Hamâme*'dir. İbn Hazm'ın ten tutkusuyla ilgili bir esere "Niçin Güvercin Gerdanlığı" ya da "Güvercin halkası/prangası" adını verdiği meselesi şarihler tarafından hep tartışılmış ama bir karara varılamamıştır. Oysa bana göre burada 'tavq' bir prangayı temsil eder; çünkü tavq çepeçevre sarmakla ilgilidir. Pranga İbn Hazm'ı genç yaşta yakalayan aşktır. Hamame ise kelime anlamıyla güvercin demekse de daha derinlere inildiğinde alabildiğine sıcak sıvı madene "hammam" dendiğini, insanın sevdiği kişiye 'Hamîm' dendiğini biliyoruz. Ayrıca insan hastalanıp ağır bir ateşle kıvrandığında "humma"ya tutulduğunu söyler Araplar (ve tabi ki aynı coğrafyada aynı kültür denizinde yaşayan Türkler, İranlılar, Kürtler vs.) Kitabın içeriğiyle alakası yok gibi görünen, ama simgesel bir lezzet verir "Güvercin Gerdanlığı", tıpkı "Gülün adı" gibi. Sonra, ancak araştıranlar ve arif olanlarca deşilen zengin bir tedai hazinesi çıkar karşınıza. Çünkü İbn Hazm güvercindir; aşk onun boynundaki yakıcı halkadır. Güvercin İslâm kültüründe ve diğer komşu kültürlerde "çıkmakta olan can"ı temsil eder. Zira bazı hadislerde canın insan bedeninden yeşil bir güvercin gibi çıktığı belirtilir.

İbn Hazm bu eserine dostlarının ricasıyla başlamıştır. Kitabın başında şöyle der:

> Aşkın niteliği, içinde barındırdığı anlamlar, sebepleri ve belirtileri hakkında bir kitap yazma sorumluluğunu omuzlarıma yükledin. Ama bunu tamamen gerçeğe sadık kalarak, bir şey eklemeden ve değişik bir hale sokmaksızın yapmamı; anımsayabildiğim kadarıyla her şeyi aynen yaşandığı ve aktarıldığı gibi anlatmamı istedin. Ben de senin dileğini yerine getirmek için hemen kolları sıvadım
>
> Ebû Derda'dan şu söz nakledilmiştir: 'Gerçeği daha iyi anlamanıza yardımı olması için, ara sıra geçici şeylerle uğraşarak ruhlarınızı dinlendirin.' Eski iyi insanlar der ki: 'Gençliğinde güzel şeyler yapmayan, yaşlılığında da yapmaz.' […] Şöyle de denmiştir: 'Ruhlarınızı rahatlatıp dinlendirin, çünkü demirin paslandığı gibi onlar da paslanır.' Bana yüklediğin görevi yerine getirirken; çağdaşlarım arasında güvendiğim insanların aktardıkları olaylardan bahsetmek kaçınılmaz oldu. İsim vermeksizin kinaye yoluyla anlatacaklarımdan ötürü beni bağışla. Eğer isim verirsem, ya haddimize düşmeyen işler yaparak bir kusuru açıklamış oluruz veya sevdiğimiz bir arkadaşı ya da değerli birini kollamak durumunda kalırız. Bu durumda, isminin açıklanmasının ne kendisine ne de bize bir zararı dokunmayacak olan kimselerin adını vereceğim. Zaten herkesin bildiği bir olayı saklamanın kimseye bir yararı olmaz ve ismi anılan kişi artık bunu yadsımadığından, haberinin açığa vurulması onu rahatsız etmez. […] Tanık olduğum şeyler hakkında yazdığım şiirleri de bu kitabıma alacağım. Umarım ne sen, ne de bunları okuyan bir başkası, kendi şahsından söz edenlerin yolunu izleyeceğim için beni kınamaz.[28]

İbn Hazm'ın kitabının bölümleri olağanüstü bir zenginlik ve akıcılık gösterir. Bu bölümler her biri hakkı verilerek hazırlanmış hatıra ve psikolojik tahlillerle doludur. Merak hissinin diri tutulmasını sağlayan hikâye ve ruhi tasvirlere daha aşina olan günümüz okuyucusu aşk hakkında yazılan onca güzel Arap klasiği arasında en çok İbn Hazm'ı beğenecektir.

Bölüm başlıklarını açıklarken der ki:

> Bu kitabımı otuz bölüme ayırdım.
>
> *İlk fasıl on kısım olup aşkı doğuran sebepler hakkındadır ve sırasıyla şöyledir:*

Aşkın mahiyeti.
Aşkın belirtileri.
Rüyada âşık olanlar.
Bir tarif ile âşık olanlar.
Bir görüşte sevenler.
Uzun görüşmelerden sonra âşık olanlar.
Sözlü ima.
Göz işaretleri ile ima.
Mektuplaşma.
Aracı.

Aşkın emarelerini, övülen ve yerilen niteliklerini anlatan diğer fasıl on iki bölümdür:

Yardımcı arkadaş.
Kavuşma.
Gizlilik.
Sırrı ifşa.
İtaat.
Muhalefet.
Birini sevdikten sonra, asla başkasını sevmeyenler.
Kanaat.
Vefa.
İhanet.
Tutku dolu aşkın hazin bir sonu: sararıp solma.
Ölüm.

Aşka içerden gelen zararlara dair altı bölüm şöyledir:

Kınayıcı.
Gözleyici.
Muhbir.
Kaçınma.
Ayrılık.
Unutma.

Önceki bölümlerde bu altı bölümden ikisinin tam karşıtı vardır:

Kınayıcı; karşıtı: yardımcı arkadaş.
Kaçınma; karşıtı: kavuşma.

Kalan dört bölümün, aslında aşk kavramları arasında karşılığı yoktur:

Gözleyici ve muhbir; bu ikisinin karşıtı, yalnızca kaybolup gitmeleridir.
Ayrılık; karşıtı yakın olmadır. Ama yakın olma, benim burada anlataca-

> ğım aşk kavramları arasında yer almıyor. Ve unutma; karşıtı ise aşkın bizzat kendisidir. Çünkü aşkın ortadan kalkması yani son bulması demektir, ayrılık…
>
> Yüce Allah'a itaati, iyiliğe teşviki ve kötülükten sakındırmayı tavsiye ederek kitabımı sonlandırdım. Çünkü inanan herkes için gereklidir bu.[29]

İbn Hazm'a göre insan ancak bedeni bir tutkuyla âşık olduğu kadın hakkında aşk şiiri yazabilir ve esas olan da budur. Eski büyük bilginlerden çoğu bu yolu tutmuştur. Aşk dinen mubahtır. Hiç kimse doğal aşkı yermemiş hatta ruhun olgunlaşması için övgüye layık bulunmuştur bu aşk. Aşk şehidine ne kurban gerekir ne de diyet:

> Allah seni üstün kılsın! Aşk bazen şakayla başlar ama sonu ciddidir. Bedeni aşkın yüce nitelikleri, tam olarak ifade edilemeyecek kadar hassastır. Çok büyük gayret sarf etmeksizin kavranamaz onun hakikati. Aşk, ne din tarafından inkâr edilir, ne de kanunlar onu yasaklayabilir. Çünkü kalpler Allah'ın elindedir.
>
> Kendilerine doğru yol gösterilmiş olan halife ve imamlardan birçoğu âşık olmuşlardır. Bizim yurdumuz Endülüs'te yaşamış olan Abdurrahman b. Muaviye 'Da'ca'ya âşık olmuştur. Ayrıca, el-Hakem bin Hişam'ı da anmalıyım. Abdurrahman b. el-Hakem'in, tüm eşleri arasında oğlu Abdullah'ın annesi 'Tarub'a olan çılgınca aşkı, güneş gibi ayan beyandı. Hakem el-Mustansır'ın, Hişam el-Müeyyed Billah'ın annesine olan aşkı ve yalnız onun çocuğuyla ilgilendiği de iyi bilinir. Allah ondan ve diğerlerinden razı olsun; bunlar hep iyi ve görevlerini bilen insanlardı. Buna benzer olaylar çoktur.
>
> Eğer Müslümanlar üzerinde onların hakları olmasa, sonra bizler onların gösterdikleri sağduyulu davranışları ve dine olan hizmetlerini anmakla yükümlü olmasak, ayrıca saraylarında aileleriyle birlikte sürdürdükleri özel yaşamlarının mahremiyeti söz konusu olmasaydı bu konuda onlarla ilgili aktaracağım haberler çoğalacaktı.
>
> Devlet ricali ve önemli mevkilerdeki kimselere gelince, içlerinde âşıkların sayısı sayılamayacak kadar çoktur. Yakından tanık olduğum bir karasevda olayı, soylu zengin Muzaffer Abdülmelik b. Ebi Âmir'in, bahçıvanlarından birinin kızı olan Vahide'ye duyduğu aşktır. Onun bu tutkulu aşkı evlilikle sonuçlandı. Âmirî'lerin egemenliğinin son bulmasından sonra, aynı kadını, vezir Abdullah b. Mesleme aldı. Kadın hâlâ çok güzeldi; vezirin öldürülmesinden sonra ise, Berberi reislerinden biri evlendi o kadınla.

Buna benzer bir durum Ebu'l-Ayş b. Meymun el-Kureyşî el-Hüseynî tarafından bana nakledildi. Aşk tutkusu bazen insanı öyle gözü kara ve acımasız yapar ki! Mısır hâkimi Nizar b. Maad, sırf tutkuyla sevdiği bir cariyeyi memnun edebilmek için kendisinden sonra tahta geçecek olan oğlunu hiç görmemeyi kabullenmişti. Oğlunun doğumundan bir süre sonra "çıldırıp" ilahlık davası güttüğü iddia edilir.

Adlarını vermeye lüzum görmediğim, eski zamanlarda yaşamış erdemli insanlardan ve fıkıh alimlerinden aşk şiirleri yazan kimseler de vardır. Medine'nin yedi fıkıh aliminden biri olan Ubeydullah b. Abdullah bin Utbe b. Mesud ve onun şiirleri hakkında günümüze kadar ulaşan bilgiler bu konuda yeterlidir. Ayrıca İbn Abbas'ın: 'Aşk kurbanına ne diyet gerekir, ne de kısas' şeklindeki fetvası başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak kadar nettir.[30]

İbn Hazm aşkın nasıl ortaya çıktığını izah ederken öncekilerden farklı teorilere başvurur. Ona göre ten aşkının ortaya çıkışı sadece fizik güzelliği ile ilgili değildir. Bazen biçimce daha aşağı sayılabilen, standartlara göre çirkin kabul edilen bir kadınla yakışıklı bir erkek arasında; ya da tam tersi bir durumda da çıldırasıya bir aşkın önü açılabilmektedir:

Aşkın içeriği konusunda insanların hep birbirinden farklı görüşleri oldu. Çok şeyler dendi ve söylenecek şeyler hâlâ bitmedi. *Bence aşk, bu mahlûkat içinde yüksek seviyedeki unsurlara uygun şekilde bölüştürülen ruhların kendi öz parçaları arasında meydana gelen bir çekim ve birleşmedir.*

Yaratıkların birbirleriyle yakınlaşmasının ve uzaklaşmasının nedeni, biliyoruz ki, arada bir bağlantı ya da aykırılığın bulunmasıyla ilgilidir. Her cins, ısrarla kendi cinsini davet eder. Herkes kendi benzerinin yanında rahat ve emniyette hisseder kendisini. Birbiriyle bağlantılı olma, duyularla algılanabilen bir şeydir, ama aynı zamanda gözle görülebilen bir etkisi de vardır. Zıtlar arasındaki uyuşmazlık ve benzerler arasındaki uyuma benzer bir mücadele bizim ruhlarımız arasında da mevcuttur. Nasıl olmasın ki, saflığına ve ahenkle yükselebilen özüne rağmen ruh, aslı itibariyle uyuma, sevgiye ve özlem duymaya hazır olduğu gibi; bozulmayı, ihtirası ve nefreti de kabule hazırdır. Bütün bunları, insanın doğasından kaynaklanan davranış biçimlerinden biliyoruz.

Yüce Allah şöyle buyuruyor:

'O, siz insanları tek bir candan yaratan, ondan da, gönlü ısınsın diye, eşini yaratan Allah'tır.'[31]

Ama *eğer aşkın sebebi sadece biçim güzelliği olsaydı, bedendeki en küçük noksanlık kaçınılmaz olarak yadırganırdı.* Oysa bizler, aşağı konumda olanları tercih eden kimseleri de görürüz. Böyle biri, üstünlüğün dış güzellikten başka bir şey olduğunu ve kalbini sevdiğinden çeviremeyeceğini bilir. Ve eğer aşkın sebebi sadece mizaç uyumu olsaydı, bir âşığın, kendisine arka çıkmayan ve uyum göstermeyen birini asla sevmemesi gerekirdi.

Bazen bedeni aşk, dış faktörlerden biri nedeniyle oluşabilir. Ama bu dış faktörün yok olmasıyla aşk da yiter. Demek oluyor ki; seni herhangi bir şeyden dolayı seven bir kimse, o şeyin ortadan kalkmasıyla birlikte sana sırtını dönecektir.[32]

İbn Hazm'a göre bedeni aşkın mutlak belirtileri, tabiri caizse "sendromları" vardır. Bunlar bir zuhur etmeye görsün kişi artık kendini tanıyamaz. Göz artık canın dışa açılan kapısıdır ve aldığı görüntüler "peynir-ekmek" gibi besler aşığı:

1. Bedeni aşkın ilk belirtisi, sevdiğini seyretmeye doyamamaktır.

Göz, ruha açılan bir kapıdır; ruhun sırlarını araştırır, en saklı duygularına ulaşmaya çalışır ve gizliliklerini açmak ister. Bu yüzden, sevgilisine bakan bir âşığın gözünü bile kırpmadığını görürsün. Güneşle beraber hareket eden bukalemun gibi; o da sevdiğiyle aynı anda yer değiştirir, onunla birlikte sıçrar, sevdiği neye meylederse o da ona meyleder. Bu konu hakkında yazdığım bir şiirden:

Senden başkasını görmez oldum,
Filozof Taşı'ndan bahsedenler seni anlatır,

Hep seni izlemekteyim, nereye gidersen git
Sıfat ismi takip eder, gözümse arkandadır

2. Bedenî aşkın belirtilerinden biri de, konuşarak sevdiğine yaklaşmak isteğidir.

Sevdiğinden başkasıyla neredeyse bütün ilgisini kesmiştir âşık. Dikkati çekmemek için diğerleriyle konuşsa da, onu izleyen biri bunu zoraki yaptığını kolayca fark edebilir. Seven, sevdiği konuşunca kulak kesilir; söylediği

her şeyi ilginç bulur, isterse bunlar olanaksız ve aykırı şeyler olsun; sevdiği yalan da söylese tasdik eder; zulmetse de ona hak verir; haksız olduğunda bile onun lehine tanıklık eder; ne yaparsa yapsın ona uyar; her sözünü onaylar.

3. Sevdiğinin bulunduğu yere gitmekte aceleci davranmak da aşkın belirtilerindendir.

Âşık, hep sevdiğinin yanında oturmayı ve ona yakın olmayı hedefler; ondan uzak kalmayı gerektirecek meşguliyetleri hemen reddeder. Sevgilinin yanından ayrılmayı teşvik eden en önemli işlerin bile hiçbir değeri yoktur onun gözünde; kalkma vakti geldiğinde, mümkün olduğunca veda işini geciktirir.

Bu konu hakkında şu şiiri yazmıştım:

Senden ayrılırken boynum büküktür,
Yokluğa yürürüm ben aheste aheste.

Sana gelmek içinse paralarım kendimi,
Göğü bölen ay ışığı gibi sızarım vadiye.

Veda anında çok yavaştır kalkışım,
Artık uzak göğün sabit yıldızlarındanım.

4. Bazen donup kalmak ve çevrede olup bitenden haberdar olmamak da aşkın belirtilerindendir.

Sevdiği kimsenin birdenbire önünde belirmesi durumunda seven çekingen olur, ne diyeceğini bilemez. Sevdiğine benzeyen birini gördüğünde ya da aniden onun ismini işittiğinde, seven kimsede görülen heyecanlanma aşkın en önemli belirtilerindendir.

5. Bir kimsenin önceden cimrilik ettiği, hiç kimseye veremediği şeylerin tamamında cömertlik etmeye başlaması, aşkın bir başka belirtisidir.

Artık o kimse, sanki nimetlere gark olmuş ve tüm dertleri kaybolmuştur. Bütün bunlar niçindir? *Bence, sevdiği kimseye güzel yönlerini göstermek ve kendini beğendirmek içindir.* Bu uğurda nice cimriler cömert, nice asık suratlılar güler yüzlü, nice korkaklar cesur, nice kaba insanlar nazik, nice cahiller kültürlü, nice bakımsız ve kılıksız kadınlar bakımlı, nice fukara genç, şık ve havalı oldular. Ama iş bununla kalmaz, tutkuyla sevdiğine erişme yolunda gözünü karartan nice yaşlılar gençleşmiş, nice zahitler

cinayet işlemiş, nice iffetliler utanmaz olmuştur! Bütün bu belirtiler, aşkın ateşinin alevlenip bir yangına dönüşmesinden az önce ve henüz daha iyice kızışıp kor ateş olmamışken kendini gösterir. Bu ateş yayılarak kalbi tamamen sararsa, o zaman gizli gizli buluşup konuşmalar, mahrem randevular başlar. Ve âşığın, sevdiği dışındaki herkesten açıkça uzaklaştığına tanık olursun.

6. Görebilen herkes için, şunlar da bedeni aşkın tâlî belirtilerinden, açık kanıtlarındandır:

a) Sevdiğiyle geniş bir alanda bulunmaktansa, dar ve tenha bir yerde bulunmayı daha çok tercih etmesi

b) Birbirlerinin ellerindeki şeyi kapmaya çalışmaları

c) Sık sık birbirlerine gizlice göz kırpmaları

d) Aşığın, hep sevdiğine yaslanmak istemesi ve konuşma esnasında sevdiğinin eline ya da yüzüne bilerek dokunması

e) Sevdiğinin bardakta bıraktığı artığı içmesi ve dudaklarını değdirmek için, sevgilinin dudaklarının bardağa dokunduğu yeri araması.

Ancak aşkın birbirine zıt belirtileri de vardır. Bu belirtiler; kendilerini doğuran dürtülere, teşvik edici tesadüflere ve istek uyandıran temayüllere göre farklı farklıdır. *Aslında zıtlar, birbirlerine garip bir şekilde benzerdirler.* Çünkü şeyler, zıtlıkta son dereceye vardığında, farklılık sınırlarının bitiş çizgisinde durarak birbirlerine benzer olur.

Aynı şekilde, sevinç ya da kederin aşırıya vardığında insanı öldürdüğüne, çok fazla gülmenin sonunda ağlamaya dönüştüğüne tanık oluruz. Dünyada bu tür şeyler çoktur. Yine görürüz ki, *iki sevgili birbirlerini eşit derecede sevdikleri ve bu sevgi kesinleşerek artık bir aşka dönüştüğü zaman aralarında manasız terk edişler, konuşmalarında bilerek zıtlaşmalar, en basit şeylerde dargınlıklar meydana gelir.* Her biri eşinin sözlerini takibe alır ve onları farklı manalara çeker. Bütün bunlar, eşinin kendisine ne kadar inandığı ortaya çıksın diye yaptığı bir deneme gibi görünür. Sevgililer arasında meydana gelen bu tür zıtlaşmalarla; terk edişin ve nefretin, kızgınlığın ve tartışmanın neden olduğu karşıtlığın gerçek anlamı arasında fark vardır. Bu fark, sevgililerin barışmalarındaki çabukluktur. Bazen soğukkanlı ve kin tutmayan insanlara göre dahi onarılması uzun zaman alacak; hele kindar kişilere göre asla onarılmayacak bir raddeye vardığını görürsün sevgililer arasındaki zıtlaşmanın ve ağız dalaşının! Ama çok geçmeden bakarsın ki, tekrar dünyanın en samimi dostları oluvermişler ve sanki birbirlerini hiç azarlamamışlardır. Birdenbire anlaşmazlık sona ermiştir

ve hemen o anda gülüşmeye, şakalaşmaya başlamışlardır. Aynı zaman içinde bu birkaç kez tekrarlanabilir. Böyle davranan kadın-erkek görürsen; hiçbir kuşkun ve tereddüdün olmasın, onları birbirlerine bağlayan gizli bir aşk vardır aralarında. Bunun böyle olduğuna dair kesin hüküm verebilirsin. İki kişi birbirlerini aynı ölçüde sevdiklerinde ve aralarında gerçek bir uyum bulunduğunda bu böyledir. Ben buna pek çok defa kendim tanık oldum.

7. Aşkın bir belirtisinin de şu olduğunu görürsün; sevdiğinin adını duymak âşık için bir ihtiyaçtır.

Sevdiğinden bahsetmekten zevk alır ve bu onda bir tutku haline gelmiştir; hiçbir şey onu bu kadar mutlu etmez; duyanların ya da orada bulunanların hislerini fark etmeleri korkusu, onu bundan asla alıkoymaz. "Aşk insanı kör ve sağır eder." Âşık, mümkün olsa bulunduğu her yerde yalnızca sevdiği hakkında konuşmayı canına minnet bilir.

8. Âşık, bazen iştahla yemeğe başlar da aniden aklına sevdiği gelir ve lokmalar bir yumruk gibi boğazında düğümlenip kalır.

Bu durum su içerken ve konuşma esnasında da olur. Tam seninle neşe içinde konuşuyorken, sevdiği kimseyle ilgili bir hatırası canlanır; o zaman birdenbire telaffuzunun bozulduğunu ve konuşma gücünü yitirdiğini görürsün. Suskunlaşma, başın öne eğilmesi ve anlaşılmazlık, sevdiğini düşünüyor olmanın işaretidir. Güler yüzlü, atak biriyken, aniden mahzun, ağırkanlı biri oluvermiştir; artık konuşmak istemez ve kendisine yöneltilen sorular canını sıkar.

9. Yalnızlığı sevme, inziva arzusu, ateş ya da hareketi engelleyecek derecede hastalığa maruz kalmaksızın bedenin zayıflaması, kalpte aşk derdinin bulunduğuna dair yanıltmaz işaretlerdir. Âşıkların özelliklerinden biri de uykusuzluktur.[33]"

Ancak İbn Hazm aşığın sadece uzaktan sevenine razı olan ve saf platonizmde işi bitiren biri değildir. Aşk vuslat ile kamçılanır ve vuslat iyi ayarlandığında aşkı bitirmez; bilakis alevlendirir:

Aşkın bir yüzü de vuslattır.

Bu, yüksek bir mertebe, iyi bir talihtir. Dahası yeni bir doğum, parlayan yaşam, daimi mutluluktur; Allah'ın bir erkeğe ve bir kadına bahşedebileceği en büyük hazlardandır. Eğer bu dünya sıkıntıyla dolu geçici bir imtihan evi ve eğer cennet bütün kötülüklerden uzak bir ödül yeri olmasaydı,

diyebilirdik ki sevgiliye kavuşmak; dupduru bir saadet içine hiçbir leke ve üzüntünün karışmadığı bir sevinç, dileklerin eksiksiz gerçekleştiği ve umutların doruğa ulaştığı asıl mutluluktur.[34]

Sonra kendi şahsi tecrübelerinden yola çıkarak vuslatı anlatır:

Ben acı tatlı birçok şey yaşadım; sultanlara yakın oldum; mal elde ettim; yokluktan sonra varlığı, uzun bir gidişten sonra geri dönüşü, korkudan sonra emniyeti gördüm.

Bunların hiçbiri sevgiliye kavuşmanın ruhumda doğurduğu etkiyi doğurmadı.

Özellikle uzun bir ret ve terk döneminin ardından, aşk alevi tutuşur, şevk ve umut ateşi yanar. Ne yağmurdan sonra bitkilerin daha bir yeşerip büyümesi, ne bulut kümelerinin dağılmasından sonra çiçeklerin parlaklığı, ne çiçekler arasından geçen suların şarıltısı, ne de yeşil bahçelerle çevrili beyaz sarayların zarafeti, iyi huylu, çekici bir sevgiliye kavuşmaktan daha güzeldir. Bunu diller anlatmaktan acizdir, edebiyatçıların sözleri de yavan ve eksik kalır. Kavuşma gönülleri şaşkına çevirir, zihinleri durdurur. Bununla ilgili yazdığım bir şiir şöyle:

Şakaklarımdaki ak saçları görünce,
Yaşımın kaç olduğunu sordular bana,
Tek bir andır ömrüm! diye cevap verdim
O anın dışında hiçbir şey yaşamadım.

Nasıl olur? dediler, hemen bunu açıkla,
Çünkü sen bize en kara haberi verdin!
Dedim ki, kalbimi çalan o sevgili var ya,
Tehlikelerle iç içe öpmüştüm onu,

İşte o anı unutamam ne kadar yaşasam da
Geçen bütün ömre bedel onun kokusu.

Buluşma için verilen sözler, kavuşmanın en tatlı yanlarından biridir. Seven kalpte beklenen randevunun müthiş bir anlamı vardır.

Buluşma sözleri iki türlüdür: Birincisi, âşığın sevgilisini ziyaret edeceğini bildirmesidir. İkinci tür randevu ise, sevgilinin âşığı ziyaret edeceğine

söz vermesidir. Gerçekte kavuşmanın ilk anları ve mutluluğun başlangıcı, kalbe benzersiz bir neşe verir. Yakınlarında oturan bir güzelin sevdasına tutulmuş birini tanıyorum. Hiçbir engelle karşılaşmadan istediğinde kavuşuyordu ona. Ama onu seyretmek ve uzun uzun onunla konuşmak gece ya da gündüz tek yaptığı şeydi. Sonunda talihi yardım etti, beklediği cevabı aldı; mutluluğa ulaştı; vuslatın hazzını yaşadı. Bunu çok beklemişti. Sevincinden deliye dönmüş, ne diyeceğini bilememişti.

Eğer iki sevgiliyi gözetleyen olmaz, muhbirler rahatsız etmez, ayrılık gelip bulmazsa; kapris, bıkkınlık ve eleştiriden uzak kalabiliyorlarsa; huyları birbirine uyuyor ve aşkları onlara yetiyorsa; Allah onlara bol rızık, iyi düzen ve huzurlu bir yaşam verdiyse; birliktelikleri meşru ise; kaçışı olmayan ölüm gelene dek muhabbetleri sürerse; bil ki dünyada benzeri olmayan bir numunedir bu iki sevgilinin durumu. Ve bir de beklenmedik bir anda ayrılık ve sevgililerden birinin genç yaşta ölümü gibi Allah'ın belirlediği kaderin bazı sürprizlerinden uzaksa, en açık talih budur.[35]

Kısaca İbn Hazm bu vadide Câhız'dan sonra ikincidir; Usta Câhız gibi pek utanmaz davranmamış ise de ayrıntılara inmek, psikolojik tahlillerle kendini okutabilmek bakımından neredeyse onu geçmiştir. Benim gözdemi merak edenlere çıtlatayım. Ne Câhız ne de İbn Hazm'dır. Benim bu konuda en beğendiğim yazar *Ravda* sahibi İbnü'l-Qayyim'dir.

Notlar

1 Luis Anita Giffen, *The Development of the Arabic Literature on the Theory of Profane Love: Nazariyyetü'l-'Işq 'ınde'l-'Arab,* Arapçaya çeviren (ve tarihi metinlerin özgün Arapçasını koyarak eseri neredeyse yeniden kaleme alınmış gibi mükemmel hale getiren) Necm Abdullah Mustafa, Tunus, Dârulmaârif, 1996, s. 21.

2 Bkz. A. Sait Aykut, "Kitâbu'l-Hayevân ve Câhız", *Cogito* 32, (Yaz 2002), s. 28-32. ayrıca "Kan" sayısına da bakılabilir.

3 Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, *Risâletü'l-Işqı ve'n-Nisâ,* (içinde üç başka risale ve *Kitâbu'l-Buhalâ*'nın da bulunduğu toplu basım) Kahire, 1905, s. 161-169

4 Câhız, *Resâil,* "Kitâbü'l-Qıyân", neşreden: Abd Mühennâ, Beyrut, Dârulhadâse, 1988, s. 94-115

5 Câhız, a.g.e., s. 61-93.

6 Câhız'ın ifadeleriyele: "… ve esnâfu'l-'ilmi lâ tuhsâ! Minhâ'l-cezilü ve minhâ's-Sehîf… izâ kâne mevdı'u'l-hadîs alâ ennehû mudhikün ve dâhilün fî bâbi'l-mîzâh, feübdilet es-Sehâfetü bi'l-Cezale!"

7 Bkz. Câhız, a.g.e., s. 62. baştan 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. ve devam eden satırlar. Bu tür klasikleri bilmeyenler ondokuzuncu yüzyılda beliren aşırı korumacı ve doğal bilgilenmeden yoksun sansürlü cinsi terbiyenin tüm İslâm tarihine hakim olduğunu sanabilir. Oysa ilk dönemlerden son zamanlara kadar bu alanın "el" kitapları daima kütüphanelerde mevcut bulunmuş ve cinsi terbiye hem zurraf arasında hem de mektep talebesi arasında dikkatle

takip edilen, okunan klasiklere sahip olmuştur. Bazı araştırmacıların da savunduğu gibi ondokuzuncu yüzyıldan sonra Avrupa'nın "şerli canibinden" korunma kaygısıyla aynı Avrupa'nın güya "hayırlı canibi", kısaca romantik püritenliği ve Viktoryan ahlakı ithal edilmiş olabilir Doğu'ya.

8 Câhız usta aynen şöyle diyor: "… ve rîhu'l-câriyeti atyabu, ve siyabuhâ a'taru, ve mişyetühâ ahsenu, ve nağmetuhâ araqqu, ve'l-qulûbu ileyhâ emyelü!..." a.g.e., s. 65.

9 Bkz.; Ebû Mansur Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı,* çev. A. Sait Aykut, İstanbul: İnsan Yay., 1997, s. 9-24. Bir edebiyatçı olarak Seâlibî'yi ele alan kapsamlı çalışmalardan biri de Dr. el-Câdir'in eseridir, bkz. Muhammed Abdullah el-Câdir, *es-Se'âlibî Nâqıden ve Edîben,* Beyrut 1991. Bu çalışmanın özellikle ilk kısmı (s. 14-132) Seâlibî'nin hayatı, kültürel alt yapısı ve eserleri hakkındadır. Diğer bölümler onun edebi yönü ve tenkitçiliği üzerinde yoğunlaşmıştır.

10 Ebû Mansur Seâlibî, *Fıqhu'l-Luga ve Sirru'l-'Arabiyye*, inceleme-neşir: Fâyiz Muhammed, Emîl Ya'qûb, (büyük boy 504 s.) Beyrut, 1996.

11 Bkz. Seâlibî, a.g.e., s. 63.

12 Işıklı "Vadîe"; güzel ise "Cemile" kelimelerinin karşılığı olarak önerilmiştir. Bundan sonra her terimin karşılığını tek kelimeyle birebir çevirmek benim için imkânsız hale gelmektedir. Ama yine de uğraştım…

13 "Gâniye" zengin olan, muhtaç olmayan, gani demektir.

14 "Mi'tâl", boşa çıkartan, tüm direnci kıran, yelkenleri suya indirten demektir.

15 "Vesîme", Türkçede yaşı ileri ama alımlılığını koruyan kadınlar için kullanılan "taş gibi" deyişinin karşılığı olabilir mi? Dikkatli bir araştırma bu soruya hayır cevabını vermemize yol açıyor. Çünkü "taş gibi" ifadesi argodur ve soylu sakin ama çok güzel orta yaş kadınları için kullanılmamaktadır. Oysa "vesîme" tam da böyle kadınlar içindir.

16 Bahtı açık; "Qasîme" kelimesinin çevirisidir. Ancak bu terimin tam karşılığı; "kaderin taksiminde kendisine bolca üstünlük ve güzellik düşen kadın" demektir.

17 Metindeki "râia" iç titreten demektir ve "heyecanla karışık hazz"ı karşıladığı için dingin hazdan ayrı tutulmuştur.

18 Seâlibî a.g.e., s. 64.

19 Seâlibî a.g.e., s. 114.

20 Seâlibî, a.g.e., s. 162.

21 Seâlibî, a.g.e., s. 164-165.

22 Seâlibî, a.g.e., s. 178.

23 Ebû Amr, sanıyorum Câhız'dır.

24 Seâlibî a.g.e., s. 167.

25 Bkz., Seâlibî, *Resâil: Nesrü'n-Nazm, Kitâbü'l-Fevâid, el-Kinâye ve't-Ta'rîz* neşreden: Ali el-Haqânî, Beyrut 1972. İlk metin muhtemelen daha eski bir baskıdan. Şidyaq Efendi'nin Cevâib matbaasından fırlamış gibi pürüzsüz ve temizdir. İkinci metin ise daha yeni ve kötü bir matbaanın mahsulüdür.

26 Bkz. Seâlibî, a.g.e., s. 1-45

27 Bkz. İsmail Durmuş, "İbn Hazm" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1999, c. 20, s. 39-61. Biyografiyle ilgili bilgiler İsmail Hocamızın maddesinden özetlenmiştir.

28 Bkz.; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* çev. Salahattin Hazcıoğlu, İstanbul 2005, s. 21-22. Fena bir çeviri değildir. Ancak mütercimin zaman zaman baş gösteren cümle düşüklüklerini düzelttim burada ve şiirlere biraz dokunup işçilik yaptım…

29 Bkz., İbn Hazm, a.g.e., s. 24-27

30 A.g.e., s. 30-33

31 Bkz. Nisa Suresi ayet: 1.

32 İbn Hazm, a.g.e.: s. 34.

33 A.g.e., s. 43-48.

34 A.g.e., d. 139. Bu satırlar Dante'nin Beatrice'sini getiriyor akla.

35 A.g.e., s. 140-145.

Tanakh'taki Deri Fenomenolojisine İlişkin İrdelemeler

KAAN H. ÖKTEN

Yahudiliğin *Kitvei HaKodeş* yani kutsal yazılar bütünü *Tanakh*'ta (*Torah*, *Nebiim*, *Khetuvim*'de) "deri" konusu oldukça önemli, ilginç ve geniş bir yer işgal etmektedir. Genel bir ifadeyle "deri fenomenolojisi" diyebileceğimiz bu konu, *Tanakh*'taki en "eski" metinlerden başlayıp, en "yeni"lerini kapsayacak kadar geniş bir yelpaze içinde yer almış; dolayısıyla deri fenomenolojisi, insanoğlunun kutsiyetine ilişkin ayrıntılı bir göstergeler kataloğu halinde işlenmiştir.

Özellikle Aramlıların (Aramilerin/Suriyelilerin) en büyük komutanları arasında sayılagelen Naaman'ın hikâyesinde kendine ifade bulan deri hastalığı konusunun teolojik bir alegori olarak anlatılmış olması, *Levililer*'de kapsamlı biçimde nakledilen *tzara'at* (deri hastalığı yüzünden pak olmama) mevzusu insanoğlunun "günahkâr içinin" dışavurumu şeklinde anlaşılmıştır.

Aşağıdaki irdelemeler, Aramlı Komutan Naaman'ın hikâyesinin aynen alıntılanmasından sonra, *Tanakh*'taki deri fenomenolojisinin kavramsal ve olgusal boyutlarını ele almakta, ardından *Levililer*'deki kuralları sistematize etmekte ve son olarak da yeniden Naaman konusuna geri dönerek deri fenomenolojisinin teolojik yorum ve çıkarımlarına yer vermektedir.

Aramlı Komutan Naaman Hastalıktan Nasıl Kurtuldu?

Yahudiliğin kutsal kitabı *Tanakh*'taki *2. Krallar*'ın beşinci bâbında yer alan "Tanrı adamı" Elişa hakkındaki anlatıda, Aramlılar veya Aramiler'in (Suriyeliler'in) komutanı Naaman'a dair şöyle bir hikâye dile getirilmektedir (hikâyenin önemi yüzünden metnin tamamı nakledilecektir):

Aram Kralı'nın ordu komutanı Naaman efendisinin gözünde saygın, değerli bir adamdı. Çünkü RAB onun aracılığıyla Aramlılar'ı zafere ulaştırmıştı. Naaman yiğit bir askerdi, ama bir deri hastalığına yakalanmıştı.

Aramlılar düzenledikleri akınlar sırasında İsrail'den küçük bir kızı tutsak almışlardı. Bu kız Naaman'ın karısının hizmetine verilmişti. Bir gün hanımına, "Keşke efendim Samiriye'deki peygamberin yanına gitse! Peygamber onu deri hastalığından kurtarırdı" dedi.

Naaman gidip İsrailli kızın söylediklerini efendisi krala anlattı. Aram Kralı şöyle karşılık verdi: "Kalk git, seninle İsrail Kralı'na bir mektup göndereceğim." Naaman yanına on talant gümüş, altı bin şekel altın ve on takım giysi alıp gitti. Mektubu İsrail Kralı'na verdi. Mektupta şunlar yazılıydı: "Bu mektupla birlikte sana kulum Naaman'ı gönderiyorum. Onu deri hastalığından kurtarmanı dilerim."

İsrail Kralı mektubu okuyunca giysilerini yırtıp şöyle haykırdı: "Ben Tanrı mıyım, can alıp can vereyim? Nasıl bana bir adam gönderip onu deri hastalığından kurtar der? Görüyor musunuz, açıkça benimle kavga çıkarmaya çalışıyor!"

İsrail Kralı'nın giysilerini yırttığını duyan Tanrı adamı Elişa ona şu haberi gönderdi: "Neden giysilerini yırttın? Adam bana gelsin, İsrail'de bir peygamber olduğunu anlasın!"

Böylece Naaman atları ve savaş arabalarıyla birlikte gidip Elişa'nın evinin kapısı önünde durdu. Elişa ona şu haberi gönderdi: "Git, Şeria Irmağı'nda yedi kez yıkan. Tenin eski halini alacak, tertemiz olacaksın."

Gelgelelim Naaman oradan öfkeyle ayrıldı. "Sandım ki dışarı çıkıp yanıma gelecek, Tanrısı RAB'bi adıyla çağırarak eliyle hastalıklı derime dokunup beni iyileştirecek" dedi, "Şam'ın Avana ve Farpar ırmakları İsrail'in bütün ırmaklarından daha iyi değil mi? Oralarda yıkanıp paklanamaz mıydım sanki?" Sonra öfkeyle dönüp gitti.

Naaman'ın görevlileri yanına varıp, "Efendim, peygamber senden daha zor bir şey istemiş olsaydı, yapmaz mıydın?" dediler, "Oysa o sana sadece, 'Yıkan, temizlen' diyor." Bunun üzerine Naaman Tanrı adamının sözü uyarınca gidip Şeria Irmağı'nda yedi kez suya daldı. Teni eski haline döndü, bebek teni gibi tertemiz oldu.

Naaman adamlarıyla birlikte Tanrı adamının yanına döndü. Onun önünde durup şöyle dedi: "Şimdi anladım ki, İsrail dışında dünyanın hiçbir yerinde Tanrı yoktur. Lütfen, bu kulunun armağanını kabul et."

Elişa, "Hizmetinde olduğum yaşayan RAB'bin adıyla ant içerim ki, hiçbir şey alamam" diye karşılık verdi. Naaman direttiyse de, Elişa almak istemedi.

Bunun üzerine Naaman, "Madem armağan istemiyorsun, öyleyse buradan iki katır yükü toprak almama izin ver" dedi, "Çünkü bu kulun artık RAB'bin dışında başka ilahlara yakmalık sunu ve kurban sunmayacaktır. Ama RAB kulunu bir konuda bağışlasın. Efendim tapınmak için Rimmon Tapınağı'na girip kendisine eşlik etmemi isteyince, tapınakta onunla birlikte yere kapandığımda RAB bu kulunu bağışlasın."

Elişa ona, "Esenlikle git" dedi.

Naaman oradan ayrılıp biraz uzaklaşınca, Tanrı adamı Elişa'nın uşağı Gehazi, "Efendim, Aramlı Naaman'a çok yumuşak davrandı; getirdiği armağanları kabul etmedi" dedi, "Yaşayan RAB'bin hakkı için, peşinden koşup ondan bir şey alacağım."

Böylece Gehazi Naaman'ın peşine düştü. Naaman ardından birinin koştuğunu görünce, arabasından inip onu karşıladı ve, "Ne oldu?" diye sordu.

Gehazi, "Bir şey yok" dedi, "Yalnız efendimin bir ricası var. Biraz önce Efrayim'in dağlık bölgesinden iki genç peygamber geldi. Efendim onlara bir talant gümüşle iki takım giysi vermen için beni gönderdi."

Naaman, "Lütfen iki talant al!" dedi ve ısrarla iki talant gümüşü iki torbaya koyup bağladı. Ayrıca iki uşağına da birer takım giysi verdi. Uşaklar Gehazi'nin önüsıra bunları taşıdılar. Tepeye varınca Gehazi eşyaları ellerinden alıp eve koydu, adamları da geri gönderdi. Sonra gidip efendisi Elişa'nın huzuruna çıktı. Elişa, "Neredeydin, Gehazi?" diye sordu.

Gehazi, "Kulun hiçbir yere gitmedi" diye karşılık verdi.

Bunun üzerine Elişa, "O adam arabasından inip seni karşılarken ruhum seninle değil miydi?" diye sordu, "Şimdi gümüş ya da giysi, zeytinlik, bağ, koyun, sığır, erkek ve kadın köle almanın zamanı mı? Bu yüzden Naaman'ın deri hastalığı sonsuza dek senin ve soyunun üzerinde kalacak." Böylece Gehazi Elişa'nın huzurundan kar gibi beyaz bir deri hastalığıyla ayrıldı.

2. Krallar 5 [1]

Tanakh'*ta Deri ve Fenomenolojisi*

Tanakh'ta deri konusunun ilk kez zikredildiği yer, *Torah*'ın birinci kitabı *Yaratılış*'tır [*Bereşit*]. Ayet şöyledir: "RAB Tanrı Adem'le karısı için deriden giysiler yaptı, onları giydirdi" (*Yaratılış* 3:21). En son geçtiği ayet ise *Khetuvim* içinde yer alan *Mika*'da bulunur: "Halkımın derisini yüzer, etini yersiniz" (*Mika* 3:3). Konunun en geniş biçimde işlendiği yer ise, aşağıda ayrıntılarıyla ele alacağımız *Levililer* 13. ve 14. bâbtır. Bu küçük yoklamadan da görüleceği üzere, *Tanakh*'ta deri fenomenolojisi çok çeşitli deri fenomenlerini bir araya getirmektedir.

İbranice'de *oğr* ya da *geleth* olarak ifade edilen "deri" sözcüğü, hem insan hem de hayvan derisi için kullanılmakta ve cilt veya ten anlamına da gelmektedir. Örneğin yukarıda alıntıladığımız *Yaratılış* 3:21'deki "deri" sözcüğü İbranice'de *oğr*, eski Yunanca'daki *dermis* anlamındaki deri olarak geçmekte, öte yandan *Eyüp* 16:15'te ise ("Tenimin üzerine giymek için çul diktim, gururumu ayak altına aldım") *galeth* sözcüğü, ten anlamına gelmektedir. *Oğr* ismi, menşe bakımından "açıkta olmak", "maruz kalmak", "çıplak olmak" anlamındaki *uğr* fiilinden gelmekte ve *üryan* sözcüğüyle akrabadır. Kıyafetsiz halimizde açıklığa maruz kalan bedenimizi sarmalayan ince örtü manasındadır. Bu yüzden hayvanlar söz konusu olduğunda, post değil deriyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Öte yandan *galeth* isminin menşei tam olarak bilinmese de "parlatma", "cilalama", "perdahlama" ya da "terbiye etme" anlamına gelen ve artık kullanılmayan bir kök sözcükten türediği tahmin edilmektedir. Bu bağlamda *galeth*, insanın temiz, parlak ve pürüzsüz tenini ifade eden bir anlamı bünyesinde barındırmaktadır.[2]

Hayvan derisinin sepilenerek insanoğlunun gündelik giyinme, saklama ve taşıma ihtiyaçlarının karşılamasının yanı sıra yazım malzemesi (parşömen) olarak kullanılması da *Tanakh*'ta ayrıntılı biçimde yer almaktadır. Öyle ki, yukarıda da belirtildiği gibi, ilk derici olarak RAB Tanrı'yı ifade etmek dahi mümkündür: "RAB Tanrı Adem'le karısı için deriden giysiler yaptı, onları giydirdi" (*Yaratılış* 3:21).

Öte yandan Kutsal Kitap peygamberlerinin çoğunun hırkası, yeleği ya da cübbesi ("peygamber hırkası") hayvan derisindendir veya posttur. Örneğin bu konuda, *1. Krallar* başlıklı kitapta Rab'bin İlyas peygambere görünmesiyle ilgili olarak şu ayetler yer almaktadır: "RAB, 'Dağa çık ve önümde dur, yanından geçeceğim' dedi. RAB'bin önünde çok güçlü bir rüzgar dağları yarıp kayaları parçaladı. Ancak RAB rüzgarın içinde değildi. Rüzgarın ardından bir deprem oldu, RAB depremin içinde de değildi. Depremden sonra bir ateş çıktı, ancak RAB ateşin içinde de değildi. Ateşten sonra ince, yumuşak bir ses duyuldu. İlyas bu sesi duyunca, cüppesiyle yüzünü örttü, çıkıp mağaranın girişinde durdu" (*1. Krallar* 19:11-13a). Bir başka örnek, *2. Krallar*'da yer almaktadır. Burada İlyas'ın hırkasının bazı özel niteliklere sahip olduğu da görülmektedir: "İlyas ile Elişa Şeria Irmağı'nın kıyısında durdular. Peygamberler de biraz ötede, onların karşısında durdu. İlyas cüppesini dürüp sulara vurunca, sular ikiye ayrıldı. Elişa ile İlyas kuru toprağın üzerinden yürüyerek karşıya geçtiler" (*2. Krallar* 2:7b-8). Bu alıntılarda

geçen "cüppe" sözcüğü [*'addereth*], İbranice'de "post" ya da "kürk" anlamına da gelebilmektedir.

Yazım malzemesi olarak parşömenin kullanıldığı durumlarda da deri, Yahudilikte özel bir yere sahiptir. Zira cemaate okunacak olan Tevrat'ın Rabbinik geleneğe göre parşömen üzerine yazılmış olması beklenir. Bu amaçla kullanılacak parşömenin, "kirli olanı temizden, eti yeneni eti yenmeyenden ayırt edebilmeniz için hayvanlar, kuşlar, suda toplu halde yaşayan bütün canlılar ve küçük kara hayvanlarıyla ilgili yasa" (*Levililer* 11:46-47) uyarınca listelenen *kaşerut* kuralları kapsamında temiz ve lekesiz olması gerekir (bu bağlamda bkz. *Levililer* 11'in tamamı).

Ancak yukarıdaki örneklerde ele alınan bütün hâller, insan derisi olmayan derilerin dini kurallara uygun biçimde kullanılmasına ilişkindir. Oysa ki, *Tanakh*'taki "deri fenomenolojisi"nin asıl ilginç yanı, insan derisinin fenomenolojisine yönelik ayetlerdir, kuşkusuz. Burada ortaya çıkan kurallar, yine "temiz" ve "lekesiz" olmakla ilgilidir. Özellikle ibadet ve cemaat hayatının yürütülmesi bakımından "deri fenomenolojisi"nin ayrı bir yeri olması, son derece dikkate şayandır.

Levililer *13. ve 14. Bâb:* Tum'ah ve Tzara'at

Deri fenomenolojisi bağlamında, *Torah*'ın *Levililer* [*VaYikra*] başlıklı kitabının on üçüncü ve on dördüncü bâbı çok kapsamlı bir kurallar kataloğu sunmaktadır. "Deri Hastalıkları Yasası" ara başlığını taşıyan on üçüncü bâbın ilk kırk altı ile "Deri Hastalarının Paklanması" ara başlığını taşıyan on dördüncü bâbın ilk otuz iki ayeti, konunun önemine binaen aşağıda aynen yer almaktadır:

Levililer 13:1-46:

> RAB Musa'ya ve Kâhin Harun'a şöyle dedi: Bedeninde deri hastalığına dönüşebilecek şiş, kabuk ya da parlak leke bulunan kişi Harun'a, ya da Harun'un kâhin oğullarından birine götürülecek. Kâhin derideki yaraya bakacak, yarada kıl ağarması varsa ve yara derine inmişse, kişi deri hastalığına yakalanmış demektir. Hastaya bakan kâhin onu kirli ilan edecektir. Derideki parlak leke beyazsa, derine inmemişse, üzerindeki kıllar ağarmamışsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün yaraya bakacak; yara ilerlememiş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı yedi gün daha kapalı bir yerde

tutacak. Yedinci gün hastaya bir daha bakacak; yara solmuş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı temiz ilan edecek. Yara yalnızca kabuktur. Hasta giysilerini yıkayıp temiz sayılacaktır. Ancak temiz sayılmak için kâhine muayene olduktan sonra derisindeki kabuk yayılırsa, yine kâhine görünmelidir. Kâhin kişiye bakacak, derisindeki kabuk yayılmışsa onu kirli ilan edecek. Kişi deri hastalığına yakalanmış demektir. Deri hastalığına yakalanan kişi kâhine götürülecek. Kâhin ona bakacak. Derideki şiş beyazlaşmış, üzerindeki kıllar ağarmışsa, şişkin yarada kızıl et görünüyorsa, bu müzmin bir deri hastalığıdır. Kâhin kişiyi kirli ilan edecek, ama kapalı yerde tutmayacaktır. Çünkü kişi zaten kirlenmiştir. Eğer deri hastalığı yayılıp kâhinin görebildiği kadarıyla tepeden tırnağa hastanın bütün bedenini kaplamışsa, kâhin hastaya bakacak ve bedenini hastalık saran kişiyi temiz ilan edecektir. Yaralar beyazlaşmış ve temizdir. Ama kızıl et görülüyorsa, kişi kirli sayılacaktır. Kâhin kızıl et görürse, kişiyi kirli ilan edecektir. Kızıl et kirlidir, deri hastalığıdır. Eğer kızıl et iyileşir, beyazlaşırsa, hasta yine kâhine görünmelidir. Kâhin hastaya bakacak, yara beyazlaşmışsa, yarayı temiz ilan edecek. Kişi temiz sayılacak. Derideki çıban iyileşmiş, ama bir süre sonra çıbanın yerinde beyaz bir şiş, ya da kırmızımsı-beyaz parlak bir leke oluşmuşsa, kâhine göstermeli. Kâhin hastaya bakacak, görünen yara derine inmiş, üzerindeki kıllar ağarmışsa, kişiyi kirli ilan edecektir. Çıbanda baş gösteren bir deri hastalığıdır bu. Ama kâhin hastaya baktığında yarada beyaz kıl yoksa, yara derine inmemiş ve yara solmuşsa, kişiyi yedi gün kapalı bir yerde tutacaktır. Eğer derideki yara yayılıyorsa, kâhin kişiyi kirli ilan edecektir; çünkü kişi hastalığa yakalanmış demektir. Parlak leke geçmemiş ama yayılmamışsa, bu çıban kabuğudur. Kâhin kişiyi temiz ilan edecektir. Deride ateş yanığı varsa ve et kırmızımsı-beyaz ya da beyaz, parlak bir leke haline gelmişse, kâhin yaraya bakmalı. Parlak lekenin üzerindeki kıllar ağarmış, leke derine inmişse, yanıkta deri hastalığı var demektir. Kâhin kişiyi kirli ilan edecektir, çünkü kişi deri hastalığına yakalanmıştır. Ama parlak lekede kıl ağarması yoksa, leke derine inmemiş ve solmuşsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacaktır. Yedinci gün kişiye yine bakacak, eğer leke deriye yayılmışsa, onu kirli ilan edecek. Çünkü kişi deri hastalığına yakalanmıştır. Eğer derideki parlak leke geçmemiş, ama yayılmamış ve solmuşsa, yanıktan doğan bir şişliktir. Kâhin kişiyi temiz ilan edecektir. Çünkü yanık yarasının kabuğudur bu. Bir erkeğin ya da kadının başında ya da çenesinde yara varsa, kâhin yaraya bakmalı. Yara derine inmişse ve üzerinde ince sarı tüyler varsa, hastayı kirli ilan edecektir. Çünkü hasta uyuzdur. Baş ya da çenede görülen bir deri hastalı-

ğıdır. Ancak kâhin bu tür bir yaraya baktığı zaman, yara derine inmemişse, üzerinde siyah kıl yoksa, hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün yaraya yine bakacak; uyuz deriye yayılmamışsa, üzerinde sarı kıl yoksa, uyuz derine inmemişse, hasta tıraş olacak, ama uyuz olan yerlere dokunmayacaktır. Kâhin hastayı yedi gün daha kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün uyuza yine bakacak; uyuz deriye yayılmamışsa, derine inmemişse, hastayı temiz ilan edecektir. Hasta giysilerini yıkayacak ve temiz sayılacaktır. Ama hasta temiz ilan edildikten sonra uyuz derisine yayılırsa, kâhin ona yeniden bakmalı. Uyuz yayılmışsa, yarada sarı kıl olup olmamasına bakılmaksızın kişi kirli sayılacaktır. Ama kâhine göre uyuz ilerlememiş, üzerinde siyah kıl bitmişse, hastalık geçmiş demektir. Kişi temizdir. Kâhin onu temiz ilan edecektir. Bir erkeğin ya da kadının derisinde beyaz parlak lekeler varsa, kâhin ona bakmalı. Derideki lekeler beyaz ve solgunsa, sadece deride çıkan kırmızı lekelerdir. Kişi temizdir. Eğer adamın saçı dökülmüşse, sadece keldir. Temiz sayılır. Saçının önü dökülmüşse alnı açılmış demektir. Temiz sayılır. Ama saçı dökülmüş ya da alnı açılmış adamın başında veya alnında kırmızımsı-beyaz yaralar çıkmışsa, adam deri hastalığına yakalanmış demektir. Kâhin adama bakacak. Saçı dökülmüş baş ya da alındaki şişler deri hastalığının yol açtığı yaralar gibi kırmızımsı-beyazsa, adam deri hastalığına yakalanmıştır. Kirlidir. Başındaki yaradan ötürü kâhin kesinlikle onu kirli ilan edecektir. Böyle bir hastalığa yakalanan kişinin giysileri yırtık, saçları dağınık olmalı; kişi ağzını örtüp, 'Kirliyim! Kirliyim!' diye bağırmalı. Hastalığı devam ettiği sürece kirli sayılacaktır, çünkü kirlenmiştir. Halktan uzak, ordugahın dışında yaşamalıdır.

Levililer 14:1-32:

RAB Musa'ya şöyle dedi: Deri hastasının temiz kılınacağı gün şu yasa geçerlidir: Hasta kâhine götürülecek. Kâhin hastaya ordugahın dışında bakacak. Hastalık iyileşmişse, pak kılınacak kişi için iki temiz, canlı kuş, sedir ağacı, kırmızı iplik ve mercanköşkotu getirilmesini buyuracak. Kâhinin buyruğuyla kuşlardan biri toprak bir kapta, akarsuyun üzerinde kesilecek. Sonra kâhin canlı kuşu, sedir ağacını, kırmızı ipliği ve mercanköşkotunu akarsuyun üzerinde kesilen kuşun kanına batıracak ve pak kılınacak kişinin üzerine yedi kez serpecek, onu temiz ilan edip canlı kuşu kıra salacak. Pak kılınacak kişi giysilerini yıkayacak, bütün kıllarını tıraş edecek ve yıkanacak. Bundan sonra pak sayılacak. Artık ordugaha girebilir, ama yedi gün çadı-

rının dışında kalmalı. Yedinci gün saçını, sakalını, kaşlarını, bedenindeki bütün kılları tıraş edecek. Giysilerini yıkayacak, kendisi de yıkandıktan sonra temiz sayılacak. Sekizinci gün kusursuz iki erkek kuzu, bir yaşında kusursuz bir dişi kuzu, tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda üç efa ince un ve bir log zeytinyağı getirecek. Paklama işiyle görevli kâhin bütün bunları ve pak kılacağı kişiyi RAB'bin huzurunda, Buluşma Çadırı'nın giriş bölümünde bekletecek. Sonra kâhin erkek kuzulardan birini alıp bir log zeytinyağıyla birlikte RAB'be suç sunusu olarak sunacak. Sallamalık sunu olarak bunları RAB'bin huzurunda sallayacak. Erkek kuzuyu günah sunusunun ve yakmalık sununun kesildiği kutsal yerde kesecek. Çünkü günah sunusu gibi suç sunusu da kâhine aittir. Çok kutsaldır. Kâhin pak kılınacak kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına suç sunusunun kanından sürecek. Sonra bir log zeytinyağından biraz alarak kendi sol avucuna dökecek. Sağ elinin parmağını zeytinyağına batırıp RAB'bin huzurunda yedi kez serpecek. Pak kılınacak kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına, suç sunusunun kanı üzerine avucunda kalan yağdan sürecek. Ayrıca pak kılınacak kişinin başına avucunda kalan yağı sürerek RAB'bin huzurunda onu arıtacak. Sonra günah sunusunu sunarak pak kılınacak kişiyi kirliliğinden arıtacak ve yakmalık sunuyu kesecek. Yakmalık sunuyla tahıl sunusunu sunakta sunacak. Böylece kâhin kişiyi arıtacak ve kişi temiz sayılacaktır. Eğer kişi yoksulsa ve bunları alacak gücü yoksa, arınmak üzere sallamalık suç sunusu olarak bir erkek kuzu, tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda bir efa ince un ve bir log zeytinyağı alacak. Gücü oranında biri günah sunusu, öbürü yakmalık sunu olmak üzere iki kumru ya da iki güvercin sunacak. Pak kılınmak için sekizinci gün hepsini RAB'bin huzuruna, Buluşma Çadırı'nın giriş bölümüne getirip kâhine verecek. Kâhin suç sunusu olan erkek kuzuyla bir log zeytinyağını alıp sallamalık sunu olarak RAB'bin huzurunda sallayacak. Suç sunusu olan kuzuyu kesecek. Sununun kanını pak kılınan kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına sürecek. Sonra kendi sol avucuna biraz zeytinyağı dökecek. Sağ parmağını sol avucundaki yağa batırarak RAB'bin huzurunda yedi kez serpecek. Avucundaki yağdan pak kılınacak kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına, suç sunusunun kanını sürdüğü yerlere sürecek. RAB'bin huzurunda pak kılınacak kişiyi arıtmak üzere avucunda kalan yağı başına sürecek. Sonra kişinin gücü oranında aldığı kumrulardan ya da güvercinlerden birini günah sunusu, öbürünü yakmalık sunu olarak tahıl sunusuyla birlikte sunacak. Kâhin böylece pak kılı-

nan kişiyi RAB'bin huzurunda arıtacak. Deri hastası olup da temiz kılınmaya parasal gücü yetmeyen kişiler için bu yasa geçerlidir.

* * *

Levililer'in on ikinci ilâ on beşinci bâbları, "saflığın bozulmuş olması" anlamındaki *"tum'ah"* hakkındadır. Söz konusu dört bâb, geleneksel olarak tanımlanmış "gayri-saflığın" ne olduğunu ve bunların nasıl giderilip paklanacağını ele alır.[3] Dört bâbın konusunu oluşturan ve "saflığın bozulmuş olması" demek olan *tum'ah*, çoğu kere "pislik", "bulaşık", "kir" veya "murdar" anlamlarına gelmektedir. Rabbinik gelenekte *tum'ah*, kişiyi sarmalayan murdar, bulaşık ve kirli olma durumu olarak ele alınmış olup, kişiyi bu şekilde gayri-saf kılmaktadır. Saf olmama, dört saikten ileri gelir: İnsan cesedi, hayvan leşi, beden akıntıları ile *"tzara'at"* (deri hastalıkları). Bütün bu sebeplerin ortak bir özü vardır: Hepsi de ölümün görünüm ve yansımaları olup, yaşam gücünün yitmesi olarak kabul edilir. Dolayısıyla cansız beden ile leş, yanı sıra genital akıntı canlılığın ve saflığın kaybı olarak görülmüştür. Öte yandan, deri fenomenolojisi bakımından yukarıdaki kapsamlı kataloğu da içeren *tzara'at* da saflığın bozulmasına sebeptir, çünkü onu da canlılığın yavaşça yitirilmesi olarak yorumlamak mümkündür. Ancak gözden kaçmaması gereken husus ceset, leş, akıntı ve *tzara'at*'ın bizzatihi kendisinin murdar olmadığıdır. Aksine bunlar, murdarlığa sebebiyet veren saiklerdir. Bu saiklerin kendileri ne günah, ne de gayri-ahlâkidir. Onlar, hayatın gerçekleri olduklarından bizzatihi kötü değildir. Oysa bunlarla temasa geçenler saflıklarını kaybederler ve paklanmaları gerekir. Dolayısıyla *tum'ah*'a yol açan etmenler değil, onun insanlardaki hâli giderilmek durumundadır. Rabbinik öğretide *tum'ah*, kendi tabiatı gereği kutsal olanın cazibesine kapıldığından, özellikle Tanrı'nın Huzurda Bulunması'nın kaybedilmemesi için sürekli olaran murdarlık ve paklanma mevzuları ön plâna taşınmak durumunda kalınmıştır. Paklanma üç yoldan olur: Zaman aşımı, temizlenme (suyla yıkanma) veya paklama sunusu. Zaman aşımı ve temizlenme kişiler için, paklama sunusu ise kutsal mekânın paklanması için uygulanmıştır.

Söz konusu *tum'ah* hâline yol açan saiklerin bir tanesi de, yukarıda da sıkça belirtildiği üzere, *tzara'at*'tır. İşte, daha önce yaptığımız uzun alıntı, yani *Levililer* 13. ve 14. bâbtan aktarılan ayetler, bu konuyla ilgili olup, deri hastalıklarının, özellikle de cüzam ve benzeri hastalıkların fenomenolojisi üzerinedir. Ancak Kitap'ta tarif edilen tablonun, "cüzam/lepra" hastalığına

tam olarak karşılık gelmediği açıktır. Çünkü cüzam, tıbbi olarak şu şekilde tanımlanmaktadır: "Lepra (Hansen hastalığı, cüzzam) *Mycobacterium leprae* (Hansen basili)'nin neden olduğu, primer olarak periferik sinirleri, sekonder olarak da deriyi ve diğer organları tutan kronik, progressif ve bildirimi zorunlu bir hastalıktır."[4] On üçüncü bâbta bahsedilen tablonun sadece Hansen hastalığı olmadığı açıktır. Zaten burada sunulan kurallar, patolojik bir tabloya ilişkin olmayıp, saflığın bozulmasına neden olan deri ve yüzeylerin hastalanması ya da "canını kaybetmesi" bakımından anlamlı ve önemlidir.

Tzara'at'ın en belirgin özelliği, insan derisinde kabuklu, beyazımzı tümseklerin oluşumudur. Duvar ve kumaşlarda da *tzara'at*'tan bahsedilmekte, bu ise aslında "küf"e karşılık gelmektedir. Ancak *Levililer*'de hem küf, hem de deri hastalığı aynı *tzara'at* hâli için kullanılmıştır. Söz konusu deri hastalığı, en vahim hâliyle, derinin tamamıyla bozulup dökülmesine ve hastanın ölümüne neden olduğu için, "yaşam kuvvetinin yitmesi" fenomeninin yavaş yavaş cereyan ettiği bir örneği kabul edilmiş ve dolayısıyla da *tum'ah* kapsamına dahil edilmiştir.

Yukarıdaki uzun alıntıda da görüleceği üzere, "kâhin"in görevi, temiz olanla murdar olanı ayırt etmektir. O hekim değildir. O sadece, derideki lezyonların *tzara'at* kapsamına girip girmediğini kontrol etme görevini haizdir. Tablo *tzara'at* kapsamına giriyorsa, 14. bâbtaki paklanma süreci devreye girer. Zira *Tanakh*'ta herhangi bir hastalığın başgöstermesi, sürüp gitmesi ve kaybolması, insanın müdahalesiyle olmaz. Hastalık yüce Yaratan'ın saldığı ve kurtardığı bir hâldir. Örneğin bu bağlamda Aramlı komutan Naaman'ın cüzzama yakalanması, Tanrı'nın saldığı bir ceza olarak kabul edilmektedir.

Levililer 13. ve 14. bâbtaki kuralları, aşağıdaki gibi düzenleyip sınıflandırmak da mümkündür. Bu tasnif, yukarıdaki alıntıları tekrarlama pahasına, metnin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından yararlı olabilir:

Tzara'at'ın Belirlenmesi (Levililer 13:1-46)

Durum Tanımı:

Bedende deri hastalığına dönüşebilecek şiş, kabuk ya da parlak leke bulunması.

Durum Belirlemesi:

Yukarıdaki tanıma uyan bir lezyonu bulunan kişi kâhine götürülür.

Kâhinin Görevi:

Derideki yaraya bakacak ve *tzara'at* hâline karar verecektir.

Durum 1: "Kişinin Kirli İlan Edilmesi"

Yarada kıl ağarması varsa ve yara derine inmişse, kişi deri hastalığına yakalanmış demektir. Hastaya bakan kâhin onu kirli ilan edecektir.

Durum 2: "Yedi Günlük Gözlem"

Derideki parlak leke beyazsa, derine inmemişse, üzerindeki kıllar ağarmamışsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak.

Durum 3: "İlk Yedi Günden Sonra Kişinin Temiz İlan Edilmesi"

Yedinci gün yaraya bakacak; yara ilerlememiş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı yedi gün daha kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün hastaya bir daha bakacak; yara solmuş, deri yüzeyine yayılmamışsa, hastayı temiz ilan edecek. Yara yalnızca kabuktur. Hasta giysilerini yıkayıp temiz sayılacaktır.

Durum 4: "İlk Yedi Günden Sonra Kişinin Kirli İlan Edilmesi"

Kâhin kişiye bakacak, derisindeki kabuk yayılmışsa onu kirli ilan edecek. Kişi deri hastalığına yakalanmış demektir. Deri hastalığına yakalanan kişi kâhine götürülecek. Kâhin ona bakacak. Derideki şiş beyazlaşmış, üzerindeki kıllar ağarmışsa, şişkin yarada kızıl et görünüyorsa, bu müzmin bir deri hastalığıdır. Kâhin kişiyi kirli ilan edecek, ama kapalı yerde tutmayacaktır. Çünkü kişi zaten kirlenmiştir.

Durum 5: "Yaranın Kızıllaşması Dolayı Kişinin Kirli İlan Edilmesi"

Kızıl et görülüyorsa, kişi kirli sayılacaktır. Kâhin kızıl et görürse, kişiyi kirli ilan edecektir. Kızıl et kirlidir, deri hastalığıdır.

Durum 6: "Yaranın İyileşmesi Sonucu Kişinin Temiz İlan Edilmesi"

Kâhin hastaya bakacak, yara beyazlaşmışsa, yarayı temiz ilan edecek. Kişi temiz sayılacak.

Durum 7: "Yaranın Nüksetmesi"

Derideki çıban iyileşmiş, ama bir süre sonra çıbanın yerinde beyaz bir şiş, ya da kırmızımsı-beyaz parlak bir leke oluşmuşsa, kâhine göstermeli. Kâhin hastaya bakacak, görünen yara derine inmiş, üzerindeki kıllar ağarmışsa, kişiyi kirli ilan edecektir. Ama kâhin hastaya baktığında yarada beyaz kıl yoksa, yara derine inmemiş ve yara solmuşsa, kişiyi yedi gün kapalı bir yerde tutacaktır. Eğer derideki yara yayılıyorsa, kâhin kişiyi kirli ilan edecektir; çünkü kişi hastalığa yakalanmış demektir. Parlak leke geçmemiş ama yayılmamışsa, bu çıban kabuğudur. Kâhin kişiyi temiz ilan edecektir.

Durum 8: "Ateş Yanığında İzlenecek Yol"

Deride ateş yanığı varsa ve et kırmızımsı-beyaz ya da beyaz, parlak bir leke haline gelmişse, kâhin yaraya bakmalı. Parlak lekenin üzerindeki kıllar

ağarmış, leke derine inmişse, yanıkta deri hastalığı var demektir. Kâhin kişiyi kirli ilan edecektir, çünkü kişi deri hastalığına yakalanmıştır. Ama parlak lekede kıl ağarması yoksa, leke derine inmemiş ve solmuşsa, kâhin hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacaktır. Yedinci gün kişiye yine bakacak, eğer leke deriye yayılmışsa, onu kirli ilan edecek. Çünkü kişi deri hastalığına yakalanmıştır. Eğer derideki parlak leke geçmemiş, ama yayılmamış ve solmuşsa, yanıktan doğan bir şişliktir. Kâhin kişiyi temiz ilan edecektir. Çünkü yanık yarasının kabuğudur bu.

Durum 9: "Uyuza Bağlı Baş veya Çene Yaraları"

Bir erkeğin ya da kadının başında ya da çenesinde yara varsa, kâhin yaraya bakmalı. Yara derine inmişse ve üzerinde ince sarı tüyler varsa, hastayı kirli ilan edecektir. Çünkü hasta uyuzdur. Baş ya da çenede görülen bir deri hastalığıdır. Ancak kâhin bu tür bir yaraya baktığı zaman, yara derine inmemişse, üzerinde siyah kıl yoksa, hastayı yedi gün kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün yaraya yine bakacak; uyuz deriye yayılmamışsa, üzerinde sarı kıl yoksa, uyuz derine inmemişse, hasta tıraş olacak, ama uyuz olan yerlere dokunmayacaktır. Kâhin hastayı yedi gün daha kapalı bir yerde tutacak. Yedinci gün uyuza yine bakacak; uyuz deriye yayılmamışsa, derine inmemişse, hastayı temiz ilan edecektir. Hasta giysilerini yıkayacak ve temiz sayılacaktır. Ama hasta temiz ilan edildikten sonra uyuz derisine yayılırsa, kâhin ona yeniden bakmalı. Uyuz yayılmışsa, yarada sarı kıl olup olmamasına bakılmaksızın kişi kirli sayılacaktır. Ama kâhine göre uyuz ilerlememiş, üzerinde siyah kıl bitmişse, hastalık geçmiş demektir. Kişi temizdir. Kâhin onu temiz ilan edecektir.

Durum 10: "Saç Dökülmesi Sonucu Kellik"

Eğer adamın saçı dökülmüşse, sadece keldir. Temiz sayılır. Saçının önü dökülmüşse alnı açılmış demektir. Temiz sayılır. Ama saçı dökülmüş ya da alnı açılmış adamın başında veya alnında kırmızımsı-beyaz yaralar çıkmışsa, adam deri hastalığına yakalanmış demektir. Kâhin adama bakacak. Saçı dökülmüş baş ya da alındaki şişler deri hastalığının yol açtığı yaralar gibi kırmızımsı-beyazsa, adam deri hastalığına yakalanmıştır. Kirlidir. Başındaki yaradan ötürü kâhin kesinlikle onu kirli ilan edecektir.

Kirli Kişinin Durumu ve Faaliyetleri:

Böyle bir hastalığa yakalanan kişinin giysileri yırtık, saçları dağınık olmalı; kişi ağzını örtüp, 'Kirliyim! Kirliyim!' diye bağırmalı. Hastalığı devam ettiği sürece kirli sayılacaktır, çünkü kirlenmiştir. Halktan uzak, ordugahın dışında yaşamalıdır.

Tzara'at'ın Paklanması (*Levililer* 14:1-32)

Paklanma Öncesi Kâhinin Görevi:

Deri hastasının temiz kılınacağı gün hasta kâhine götürülecek. Kâhin hastaya ordugahın dışında bakacak.

Durum 1: "Hastalık İyileşmiştir ve Paklanacak Kişi Varlıklıdır"

Hastalık iyileşmişse, pak kılınacak kişi için iki temiz, canlı kuş, sedir ağacı, kırmızı iplik ve mercanköşkotu getirilmesini buyuracak. Kâhinin buyruğuyla kuşlardan biri toprak bir kapta, akarsuyun üzerinde kesilecek. Sonra kâhin canlı kuşu, sedir ağacını, kırmızı ipliği ve mercanköşkotunu akarsuyun üzerinde kesilen kuşun kanına batıracak ve pak kılınacak kişinin üzerine yedi kez serpecek, onu temiz ilan edip canlı kuşu kıra salacak. Pak kılınacak kişi giysilerini yıkayacak, bütün kıllarını tıraş edecek ve yıkanacak. Bundan sonra pak sayılacak. Artık ordugaha girebilir, ama yedi gün çadırının dışında kalmalı. Yedinci gün saçını, sakalını, kaşlarını, bedenindeki bütün kılları tıraş edecek. Giysilerini yıkayacak, kendisi de yıkandıktan sonra temiz sayılacak. Sekizinci gün kusursuz iki erkek kuzu, bir yaşında kusursuz bir dişi kuzu, tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğrulmuş onda üç efa ince un ve bir log zeytinyağı getirecek. Paklama işiyle görevli kâhin bütün bunları ve pak kılacağı kişiyi RAB'bin huzurunda, Buluşma Çadırı'nın giriş bölümünde bekletecek. Sonra kâhin erkek kuzulardan birini alıp bir log zeytinyağıyla birlikte RAB'be suç sunusu olarak sunacak. Sallamalık sunu olarak bunları RAB'bin huzurunda sallayacak. Erkek kuzuyu günah sunusunun ve yakmalık sununun kesildiği kutsal yerde kesecek. Çünkü günah sunusu gibi suç sunusu da kâhine aittir. Çok kutsaldır. Kâhin pak kılınacak kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına suç sunusunun kanından sürecek. Sonra bir log zeytinyağından biraz alarak kendi sol avucuna dökecek. Sağ elinin parmağını zeytinyağına batırıp RAB'bin huzurunda yedi kez serpecek. Pak kılınacak kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına, suç sunusunun kanı üzerine avucunda kalan yağdan sürecek. Ayrıca pak kılınacak kişinin başına avucunda kalan yağı sürerek RAB'bin huzurunda onu arıtacak. Sonra günah sunusunu sunarak pak kılınacak kişiyi kirliliğinden arıtacak ve yakmalık sunuyu kesecek. Yakmalık sunuyla tahıl sunusunu sunakta sunacak. Böylece kâhin kişiyi arıtacak ve kişi temiz sayılacaktır.

Durum 2: "Hastalık İyileşmiştir ama Paklanacak Kişi Yoksuldur"

Eğer kişi yoksulsa ve bunları alacak gücü yoksa, arınmak üzere sallamalık suç sunusu olarak bir erkek kuzu, tahıl sunusu olarak zeytinyağıyla yoğ-

rulmuş onda bir efa ince un ve bir log zeytinyağı alacak. Gücü oranında biri günah sunusu, öbürü yakmalık sunu olmak üzere iki kumru ya da iki güvercin sunacak. Pak kılınmak için sekizinci gün hepsini RAB'bin huzuruna, Buluşma Çadırı'nın giriş bölümüne getirip kâhine verecek. Kâhin suç sunusu olan erkek kuzuyla bir log zeytinyağını alıp sallamalık sunu olarak RAB'bin huzurunda sallayacak. Suç sunusu olan kuzuyu kesecek. Sununun kanını pak kılınan kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına sürecek. Sonra kendi sol avucuna biraz zeytinyağı dökecek. Sağ parmağını sol avucundaki yağa batırarak RAB'bin huzurunda yedi kez serpecek. Avucundaki yağdan pak kılınacak kişinin sağ kulak memesine, sağ elinin ve sağ ayağının baş parmağına, suç sunusunun kanını sürdüğü yerlere sürecek. RAB'bin huzurunda pak kılınacak kişiyi arıtmak üzere avucunda kalan yağı başına sürecek. Sonra kişinin gücü oranında aldığı kumrulardan ya da güvercinlerden birini günah sunusu, öbürünü yakmalık sunu olarak tahıl sunusuyla birlikte sunacak. Kâhin böylece pak kılınan kişiyi RAB'bin huzurunda arıtacak.

Teolojik Çıkarımlar: Komutan Naaman, Tzara'at *ve Beraat*

Tanakh'taki deri fenomenolojisine ilişkin yürüttüğümüz bu irdelemede, konuya giriş olması bakımından ele aldığımız Aramlı Komutan Naaman'ın hikâyesi, teolojik açıdan nasıl bir öneme sahiptir? *Tzara'at*'ın insan ile Tanrı ilişkisindeki dışsallaştırıcı rolü nedir? 14. bâbtaki paklanma süreci, aslında "beraat" midir?

Rabbinik geleneğe göre Naaman'ın, Şam [Suriye/Aram] kralı İkinci Ben-Hadad'ın ordu komutanı olduğu kabul edilir.[5] Adı, İbranice'de "hoşluk" ve "tatlılık" anlamında gelmektedir. Naaman'ın deri hastalığına yakalanması, yukarıdaki bölümde de ele alındığı gibi, bazı önemli teolojik hususları dışa vurmaktadır. Zira deri hastaları, "gayri-saf" addedildikleri için, paklanma sürecinin sonuna değin cemaatten adeta dışlanmaktaydılar. Paklanma ise, tıbbi anlamda sıhhate kavuşmak değil, Tanrısal cezadan kurtulma anlamına geliyordu. Hastalığa yakalanma da, sıhhate kavuşma da Tanrı'nın emriyle olduğu için ("İsrail Kralı mektubu okuyunca giysilerini yırtıp şöyle haykırdı: 'Ben Tanrı mıyım, can alıp can vereyim?'"), deri hastalığına yakalanmış bir kişi, Tanrı'nın hükmettiği iç cezayı dışa yani tenine, bedenine ve cehresine yansıtmaktaydı. Bu bakımdan deri hastalarının, esasen iç cezalarını dışa taşıdıkları kabul ediliyordu. Özellikle de cüzzamlı hastaların yavaş yavaş derilerini kaybetmeleri, eklem yerlerini oynatamamaları ve zaman içinde muazzam

bir deformasyona uğramaları, insanı içten içe kemirip bitiren ve Tanrı'dan uzaklaştırıp ölüme yakınlaştıran "günah" olgusunun dışsallaşması olarak görülüyordu. Naaman kadar "efendisinin gözünde saygın, değerli bir adam" bile böylesi bir hastalığa yakalanması, söz konusu olgunun insanlar arasında herhangi bir ayrım yapmadığının da işareti olarak yorumlanmıştır.

Naaman'ın şifayı İsrail Kralı'nda (Rabbinik geleneğe göre Kral Yoram'da) değil, "Tanrı adamı" yani peygamber Elişa aracılığıyla bulması da aynı teolojik vurguyu yapmaktadır. Buna göre şifa ve sıhhat ancak Tanrı'dandır. Elişa'nın Naaman'a "Git, Şeria Irmağı'nda yedi kez yıkan. Tenin eski halini alacak, tertemiz olacaksın" şeklinde bir emir vermesi çeşitli sembolleri içinde barındırmaktadır. Birincisi "git" emridir: Arınma, saf olma ve temizlenme fiili çabayı da gerektirmektedir. İkincisi "Şeria Irmağı"dır: Bu ırmağın sularının kutsal ve diğer ırmaklardan üstün olduğu kabul edilir. Naaman'ın hayret dolu sorusu da zaten buna işaret etmektedir: "Şam'ın Avana ve Farpar ırmakları İsrail'in bütün ırmaklarından daha iyi değil mi?" Elişa ise Şeria Irmağı'nda ısrarcıdır, çünkü Şeria, suyuyla arınılan ırmaktır (örneğin Vaftizci Yahya'nın İsa Mesih'i burada vaftiz etmesi de önemlidir). Diğer bir sembol de Naaman'ın "yedi kez" yıkanmasıyla ilgilidir: Yedi sayısı, Ortadoğu mitolojisi, dinleri ve hikmet inançlarında olağanüstü zengin bir sembolizmaya sahiptir. Yedi sayısı belki de sayıların en kutsal olanıdır: Eskiçağ'da gezegenlerin sayısı, üç ile dördün toplamı, yaratılışın toplam gün sayısı (altı artı bir), şabbat, yedi yıl, yedi çarpı yediden oluşan 49 yıllık jübile dönemi, yedi sunak, yedi kollu şamdan, kurban kanının yedi kez saçılması hep bu sayının kutsallığıyla ilgilidir. Elişa'nın Naaman'a yedi kez yıkanmasını söylemesi de aynı geleneği yansıtmaktadır.

Naaman'ın kutsal Şeria Irmağı'nda paklandıktan sonra, ırmağı ya da Elişa'yı değil Tanrı'yı yüceltmesi, ayetin ana teolojik mesajlarından birisidir. Zira burada etkin olan su ya da peygamber değildir. Onlar sadece Tanrı'nın iradesini icra ederler: "Şimdi anladım ki, İsrail dışında dünyanın hiçbir yerinde Tanrı yoktur", diyecektir Naaman. Ayrıca o, Suriye yörelerinin tanrısı olan Rimmon'a ibadetten de bu anda vazgeçmektedir (ancak Rabbinik gelenek onu dine tam olarak dönmüş kabul etmeyerek sadece "*ger toşab*" addeder[6], yani Emir/Tebliğ'in bazı kısımlarını kabul etmiş sayar). Elişa'nın Naaman'ın hediyesini kabul etmek istememesi, paklayan ve temizleyenin kendisinin değil, Tanrı'nın olmasındandır. Bu yüzden de Elişa, Tanrı'yı "hizmetinde olduğum yaşayan RAB" olarak nitelendirmektedir.[7]

2. Krallar 5:20-27 arasındaki ikinci hikâye ise, Elişa'nın uşağı Gehazi'nin "kurnazlığı"nın nasıl cezalandırıldığına ilişkin olup, Naaman'ın temiz imanına karşılık insanoğlunun kurnazlığının nasıl cezalandırıldığına dair bir alegoridir. Kısa bir sorgulamadan sonra Elişa, Naaman'ın parasını kurnazlıkla alan Gehazi'ye şöyle demektedir: "'O adam arabasından inip seni karşılarken ruhum seninle değil miydi? ... Bu yüzden Naaman'ın deri hastalığı sonsuza dek senin ve soyunun üzerinde kalacak.' Böylece Gehazi Elişa'nın huzurundan kar gibi beyaz bir deri hastalığıyla ayrıldı." Gehazi'nin başına gelenler, Naaman'ınkinin tam zıddıdır: Naaman iman ederek hastalıktan (yani günahtan) arınırken, Gehazi Naaman'ı kandırarak günah işlemiş ve "kar gibi beyaz bir deri hastalığı"na yakalanmıştır.

Dolayısıyla Naaman'ın hikâyesi, sadece deri hastalığına yakalanmış birisinin bundan nasıl kurtulduğuna ilişkin bir anlatı değildir. Burada pek çok öğe iç içe geçmektedir: *Levililer*'de tarif edilen *tzara'at*, İsrail'den olmayan birisi için dahi geçerli gözükmektedir. Ancak kurtuluş (yani paklanma), İsrail'in ve insanların Tanrısı YHVH tarafından sağlanmakta, dolayısıyla yine *Levililer*'de tarif edilen paklanmanın bir versiyonu, peygamber Elişa'nın direktiflerinde kendini bulmaktadır. Bu bakımdan *tzara'at*'tan arınma, esasen günahtan beraat etmenin bir alegorisi olarak da görülebilir. Ancak bu beraatin "temiz bir imanla" sağlanacağı da gözden kaçırılmamalıdır, zira hikâyede yer alan Gehazi karakteri, bunun tam tersini göstererek, ayetin teolojik vurgusunun ve öneminin altını çizmektir.

Notlar

1 Bu makalede Kitabı Mukaddes'ten yaptığım tüm alıntılar için bkz. *Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Çağdaş Türkçe Çeviri*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul: 2001.

2 "Skin", *The International Standard Bible Encyclopedia*, www.studylight.org/enc/isb/print.cgi?number=T8223 [13.09.2005]. Ayrıca bkz. *The Old Testament Hebrew Lexicon*, www.studylight.org/lex/heb/view.cgi?number=05785 ile 01539 [13.09.2005].

3 Buradaki yorum ve görüşler için bkz. Baruch J. Schwartz'ın açıklamaları: Adele Berlin, Marc Zvi Brettler (der.), *The Jewish Study Bible and Jewish Publication Society TANAKH Translation*, Oxford University Press, Oxford / New York: 2004, s. 232-233.

4 http://spiskin.trakya.edu.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=20&Itemid=27 [30.11.2005].

5 *The Jewish Encyclopedia*, "Naaman" maddesi, s. 138. [Dijital Versiyon: http://jewishencyclopedia.com/pages/ML9L138Q.jpg (02.12.2005)].

6 Bu kavramla ilgili olarak bkz. *The Babylonian Talmud: Tractate 'Abodah Zarah, Folio 64 b* [Dijital Versiyon: http://www.come-and-hear.com/zarah/zarah_64.html#64b_2 (02.12.2005)].

7 Ayrıca bkz. W. Alan Smith, "Naaman and Elisha: Healing, Wholeness, and the Task of Religious Education", *Religious Education*, c. 89, S. 2 (Bahar 1994), s. 205-219.

Geleneksel Dövme

AHMET TAŞĞIN

Giriş

Dövmenin ilk örneklerine M.Ö. ikinci bin yılda Mısır mumyalarında rastlanmıştır. Esasen dövmenin bilinen bu tarihten daha eskiye gittiği kesindir.[1] Dövme, sahibini estetik, büyüsel ve toplumsal statü bakımından belirleme, zararlı büyüsel etkilerden koruma,[2] mistik sembolleri canlandırma, aşiret, kabile işaretlerini aktarma gibi işlevlere sahiptir.[3] Dövmenin kötü ruhlardan, cinlerden, perilerden, kötü bakışlardan, birçok hastalıklardan koruduğuna ve bunlara karşı bir çeşit bağışıklık sağladığına inanıldığı gibi dövmeli kişinin büyülü ve sırlı bir güce sahip olduğuna da inanılır.[4]

Türkiye'de, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki geleneksel dövme konusuna gelecek olursak, burada geleneksel dövmenin yapılma gerekçeleri ile çizilen motifler arasında bir ilişki olduğunu görürüz. Gerekçelere uygun motifler, motiflerin sembolleştirilmesi aracılığıyla yaratılmıştır, bu da insanı semboller dünyasını araştırmaya itmektedir. Bu semboller, insanı bir tür "yazı"ya taşımaktadır. Bu bakımdan, bu alanda dövmeyi sadece bir süslenme aracı olarak algılayıp, anlamı dışlamamız doğru olmayacaktır.

Öncelikle insan, vücuduna yapmış olduğu bu motiflerle farklı bir dil yaratmakta, bu dil aracılığıyla da mesajlar vermektedir. Bizatihi sembol ve motiflerin mesaj içermesi, geleneksel dövmenin yazı olarak görülmesi ve anlaşılmasını gerektirmektedir. Böyle olunca, dövmede kullanılan motiflerin anlamlarının çözülmesi için, dövmenin farklı birçok bilim dalı uzmanları tarafından incelenmesi zorunlu kılmaktadır. Hiyerografik yazı olarak, etnolog ve antropologlarla ele alınması gerekmektedir. Bu konuda yapılan birçok araştırmada aşiret-kabile sembolleri ile halı-kilim motifleri arasında ilişki kurulmuş, veya en azından kurulmaya çalışılmıştır.[5]

Güneydoğu Anadolu'da geleneksel dövme

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin farklı yerlerinde varlığını sürdürmüş olan geleneksel dövme ile ilgili irili ufaklı çalışmalar yapılmıştır.[6] Bu yazı, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin genelinde uygulanan geleneksel dövmeyi kapsamakta ve Türkiye'nin çeşitli yörelerinde, ama özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yapılan alan araştırmasına dayanmaktadır. Alan araştırması, Diyarbakır, Mardin, Şanlıurfa illeri ve bu illerin bazı ilçe ve köylerinde yapılmıştır. Geleneksel dövme çok geniş bir coğrafyada Süryaniler, Ermeniler, Araplar, Türkler, Kürtler, bir de göçebe topluluklar tarafından yapılmaktadır.

Dövme, *Dek* kelimesi ile karşılanmaktadır. Arapça bu ifadenin eş anlamlıları da *vesm* ve *veşm* kelimeleridir. Dövme işini yapan erkeklere *Dekkak*, bayanlara *Dekkake*; Dövme yaptıran erkeklere *Medkuk*, bayanlara *Medkuke* denmektedir. Dövme bayanlar arasında yaygın olduğu için dövme yapmayı da bayanlar bilmekte ve yapmaktadırlar. Hemen her Arap köyünde dövme yapacak bir *Dekkake* bulunmaktadır. Bunlar kendi köylerinde dövme yaptıkları gibi gezmeye gittikleri köylerde de kadınlara dövme yapmaktadırlar. Dövmeciliği bir meslek olarak Karaçiler yapmaktadır. Karaçiler, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde gezgin olarak yaşayan bir topluluktur. Karaçilerin yaptığı dövmelerde motifler hem canlı hem de açık, net ve çeşitli olmaktadır.

Dövme yaptıranların ergenlik sonrasında yaptırmaları daha çok tercih edilmektedir, ya da ergenlik yaşı civarında yapılmasına dikkat edilmektedir. Çünkü ergenlik sonrası vücutta meydana gelen değişimin neticesinde, yapılan dövmelerde bozulmakta, şekil değiştirmektedir.

Dövme yapmakta kullanılan malzemeler: *El-Merare* denilen safra yani öd; *Sirac* denilen idare lambasından elde edilen is; *Halib Ümmü'l-bint* denilen kız çocuğu annesi sütünden oluşmaktadır. Dövme yapma zamanı *Merbaiye* denilen, baharın ilk başlangıç zamanlarıdır. Merbain kıştan bahara doğru, tatlı soğukların başladığı dönemdir.

Dövme *İbre* denilen, birbirine iple bağlanmış bir veya birden fazla dikiş iğnesi ile yapılmaktadır. Yapılış aşamaları ise şöyledir: Siracdan elden is ile kız çocuğu emziren annenin sütü, öd sıvısı bir kabın içerisinde karıştırılır. Bu karışım bir müddet bekletilir. Ardından karışım Medkukun istediği yere Dekkak tarafından uygulanır. İğnenin aynı ritimle vuruşları sonucunda dövme yapılan bölgede yaralar meydana gelir. Bir süre sonra meydana gelen yaralar iyileşir. Yaralar iyileştikten sonra dövme yapılmış bölge yeşil mavi

karışımı bir renk alarak kendisini gösterir. Dövme yapılmış bu alanda ortaya çıkan yeşil mavi karışımı renk, asla solmaz. Bu aşamalardan sonra yapılan dövme katiyen çıkmaz veya kaybolmaz. Dövmeyi yaptıran kişi yapılan motifleri ölünceye kadar beraberinde taşımaktadır.

* * *

Dövme yapılan yerler, cinsiyete göre değişmektedir. Çünkü dövme yapmanın belirleyici göstergelerinin en başında geleni cinsiyet ayrımıdır. Dövme yapılış biçimi, gayesi itibariyle, erkek ve kadın arasındaki farklılığı belirgin olarak ortaya çıkarmaktadır. Esas itibariyle yapılan dövme ile cinsler arasındaki farklılıklar belirgin hale gelirken, cinslerin kendilerine özgü davranışları da belirlenmekte hatta zorlanmakta, dayatılmaktadır. Erkekler daha çok ellerine, *İsme'l-Bikar* denilen burun, çene ve elmacık kemikleri üzerine birer nokta şeklinde dövme yaptırmaktadırlar. *İsme'l-Bikar* bekarlık işareti anlamına gelmektedir. Bu ise, Bikar ismindeki bir kahramanın alameti farikası şeklinde, gelenek olarak devam etmektedir. Cesaretin, kahramanlığın bir sembolüdür. Dövme bayanlar arasında daha yaygındır. Bayanlar dövmeyi ellerine, kollarına, ayaklarına, alınlarına, çenelerine, dudaklarına, yanaklarına ve göğüslerine yaptırmaktadırlar. Bunların dışında Arapların "*sabır*" dediği şakaklara dövme yapımı Araplar arasında çok nadirdir. Şakaklara dövme yapımı daha çok Kürtler arasında yaygındır.

Dövmenin yapılış süresi yapılan dövmeye bağlıdır. Eğer büyük veya fazla sayıda motif yapılacaksa doğal olarak yapma zamanı da fazla sürmektedir. Beş on dakika sürebildiği gibi, günlerce sürenler de vardır. Dövmenin süresini azaltan veya artıran faktörlerden biri de kullanılan iğnelerin sayısının fazlalılığıdır. Çünkü iğne sayısı fazlalaştıkça iğnenin vuruş alanı da genişler.

İğnenin vurulduğu yerlerden çok az kan çıkar. Kan çıkmasından sonra dövme malzemesi olarak hazırlanan karışım tamamen deriye karışır. İğne ile vurularak motif yapılan nokta önce kızarır ve bir süre sonra şişer. Bilahare aynı yer yara haline gelir. Meydana gelen bu yara, dövmenin büyüklüğüne göre erken ya da geç iyileşir.

Dövme için yapılan motiflere gelince: daha çok geçmişten miras kalan motifler devam ettirilmektedir. Motiflerin tercihi, yapana bırakıldığı gibi yaptırana da bırakılabilmektedir. Dövmenin en özgün yanlarından birisi de bu motiflerdir. Birbirinden farklı birçok motiften oluşan bu şekillerin anla-

mını yaptıranlar çoğu zaman bilmez.

Yukarıda bahsi geçen hiyerografik niteliğine rağmen, dövme yaptıranların ilk gerekçesi tabii ki süslenmedir. Cinsiyet gözetilmeksizin, dövme yaptıran herkes dövmeyi süs için yaptırdığını söylemektedir. Dövmenin süslenme boyutunda da cinsiyetler arasında bir farklılık ifade ettiğini söyleyebiliriz. Genel olarak bayanlar öncelikle güzel görünmek için, bilahare evleneceği kişinin kendisini güzel görmesi gayesiyle, dövme yaptırmaktadır. Dövmeyi bu amaçla yaptıran bayanların bu beklentilerine karşılık erkekler de, dövme yaptıran bayanları güzel gördüklerini hatta dövmeli bayanları tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.

Bunlara ek olarak ergenlik yaşı civarında yapılan dövme, dövmeyi yaptıran gençler arasında hem ergenliğin bir göstergesi hem de delikanlılığının ifadesi olarak, bir tabaka atladığının, yeni bir tabakaya katıldığının işareti olarak algılanabilir. Diğer bir bakış açısıyla ise, evlenmeye hazır olduğunun işareti olarak açıklanabilir. Çünkü gençlerin dövme yaptırma zamanı ve amaçları bu noktada yoğunlaşmaktadırlar.

Notlar

1 Rahmi Yaran, "Dövme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 521.

2 Nejat Diyarbekirli, *Hun Sanatı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972, s. 59.

3 Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 3. baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995, s. 187-188.

4 Orhan Hançerlioğlu, "Dövme", *Dünya İnançları Sözlüğü*, 3. basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 122.

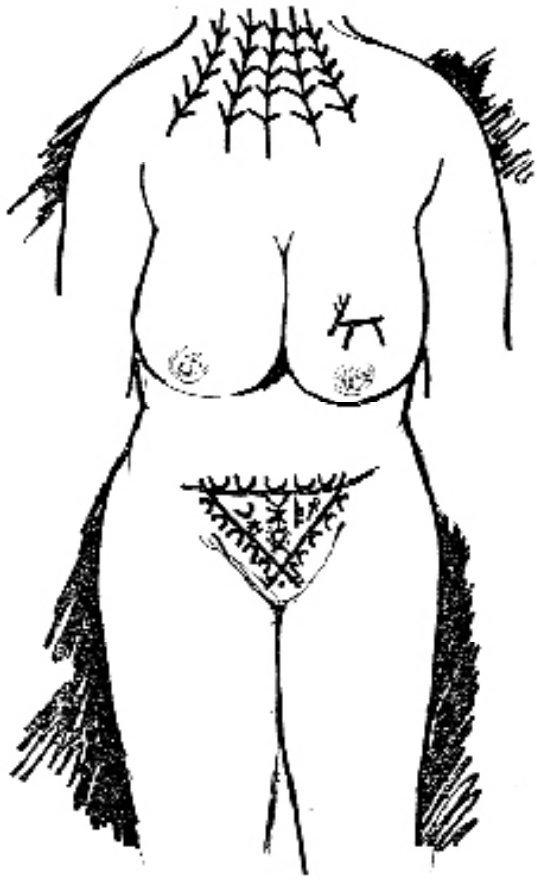
5 Beyhan Karamağaralı, "Türk Damgalarının Devamlılığı", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2 (9), 1980, s. 5-24.

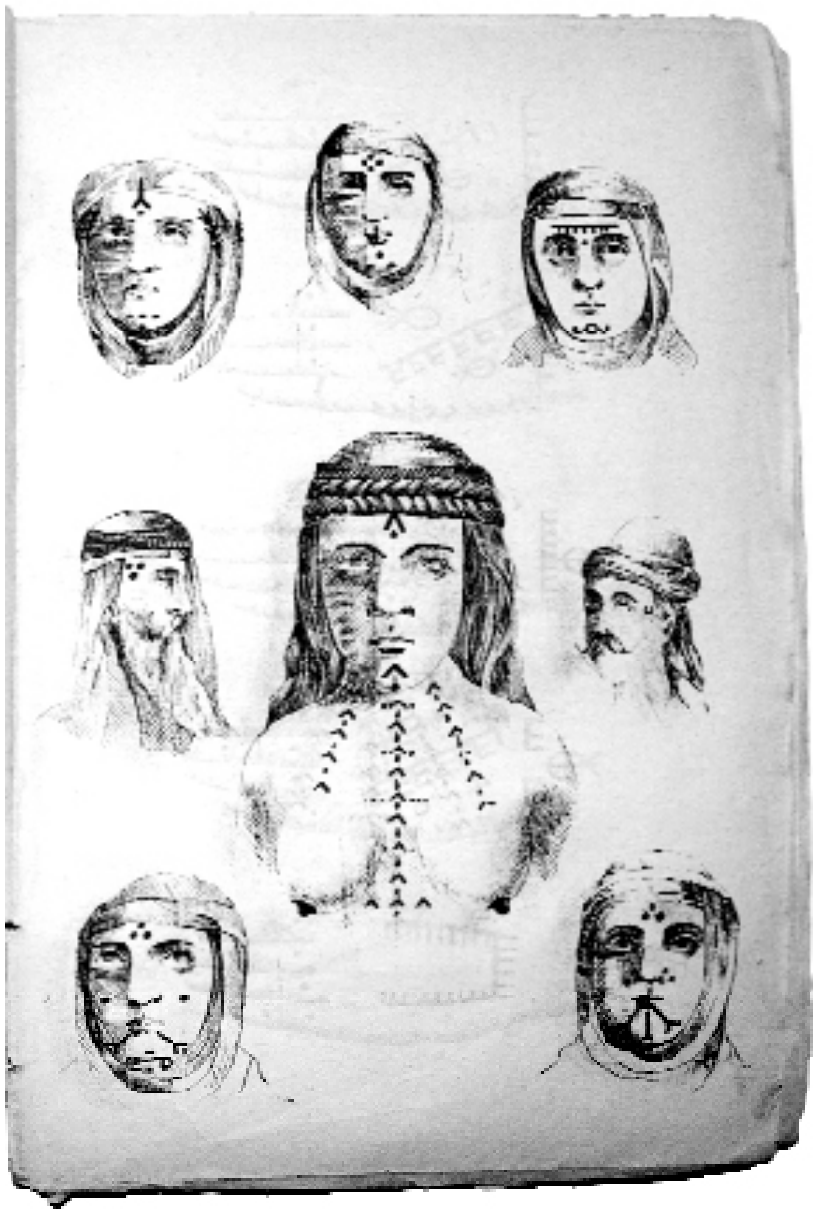
6 Abdülkadir Gülen, "Mardin'in Kızıltepe Yöresinde Dak ve Dövmeler", *Türk Folklor Araştırmaları*, Cilt 13, Sayı 311, İstanbul: 1975 ss. 7334-7335; Uğurol Barlas, "Gaziantep Kent Kültürünün Oluşmasında Fırat Yöresi Türkmen Oymaklarının Etkisi", *Fırat Havzası II. Folklor Ve Etnoğrafya Sempozyumu*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 1989, ss. 39-61; İbrahim Can, Beden Resimleri "Dövme", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Bölümü Resim Anasanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 1991; Nihal Kadıoğlu, "Anadolu'nun Bazı Yörelerinde Dövme Adeti ve Bu Adetin Çağdaş Yaşamdaki Yeri", *I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu, Bildiriler I*, Ankara: Kültür Yayınları, ss. 222-227; Deniz Yıldırım, Baraklar ve Dövme, Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Ve Coğrafya Fakültesi Sosyal Antropoloji Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı, Lisans Tezi, Ankara: 2000; Ahmet Taşğın, "Siverek'te Dövme Geleneği", *Tarihte Siverek Sempozyumu 13-14 Ekim 2001 Siverek*, Siverek: Siverek Kaymakamlığı Yayınları, 2002, ss. 229-233.

Ek - Çizim/Resimler

[K.V. Struantzdyan, Toros Ağbar, G. Balis-K. Bağdadlyan, 1884, s. 226-227.

İbrahim Can, Beden Resimleri "Dövme", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Bölümü Resim Anasanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 1991.]



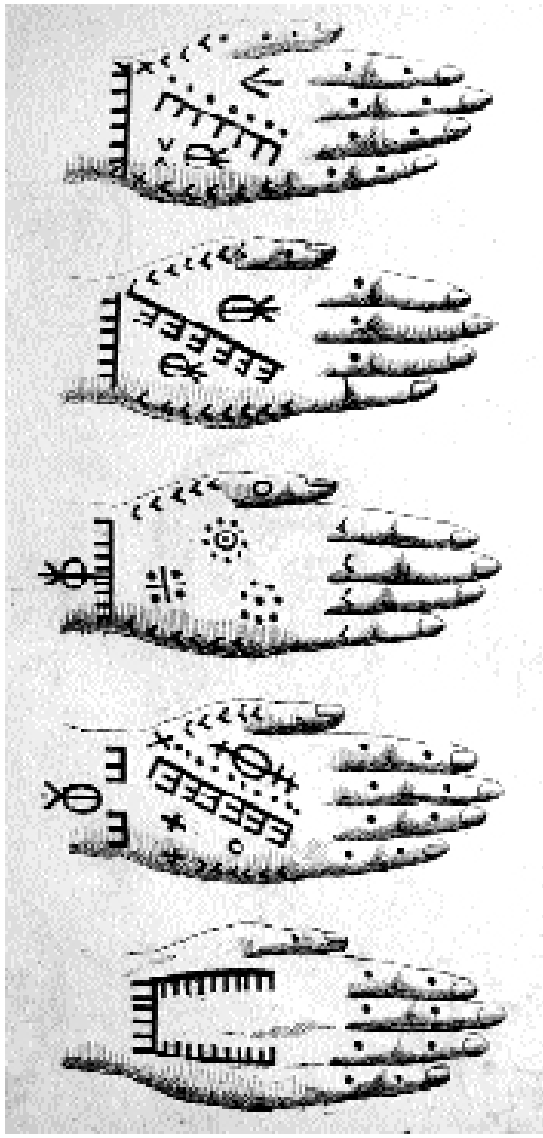


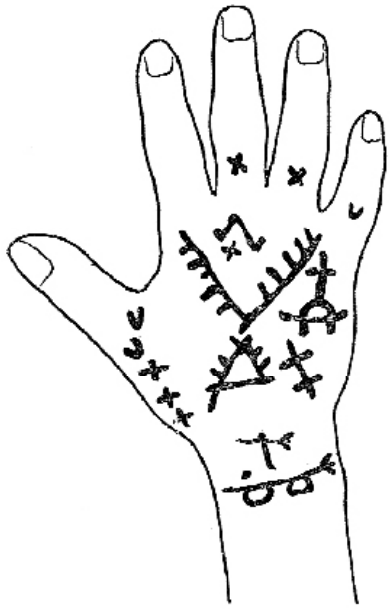


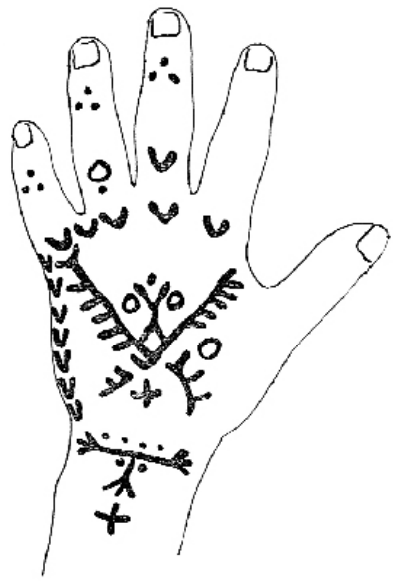






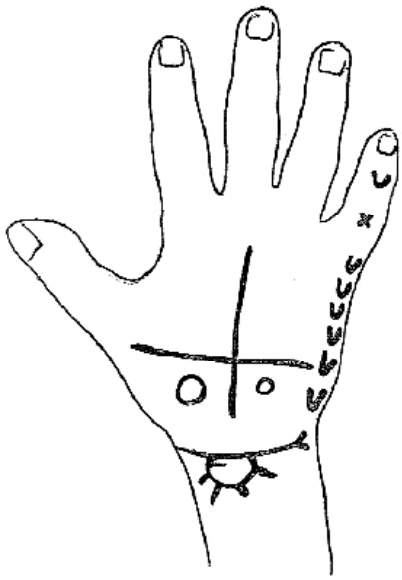




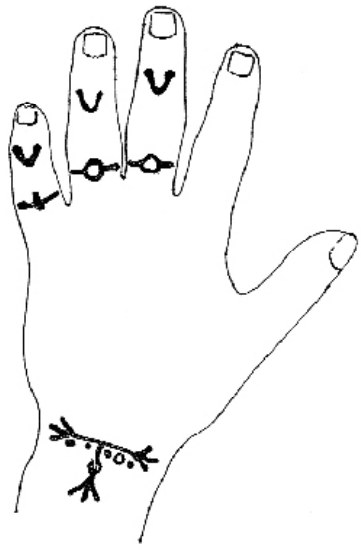














Anadolu Halk Kültüründe Kına

BİRCAN DURDU - AYDIN DURDU

Kına bitkisi, Myrtales takımının lythracae (Salicariaceae) familyasının lavsonia cinsine mensup bir bitkidir. Bu familyanın 22 kadar cinsi, 500 kadar da türü vardır. Bunlardan "lawsonia inermis" adlı türünden Ortadoğu ve Asya'da yaygın olarak yararlanılmaktadır. Kına bitkisi 2-6 metre uzunlukta ve çalı formunda bir bitkidir. Yaprakları mızrak biçiminde, çiçekleri kiremit ya da açık sarı renkte olup, kokuludur.[1] Toz kına, bitkinin yapraklarının kurutulup toz haline getirilmesiyle elde edilir. Ticarette esmer ve yeşil kına çeşitleri vardır. Doğal olanı esmer kınadır. Kınanın yeşil olan türüne ise başka boyalar karıştırılarak sonradan yeşil bir renk kazandırılmıştır.[2]

Kına bitkisi, Filipinler, Avustralya'nın Kuzeyi, Çin'in Güneyi, Hindistan, İran, Arabistan, Kuzey Afrika, Pakistan, Srilanka, Seylan vb yerlerde yetiştirilmektedir. Ülkemizde kullanılan kına daha çok Pakistan, Hindistan gibi ülkelerden ithal edilmektedir. Kültürden kültüre farklı isimler verilen kına, Dubai'de "Henna", Arabistan'da "Al-Khanna", Mısır'da "Khenna", Hindistan'da "Mehandi", Rusya'da "Chna", Arapça "Hınna" isimleriyle bilinir.[3]

Binlerce yıllık geçmişi olan kına, M.Ö. 4000-3500 yıllarında Mısır ve Mezopotamya'da kına tozundan elde edilen boya, kadınlar tarafından el, tırnak ve ayaklarına sürülmüş, Uzakdoğulu kadınlar damarlarını boyamışlardır. Mısırlı kadınlar dudaklarını renklendirmek için diğer bitkisel boyalar yanında kına kullanmışlardır. Eski Mısır'da kına, tarçın ve ardıçtan hazırlanan karışımla tütsü haline getirilerek ayinlerde yakılarak kullanılmıştır.[4] Kına kullanımı Eski Yunan ve Roma'da da olmakla birlikte ortaçağ'da daha çok ilgi görmüştür.[5]

Kına, süslenme aracı olarak kullanılmadan önce koruyucu ve tedavi edici amaçlarla kullanılmış, boyama yönü daha sonra keşfedilmiştir. Çöl insanları ilk zamanlarda kına bitkisinin yaprağını ezerek çamurla karıştırıp elde

ettikleri karışımı, el ve ayaklarını içine sokmak suretiyle, serinlemek için kullanmışlardır. Kınanın kendi içlerine dokunmak isteyenler için bir araç olabileceğine inanan Hintliler kınayı, güneş yanığı tedavisinde, evlilik öncesi özel tasarımlara uygun olarak gelinin el ve ayağını boyamada (gelin, elindeki kına yok olana kadar çalıştırılmaz) kullanırlar. Hintlilerin kullandıkları figürler genellikle çiçek formundadır. Kına, kozmetik amaçlar dışında ipek boyamada da kullanılır. Afrikalılar, bazı geometrik şekillerle kına yakarlar. Irak'ta, kınanın şans getirdiğine inanılır. Fas'ta, ailelerin kınayla yapılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan özel simgeleri vardır. Sudan'da, evlenmeden önce her iki ele yapılan kına desenleri, bekarların tek eline yakılır. Keltler, kınayla bedenlerine çeşitli düğüm biçimleri çizerler. Her figür, Anglo-Sakson kültüründe derin anlamları olan büyülü ya da tinsel simgelere işaret eder.

Kına uygulaması için, Hindistan'da gümüş veya fildişinden yapılmış ince bir aletten, Fas'ta sürme çekmede kullanılan bir tahtadan yararlanılır. Günümüzde kına, kadın vücudunun tamamında kullanılarak, klasik kullanım alanı dışına çıkan çalışmalarda kendini göstermeye başlamıştır. Kimi sanatçıların başarılı çalışmaları sayesinde, kına hem ilgi görmeye hem de dövme sanatına soğuk bakanlar için alternatif oluşturmaya başlamıştır.

Boyama maddesi olarak daha çok kadınlar tarafından kullanımı yaygın olan kınanın, tarihte erkekler tarafından kullanıldığına da rastlanmaktadır. Kına, Mısır firavunları tarafından el ve ayak boyamada, (Mısırda'ki XV. Sülaleye ait mumyaların tırnaklarına kına yakılarak boyanırdı)[6] Ortadoğu'da ve Anadolu'da saç sakal boyamada kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed'in, boya ürünü olarak kına kullanmayı teşvik edip "Saçın beyazlığını değiştirmek için kullandığınız şeylerin en iyisi, kına ve keten bitkisidir" dediği ve sakalını kınayla boyadığına,[7] Hz. Ebubekir'in kına ve ketenle, Hz. Ömer'in kınayla saçını boyadığına dair bilgiler vardır.

Batı kültüründe kınanın yaygınlaşması daha çok 70'lerden itibaren gerçekleşmiştir. Kına, Ossie Clarke, Zandra Rhodes gibi modacıların moda defilelerinde, Madonna, Prince, Stick, Erkah Badu gibi kimi ünlü sanatçıların (ülkemizde de Candan Erçetin) kendi üzerlerinde kullanmasıyla gündeme gelmiş ve 90'lardan itibaren popülerleşmiştir. Amerika, Avrupa, Kore gibi ülkelerde modayla ilgilenen mağazaların müşterilerine kına çizimleri hazırladıklarına dair bilgiler vardır.[8]

Son zamanlarda, dövme sanatındaki kullanımıyla, ülkemizde de ünlüler arasında yeniden moda haline gelen, kına geceleriyle basında yer bulan

kınadan çeşitli alanlarda yararlanılmaktadır. Bunlar parfümeri, kozmetik (kına sabunu, şampuan), boyacılık (deri, ipek, yün), dövme sanatı ve halk kültürünün çeşitli alanlarıdır. Ayrıca kına, güzel görünüşü ve çiçeklerinin güzel kokusu nedeniyle ülkemizde Alanya ve Silifke'de olduğu gibi süs bitkisi olarak da yetiştirilmektedir.

Batıda bireysel dışavurumculuğun simgesi olarak doğuda ise geleneksel ve tinsel özeliğiyle öne çıkan kınanın, Anadolu halk kültürü içinde oldukça yaygın bir kullanım alanı vardır. Bunların başında evlenme, ölüm, askere uğurlama, sünnet, koç katımı ve bayram uygulamaları gelir. Kına, yaygın kullanım alanı bulduğu bu alanlar dışında, halk hekimliği, halk edebiyatı, halk müziği, boyacılıkta da (yün boyama) karşımıza çıkmaktadır.

Kına gecesi, evlenme gelenekleri içersinde düğünün önemli aşamalarından birini oluşturmakta, bu gecenin temel uygulaması kına yakma olduğu için de ismini kınadan almaktadır. Kına töreni, gelin olacak kız, oğlanevine gitmeden önce yapılan bir törendir. Kına gecesinde kınanın hazırlanması, yakılması, yıkanması çeşitli uygulamalar eşliğinde gerçekleşir. Kına, Çorum-Boğazkale,[9] Muğla gibi yerlerde oğlana ve kıza birlikte yakılsa da çoğu yerde oğlanevinde ayrı, kızevinde ayrı yakılır. Ayrı ayrı kına yakılan yörelerde, törenin zengin kutlamalarla gerçekleştiği yer yine de kızevidir.



Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, AREGEM Arşivi

Kına, kedi pençesi, dilberdudağı,[10] sıvama, yüksük, kuşgözü, ip[11] ve hamur[12] kınası şeklinde olmak üzere birkaç şekilde yakılabilmektedir.

Bazı yörelerde kına gecesinden ayrı olarak "nişan kınası" ve "baş kınası, ana kınası" ya da "küçük kına" olarak ifade edilen kına törenleri de yapılır. Nişan kınası, Balıkesir-Kavlaklar-Arıtaşı'nda olduğu gibi nişandan bir gün önce yapılır ve bu törende kızın el ve ayaklarına kına yakılır. Kınayı oğlanevi alır,[13] Kızın başını bozmak amacıyla yakılan ana kınası, çoğunlukla Çorum-Kargı, Kargı-Gökçedoğan, Mecitözü-Boğazkaya ve Oğuzlar'da, Balıkesir-Edremit-Çamcı, Arıtaşı, Kavlaklar ve Tahtakuşlar'da, Çanakkale-Ayvacık-Güzelköy, Bahçedere'de ve Uzunalan'da,[14] Muğla-Milas ve Kavaklıdere'de[15] olduğu gibi, başa yakılır. Bunun dışında kına, Çorum-Laçin, İskilip ve Bayat-Eskalibey'de olduğu gibi ele, Çorum-Boğazkale'de olduğu gibi sağ ele, Çorum-Boğazkale-Evren'de olduğu gibi sağ elin ortasına ve boyuna yakılabilmektedir. Konya-Beyşehir-Karaali'de kına, kızın sağ kulağının üstüne, sağ ayağına, sağ eline ve saçının ucuna yakılır.[16] Baş kınasının yakıldığı günün ertesi sabahında bazı yerlerde, Çorum-Ortaköy-Karahacip ve Kargı'da olduğu gibi, kız hamama götürülür ve kınası orda yıkanır. Bu uygulama "kına silkeleme" ya da kına hamamı olarak adlandırılır. Ana kınası genelde kızevi tarafından alınırsa da oğlan evi tarafından alındığına da rastlamak mümkündür.

Düğünün temeli olan kına gecesi, genelde gelin oğlanevine gitmeden bir gün önce ya da Kastamonu-Azdavay-Çatak ve Tosya-Yenidoğan'da[17] olduğu gibi gideceği günün sabahında yapılır. Bu gecede kullanılacak kına, oğlanevi tarafından alınır ve kına tası, çerez, mumlar vb ile birlikte, davul-zurna, meşaleler ve çeşitli eğlenceler eşliğinde kızevine götürülür. Kına, Erzurum'da olduğu gibi analı-babalı bir kız çocuğu ya da düğünde görevli yengeler veya sağdıçlar tarafından ezilir. Kına ezilirken ezilmiyor denilerek ya da hazırlandıktan sonra kapı kilitlenerek bahşiş istenir. Kızevinde hazırlanan kınadan oğlanevine verilirken de bahşiş istenir ve buna Çorum'da, Amasya-Kaleköy'de olduğu gibi "kına satma" denir.

Kına gecesinde, gelinin kınası, çeşitli türkü ve yaslarla gelinin ağlatıldığı baş övme sırasında sağdıç, yenge, yiğitbaşı ve başıbütün kişilerden (kimi yerde bunlara bir genç kız da eklenir) biri tarafından yakılır. Kına genelde kızevi yakınlarınca yakılmakla birlikte Kastamonu-Çatak ve Yenidoğan'da[18] olduğu gibi oğlanevi kadınlarınca da yakılabilmektedir. Kütahya'da olduğu gibi bazı yerlerde ise, gelinin sol el ile sağ ayağının kınasını kız tarafı, sağ el ile sol ayağının kınasını oğlan tarafı yakar. Suyla karıştırılarak hazırlanan

kına, bir tepsi içinde mumlarla süslenerek getirilir. Kimi yerde hazırlanan kınaya; biri kızı, biri erkeği simgeleyen iki mum dikilir ve kına tepsisi delikanlıların eline verilir. Gelinin de bir koluna kız, bir koluna yeni gelin olan birisi girer. Önde kına tepsisini tutan delikanlılar, arkasında gelin olmak suretiyle meydanda üç defa dolaşılır. Bu uygulama Edirne ve Kırıkkale'de kına sekiği olarak adlandırılır.[19]

Kına yakılacağı zaman, gelinin avucunun ortasına para konularak oğlanevi yakınlarından para ya da altın almadan gelin avucunu açmaz. Kına, Hakari'de ellere, Çorum-İskilip'te sağ ele, Çorum-Eşençay, Eskiyapar, Hisarkavak, Alacahöyük, Oğuzlar, Aşağı Fındıklı, Karahacip, Aşılıarmut ve Eskialibey'de sağ elin ortasına ve enseye, Çorum-Boğazkale'de boyna ve ele yakılır. Çorum-Eşençay'da sağ elin ortasına, enseye ve ayaklara, Çorum Hisarkavak'ta sağ elin ortasına, ayaklara ve başın üstüne yakılır. Kastamonu-Sakızcılar'da elin ortasına, parmak uçlarına, ayak tırnaklarına, Kastamonu-Yenidoğan ve Dibek'te her iki ele ve bileğe kadar ayaklara, Kastamonu-Seydiler'de sağ ele ve eklem yerlerine yakılır. Ankara-Polatlı-Kuşçu köyünde,[20] Afyon, Safranbolu, Muğla-Ortaca'da, Ankara-Sincan-Peçenek'te[21] el ve ayakların tamamına yakılır. Mardin-Midyat'ta ellere ve saça, Konya-Karaman-İbrala'da,[22] Erzurum'da ellere ya da parmak uçlarına ve sağ ayağa yakılır.[23] Konya-Beyşehir-Karaali'de kına, her iki ele ve ayağa yakılır. Elin içine tamamen ve ellerin üstüne parmakların bittiği yere yakılıp üç benek konulur.[24] Konya'da kına yakıldıktan sonra kız, elinin izini, ev kapısının üstüne bırakır. Bazı yerlerde de, Çorum-Hisarkavak'ta olduğu gibi gelin, avucundaki parayı/altını ve kınayı sıyırarak bir beze çıkılar ve sandığına koyar. Kına gecesinde geline yakılan kınadan davetlilere de dağıtılır.

Kına, genelde gelin ve damada ayrı yerde yakıldığı için, gelinin kınasından yine mum, çerez, el kesesi vb ile süslenen tepsiyle güveye de gönderilir. Tepsiyi oğlan tarafından gelenler alır ya da kız tarafı yakınları götürür. Güveyin kınası, sağdıç, yiğitbaşı, düğün kâhyası, hoca veya oğlanevi yakınları tarafından yakılır. Güveyin eline kına konulurken bahşiş istenir. Güvey kınası, Çorum-Alacahöyük, Boğazkale-Evren, Uğurludağ-Aşılıarmut, Alaca-Kalecikkaya ve Bayat-Eskialibey'de sağ avuca, boyuna ve ayaklara yakılır. Kastamonu-Azdavay-Çatak ve Daday'da sağ elin başparmağına, Tosya-Yenidoğan'da sağ elin küçük parmağına, Gaziantep'te sol elin serçe parmağına,[25] Muğla'da avucunun ortasına yakılır. Amasya-Kaleköy'de, sol elin baş ve işaret parmağına, Ankara-Sincan-Peçenek'te ve Afyon'da başparmaktan

itibaren sağ elin yarısına, Hakkâri'de sağ ayağa ve ayağın küçük parmağına yakılır. Güvey kınasından, Kastamonu-Daday ve Afyon'da olduğu gibi sağdıca da yakılır. Gaziantep'te, damat kınasından, bekâr olanlar sağ ellerinin serçe parmağına, evli olanlar sol elin serçe parmağına yakar.

Davetlilerin huzurunda yakılan gelin kınası genelde semboliktir. Gerekli yerlerin tamamen kınalanması, misafirlerin gitmesinden sonradır. Davetliler giderken kızın arkadaşları ve bazen de oğlan tarafından bir-iki yenge o gece kızla birlikte kalır. Gelin kızın kınasını ertesi sabah kız arkadaşları yıkar. Kınanın yıkandığı su, Amasya-Akpınar'da olduğu gibi bir şişede toplanır ve oğlanevine geldiğinde gelin tarafından kapıya vurularak kırılır.

Amasya'da gibi bazı yörelerde kına gecesi öncesinde gelin hamama götürülür. Gelin hamamının yapıldığı yerlerdeki uygulamalardan birisi ise Amasya-Gediksaray kasabasında olduğu gibi gelinin alnına hamamda kına sürülmesidir.

Gelin kınasıyla ilgili bir diğer uygulama Kütahya'da bahtı açmak amacıyla bu kınadan bekâr kızlara verilmesi ya da gelin kızın ayak kınasından saça sürülmesidir.

Kınaya ilişkin uygulamalar, nişan ve düğün arasındaki ziyaretlerde de karşımıza çıkar. Oğlanevi tarafından kızevine yapılan ziyaretlerde götürülen bohçanın içine, Ardahan-Göle'de kına konur.

Evlilik töreni içindeki kınayla ilgili uygulamalara; kınayı taşıyan kınacı, geline kına yakıldıktan sonra Kastamonu'da kıldırılan iki rekât kına namazı, gelinin başında toplanan kına parası,[26] Yozgat'ta kınadan bir gün önce oğlanevi tarafından kızevine gönderilen kına davarı,[27] Konya-Karaman'daki[28] oğlan evi yengesi olan kına yengesi vb eklenebilir.

Bu kısa bilgilerden sonra kınanın evlenme geleneği içinde taşıdığı anlamlara baktığımızda şunları söylemek mümkündür: Kına, öncelikle bekârlıktan evliliğe geçişin bir simgesidir. Kız etrafında işleyen bir sürece eşlik ettiği için de daha çok gelin olmanın simgesi gibidir. Halk arasında kınanın, kızın evleneceği oğlana yakılması, ona adanması için yakıldığı söylenir. Dolayısıyla adanmışlığın bir simgesidir. Bizde, Hintlilerde olduğu gibi kınanın rengi soluncaya kadar gelini çalıştırmama gibi bir adete rastlanmamakla beraber, kınayla damat ve gelinin kötü etkilerden korunacağına inanılır. Kına yakılarak çiftin evliliği toplum nezrinde tanınmış ve kutlanmış olur. Bu özelliklerin dışında kına, deri, saç ve tırnakların boyanmasında kullanılmak suretiyle geçmişten beri doğal, ucuz ve kolay bir süslenme aracı da olmuştur.

Kına evlenme sürecinde çeşitli aşamalarda kullanıldığı gibi ölüm törenlerinin çeşitli aşamalarında da kullanılır. Ölen kişi, defnedilmeden önce birtakım hazırlıklara tabi tutulur. Bu hazırlıklar yapılırken başvurulan bir uygulama Afyon,[29] Amasya, Burdur,[30] Zonguldak[31] vd illerde olduğu gibi kadınlara, ölmeden önce ya da sonra kına yakma, ya da kefenin içine kına atmadır. Tercih edileni, kınanın ölmeden önce yakılmasıdır. Öldükten sonra yakılan kına, genelde az miktarlarda avuç ortasına, parmak uçlarına, saçın alna gelen kısmına koyma ya da yakma şeklindedir. Ayrıca, kınanın koyuluş zamanı ve koyulduğu yerler değişiklik gösterebilmektedir.

Kına, Çorum-Alaca-Kalecikkaya, Çorum-Mecitözü-Elmapınarı ve Çorum-Kargı'da ölmeden önce kadınların el ve ayaklarına yakılır.[32] Aynı uygulama Amasya-Merzifon-Çaybaşı'da ve Çorum-Alaca'da[33] cenaze akşam bekletilirken, Burdur-Bucak-Kocaaliler'de cenaze yıkandıktan sonra yapılır. Çorum-Kargı'da cenaze akşam bekletilirken sağ ele, Balıkesir-Edremit-Çamcı'da yine cenaze akşam bekletilirken sağ el ve sol ayak ile saçın ön kısmına[34] yakılır. Denizli-Merkez-Güzölköy'de,[35] Burdur-Yeşilova-Niyazlar ve Burdur-Altınyayla-Çörten'de,[36] Çanakkale-Ayvacık-Uzunalan ve Güzelköy'de, Balıkesir-Edremit-Doyuran, Tahtakuşlar, Arıtaşı, Kavlaklar ve Mehmetalan'da, Muğla'da[37] kına el, ayak ve saça yakılır. Afyon-Karacaören ve Davılgı'da yine kına aynı şekilde yakılıp, kefene de atılır.

Cenaze yıkandıktan sonra Hatay-Reyhanlı'da kınadan bir miktar cenazenin avucu ve saçının arasına serpilir.[38] Burdur-Karamanlı'da,[39] Zonguldak-Alaplı-Demirciler'de el, ayak ve saça,[40] Tunceli-Merkez'de ele ve saça[41] bir miktar kına konulur. Burdur-Çeltikçi-Güvenli'de yine kefenleme sırasında bir miktar kına avuç içine,[42] Hatay- Reyhanlı'da hem avuca hem kefene[43] konulur. Hatay-Şenköy'de cenazenin vücuduna ve saçına,[44] Afyon-Emirdağ-Karacalar, Sultandağı-Yenikarabağ ve Şuhut-Bozan'da kefenin içine serpilir.

Kimi yerde yaş, bekârlık-evlilik ve vasiyet gibi faktörler de kına yakmada etkilidir. Kına Amasya-Taşova-Güvendik'te,[45] Çanakkale-Ayvacık-Uzunalan'da sadece yaşlı olan kadınlara yakılır. Çorum-Mecitözü-Boğazkaya'da kına, evlenmeden ölen genç kızların sağ eline yakılır. Kına, Çorum-Ortaköy-Karahacip'te genç ölen kızların eline yakılırken, yaşlıların eline yakılmadan konur.[46] Kına Hatay-Harbiye'de ve Samandağ-Küçük Karaçay'da bekâr ya da nişanlı kızların ve yeni evliyken ölen gelinlerin eline konulur.[47] Çorum-Oğuzlar'da, Kastamonu-Pınarbaşı-Muratbaşı'da kişi vasiyet etmişse kına yakılır.

Çanakkale-Ayvacık-Uzunalan'da, Balıkesir-Edremit-Çamcı ve Arıtaşı'da kadının eline-ayağına, saçının ucuna yakılan kına, ölen kişinin kızlarına, gelinine ya da yakınlarına yıkatılır.

Kına genelde kadın cenazelere koyulmakla birlikte sevaptır denilerek, Çorum-Ortaköy-Karahacip'te[48] olduğu gibi, erkeğin yanına koyulduğuna da rastlamak mümkündür. Balıkesir-Edremit-Kavlaklar, Doyuran ve Arıtaşı'da erkek cenaze gömülürken, onun başının altına, varsa güvey olurken elinin kınasını sürdüğü yastık konur. Bu yastık, güveye annesi tarafından hazırlanan ve gerdeğe girmeden önce yapılan güvey donatma ve kınada, güveyin sağ elindeki kınayı sürdüğü yastıktır. Sözü edilen yastık, Balıkesir-Edremit-Kavlaklar'da sadece güvey olanın başı altına konurken, Balıkesir-Edremit-Doyuran'da karısı önce ölürse karısının başının altına da konulabilmektedir. Hatay-Reyhanlı'da kınanın önceden erkekler tarafından kullanıldığı, sonra kadınlara geçtiği söylenmektedir.[49]

Kimi yerde de, kişi ölmeden önce kendisi kına yakmamışsa, gelenekte olmasına karşın, Zonguldak-Yeşilöz'de olduğu gibi, sonradan kına yakılmaz[50] ya da Hatay-Kırıkhan-Karataş, Dörtyol-Kuzuculu ve Altınözü-Karsu'da olduğu gibi, kefenine kına konulmaz.[51] Gelenekte olmasına karşın, sonradan kefene kına koyulmaması, Hatay-Kırıkhan-Karataş'ta, kınanın kefeni kirleteceği veya ölenin ahirette kınamı nerde yıkayacağım diye şaşıracağıyla açıklanır.[52]

Ölene kına yakılması ya da kefenine kına atılması bazı nedenlere bağlanır. Bu uygulama, Afyon-İscehisar-Alanyurt ve Dinar-Haydarlı'da, Balıkesir-Edremit-Doyuran'da, Hatay-Reyhanlı'da kınanın cennetten çıkması ve Fatma Ana'dan gelen bir gelenek olmasıyla ilişkilendirilir. Afyon-Yenikarabağ'da cennet kokusu olmasıyla, Çorum-Kargı ve Mecitözü-Elmapınarı'nda cennet ya da ahret sıvası olmasıyla, Hatay-Yayladağ-Yeditepe'de cennet meyvesi olmasıyla ilişkilendirilir.[53] Balıkesir-Edremit-Çamcı ve Tahtakuşlar'da, Hatay-Dörtyol-Kuzucular'da Müslümanlığın bir işareti olmasıyla,[54] Hatay-Kırıkhan-Karataş'ta sünnet olmasıyla[55] ilişkilendirilir. Çorum-Boğazkaya'da, Kerbela'da şehit düşen İmam Hüseyin ve yanındakilerin çoğunun genç, yeni evli, yeni güvey ve kınalıyken öldürülmesiyle, Çorum-Kargı'da Âdem Baba ile Havva Anadan gelen bir gelenek olmasıyla ilişkilendirilir. Kişinin, Denizli-Merkez-Güzelköy'de beş kilo,[56] Hatay-Dörtyol-Kuzucular'da yedi kilo kına borcu olduğu ve ölünce bunun sorulduğu[57] söylenir. Balıkesir-Edremit-Mehmetalan'da tırnağında kına olana öte dünyada sorgu sual

olmayacağı, Çorum-Mecitözü-Elmapınarı'nda, ölen kişinin mümin mi yoksa münafık bir kul mu olduğunun melekler tarafından elindeki nişandan yani kınadan anlaşılacağı söylenmektedir. Bununla ilgili bir başka inanç da, Balıkesir-Edremit-Çamcı ve Tahtakuşlar'da, hamur yoğuran bir kadının ya parmağında yüzüğü, ya kolunda bileziği, ya boğazında boncuğu, ya da tırnağında kınası olması gerektiği; veya Çorum-Boğazkale'de olduğu gibi hiç olmazsa bir tırnağının ucunda kına olması gerektiği ve kınasız yemek yemenin haram olduğudur.

Kınanın Müslümanlıkla ilişkilendirilmesinde, Hz. Muhammed'in kınayı tavsiye ettiğine ilişkin rivayetlerin etkisi olmuştur. Konuyla ilgili kaynaklarda yer alan bilgilerden bazıları şöyledir: "Muhakkak ki kına (boyası ve kokusu) cennet kokularının reisidir... Allah Teala cenneti yarattığı zaman onu (güzel) fesleğen kokusu ile kuşattı, fesleğeni de kına (kokusu) ile çepeçevre kuşattı..."[58] Buhari'nin Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadis ise şöyledir: "Yahudiler ve Hıristiyanlar saç ve sakallarını boyamazlar, siz kınayla boyayarak onlara ayrılık gösterin."[59] "Hz. Aişe (Radıyallâhu Anhâ) anlatıyor: "Bir kadın, perde gerisinden Resülullah'a (Aleyhissalâtu vesselâm) eliyle bir mektup uzattı. Resülullah elini derhal geri çekip: Ne bileyim, bu el kadın eli midir, erkek eli midir?" buyurdu. Kadıncağız: "Kadın elidir!" deyince Hz. Muhammed: "Sen kadın olsaydın, tırnaklarının rengini değiştirirdin" buyurdu. Bununla kına yakmayı kastetmişti.[60] Hz. Ebü Hüreyre (Radıyallâhu Anh) anlatıyor: "Resülullah'a el ve ayaklarına kına yakmış bir muhannes getirdiler. Bunu niye getirdiniz, nesi var?" diye sordu. Kendisine: Kendisini kadınlara benzetmiştir! dediler. Bunun üzerine Efendimiz emretti ve Naki' nâm mevkiine sürgün edildi."[61]

Kınanın ölüm süreci içinde yer bulduğu bir diğer alan da yas dönemidir. Yas döneminde, Çorum, Muğla, Kayseri,[62] Kırıkkale[63] vb yerlerde olduğu gibi, kına yakmaktan kaçınılır. Afyon-Emirdağ-Karacalar'da cenazenin gömülmesinden bir yıl sonra cenaze evindeki kadınlara, komşularınca kına yakılarak yastan çıkmaları sağlanır. Aynı uygulama, Çanakkale-Ayvacık-Uzunalan ve Güzelköy'de, Balıkesir-Edremit-Arıtaşı, Çamcı, Kavlaklar ve Tahtakuşlar'da cenazenin kırkında yapılır. Herkes cenazenin kırkında bir miktar kına getirir. Getirilen kınalar bir kapta karıştırılırken bir taraftan da cenaze sahibi yas eder. Hazırlanan kınadan ilk önce cenaze sahiplerine; cenaze erkekse, karısına; cenaze kadınsa annesine, kardeşine, gelinine, kızına verilir. Yas almak için yapılan bu kına, bazı yerde, Balıkesir-Edre-

mit-Arıtaşı ve Çamcı'da olduğu gibi, saçın ucuna sürülür. Yas kınasından, gelen misafirlere de dağıtılır ve alanlar da avucunun ortasına yakar. Cenaze sahibi, yası bir sene devam ettirmek istese bile o kınadan mutlaka tırnağına değdirir.

Bazı yerlerde Zonguldak-Çaycuma'da olduğu gibi çocuğu ölen bir anne, ilk bayrama kadar kına yakmaz, ilk bayramda kına yakar.[64]

Kınanın ölüm gelenekleri içinde hem Anadolu hem de Orta Asya'da Türkler tarafından kullanıldığını biliyoruz. Örneğin Dede Korkut hikâyelerinde, Bamsı Beyrek'in ortadan kaybolması üzerine, oluşan tepki ve üzüntünün ifade edilmesine ilişkin olarak, kadınların ellerine kına yakmaz olduklarından söz edilir.[65] Anadolu'da, Avanos'ta, Roma mezarlarından saçları kına ile boyanmış bir kadın lahiti çıkarılmıştır.

Kınanın bir sevinç belirtisi olması ve dolayısıyla yas döneminde yakılmasının hoş karşılanmaması, Peygamberin vefatından sonra gerçekleşen bir olayda da geçmektedir. Kına sürmek Arabistan'da güzeldi ve kazanılan askeri zaferlerden sonra çoğu zaman kına sürülürdü. Ancak Yemen'de kraliyet ailesinden gelen ve sayıları yirmi ikiyi bulan (büyükanne, anne ve kızlardan oluşan) kadınlar Peygamberin ölümünden sonra ellerine kına sürüp, tef çalarak Peygamberin ölümünü kutlarlar. Bunlara başkaları da katılır. Yemen valisi, halifeye haber gönderir ve halife de isyan çıkaranların cezalandırılması yönünde talimat verir. İsyanı çıkaranların tespiti için, Peygamberin ölümünden itibaren otuz gün içinde kınası silinmeyen kadınlar tespit edilir ve elleri kesilerek cezalandırılır.

Kına yakma, kına gecesi uygulamalarında da geçtiği gibi, genelde kadınlara yönelik bir uygulamadır. Damat kınası dışında erkeğe kına yakılan ve sözünü edeceğimiz ilk alan, Adana, Çanakkale, Tatvan, Gaziantep, Safranbolu'da olduğu gibi, askere uğurlamadır. Adana'da, asker kınası, gencin askere gitmesinden birkaç gün önce sağ elinin serçe parmağına yakılır.[66] Kırklareli'de, silah tutacak parmağa yakılır.

Kına kullanımının halk arasında üç durumda hak olduğuna ilişkin inanış yaygındır. Bu üç durum, Hatay-Şenköy'de, Balıkesir-Arıtaşı'nda kurbanlık kuzuya yakılması, kul olması için geline, vatana kurban olması için de askere kına yakılmasıdır.

Bu anlayışın yansıdığı ve pek çok yerde sözü edilen bir olay, Çanakkale Müzesi'nde sergilenen Kınalı Ali'nin mektubunda da geçmektedir. Tokat-Zile'li Kınalı Ali'nin saçına annesi tarafından askere giderken kına yakılmıştır.

Arkadaşları ve komutanı tarafından bunun tuhaf karşılanması üzerine Kınalı Ali, annesini, yazdırdığı mektupla uyarmak ister çünkü askere gidecek bir kardeşi daha vardır. Annesi, Gelibolu'da şehit düşen Kınalı Ali'ye gönderdiği mektupta kardeşine de kına yaktığını belirterek bunun nedenini; kendilerinde üç durumda kına yakmanın adet olmasıyla açıklar. Birincisi; gitsin ailesine, çocuklarına kurban olsun diye gelin kıza, ikincisi; Allah'a kurban olsun diye kurbanlık koça, üçüncüsü; vatana, millete kurban olsun diye askerlere kına yakılmasıdır. Anne, bu açıklamayı yaparak, oğlundan, komutan ve arkadaşlarına alay etmemelerini söylemesini ister. Anadolu'da erkeklerce kına kullanılmasının tarihte başka örnekleri de vardır. Bunlardan biri sakalına kına koyduğu için bulunduğu yerde "kınalı doktor" lakabıyla anılan müzikolog Doktor Suphi Zühdü Ezgi, bir diğeri sakalını kınayla boyayan Abdulkadir Hamidi Efendi'nin torunu Kınalı-Zade Ali Efendi'dir.[67]

Kimi yörelerde İzmir-Karaburun, Silifke-Kırtıl, Amasya-Uluköy'de olduğu gibi, asker dönüşünden sonra gelen misafirlere toz halinde kına verilir, ya da kına hazırlanarak yakılır. Bu kınanın uğur getireceğine inanılır.

Erkeğe kına yakmanın yer aldığı diğer bir alan, Afyon, Aydın, Balıkesir, İzmir, Kütahya, Amasya, Kayseri, Malatya, Manisa, Çanakkale, Adana, Bursa, Yozgat vb yerlerde olduğu gibi, sünnet uygulamasıdır. Sünnet kınası genelde çocuk sünnet ettirilmeden bir gün önce yapılan törende yakılır. Kına hazırlandıktan sonra mumlarla süslenir ve bir tepsi içinde törenin yapıldığı meydana getirilir. Çocuk ortaya oturtularak, aile büyüğü kadınlardan birisi tarafından kınası yakılır (Balıkesir-Edremit-Kavlaklar'da sağ elinin ortasına yakılır). Kınayı yakan kişinin analı-babalı olmasına dikkat edilir ki çocuğun ömrü uzun olsun. Yazar, Osmanlı İmparatorluğu döneminde, İstanbul'daki sünnet uygulamalarıyla ilgili olarak; sünnetten bir gün önce çocuğun hamama götürülüp yıkandığından ve sağ eline kına yakıldığından söz eder.[68] Yine Hikmet Erhan Özbek, Çanakkale'de yaşadığı ve kendisi tarafından kaleme alınan anılarında sünnet çocuğuna yakılan kınayı ayrıntılı olarak anlatır. Bu anılarda geçen bilgilere göre kına, çocuğun avucuna, sağ elinin baş ve işaret parmaklarına yakılır. Adapazarı-Pamukova'da da kına yine aynı şekilde yakılır. Kına Bursa'da,[69] Manisa-Kuzluören'de çocuğun küçük/serçe parmağına yakılır. Adana-Kamışlı köyünde, çocuğun sağ eline, Kütahya'da sağ elinin yarısına, Kırlareli'de silah tutan parmaklara yakılır. Kına, İzmir-Karaburun'da, yine çocuk askerde iyi silah tutsun diye baş ve işaret parmağına yakılır.

Erkek çocuklara yakılan bu kına dışında, kimi yerlerde belirli bir dönemden sonra kız çocuğuna da kına yakılır. İzmir-Karaburun-Eğlenhoca, İnecik ve Kösedere'de, çocuk iki-üç yaşlarına geldiğinde düzenlenen törende komşu veya akrabalardan kabul gören biri tarafından çocuğun sağ el ve sağ ayağına kına yakılır. Manisa-Kozluören'de kız çocuğuna yine aynı şekilde, çocuk dört yaşına gelmeden önce, Kırklareli'de çocuk altı aylık olunca "altı aylık kınası" yakılır. Böylece çocuğun kınasını yakan "kına anası" ile hem çocuk hem de çocuğun ailesi arasında akrabalık ilişkisi oluşur. Kız çocuğu, daha sonraki evlilik gibi önemli süreçlerde kına anasından da izin alır.

Kına, askerlik geleneği içinde vatana, millete kurban olmanın ve uğurluluğun bir simgesi olarak karşımıza çıkar. Sünnet geleneği içinde ise, çocuğun erkekliğe geçişinin bir simgesi durumundadır. Kızlarda yine bir geçişin kutlanmasını simgelemekte, yeni bir akrabalık ilişkisinin oluşmasını sağlamaktadır.

Kına uygulamasının girdiği bir başka alan dini ve mevsimlik bayramlardır. Halk bu tür bayramlara, en güzel şekilde hazırlanmaya çalışır. Bu hazırlıklardan bir tanesi de dini bayramların arifesinde Muğla'da olduğu gibi kadınların, Ardahan-Göle'de olduğu gibi çocukların ellerine kına yakılmasıdır.

Hıdrellez akşamı, Kütahya'da kadınlar,[70] Afyonkarahisar[71] ve Çankırı'da genç kızlar ellerine (kısmet ve evlilik için),[72] Tekirdağ'da yaşlılar ellerine ve ayaklarına[73] kına yakarlar. Edirne'de Nevruz'dan bir gün önce kadınlar ve genç kızlar o yıl buğdayların taneleri kırmızı olsun diye yine ellerine kına yakarlar.[74]

Bu tür dini ve mevsimlik bayramlar dışında hac uygulamalarında, kandillerde kınaya ilişkin adetler de vardır. Hacca giden kadınlar, Ardahan-Göle'de olduğu gibi, gideceği akşam ellerine kına yakarlar. Dönüşte de gelenlere hacı kınası dağıtırlar. Kandillerde, Afyonkarahisar'da olduğu gibi oğlanevi tarafından kızevine, kandil helvası ve kına gönderilir.[75]

Bayramlarda kına yakmanın amacı; sağlıklı olmayı sağlamak, kişiyi kötü etkilerden korumak ve bekâr kızlarda kısmetin açılmasını sağlamak olarak karşımıza çıkar.

Hayvanlarda Kına

Kına, hayvanlara da uygulanır. Tarihte, İslam hükümdarlarının, atlarının kuyruklarını kınayla boyadıkları bilinmekle birlikte[76] Anadolu'da özellikle bir geçiş dönemi olan koç katımları bu uygulamanın yer aldığı süreçlerin başında gelir. Tunceli-Pertek ve Çemişgezek arasındaki köylerde yaşayan Şavaklı Türkmenlerinde koç katımından önce koçların alnı, boynuzları, kuyrukları,

sırtları, göğüsleri,[77] Kayseri-Sarıoğlan-Burunören köyünde koçların sırtları ve kuyrukları diğer boyalar yanında kına ile de boyanır.

Kurban Bayramında, Van, Balıkesir, Gaziantep ve Kütahya gibi bazı yerlerde kurban edilecek hayvanın alnına kına sürülür. Hıdrellez hazırlıkları kapsamında Tekirdağ'da, Edirne-Enez-Yenice'de[78] hayvanların, koyunların, kuzuların, alınlarına kına sürülür.

Yine bayramlarda nişanlı çiftlerden oğlan tarafının ailesi kimi yerde kız tarafına hediye olarak koç gönderir ve bu koç gönderilmeden önce kurdela, elma, portakal, takı vb ile süslenip kınalanır.

Koç katımı ve bayramlar dışında, sürü sahipleri koyunlarını belli etmek amacıyla Ardahan-Göle'de olduğu gibi hayvanların herhangi bir yerine (sırtına, kuyruğuna vb) kınayla işaret koyar.

Geçiş dönemleri, insanlarda olduğu gibi hayvanlar açısından da dış etkilere, nazara açık olunan bir dönem olarak görülür ve dolayısıyla da hayvanların olumsuz etkilerden korunması sağlanmaya çalışılır. Bunun için diğer nazarlıklar yanında kınadan yararlanılır. Kınayla, insanlarda olduğu gibi hayvanların da birlikteliği kutlanmış olur. Bunun dışında kına, bir süsleme aracı ve kurban olmanın işareti olarak karşımıza çıkar.

Eskiçağlardan beri doğayla iç içe yaşayan insanlar, çeşitli rahatsızlıklarında yine doğaya başvurmuşlar; sulardan, hayvanlardan, taşlardan, bitkilerden yararlanmışlardır. Bu bitkilerden birisi de kınadır. Kına, çeşitli insan ve hayvan hastalıklarının tedavisinde kullanılmıştır. Kınanın Eski Türklerde vebaya karşı kullanıldığı bilinmektedir. Bunun dışında, dövülmüş rezene tohumuyla birlikte lapa şeklinde baş ağrısında da kullanılmıştır. Kaynamış suyla karıştırarak başa sürmek suretiyle göz ağrısında, sabunla karıştırıp dize sürmek suretiyle kulunç yelinde ve kınanın kaynamış suyuyla gargara şeklinde ağız yaralarında, su ile karıştırarak ayak tabanına koymak suretiyle çocuklardaki çiçek hastalığında ve yakı şeklinde ateşli hastalıklarda kullanılmıştır.[79]

Bahsedilenlerin dışında kına, soğan, sarımsak ve zeytinyağıyla birlikte karıştırılarak çıban tedavisinde, zeytinyağıyla karıştırılarak iltihaplı yaralarda, hayvan ödü ile karıştırılarak alna bağlamak suretiyle baş ağrısında, ateşte parpılanan patlıcan ile karıştırılarak mayasılda, tereyağıyla karıştırılarak yaralara sürülmesi suretiyle yaraların tedavisinde de kullanılmaktadır.

Mayalı hamurla karıştırılan kına lapa halinde şişlik üzerine koyulmak suretiyle kabakulakta,[80] yumurta sarısı ile kına karıştırılarak karına sürü-

lüp, üstüne de lahana yaprağı kapatmak suretiyle gaz söktürücü olarak kullanılır.[81] Muğla'da egzama, çatlaklar ve kaşıntı gibi durumlarda doğrudan ele ve ayağa yakılmak suretiyle, Trabzon'da haricen ateş düşürücü olarak kullanılır.[82] Adana'da tere tohumuyla kına özenerek başa yakılmak suretiyle ya da dağ kekiği ve ceviz kabuğunun kaynatılmış suyuyla kına özenerek yine başa yakılmak suretiyle baş ağrısına karşı da kullanılır.[83]

Kına yaprağı, papatya suyu, şap, karanfil ve karabiberle karıştırılarak başa sürülmek suretiyle nezleye karşı kullanılır. Yaprak kına, çekirdeği çıkmış üzümle dövülüp hap haline getirilerek bronşite karşı kullanılır ya da el üzerindeki çatlaklara, çocuklardaki yaralara sürülür.[84] Kına kimi yerde Erzurum'da,[85] Adana'da,[86] Balıkesir-Güre-Yassıçal'da[87] olduğu gibi suda eritip içmek suretiyle çocuk düşürmek amacıyla da kullanılmaktadır.

Diğer bir kullanım şekli de civa ve tükürükle karıştırılarak sürmek suretiyle hayvanların ülser tedavisinde kullanılmasıdır.[88] Kına, Ardahan-Göle'de, ele yakıldığı gibi ineklerin çatlayan memelerine de yakılmaktadır.

Öğütülmüş kuru kına çiçekleriyle zeytinyağının karıştırılmasıyla elde edilen kına sabunu ise deriyi kuvvetlendirir. Mantar, egzama, cilt kaşıntıları ve ayak hastalıklarının tedavisinde kullanılır. Anadolu'da kullanımı yaygın olmayan bu sabunun, İran Pakistan ve Hindistan'da kullanım alanı daha geniştir.

Frazer, Eyuboğlu vb pek çok araştırmacıya göre eskiçağ insanı için hastalık kötü güçlerin, ruhların neden olduğu bir durumdu. Bunları kovmak için de iyilik güçlerini içeren otların, çiçeklerin, bitkilerin bulunması gerekiyordu. Bitkinin taşıdığı gizli öz, insan gövdesine giren kötü ruhun kovulmasını sağlıyordu.[89] Örneğin Fas'ta, hamile kadına yakılan kınanın onu hamileliği süresince koruyacağına inanılırken biz de hamileye kına yakma geleneği pek bulunmamaktadır. Hatta hamile kadının eline kına yakılırsa, Bolu-Düzce'de olduğu gibi, bebeğinin gelincik hastalığına yakalanacağı gibi tam tersi inanışlar vardır. Kına, sadece bazı yerlerde toz halinde çocuğun göbeğine serpilir.

Halk hekimliğinde kınanın yerine baktığımızda, kınanın tinsel bir anlamı varsa bile bu özelliğiyle öne çıkmayan, doğal bir tedavi aracı olarak işlev yaptığını görmekteyiz.

Halk kültüründe kına, atasözleri, deyimler, kına türküleri ya da yas gibi farklı alanlarda halk edebiyatı ve halk müziği gibi alanlara da yansımıştır. Bunun bazı örnekleri şöyledir: Niğde-Bor'da atasözü olarak "taş taşı sarınca kına gibi un olur" denir. Bolu-Mudurnu'da "bayramda olmayan kınayı al ninene yak", Ordu-Fatsa'da "bayram geçtikten sonra kınayı başına çal",

Konya-Ilgın'da "benim derdim inekle dana, karımın derdi sürmeyle kına", Konya-Seydişehir'de "kınalı ellere ermemek", Niğde-Bor'da "bir okka kına al, onu sat yine al" deyimleri kullanılır.[90] Birinin uğradığı kötü durumda çok sevinmek, memnun olmak anlamına gelen[91] "kına yakmak" deyimi de oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir.

Kına gecelerine eşlik eden kına türküleri ise oldukça fazladır. Gaziantep'ten bir örnek şöyledir:

Balalar içinde yiğit balası
Gınalar içinde gelin gınası
Hanı bu gelinin hatun anası.

Gelsin de gızının düy(ü)nünü görsün
Gelsin de gızının göynünü görsün.

Ufak örün şu gelinin saçını
Kınalayın ak elinin içini
Bugün burda yarın çeker göçünü.
Gel gelin ağlama yazın buyurmuş
Dividi galemi böyle buyurmuş.

Kına, halk kültürünün sözü edilen alanları dışında kimi zaman bir tepkinin gösterilmesinde simge olarak da kullanılmıştır. Örneğin tepki göstergesi olması açısından F tipi cezaevlerine karşı ölüm orucuna başlayan mahkûmları desteklemek için bazı siyasal grupların söyledikleri dörtlük kınanın ve kına yakmanın günümüzde kazandığı anlam açısından oldukça önemlidir:

Kınalar bir yıl daha direnmek için yakıldı incecik ellere
Sloganlar Anadolu halkının bin yıllık öfkesini anlattı
Armutlu sokaklarında yanan meşaleler zulmün karanlığını aydınlattı
Bir yıllık direnişin yaratıcıları kahraman şehitlerimize
Zafer sözleri yenilendi

Köklerini halk kültüründen alan kına yakmanın bir direniş sembolü olarak algılanmasına diğer bir örnek ise yine aynı amaçla ölüm orucuna başlayan mahkûmların gıyabında onlar adına yakınları ve bazı siyasal gruplar

tarafından dışarıda kına yakmalarıdır: "Tam bir yıldır kınaları hiç eksik olmadı ellerinden. Bombalarla, kurşunlarla düzenlenen katliam ellerindeki kınayı silemedi. F tiplerinde ölüm yürüyüşüne başlayanların ellerine kına yakmak yasak da olsa, dışarıda direnişi omuzlayanlar onlar için de yaktılar kınalarını. […] Yakılan kına 'direniyorum' demekti. Bu nedenle 20 Ekim'de yapılan kına yakma töreninde direnişin gazileri ve ziyaretçiler de ellerine kına yaktılar: 'Biz de direnişin parçasıyız' dediler."[92]

Notlar

1 *Bitkilerden Elde Edilen Boyalarla Yün Liflerinin Boyanması*, Sanayi ve Ticaret Bakanlığı, Küçük Sanatlar Sanayi Bölgeleri ve Siteleri Genel Müdürlüğü, Ankara 1991, s. 56.
2 Kına Maddesi, *Temel Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 208.
3 *Meydan Larousse Büyük ve Lugat Ansiklopedi*, VII. Cilt, Meydan Yayınevi, İstanbul, s. 240.
4 www.milliyet.com.tr/2000/05/27
5 R. Margotta, *An Illustrated History of Medicine*, Verona 1968, s. 210; Cabanes, "Yüzyıllardan Bu Yana Farlar ve Kozmetikler", çev. Ayda Düz, Hayat Tarih Mecmuası, Sayı: 1, 1973, s. 59-60.
6 A. L. Tat ve N. Erbakan, "Kınanın Dermatomycose'lar ve Kültürler Üzerindeki Etkileri," *Türk Hijyen ve Tecrübi Bioloji Dergisi*, Sayı: 1, 1964, s. 95-100.
7 Ebû Dâvud, Tereccül, 18; Tirmizî, Libâs, 20; Nesaî, Zîne, 16; İbn Mâce, Libas, 32; Ahmed b. Hanbel, V, 147, 150, 154, 156, 169.
8 www.milliyet.com.tr
9 Meltem Santur, "Çorum Evlenme Gelenekleri" (yayınlanmamış eser).
10 *Türk Ansiklopedisi*, XXII cilt, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1975, s. 37.
11 Bircan Kalaycı Durdu, "Amasya'nın Bazı Yerlerinde Geçiş Dönemlerine İlişkin Gelenek Ve İnanışlar," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 2000*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 3012, Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları: 343, Süreli Yayınlar Dizisi: 43, Ankara 2004, s. 209-234.
12 Nilüfer Zeynep Özçörekçi, "Gaziantep İli Evlenme Adetlerinin Kültürel Değişim Yönünden İncelenmesi," *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1872, Hagem yayınları: 247, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 54, Ankara 1997, s. 322.
13 AEGM Arşivi: 98 0271-0286 (Derleyen: Meltem Santur).
14 AEGM Arşivi: 98 0265-0270 (Derleyen: Meltem Santur).
15 Ayşe Akman, "Muğla ve İlinin Bazı Yerlerinde Evlenme-Düğün Gelenekleri," *Muğla Kitabı*, haz. Ali Abbas Çınar, Muğla-İzmir 2004, s. 213-240.
16 AEGM Arşivi: B 95 0035 (Derleyen: Meltem Santur).
17 AEGM Arşivi: 950212-0219 (Derleyen: Meltem Santur).
18 AEGM Arşivi: B 95 0212-0215 (Derleyen: Meltem Santur).
19 AEGM Arşivi: B 1994 0109-0110, B 1994 0113-0118, B 1994 0120-0122, B 1994 0126-0128 (Derleyen: Meltem Santur).
20 Zümrüt Erk, TFA, Yıl: 26, Cilt: 16, Şubat 1975.
21 Bircan Kalaycı Durdu, *Sincan Evlenme Adetleri: Sincan'ın Kültür Haritası*, Sincan Belediyesi Yayınları, Ankara 2003.
22 Veli Akkul, "Karaman'ın İbrala Bucağında Düğün Adetleri," TFA, yıl: 11, Cilt: 6, Ağustos 1959, s. 2000.

23 Zeki Başer, *Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1972, s. 15.
24 AEGM Arşivi: B 95 0035 (Derleyen: Meltem Santur).
25 Savaş Ekici, "Gaziantep'te Kına Yakma Geleneği ve Kına türküleri Üzerine Bir Araştırma," *V. Milletlerarası Türk Kültürü Kongresi Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence Seksiyon Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1872, Hagem Yayınları: 248, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 55, Ankara 1997, s. 122-141.
26 Meltem Santur, "Kastamonu Evlenme Adetlerinin Halk bilimsel Açıdan İncelenmesi," II. Kastamonu Kültür Sempozyumu.
27 Meltem Santur, "Yozgat Evlenme Gelenekleri" (Yayınlanmamış Eser).
28 Ali Rıza Balaman, *Sosyal Antropolojik Yaklaşımla Evlilik Akrabalık Türleri,* Kültür Bakanlığı Yayınları: 2956, Hagem yayınları: 336, Gelenek Görenek İnançlar Dizisi: 29, Ankara 2002, s. 89.
29 Bircan Kalaycı Durdu, "Afyon'da Ölümle İlgili Adet ve İnanmalar Üzerine Bir Değerlendirme," *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1999*, Ankara 2002, s. 64-101.
30 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2005 0049-0052 (Derleyen: Bircan Durdu).
31 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 2001 0167-0171 (Derleyen: Bircan Durdu).
32 Bircan Kalaycı Durdu, "Çorum'un Bazı Yerlerinde Ölüm Gelenekleri" (Yayınlanmamış Eser).
33 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2004 0022-0024 (Derleyen: Aydın Durdu).
34 Bircan Kalaycı Durdu, "Kazdağı Tahtacılarında Ölüm Gelenekleri," Kültür ve Turizm Bakanlığı 2004 Araştırma Sonuçları Sempozyumu.
35 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2004 0177-0178 (Derleyen: Bircan Durdu).
36 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2005 0051 (Derleyen: Bircan Durdu).
37 Bircan Kalaycı Durdu, "Muğla Tahtacılarında Ölüm gelenekleri," *Muğla Kitabı*, haz. Ali Abbas Çınar, Muğla-İzmir 2004, s. 249-264.
38 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0333-0334 (Derleyen: Handan Çağlayan).
39 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2005-0050 (Derleyen: Bircan Durdu).
40 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 2001 0167-0171 (Derleyen: Bircan Durdu).
41 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2004 0098-0113 (Derleyen: Aydın Durdu).
42 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2005-0052 (Derleyen: Bircan Durdu).
43 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0333-00334 (Derleyen: Handan Çağlayan).
44 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0325-0326 (Derleyen: Handan Çağlayan).
45 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 95 0175 (Derleyen: Handan Çağlayan).
46 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 1994 0289-90 (Derleyen: Nilüfer Zeynep Özçörekçi).
47 Bircan Kalaycı Durdu, "Hatay Alevilerinde (Nusayrilerinde) Ölümle İlgili Gelenek ve İnanışlar" (Henüz yayınlanmamış makale).
48 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 1994 0289-90 (Derleyen: Nilüfer Zeynep Özçörekçi).
49 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0333-0334 (Derleyen: Handan Çağlayan).
50 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 2001 0167-0171 (Derleyen: Bircan Durdu).
51 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0329, B99 0337-0339, B 99 0340-0341 (Derleyen: Handan ÇAĞLAYAN)
52 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0337-0339 (Derleyen: Handan Çağlayan).
53 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0327-0328 (Derleyen: Handan Çağlayan).
54 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 95 0340-0341 (Derleyen: Handan Çağlayan).
55 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 95 0337-0339 (Derleyen: Handan Çağlayan).
56 AEGM Halk Kültürü Arşivi: MD 2004 0177-0178 (Derleyen: Bircan Durdu).
57 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 95 0340-0341 (Derleyen: Handan Çağlayan).
58 Tezkireti'l Kurtubi, s. 342/619.
59 Orhan Hançerlioğlu, "Kına Maddesi", *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul 1984, s. 248.

60 Ebü Dâvud, Tereccül 4, (4166); Nesâi, Zinet 18, 8, 142.
61 Ebü Dâvud, Edeb 61, 4928.
62 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 95 0278 (Derleyen: Handan Çağlayan).
63 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 95 0456 (Derleyen: Piri Er).
64 Hasan Ataman, *Çaycuma*, Ekin Yayınları, Çaycuma 2001.
65 Eflatun Cem Güney, *Dede Korkut Masalları*, Kardeş Yayınları, s. 105; Semih Güngör, *Dede Korkut Kitabı*, Suffe Yayınları, Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, 1984 İstanbul, s. 82.
66 Erman Artun, "Adana Halk Kültüründe Askeri Uğurlama ve Askeri Karşılama Geleneği," *3. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*, Adana 1999, s. 456-465.
67 *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, II. Baskı, 6. cilt, 1967, s. 709.
68 Ali Haydar Bayat, "Osmanlı İmparatorluğu Türkiye'sinde Saraydışı Sünnet Merasimleri," *II. Milletlerarası Türk Folklor kongresi Bildirileri*, IV. Cilt, Gelenek Görenek ve İnançlar, Ankara 1982, s. 17.
69 Aksel Malik, "Bursa'da Sünnet Düğünleri," TFA, Şubat 1995, yılı: 26, 16. cilt.
70 Filiz Meydan, "Kütahya'da Hıdrellez Geleneği," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990, Hıdrellez Özel Sayısı*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi yayınları: 143, Ankara 1990, s. 115.
71 Alparslan Santur, "Afyon'da Hıdrellez Geleneği," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990, Hıdrellez Özel Sayısı*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi yayınları: 143, Ankara 1990, s. 131.
72 Nilgün Karabulut, "Çankırı'da Hıdrellez Geleneği," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990, Hıdrellez Özel Sayısı*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi yayınları: 143, Ankara 1990, s. 85.
73 Erman Artun, "Tekirdağ'da Hıdrellez Geleneği," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990, Hıdrellez Özel Sayısı*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi yayınları: 143, Ankara 1990, s. 1-23.
74 Emin Kalay, "Edirne'de Nevruz ve Hıdırellez," *Milli Folklor*, Sayı: 29/30, 1996, s. 7.
75 AEGM Arşivi: B 2000 0171-0172 (Derleyen: Meltem Santur).
76 Orhan Hançerlioğlu, "Kına Maddesi," *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 248.
77 M. Muhtar Kutlu, *Şavaklı Türkmenlerinde Göçer Hayvancılık*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 84, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi: 4, Ankara 1987, s. 117.
78 Çetin Çelik, "Edirne ve Çevresinde Hıdrellez Geleneği," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990, Hıdrellez Özel Sayısı*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi yayınları: 143, Ankara 1990, s. 55, 62.
79 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Kına'nın Türk Tıbbi Folklorundaki Yeri ve Modern Tıp Bakımından Bazı Sonuçlar," *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 23, 1987, s. 157.
80 Ferruh Dinçer - Nevzat Dağlı, "Türkiye'de Son ON Yılda Yazılı Basında Halk Hekimliği," *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 110, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 27, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989, s. 118.
81 İkbal Sucu, "Ege Bölgesi Halk İlaçları," *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 110, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 27, Ankara Üniversitesi Basımevi 1989, s. 211.
82 Esin Kahya - Sevgi Şar - Kenan Süveren, "Denizli ve Trabzon Yöreleri İle Trakya Bölgesinde Kullanılan Halk İlaçları Üzerine Bir Araştırma," *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Kültür Bakanlığı yayınları: 1872, Hagem Yayınları: 247, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 54, 1997, s. 413.

83 Gülnaz Savran, "Adana'da Derlenen Bazı Halk Hekimliği ve Halk Veterinerliği Uygulamalarının Karşılaştırılması," *II. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı yayınları: 2413, Hagem Yayınları: 295, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 61, s. 413.

84 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Kına'nın Türk Tıbbi Folklorundaki Yeri ve Modern Tıp Bakımından Bazı Sonuçlar," *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 23, 1987, s. 157.

85 Rengin Dramur, "Erzurum Yöresi Tıbbi Folkloru," *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Kültür Bakanlığı yayınları: 1872, Hagem Yayınları: 247, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi: 54, 1997, s. 148.

86 Alparslan Santur - Meltem Cingöz, "Gölkaya (Adana) Köyünde Bazı Hastalıkların Geleneksel Tedavi Yöntemleri," *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1995*, Kültür Bakanlığı: 1858, Hagem Yayınları: 235, Süreli Yayınlar Dizi: 32, 1996, s. 72.

87 AEGM Halk Kültürü Arşivi: B 99 0066 (Derleyen: Meltem Santur).

88 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Kına'nın Türk Tıbbi Folklorundaki Yeri ve Modern Tıp Bakımından Bazı Sonuçlar," *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Sempozyum Kongre Bildirileri Dizisi: 23, 1987 s. 157.

89 İsmet Zeki Eyuboğlu, *Anadolu Halk İlaçları*, Hür, s. 36.

90 *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I ve II*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 279, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1996, I: s. 192, 251, 252, 349, II: s. 109.

91 *Meydan Larousse,* VII. Cilt, Meydan Yayınevi, İstanbul, s. 240.

92 http://www.ozgurluk.org/www.vatan-online.com/vatan112/armut.html (28 Ekim 2001).

odak

Bir Şiddet Kaynağı Olarak Komşuluk İlişkileri

JAN PHILIPP REEMTSMA

Komşu olarak yan yana barış içinde yaşayan insanlar ansızın birbirlerine saldırıyorlar. Kendilerini aynı sokağın sakinleri olarak değil de farklı etnik grupların, ırkların, ya da siyasi çevrelerin üyeleri olarak tanımlamaya başlıyorlar. Komşular birbirlerine düşman, hatta bazen ölümcül düşmanlar kesiliyor. Bu nasıl oluyor? Anlaşmazlıkların tarihini inceleyen kimseler bazen bize gözlerimizin önünde yaşanan anlaşmazlıkların aslında uzun zamandan beri var olduğunu söylüyor, barışçıl komşuluk ilişkilerinin bu anlaşmazlıkları gizlediğini belirtiyorlar. Acaba bu, meseleyi gerçekten yeni bir zemine mi oturtuyor? Neden tarafların birlikte, huzur içinde yaşamaları anlaşmazlığı gidermiyor ve onları yatıştırmıyor? Şayet barış yalnızca bir kamuflaj ise nasıl oluyor da, yıllarca hatta on yıllarca, barış, aslında bir savaşı kamufle ediyor?

Şiddet olgusunu inceleyenler er ya da geç bu ve buna benzer konularla uğraşıyorlar, belki de bu olgu karşısında gözleri kamaşıyor. Genellikle bu uğraş verimsiz bir uğraştan öteye gidemiyor. Kimi zaman insan esrarengiz bir yaratık oluveriyor. Bu sorunun kendisinde bir yanlış anlamanın olduğu nadiren aklımıza geliyor ve cevabını aradığımızda, düşünce kendisini çıkmaz bir sokakta buluyor. Sevgi dolu bir baba, nasıl olur da kadınların ve çocukların ölümünden sorumlu olabilir? Bu sorunun arkasında bir bireyin ya bir katil olduğu –ve dolayısıyla her saniye yalnızca bir katil olduğu ve aslında her an kurbanlarını öldürmeye hazırlandığı– ya da katiyen adam öldüremeyeceği varsayımı mı yatmaktadır? Öncelikle durumun böyle olmadığını, insanların hayatlarına birçok farklı şeyi alabildiğini biliyoruz. Tarih-

sel-antropolojik bilgimiz bize bu veriyi sağlamıştır, bu yüzden bu konuda saf görünmeye çalışmamalıyız. İkincisi, bir katilin aynı zamanda iyi bir baba olabileceğini iddia edenlerin kavrayışı, bu zıtlık yüzünden sıklıkla çarpık bir kavrayışa dönüşüyor. Daha rahatsız edici bir soru, Eichmann hakkında bildiklerimize rağmen, onun iyi bir baba olduğunu savunan İsrailli psikiyatrların, nasıl böyle bir sonuca varabildiğidir.

Komşulara dönelim. Barış içinde yaşayan komşular nasıl oluyor da...? Hayır, bu soru, gündelik yaşamda komşular hakkında bildiklerimizden ötürü, eksik bir sorudur: komşuluk ilişkileri büyük ölçüde anlaşmazlık doludur. Komşuluk ilişkileri birinci dereceden şiddet kaynağıdır. Sormamız gereken soru şudur: normal durumlarda komşuları ehlileştiren nedir ve bu ilişkiler iç savaşları andıran bir biçimde nasıl örgütlenirler? Ama önce:[1]



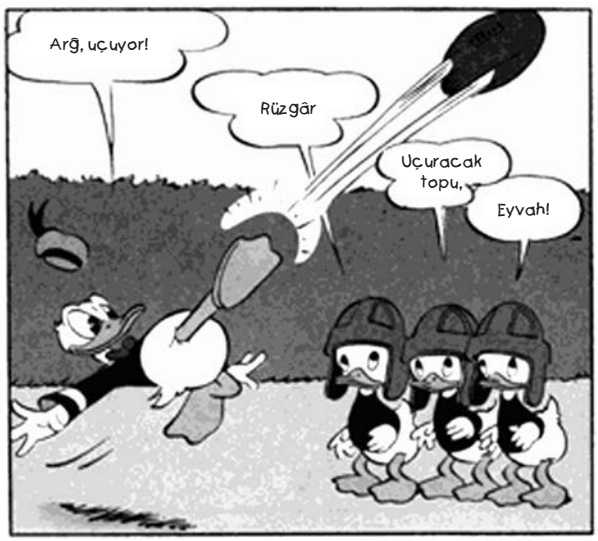
Komşuluk ilişkisi nedir? İki alan, bir sınır vardır ve sınırın bu yakasındaki sakinler evlerine girerlerken öteki yakaya kuşkuyla bakarlar.

Bu kare Carl Barks'ın *Walt Disney Comics* için çizdiği, komşular arası anlaşmazlıkları işleyen birçok hikâyeden birinden. Bu hikâyeler, esas olana odaklandıkları ve okurlarda (her ne kadar abartılı biçimde olsa da) "tam böyle işte" duygusunu harekete geçirmek zorunda oldukları için komşular arası tipik anlaşmazlıklardaki yapısal örüntülerin kanıtlarıdır. Sınır ihlalleri bu tür anlaşmazlıklar yaratarak, düzenli bir biçimde anlaşmazlıkların tırmanmasına katkıda bulunurlar. Bu gözlem göründüğü kadar açık değildir. İnsanlar bir sürü nedenden ötürü birbirleriyle sorun yaşarlar, ama komşuların sorunu sınırdır. Bu bizim için o kadar açıktır ki, doğru olduğunu var-

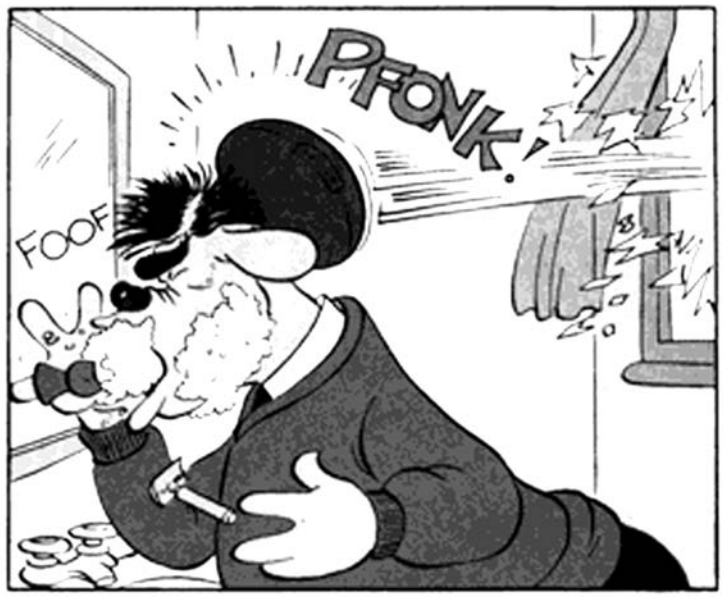
sayarız. Komşuluk başka nasıl tanımlanır ki? Bir sınırı paylaşıyor olma hali dışında?



Komşular iyi geçinir. Onlar sınırın iki ayrı yakasındayken iyi geçinirler. Ama bu böyle devam etmeyecektir. Bu hikâyede yanlışlıkla yoldan çıkan bir top felaket getiren olaylar dizisini başlatır.



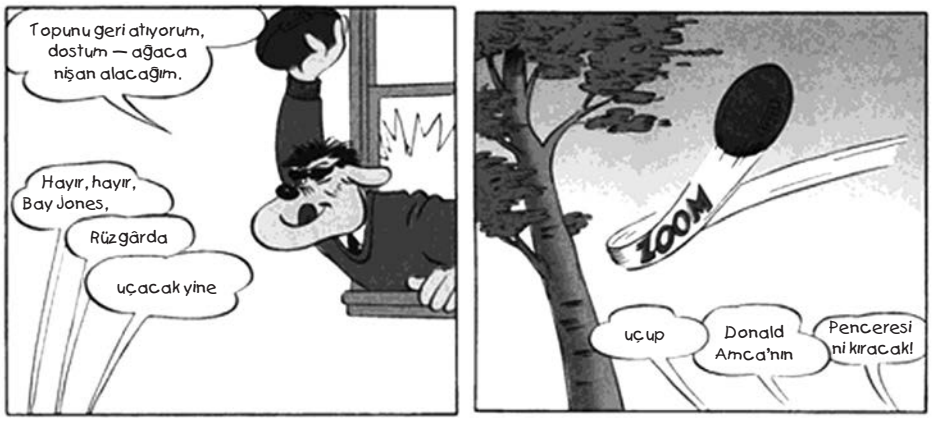
Top bir sınırı aşar ve ötekini çiğner; cam kırılır ve top, komşu eve girer.



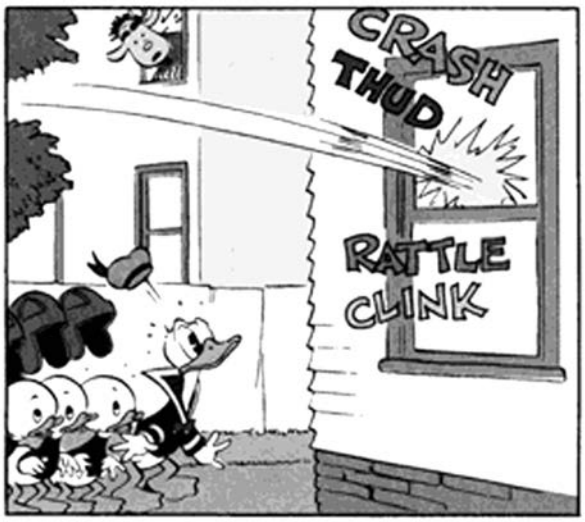
Şimdilik her şey yolundadır.



Sonra, bu sefer biraz daha ciddi sonuçlara yol açan başka bir talihsizlik yaşanır.



Yine de her şey yolunda gibidir, ama komşunun tepkisi tehlikelidir; bir



sınırı ihlal eder,

hem de kelimenin tam anlamıyla.



Ve şimdi istese de istemese de düşman toprağındadır. Dolayısıyla her olayı düşmanca bir hareket olarak yorumlar:

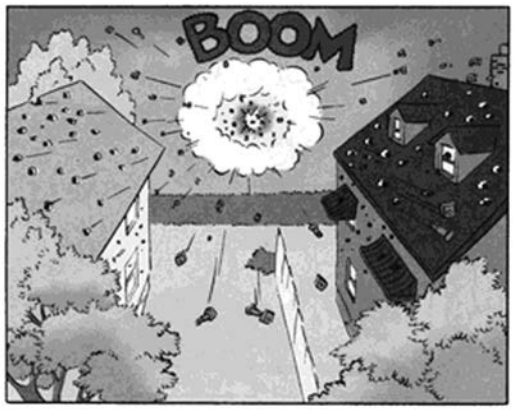




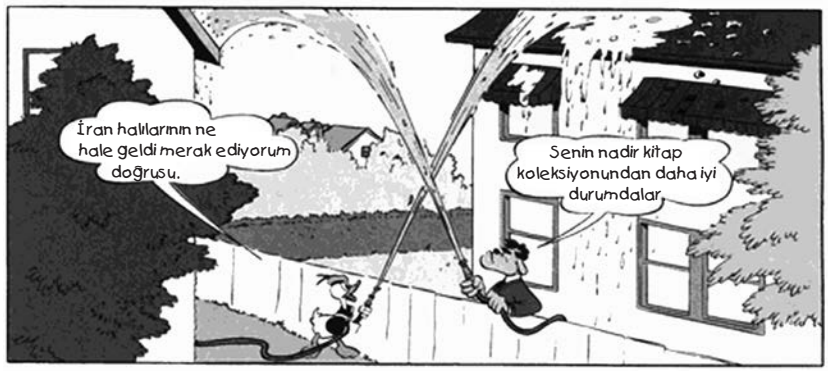
Şimdi olaylar kasıtlı olarak bir dönüm noktasına getirilir; önce ikisini ayıran sınır cepheye ve sonra ikici sınır, yani ev, hedefe dönüşür:



Sonunda anlaşmazlık bir nevi Yıldız Savaşı'na dönüşür; taraflar toplarını dinamitle doldurmuşlardır.

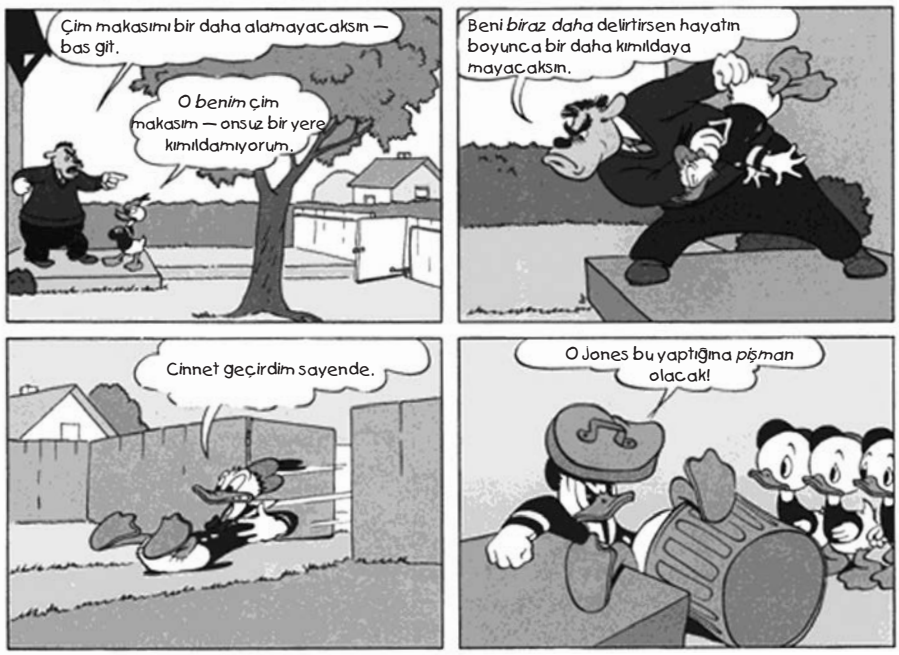


Olaylar her iki tarafın ötekinin evini (başarılı bir şekilde) topa tutup yaşanmaz hale getirmesiyle zirveye ulaşır.

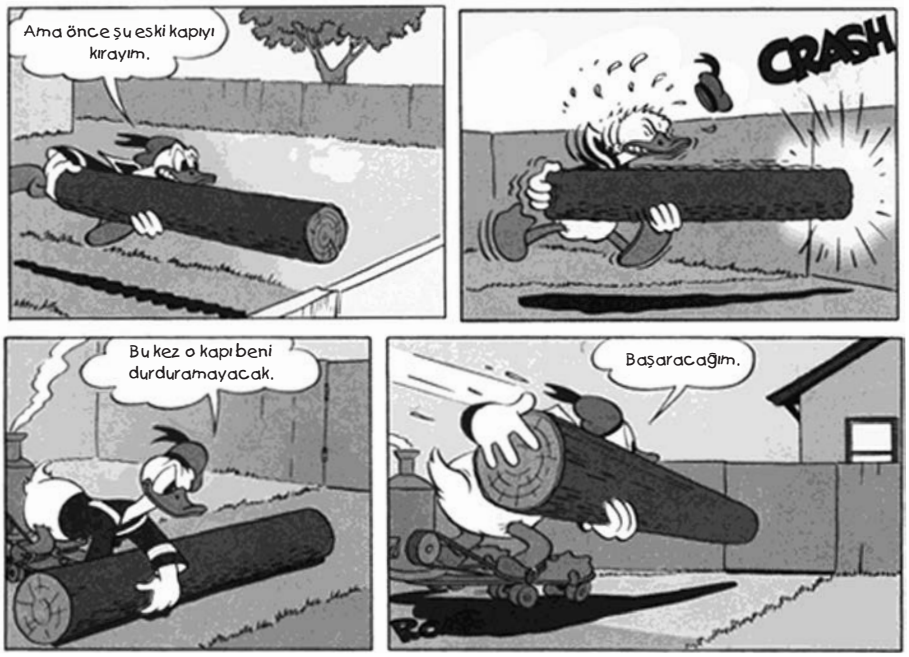


Başka bir hikâye ise iletişim kurma çabası hakkındadır; bu bir sınır ihlali olarak yorumlanır.





Daha ileri derecedeki sınır ihlalleri de püskürtülür ve olaylar felaketle son bulur:





Kısacası, normal komşuluk ilişkilerinden geriye kalan şudur:



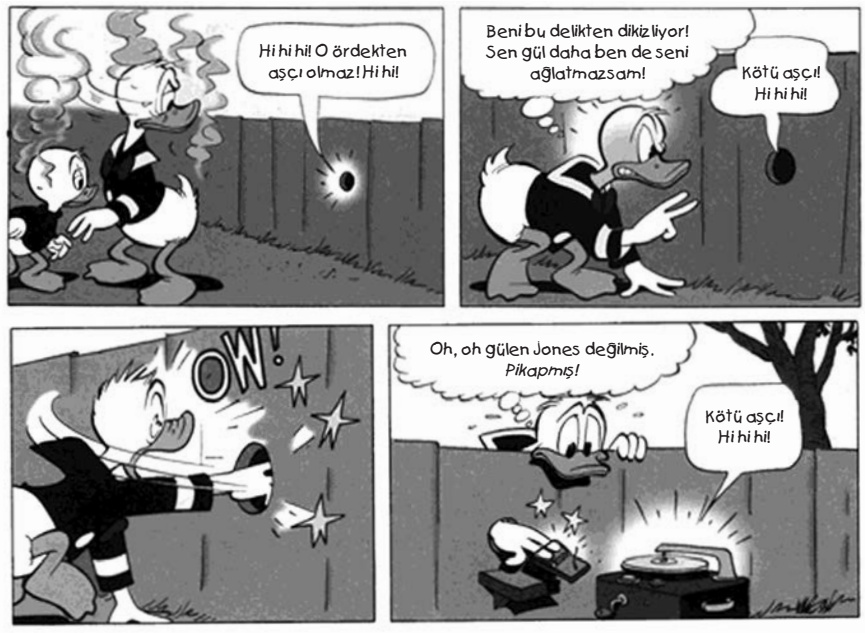
Olayların nasıl böyle sonlandığını anlamamız için, bizi komşularımızdan ne tür bir sınırın ayırdığını anlamamız gerekir. Ülke ve devlet sınırları, çölde (kimsenin görmediği ve hiçbir anlama gelmeyen) hayali bir sınırdan, kentin tam ortasında bir sokağı bölen müstahkem ve bekçili bir duvara; ya

da yalnızca haritacılar ve resmi yetkililer için bir anlamı olan bir sınırdan; gözlem altında tutulan, her iki tarafın askeri güçlerini topladığı ve her şeyin mümkün olduğu bir alana kadar farklı biçimlerde olabilir: sahil şeritleri, avlanma bölgeleri, hava sahası vb. Genel olarak, iki ana tip sınırdan söz edebiliriz: sıradağlar ve nehirler. Sıradağ (ya da çöl veya bataklık) iki bölge arasındaki sınırı belirler, bu bölgeler üzerinde iddia edilen haklar açıktır. İki bölge arasındaki alan üzerinde kimse hak iddia edemez; dahası bu alan yolculuğu engeller. Bu bir sınırdır; çünkü hiç kimse o topraklara girmek istemez; insanlar, en fazla, öteki ülkeye giderken buradan *geçmek* isterler. Nehir ise, buna zıt bir durum oluşturur. Nehrin önceliği insanları ayırmaktan ziyade onlar arasında bir bağlantı kurmak olduğu sürece, o doğal bir sınır değildir. Bir yöne geçmeyi engellese dahi bu yönü dikey olarak kesen öteki yönde yolculuk etmeyi teşvik eder. Bir geçidin veya köprünün kurulabildiği yerlerde kavşaklar, ticaret merkezleri gelişir ve çevrelerinde ilginç kültürel manzaralar oluşur. Nehirler (ya da nehirlerin belli kısımları) ülkeleri bir araya getiren çıkar alanlarını temsil eder. Öte yandan, nehirler savunma hattına da dönüşürler. Dolayısıyla, mümkünse, her ikisi de geçerli olmalıdır: "*Wacht am Rhein*" (Ren nehrinde bekçilik[2]) ve "*Deutschlands Strom, nicht Deutschlands Grenze*" (Alman nehri; Alman sınırı değil[3]). Üçüncü tür sınır ise zamanla sıradan bir sınıra dönüşebilen ateşkes hattıdır. Bu tür sınırların ortaya çıkması, tıpkı sınır ihlalleriyle ilgili sorunlar gibi, tarihsel şartlara bağlıdır.

Peki komşular arasındaki sınır, bu sınırlardan birine benziyor mu? Hayır, benzemiyor – hatta ateşkes hattını bile çağrıştırmıyor; çünkü komşuluk, düşmanlığın aksine savaş çıkarmıyor ve komşular arasındaki anlaşmazlıklar genelde sınırların yeniden çizilmesiyle son bulmuyor. Komşular arasındaki sınır kendine özgü bir sınırdır. Bu tür sınırı tanımlamak epey zordur çünkü buradaki belirleyici rolü, bir sınır olarak sınırın kendi varlık nedeni oynamaktadır: önemli olan sınırın *neyi* sınırladığı değil, *sınırlıyor olmasıdır*. İtiraz: ülkeler arasındaki anlaşmazlıklarda, önemsiz sınır ihlalleri de, sembolik olarak, savaş nedeni olacak şekilde abartılabilir. Doğru; ancak olayların böyle sembolik olarak büyütülmesinde her zaman bir çağrı saklıdır: "Şimdi *buna* göz yumarsak, *peşinden* kim bilir neler gelir?" Başka bir deyişle, bu noktada, sınır işaretlerini göz ardı ederek vatan topraklarını çiğneyen postallar görürüz. Erkek kardeşini öldüren Romulus'un verdiği ders buydu. Gelecek adına kehanet kabilinden duygusallıklara başvurulmadıkça,

ülkelerin sınırları hassas bir konu olmaktan çıkacaktır. Komşular arasındaki sınır *doğası gereği* temasa karşı hassastır.

Carl Barks bunu kendi tarzında gösteriyor. Sınır çitinde bir delik vardır.



Ülkeler arası sınırlar örneğinde sınırın her iki yakasında da kullanılmayan bir toprak parçası bırakma geleneği vardır; aynı gelenek ileri düzeyde korunan ateşkes hattı örneğinde de görülür. Bu toprak parçası bir güvenlik alanıdır ve kasti olmayan sınır ihlallerini koruma işlevi görür. Ama bu güvenlik alanının başka özel bir işlevi daha vardır: sınıra *çok yakın mesafede* meydana gelen olayların doğrudan *sınırda* meydana gelmesini engeller. Çit olarak bir sınırın iki yakası vardır, benimkisi ve seninkisi; ama sınır olarak çitin iki yakası yoktur: kendi bölgemin sınırına dokunursam senin arazinin de sınırına dokunmuş olurum. Burada, Hegel'in bir sınırı tartışmak onu aşmakla eşdeğerdir saptaması gerçekle ilginç bir paralellik gösterir: şayet toprağımın "sınırına gidersem" sınırı aşmış olurum.



Bir sınırın ihlali bize fetih adına bir savaş bahanesi yaratabilir; ama kendi içinde, karşılık olarak bir sınır ihlaline davetiye çıkarmaz. Düşmanın sınırın öte yakasına itilmesi ve bir daha kutsal toprağa ayak basmaya cüret

etmemesi yeterlidir. Öte yandan, başka bir sınır ihlali çeşidi daha vardır; bu ihlal, yol açtığı tepkiler ve duygular söz konusu olduğunda, bir ülke sınırının ihlalinden ziyade, bir komşu sınırın ihlaliyle daha yakından ilgilidir ve başka bir insanın bedenini içerir. Her kim başka bir insan bedenine izinsiz el uzatırsa o insana tecavüz etmiş olur. Bu insan ötekini kendi arzu nesnesi haline getirir ve –bir anlığına bile olsa– öteki insanı, eğer böyle bir durumda olmaktan rahatsızlık duyuyorsa, önceki durumuna dönmek için harekete geçmeye zorlar. Bu "göze göz"ün klasik biçimidir. Öteki insanı *benim* ihtiyari arzumun nesnesi haline sokarak öznelliğimi yeniden beyan etmiş ve dolayısıyla öznelliğime dönmüş olurum. Öteki yanağını uzat öğüdü burada devreye girer; döngü bozulmalıdır. Misillemeden uzak durma ahlakı, kişinin öznelliğini başka türlü ifade etme yolu bulmasını amaçlar; daha ileri bir ahlak düzeninde bir paye vaat eder. Bu yüzden aşağı sınıftan biri tarafından hakarete uğrayan kişi onu düelloya çağırmaz; çünkü düelloda karşı taraf potansiyel olarak eşit statüde olmak zorundadır. Aşağı sınıftan biri doyum noktasına ulaşamaz ve böylece hakaret var olmaz, ya da bu hakaret yakından geçen bir arabanın paçama su sıçratmasına eştir.

Benzetmenin ötesine geçersek, komşu sınırının ihlalinin beden sınırının ihlaliyle aynı sınıfa ait olduğunu nasıl kanıtlarız? Beden sınırlarının genişleyebileceği olgusuna, bedenin fiziksel yüzeyi ile sınırlı olmadığı olgusuna odaklanırsak bunu kanıtlayabiliriz. "Birinin yakasına yapışma" hareketini biliyoruz, bu fiziksel bir savunmayı ve kızgınlığı harekete geçirir. Bir mekânda bir araya gelip birbirleriyle konuşan insanlar arasında, (kültürel anlamda) belirlenmiş bir mesafeyi koruyamayanlara, saldırgan insan olarak bakıldığını biliyoruz. İnsanların çevrelerinde beden, giyim, mesafe, ev gibi güvenlik alanları vardır ve bu alanlardan herhangi birisinin ihlalini engellemeye büyük önem verirler. Yine bedenle kurulan ilişki benzetmenin ötesindedir. Ev, beni korumakla kalmaz (ev benim kalemdir); aynı zamanda evi soyulan birinin bilebileceği üzere, ev bedene benzer bir biçimde algılanır. Soygunlara verilen tepkiler her zaman aynıdır: üzüntü, çaresizlik, utanç, tiksinti ve her şeyden önce bedeni yıkama ihtiyacı duyulması. Bütün bunlar –giyim, mesafe, ev– bedenin temsilleridir; çoğu durumda evin çevresindeki mülk de bu tür bir temsildir. Bu alanın ihlalinin doğrudan bir etki yapmasının ve görünüşte mantıksız bir tepkiye yol açmasının nedeni budur.

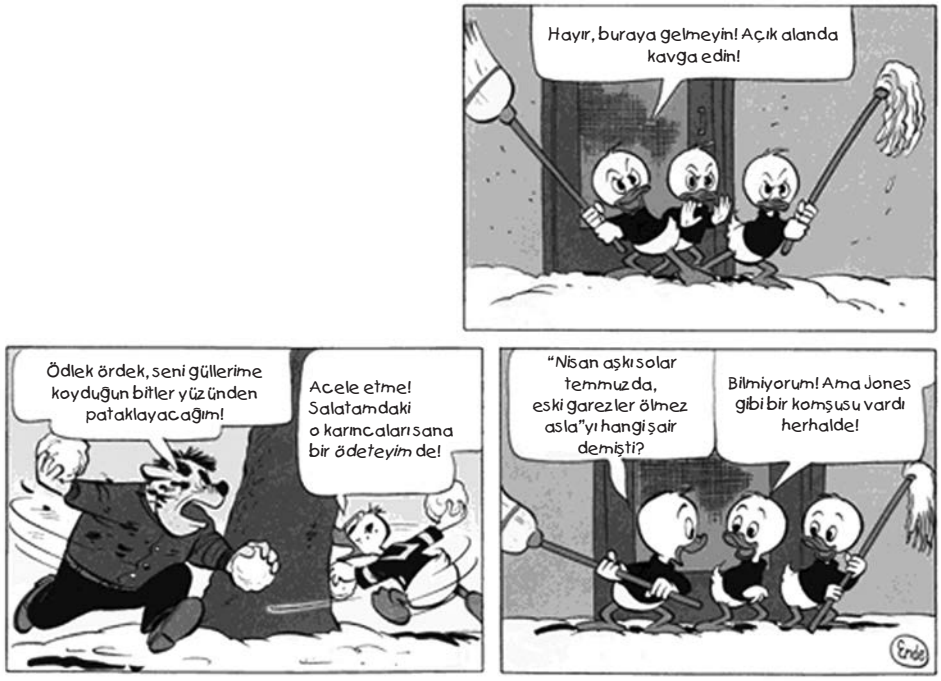


Bütünlüğü sağlama adına bedenin iki temsili daha olduğunu belirtmeliyim: araba ve köpek. Bunlardan herhangi birisine el uzatmak kişinin kendisine saldırılması olarak algılanır; buna verilen tepki kesinlikle saldırgandır. Aynı şey başkalarının arabaları ve köpekleri için de geçerlidir. Bir arabanın veya bir köpeğin varlığını, sahibinin beklenmedik bir küstahlığı olarak algılıyorsak, bunun, kişinin kendi bedensel alanını sınırlama biçiminden kaynaklanan bir tehdit duygusuyla ilgili olduğu açıktır (araba yolu kapatır; köpek yolu kirletir; her ikisi de kişinin yalıtılmış ses bölgesini ihlal eder, tıpkı komşunun, siesta sırasında ortaya çıkan çim biçme makinesi gibi).

Herkes dış dünyaya bu tür tepkiler verir ama her bireyin psikolojik oluşumunda bu tepkilerin rolü bambaşkadır. Bu açıdan hassas olmak "nevrotik" (şayet bu kelime kullanılacaksa) bir durum değildir, ama bu hassasiyet öteki duyguları yönetiyorsa işte o zaman nevrotik bir durumdur. Konumuz bu değil; odaklandığımız nokta komşu olmanın devamlı olarak psikolojik bir stres kaynağı olması. Bir yeri ikiye ayıran duvarın bir tarafında yaşadığımızda öteki taraftaki etkinlik her zaman için bir ihlal olasılığı barındırır.



Böyle olduğu halde her şey, çoğu zaman, çeşitli uzlaşma yolları sayesinde yolunda gider. Bunlardan ilki "iyi komşuluk ilişkileri"dir; ikincisi toplum tarafından dışlanma tehdididir; üçüncüsü ise kanunlara başvurma tehdididir. Öncelikle komşular arasında, belli bir düzeyi aşan anlaşmazlıkların arzulanmadığını belirtmeliyim.



Çünkü bunlar (ki Barks karikatürlerinin de kullandığı bilgidir bu) büyük yıkıcı güçleri serbest bırakır; bütün anlaşmazlıklarda olduğu gibi, bu anlaş-

mazlıkları ortaya çıkaran mesele ve ortaya çıkan anlaşmazlık resmi, kişiden kişiye değişir. Ne var ki komşuluk ilişkilerindeki anlaşmazlıklarda olayları özellikle zorlaştıran şey, anlaşmazlığı ateşleyen mesele ile olayla ilgili kişilerin duygusal bağlılıkları arasında *her zaman* uzlaşmaz bir ayrılık olmasıdır. Bu nedenle, komşular arası bir anlaşmazlık hiçbir zaman "çözülmez"; yalnızca hali hazırdaki tezahüründe zararsız hale getirilir. Bunun yararı komşular arası anlaşmazlıkların taraflar yaratmamasıdır; ve eğer yaratırsa, anlaşmazlıklara yol açan mesele kabul görür bir mesele olacağından anlaşmazlık değişir ve başlangıçtaki taraflardan en azından biri hüsrana uğrar. Kavgacı komşu kendi tarafındaki insanlar için bir sorun haline gelir, bu insanlar onun davasını ve sınır ihlalini bölge siyaseti çerçevesinde yorumlar. Bu kavgacı komşu, onun huzursuzluğunu paylaşmayı beceremeyen, bu yüzden de onun çıkarlarını yetersiz biçimde temsil eden hemşehrilerle karşı karşıya kalır ve yakınan birine dönüşür. Toplumsal çevre adına komşular arası anlaşmazlığın yararı budur. Bu tür anlaşmazlıkların kendi başlarına yayılma potansiyeli yoktur; bunlar konudan doğrudan etkilenen insanlarla sınırlıdır ve şayet çekişen taraflar çok fazla gürültü çıkarırlarsa alay konusu olabilirler.

Alay toplumsal yatıştırma stratejilerinden biridir. Bu tür stratejiler her gün, her yerde komşular arası anlaşmazlıkları asgari düzeye çekmek için kullanılır ve bunların etkileri aile içinde de görülür. Akşam yemeğinde bütün aile, anlaşmazlığı başlatan kişinin "arkasında durulup durulmayacağı" hakkında ya da "ötekilerin", yani olayı saçma bulan seyircilerin, saffına katılıp katılmama konusunda müzakereler yapar. Aile homojen, geçimsiz bir grup mu olacaktır yoksa hızla yol alan içsel bir bireyselleşme süreci mi başlayacaktır ("Külüstür komşunun külüstür çim biçme makinesi" ve "Hadi bugün dışarıya çıkalım, o zaman duymazsın"). Hukuka başvurmak anlaşmazlığı somutlaştırmanın bir yoludur. Anlaşmazlığın asıl nedeninin ne olduğuna, kimin "haklı" olduğuna ve yasaların kimden yana olduğuna karar vermek üzere üçüncü bir taraf getirilir. Anlaşmazlık yaşayan taraflar, mahkemede davayı kendi sorunları değilmiş gibi, kendilerinin olmayan bir dille sunmak zorundadırlar; bu ikisi onları duygusal meselelerine mümkün olduğunca uzak bir mesafe almaya zorlar. Böylelikle hukuki bir dava aslında sürekli bu mesafeye odaklanan bir süreçtir ve tarafları, buna göre davranmaları adına, baskı altında tutar (hem şu anda hem de gelecekte). Bir dava mahkemeye gitmeden önce, biri, taraflardan birinin olayı gülünç şekilde abarttığını, ama adalet arayışında olduğunu söyleyebilir; dava sonuçlandı-

ğında ise bu artık söylenemez. Ya o taraf mahkemece haksız görülmüştür, ya da haklıdır ama tartışmaya devam etmekte ısrarlıdır. O zaman o kişi yakınmaya başlar ve hayatını, dile düşen bir baş belası olarak tamamlayacağının belirtisini gösterir; hayatının geri kalanını hiçbir yerde bulamayacağı bir adaleti arayarak geçirir.

Bu yüzden, komşuluk anlaşmazlıklarını zapteden bir toplumsal baskı vardır ve etkilidir, çünkü komşular arası anlaşmazlıklar, doğalarının değişmesi pahasına yoldan çıkabilirler. Yine de yasal süreç çekişen tarafların dayanışma konusundaki açık iddialarına son verir; tarafları susturur. Yasal süreç, bu iddia söz konusu sorunu, birini alay konusu yapma yoluyla etkili bir biçimde çözemezse/çözemediğinde devreye girer. "Çatışma çözümü" her iki durumu da açıklamakta yetersizdir.

Öncelikle, taraflar için anlaşmazlığın hiç olmaması daha iyidir. İyi komşuluk ilişkileri kurmanın amacıdır bu. İyi komşuluk ilişkileri sınır ihlallerinin hiç olmamasını gerektirmez (bunlar hep olur; çünkü –yukarıda belirtildiği gibi– kişinin kendi sınırındaki eylemi her zaman komşunun sınırını aşmaya eştir ya da en azından kolaylıkla bu şekilde sonlanabilir). İyi komşuluk ilişkileri sınır ihlalini *istemeye* bağlıdır; başka bir deyişle yakınlığı yaratan budur.

Bir fincan şeker istemek, kişinin kendi ihtiyacının bir ifşaatı olduğundan, ciddi bir fedakârlık talebi sayılamaz (küçük bir ricadır bu). Kararsızlığımızın boyutları pratik meselelerde açığa çıkar: "Görüyor musun, kendime doğru dürüst bakamıyorum". Karşı tarafın da bu şekilde davranması konusunda bir talepte bulunuruz. Eğer bu strateji işe yararsa hiçbir aile televizyonlarının karşısında yalnız başlarına oturmayacaktır; koca komşuya maç izlemeye gider, sonra iki adam mahalledeki bara gidip garson kızı birlikte taciz ederler; kadın komşu kadına kocasıyla ilgili utanç verici ve onur kırıcı şeyler anlatır. Mahpusluk gibi, bu tür şeyler de kader ortaklıkları yaratır. İnsanları birbirleriyle olmaya iten şey yakınlık ihtiyacı değil, daha ziyade kaçınılmaz yakınlığın feci bir dönüşüm geçirmesini önleme istekleridir. Bu yüzden tatil dostlukları ("Mayorka'da gerçek bir takımdık!") başka yerde devam edemez. Kendimi birinin katili olmaktan alıkoymak zorunda değilsem, onunla arkadaş olmak zorunda da değilimdir. Ama insanlar böylesi durumlarda arkadaş oluyorlarsa, bu ilişki oldukça dayanıklıdır; en azından duygusal anlamda, karşılıklı aşağılamayla beslendiği sürece. İyi komşuluk ilişkilerinde insanlar birbirlerine kendilerini öyle bir şekilde tanıtırlar ki, bu

onları gerçekte olduklarından daha nahoş yapar. Bu açıdan yalnızca aile içi kutlamalar –aşağılama burada *a priori* yerleşiktir ve algıyı yönlendirir– iyi komşuluk ilişkileriyle rekabet edebilecek düzeydedir. Bu tarz bir topluluk-oluşturmanın, ortak aşağılama eylemlerinin en ileri biçimi, mahalledeki barbekü partisi esnasındaki ortamda görülür. Burada insanlar kendilerini fiziksel olarak ötekilerin bakışlarına özellikle aşağılayıcı biçimde açarlar ve o kadar içerler ki sohbetin genel, yinelenen unsurları, sonunda oldukları gibi, açık bir biçimde ortaya dökülür: birbirimize "Senin iradenin insafına kalıyorum; benim liyakatim değil ancak senin iraden beni yaşatabilir" ve "Ne olursan ol seni öldürmeyeceğim" sinyalleri göndeririz. Bu bayağı ve çirkin olduğu kadar, açıkça, en derin teolojik gizemlerden biriyle ilintilidir: insaf. Nuh, gökkuşağı ve "Kime verdiysem, verdim". Öte yandan komşular arası merhamet karşılıklı bir tavırdır.[4]

Çapulcu çetelerle sınırlı kalmaktan ziyade ulusların tamamını ele geçiren türden iç savaşlar, kaçınılmaz bir şiddet kaynağı olarak iyi komşuluk ilişkilerine bağlıdır. Komşuluk ilişkileri iki şey üretir: bir yanda korku ve nefret, öte yanda zoraki ama sağlam topluluklar. Geriye birer birer olayları sınıflandırmak kalıyor. Bu sınıflandırma mahalle ortamının kendisinde meydana gelmez. İç savaşlar, komşular arasındaki bir anlaşmazlığın ufak, ebedi ateşinin etrafa yayılıp büyük çaplı bir yangına dönüşmesiyle ortaya çıkmaz. Bu, bildiğimiz gibi, imkansızdır. *İç savaşların nasıl büyüdüğünü* açıklamak için başka analiz yöntemlerine gereksinim vardır. Ama iç savaşlar konusunda arsız bir heyecanı –"gerçekte" savaşa katılıp kazanmak için *harekete geçmeyen* insanların heyecanını– açıklamak için komşular hakkında burada söz edilen düşüncelere dönmek zorundayız.

Bir iç savaşta taraf olan insanlar "gerçekte" çarpışarak bir şey kazanmak için harekete geçmezler. Ama bazen böyle olur. Birinin kucağına öyle bir şey düşüverir ki savaş esnasında, normal koşullarda onu elde etmesi söz konusu bile değildir. Bir komşusu kaçırılmış, öldürülmüş ve arkasında bıraktığı, diyelim ki bir arazi parçası bir fırsata dönüşmüştür. Ukrayna'da bir çiftlik vaadi gibi: hayali bir ek kazanç. Ama bu nadir bir olay olduğundan ve genelde erişilemediğinden, bir temel güdüye işaret etmesi mümkün değildir. Kazanç duygusaldır: komşunun çektiği acı ve ona eşlik eden, kişinin kendi gücünün artması. İhbara dayalı totaliter sistemler sayesinde bu olguya aşinayız. Komşular birbirlerini ihbar etmeye isteklidir, ihbar etme eylemi dışında (ve ihbar edilen kimselerin karşılaştığı korkunç sonuçlar

dışında) herhangi bir çıkarları yoktur: ne ikramiye, ne kariyer, ne para, ne mal, ne prestij (hatta durum bunun zıttıdır: hiç kimse ihbarcının kim olduğunu öğrenmemelidir). Şayet politika, komşuluk ilişkilerini, yıkım arzusunu tatmin etmek dışında, yani yıkım arzusunun kendisi dışında herhangi bir güdüsü olmayan bir saf yıkımın arenasına çeviriyorsa, ihbar sürekli tekrarlanan bir şeye dönüşür.

Bir şiddet kaynağı olarak komşuluk ilişkileri kendi ürettiği yıkımla başbaşa bırakılabilir; bu durum bazı siyasi rejimlerdeki güç odaklarına uymaktadır (Sovyetler Birliği bunlardan biriydi). Başka rejimler ise komşuların, yalnızca belli grupları, başka deyişle, etnik ya da politik açıdan kendilerinden farklı olan grupları yok etmesine izin verir. Burada, ihbar soruşturmayı harekete geçirir ama ihbar edilen sınıf konusunda harekete geçip geçmemeye karar vermek rejimin isteğini yerine getiren kimselere kalmıştır (Nasyonal Sosyalizmde olduğu gibi). Her iki örnekte de komşuluk ortamı dağınık olmaya ve pasif kalmaya devam eder. Son olarak komşuluk politik anlamda, bir tarafın öteki tarafa (geri kalana) düşmanlık ilan edeceği bir biçimde yapılandırılabilir. O zaman kişi ya Hutu'ya, Tutsi'ye, Sırp'a veya Hırvat'a, Katolik'e veya Protestan'a dönüşür. Dost ve düşman arasındaki sınır artık gerçek bir komşuluk sınırı değildir; belli bir çevrede yaşayan sakinlerin sınıflandırılmasına dayalı olarak sürekli yeniden belirlenmelidir. Tıpkı daha önce hayatımda hiç tanımadığım insanların "iyi komşular"a dönüşmesi gibi, bu da projeksiyona dayalı zihinsel bir işlemdir. Bir komşuluk ortamını iyi ve kötü komşuluk ilişkilerinden (bir sınırın komşuları ayırması şeklinde kavramsallaştırılmalıdır bu) oluşan bir karışık adalar bütününe dönüştürmek, gündelik yaşamda dostluk-düşmanlık uyandıran duyguların kaynağından ayrıştırılmış bir dostluk-düşmanlık duygusu gerektiren zor bir zihinsel süreçtir. Ancak sıra dışı durumlarda, kötü komşumla yan yana yaşarım; iyi komşuyla yakınlığı kuran ve bu tür bağları geliştiren uygulamalar da yoktur. Sıklıkla böyle işlediğini bildiğimiz halde bu sürecin işleyebildiğini kabul etmek kolay değildir. Bu makalenin başında sorulan soruyla yetersiz bir biçimde şekillenen meselenin özü burada yatmaktadır. Cevap şudur: *önemli olan ilk adımı atmaktır.* Şiddete başvurmak, konunun elle tutulur hale gelmesi ve daha ileri seviyede bir eyleme geçmek için gerekli motivasyonu sağlamakta yetersiz kalan o soyut alanı terk etmek demektir. Evler yakılıp insanlar öldürüldüğünde iki şey somut hale gelir. Birincisi, tehdit unsuru: misilleme niteliğinde bir şiddetin potan-

siyel kurbanına dönüşmüşümdür (bu yüzden insanlar bu tür bir eylemin çoktan gerçekleştiğini iddia etmekten hoşlanırlar; misilleme niteliğindeki şiddet, başlangıçta uygulanan şiddetten daha inandırıcıdır). İkincisi, iyi komşuluk ilişkileri inşa eden türden bir yakınlığın yeni bir boyutu açığa çıkar. Bu yeni boyut şiddettir: kolektif olarak uygulanan şiddet veya herkesin bildiği, kolektif olarak göz yumulan, gizlenen, susturulan ya da övünülen şiddet. Bu, kişinin –akranlarının gözünde kabul görüp onaylanmanın keyfini sürdüğü– bir piçler topluluğunun üyesi olduğunun kimlik-oluşturucu farkındalığıdır. Barbekü açık havada kurulan geçici ordugâh olarak varlığını sürdürür; her katılımcı tekrar tekrar lutuf konumuna döner, sürekli olarak, tarifsiz derecede acımasız ve korkakça şiddet eylemlerinde bulunur. Ama herkes, hiç kimsenin o ilk taşı atmadığı bir yerdedir. İnsan kendini başka nerede bu kadar güvende hissedebilir ki?

İngilizce'den çeviren: İ. S.

Notlar

1 Bu metindeki bütün görsel öğeler izin alınarak kullanılmıştır ve Carl Barks'ın dört öyküsünden alınmışlardır ve *Carl Barks Library of Walt Disney's Comics and Stories in Color'ın* "Feud and Far Between", no.49 (1. kare, 18-20); "Good Neighbours", no. 2 (2-12 kareler); "The Purloined Putty", no. 4 (13-15 kareler); "Unfriendly Enemies" no. 50 (16-17 kareler).

2 1840'ta Max Schneckenburger'in yazdığı vatanperver şarkı, işgalci Fransız ordusunu yenilgiye uğrattıkları sırada Prusyalı birlikler tarafından ve 1945'e kadar söylenmiştir.

3 1812'de Ernst Moritz Andtz'ın yazdığı ve Rhineland'de Almanca konuşulan Fransız sınırının devir teslimini talep eden Fransız karşıtı şiir

4 İlginç bir soru bunun gerçekten de o kadar da kabul edilemez olup olmayışıdır. Eyyüb'ün Kitabı'nın anlamı nedir?

Komşu ve Devlet: Modern Türkiye'de Komşular Arası Anlaşmazlıkların Tarihini Kavramak

ETYEN MAHÇUPYAN

18. Avrupa Kültür Dergileri Buluşması'nın "İmparatorlukların Yankıları: Eski Komşular, Yeni Anlaşmazlıklar" başlıklı oturumunun alt başlığı ortalama bir insanın kulağına fazlasıyla iyimser gelecektir. "Yeni" bir anlaşmazlığın yüzeysel olduğu düşünülecektir; birkaç teknik müdahale, azıcık çabayla hemen buharlaşıverecek bir anlaşmazlık. Bundan önceki ibare daha da iyimser: "eski komşular" bütün dillerde uyum ortamı yaratan bir klişedir. Birçok durumda birbirimizle iyi geçindiğimiz, büyük olasılıkla birbirimize

The Neighbour and the State: Understanding the Cultural History of Neighbourly Conflict in Modern Turkey

ETYEN MAHÇUPYAN

The last two words of the title of the panel "(Re)sounding Empires. Old neighbours, new conflicts", held at the 18th European Meeting of Cultural Journals, is highly optimistic to the ears of the average person. A "new" conflict is understood to be shallow; employ a few techniques, take a few steps, and it will soon evaporate. The preceding phrase is even more optimistic: "old neighbours" is a cliché that in all languages creates an atmosphere of harmony. In most cases it means that we get

benzediğimiz anlamına gelir. Bu iki ibare yan yana geldiğinde ise bir ironi ile karşı karşıya kalıyoruz: eski komşularsak, nasıl oluyor da anlaşamıyoruz? Bir davetsiz misafir arayışına girip onu bulmaya çalışırız; neden hâlâ "eski komşularımızla" uyumlu bir dünyada yaşamadığımızı başka türlü nasıl açıklayabiliriz ki?

Böylece bir dış etmen ya da bir dış güç arayışına gireriz. İşte bu, tam da ortalama Türk insanının tarihi düşünme biçimidir: "Dışarıdan bir güç (Avrupa ya da Batı) gelip de yeni anlaşmazlıklar ortaya çıkarana kadar barış ve uyum içinde yaşıyorduk." Tabii ki bu doğru değil; ve eğer tarihe bu şekilde bakılırsa, Türkiye'nin güncel sorunlarının çözümü zorlaşacaktır. Türkiye'nin yaşadığı yeni anlaşmazlıkları doğru düzgün kavrayabilmek için bunların aslında eskiden beri var olan, ama adına yeni denilen anlaşmazlıklar olduklarının farkına varmalıyız. Burada can alıcı nokta, eski anlaşmazlıkların bugünkü zihniyetten farklı bir zihniyette yer etmiş olmasıdır. Bu anlaşmazlıklar paternalist bir dünyada yaşanmıştır, şimdi ise Türkiye bir nevi otoriter bir dünyadadır. Dahası, bir zamanlar cemaatler arasında yaşanan anlaşmazlıklar, ulus-devletler arası yaşanan yeni birtakım anlaşmazlıklara dönüşmüştür.

Anlaşmazlıkların zaman içindeki sürekliliğini görebilmek ve esas doğasını anlayabilmek için Osmanlı'ya bakmak, Osmanlı'nın sosyolojik koşulları hakkında en azından kabaca bir fikir edinmek gerekir. Osmanlı'nın paternalist bir dünya olduğunu söylemek, her şeyin ötesinde, Osmanlı'da gerçeğin

---

along well, most probably that we are alike. When these two phrases come together we face an irony: how can we have conflicts if we are old neighbours? We start thinking about, or searching for, an intruder; how else can we explain why we are not still living in the harmonious world of old neighbours?

That is how we come to start looking for an external actor, or an external force. It is exactly how the average Turkish person thinks about history today: "We were living in peace and harmony until an outside force (Europe or the West) came and brought new conflicts". Of course, this is not correct; and if history is seen in this way, Turkey's current problems are difficult to solve. In order to properly understand Turkey's new conflicts we must realize that they are in fact old conflicts that have become new. The crucial point here is that those old conflicts were set in a different mindset than conflicts today. They were experienced in a paternalistic world, while now Turkey is in a kind of authoritarian world. What is more, the conflicts that once took place among communities have become a new set of conflicts among nation-states.

In order to see the temporal continuity and understand the real nature of the conflicts, it is necessary to refer to the Ottoman period and gain at least a rough idea of sociological circumstances at the time. To say it was a paternalistic world is to mean, above all, that epistemological knowledge of reality belonged to God the creator. The universe of beings was perceived as a hierarchy, with God at the top, through to angels,

epistemolojik bilgisinin yaratıcıya, yani Tanrı'ya ait olduğunu söylemektir. Varlıklar evrenine bir hiyerarşi olarak bakılmaktaydı. En üstte Tanrı, sonra melekler, insan vs. Tabii ki, bütün dinlerde olduğu gibi, bu hiyerarşiye dayalı düzende erkekler kadınlardan daha üst bir konumdaydı. Bilginin Tanrı'dan geldiğine inanılırdı, insan zihni bir yansımaydı; esasen, dünyayı Tanrı'yı tanıyarak tanımlardık. Dünyayı bu şekilde, dinsel bir anlayışla kavramak toplum üzerinde bir hiyerarşi zorunluluğu getirirken, öte yandan heterojen bir yapının emaresiydi. Bu görüşe göre, insanın kendisi de ilahi bilgiye yakınlığı doğrultusunda farklı mertebelere gelirdi. Sonuçta meydana çıkan hiyerarşi, bir bilgi hiyerarşisi, ve bundan ötürü toplumsal aktörler arası bir hiyerarşiydi. Sıradan insanlardan daha fazla bilen rehberler vardı ve bu rehberler de kendilerinden daha fazla bilen kişilerden daha aşağı bir konumdaydılar. Nihai gerçek ise Tanrı'nın elindeydi; kişi, Tanrı'ya yaklaşarak dünyayı anlıyordu çünkü dünya Tanrı'nın yaratısıydı.

Osmanlı'da toplumun geneline baktığımızda bu yapıda bir simetri olduğunu görüyoruz. Osmanlı toplumu gerek heterojen gerekse hiyerarşiye dayalı bir toplumdu; cemaatlerden, başka bir deyişle, farklı dini mezheplere üye farklı toplumsal aktörlerden oluşuyordu. Osmanlı toplumunda Ortodoks Ermeniler, Katolik Ermeniler, Protestan Ermeniler, Ortodoks Rumlar, Katolik Rumlar, Sünni ve Aleviler, Museviler vd vardı. Bu cemaatlerin hiçbiri bir diğerine eşit değildi; bu cemaatleri düzenlemek için kullanılan can

---

down to man, and so on. Of course, man occupied a higher position in the hierarchy of beings than woman, as always in religion. Knowledge was believed to originate from God, as a reflection the human mind; basically, we knew the world by knowing God. While this religious understanding of the world superimposed a hierarchy onto society, it also hinted towards a heterogeneous structure. In this conception, mankind itself was stratified depending on proximity to divine knowledge. The result was a hierarchy of knowledge, and therefore a hierarchy of social actors. There were guides who knew better than laymen and at the same time were inferior to those with more knowledge. The ultimate truth was in the hands of God; by approaching God, one understood the world itself, because it was a creation of God.

This structure has a symmetry when we look at society at large in the Ottoman period. It was both a heterogeneous and a hierarchical society; it was made up of communities, in other words, of different social actors belonging to different religious orders. Ottoman society included Orthodox Armenians, Catholic Armenians, Protestant Armenians, Orthodox Greeks, Catholic Greeks, Sunnis and Alevis, Jews, and so on. Of all these communities, no single one was equal to another; the crucial concept used to regulate them was "justice", which is still a highly efficient word in the political sense and used especially amongst the conservative circles within Turkish society. At the end of the 1980s, the religious Refah Partisi party and its leader

alıcı sözcük "adalet"ti. Bu sözcük siyasi anlamda hâlâ son derece etkilidir ve Türk toplumunda özellikle muhafazakâr kesimlerde kullanılmaktadır. 1980'lerin sonunda İslâmcı Refah Partisi ve lideri Erbakan "adil sistem" sloganını kullandı. Bu bağlamda "adalet" sözcüğünün eşitlik veya özgürlükten başka bir anlam taşıdığını belirtmek gerekir.

Paternalist düşünce yapısında devlet –tıpkı merhametli bir tanrı gibi– öteki bütün toplumsal aktörler üzerinde hâkim duruma geldi. Devletin adil bir yöntem kullanarak toplumun genelinde çıkan sorunları düzenlemesi bekleniyordu. Öte yandan, toplumda farklı cemaatlerin oluşturduğu bir hiyerarşi vardı. Devletin başlıca işi bu yapıyı dengelemek oldu; bunu yapabilmek için, farklı ve ayrı kimlikler yoluyla, cemaatleri birbirinden ayrı tutmak için özel bir çaba harcadı. Cemaatler için bu tavır ilginç bir durum yarattı. Makro düzeyde toplulukları ayıran sınırlar yoktu: herkes birlikte yaşıyordu. Ama mikro düzeyde belirli sınırlar vardı: Ermeni köyleri, Rum köyleri, Alevi köyleri vs. Şehirlerde Ermeni mahallesi, Musevi mahallesi gibi mahalleler vardı. Aslında mikro düzeydeki bu ayırım, cemaatler arasında hayali sınırların varlığını ima etmekteydi.

Dolayısıyla, mikro düzeyde iki "komşuluk" katmanı olduğu vurgulanmalıdır. Kapalı bir mahalle çevresinde insanlar kendileriyle aynı kimliği taşıyan öteki insanlarla birlikte yaşıyorlardı. Aynı zamanda mahallelerin kendileri, farklı kültürel kimlikleri olan başka mahallelerle komşuydu.

Erbakan developed the slogan "*adil sistem*", or "the just system". It should be pointed out that in this context "just" did not mean equality or freedom, but something else.

In the paternalistic mindset, the state –like a benevolent divinity– became a referee over all the other social actors. The state was expected to regulate, in a just manner, all the problems that could possibly have arisen from society at large. On the other hand, society was a hierarchy of heterogeneous communities. The state's main concern became to stabilize this structure; in order to do so, it exerted special efforts to keep the communities apart by means of different and distinct identities. At the community level, this attitude caused an interesting situation. At the macro level, there were no physical borders separating communities: everyone lived together. But at the micro level, specific borders existed: there were Armenian villages, Greek villages, Alevite villages, and so on. In the towns there were Armenian quarters, Jewish quarters, and so on. In fact there, there was a separation at the micro level that hinted to a perception of imaginary borders between communities.

Therefore, it should be stressed that at the micro level there were two layers of "neighbourhood". In the closed circle of a neighbourhood, people lived with others who had the same identity as them. Simultaneously, neighbourhoods themselves neighboured on other neighbourhoods with different cultural identities. In addition, communities saw themselves as a single homogeneous entity, with members

Ayrıca cemaatler kendilerini tek bir homojen varlık olarak görüyorlardı; cemaat üyeleri imparatorluğun çeşitli yerlerine dağılmıştı. Cemaatler genelde kamusal alanı paylaşıyordu ama aynı zamanda "ebedi" kültür farklılıklarına dayalı kavramsal sınırlar onları birbirinden ayırmaktaydı. Bu algılama biçimi yüzyıllarca devam etti; bu görüş yalnızca devletin, Sünni Türklerin değil, aynı zamanda Ermenilerin, Rumların, Musevilerin ve herkesin görüşüydü.

Bu tür bir toplumsal yapının siyasi alandaki etkisi eskiden olduğu gibi şimdi de önemli. Osmanlı'da siyasi alan, kurallar ve düzenlemeler ve yanı sıra gelenek ile, üçe ayrılıyordu. Bir kimse için siyaset kendi cemaatinde kariyer sahibi olmak demekti. Bir Ermeninin toplumsal merdivende yukarı çıkabilmesi için, patriğin laik konseyinin bir üyesi olması beklenirdi. O kimse için siyaset bu demekti. Yelpazenin öteki ucunda devletin siyaset alanı vardı. Cemaatlerle hiçbir ilgisi olmayan, devleti ilgilendiren büyük kararlar burada alınırdı. Bunlar arasında vergilendirme, antlaşma imzalama, savaş ilan etme gibi kararlar olduğu gibi Sultan'ın masrafları ve ürünlerin piyasa fiyatları da vardı.

Bu iki alan arasında başka bir siyasi alan daha vardı: Cemaat siyaseti. Önemli olan Osmanlı sistemindeki cemaatlerin asla karar almak için bir araya gelmemiş olmasıdır. Toplumsal ve siyasi varlıklar olarak devletin karşısına çıkıyorlardı; herhangi bir sorunları olduğunda devlet ile "konuşuyorlardı" – bu çoğu zaman yakınma şeklindeydi. Mantıksal anlamda bunun karşı

---

distributed across the empire. The communities shared the public sphere in general, but at the same time conceptual boundaries existed between them based on "eternal" cultural differences. This perception prevailed for many hundreds of years; it was the vision, not only of the state, not only of Sunni Turks, but also of Armenians, Greeks, Jews, and everyone else.

The influence of such a social structure on the political sphere was and still is crucial. Via rules and regulations, and also by tradition, the political sphere was divided into three in the Ottoman period. For an individual, politics meant having a career in your own community. In order to move up the social ladder, an Armenian was expected to become a member of the secular council of the patriarch. For him, that was politics. At the other end of the spectrum there was the political sphere of the state. This is where the big decisions were taken, the matters of state *per se*, which the communities had nothing to do with. They included decisions about taxation, signing treaties, declaring wars; they also included the expenditure of the Sultan himself, and prices in the market.

Between these two political spheres there was another. This was politics of the communities with regard to one another. The crucial thing was that the communities of the Ottoman system never got together to make decisions. As social and political entities, they faced the state; whenever they had a problem, they "talked" to the state – mostly in the form of complaint. As the logical counterpart, the state "talked" to

ucunda devlet de onlarla ayrı ayrı "konuşuyordu"; devletten adil kararlar vermesi bekleniyordu. Burada bir cemaate veya millete göre siyaset, yani Osmanlı'da siyaset, kendi "zeminini" genişletmek ve öteki cemaatlerle olan ilişkilerde kendi gücünü artırmak demekti.

Bu siyasi teşkilat kendi kültürünü yaratarak iki önemli sonuç doğurdu. Öncelikle, yetkililerin ya da halkın gözünde "yasal" olan bir yolla devlete karşı gelme gibi bir gelenek oluşamadı. Bir yetkeye karşı çıkmak kişiyi "sapkın" yapıyordu. Cemaatlerin kendi içindeki iç zıtlaşmalarda da durum aynıydı çünkü cemaat yapılarında devlet yapısı örnek alınmıştı; cemaatteki yetkili kimselerin devlete benzer bir prestiji vardı. Bu nedenle, "modernite öncesindeki" yüzyıllar boyunca, ne cemaatler içinde cemaat yetkililerine, ne de devlete yönelik silahlı isyanlar çıkmaması hiç de şaşırtıcı değildir.

Tek istisna ara sıra baş gösteren Alevi isyanlarıydı; cemaatler arası hiyerarşide en alt konumdaydılar. Alevilerin konumu gayrimüslimlerinden farklıydı; her ne kadar devletin dini, İslâm'ı paylaşıyor gibi görünseler de tamamen farklı bir kültür koduyla yaşıyorlardı. Devlet için Aleviler, gayrimüslim topluluklardan daha büyük bir tehditti çünkü dinlerine yaslanarak güç talep edebiliyorlardı. Bu durum Aleviler üzerinde sürekli bir baskı getirdi ve bir dizi isyana neden oldu.

Aleviler örneğini bir yana bırakırsak Osmanlı siyaset kültürünün karşıtlıklardan ziyade itaat ve "uyum"a dayandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte

---

them separately, making decisions that were expected to be just. For a community – or *millet*, meaning "nation" – politics, or the understanding of politics in the Ottoman times was based on enlarging its own "ground" and increasing its strength in relation to the other communities.

This political setup created its own culture and has produced two important results. Firstly, a tradition could not develop of opposing the state while at the same time remaining legitimate, not only in the eyes of the authorities, but also in the eyes of the public. Opposing any authority made one a "heretic". This was also the case regarding internal opposition within communities, since the structure of the communities themselves was modelled after the state; the authorities of a community had a state-like prestige. For this reason, it is not surprising that no armed uprisings, either from within communities against their own authorities, or by any community against the state, took place during the centuries of "pre-modernity".

The only exceptions were the occasional rebellions of the Alevites, who were at the bottom of the hierarchy of communities. Alevites had a different stance to non-Muslims; though they appeared to share the religion of the state, Islam, they lived by a completely different code of culture. Alevites had always been considered a bigger threat to the state than non-Muslims, since they could claim power based on their religion. This brought ongoing pressure upon the Alevite community, which resulted in several uprisings.

yandan, bu, cemaatler arasında veya cemaatler ve devlet arasında anlaşmazlık olmadığı anlamına gelmemektedir. Ne var ki bu anlaşmazlıklar, Osmanlı siyaset kültürünün ikinci sonucuyla ilgili olarak, tuhaf bir şekilde çözülüyordu: bütün anlaşmazlıklar devlet düzeyinde ve kapalı kapılar ardında çözülüyordu. Bu mekanizma çoğu zaman gayri resmiydi, "devlet" şikayetleri dinliyor ve toplumsal yapıdaki konjonktürü ve dengeleri göz önüne alarak oldukça pratik bir zeminde karar veriyordu. Cemaatler arasında sorun teşkil eden alanlar daha "aşağı" düzeyde bir öneme sahipti; devlet daha yüce bir amaç doğrultusunda ve daha geniş bir bilgi birikimiyle hareket ettiğinden, devletin aldığı karar doğru görülüyordu.

Bu gelenek doğrultusunda, on dokuzuncu yüzyılın ortasında modernite doğduğunda, Osmanlı toplumundaki bütün cemaatler moderniteyi aynı şekilde algıladılar. Modernitenin iki payandası olduğu söylenebilir. Birine göre bireyler birbirleriyle karşılaştırılamazlar. Her bireyin kendi değer sistemi vardır, kendi seçimlerini yapar ve herhangi iki bireyin deneyimleri aynı değildir. Bu, ahlak ve değer yargıları sistemi konusunda göreliliğe dayalı bir anlayıştır. İkinci ayağı ise otoriter bir düşünce yapısıdır. Yumuşak uyarlamasında bütün bu bireyleri kapsayan tek ve tutarlı bir hukuki sistemin olması gerektiği söylenir. Sert uyarlamasında ise birbirine benzemeyen bütün bireyler bir ulusa ait olmalı ve bu ulus belli bir devlete bağlanmalıdır – aslında "ait olmalıdır".

Leaving the case of Alevites aside, we can safely say that Ottoman political culture was based on obedience and "harmony" rather than open opposition. On the other hand, this does not mean that there were no conflicts between communities, and between communities and the state. However these conflicts were resolved in a peculiar way, corresponding to the second result of Ottoman political culture: all conflicts were resolved at the level of the state and behind closed doors. This mechanism was mostly informal, with the "state" listening to complaints and deciding on a very pragmatic basis, depending on the conjuncture and balances within the social structure. Problem areas between communities were at a "lower" level of importance, and the decision taken by the state was considered correct, since the state was acting with a "higher" goal and broader knowledge.

Given this tradition, when modernity dawned in the mid-nineteenth century, all communities within Ottoman society understood it in the same way. Modernity has, one might say, two pillars. One says that individuals are not comparable. Each individual has his or her own value system, makes his or her own choices, and the experience of any two individuals is not the same. This is a relativist understanding of morality and a system of value judgments. The second pillar is an authoritarian mindset. In the soft version, it says that there should be a single and coherent legal system encompassing all these individuals. In the hard version, it says that all non-

Böylece modern ulus-devlet, hukuki bir sisteme ve kendisinin olan bir "ulus"a entegre edilmişti. Bu da birbirlerine benzemeyen bütün bireylere ortak bir kimlik vermiş, ve şimdi hepsine "vatandaş" denilmişti. Bireyden, tarihin özerk bir faili olarak ulusa geçiş epey kolaydı.

Osmanlı toplumsal yapısındaki cemaatler bu değişimi yaşadıklarında bireyci düşünce yapısını pek anlamamışlardı. Bu onlara yabancıydı ve aslında bugün Türkiye'de, bize hâlâ yabancıdır. Bugün bile bireyciliğin ne olduğunu tam olarak kavrayamıyoruz ve çoğumuz, bireyciliğin temsil ettiği şeye karşı içimizde bir nefret besliyoruz. Ama öteki payanda yani bir devlet otoritesine bağlı ulusçuluk, Osmanlı'nın düşünce yapısına çok yakındı. Çünkü cemaatler hali hazırda birer "ulus", birer "millet"ti. Paternalist veya otoriter bir cemaatten modern anlamda bir ulusa geçiş için tek bir adım gerekiyordu. Böylelikle eski sınırlar ve komşular, modernizmin son derece otoriter uyarlamasında tekrar tekrar tanımlanıyordu.

Bu yüzden bugün Türkiye'nin komşularıyla ilişkilerine baktığımızda yeniden bir dizi komşuluk sorunu görüyoruz, ama bu sefer dış siyaset bağlamında. Bu alanlarda toplum kendi başına bir aktör olarak görülmüyor, daha ziyade "devletler" ve "uluslar" konuşuluyor. Toplum, "ulusların" birbirleriyle karşı karşıya geldiğine, bir ulusun kaybedeceği ve bir ulusun kazanacağı bir mücadelenin söz konusu olduğuna inanmaya teşvik ediliyor. Moderniteye otoriter yaklaşım, ulusların çıkarlarında derin bir çatışma

---

alike individuals should belong to a nation, and that this nation should be connected to – in fact "belong to" – a particular state.

Thus the modern nation-state was integrated into a legal system and a "nation" of its own. This gave common identity to all the non-alike individuals, who were now called "citizens". The move from individual to nation as a free agent of history was quite easy.

When the communities within the Ottoman social structure experienced this change, they did not really understand the individualistic mentality. It was foreign to them, and in fact is still foreign to us in Turkey today. Even today, we do not really grasp what individualism is, and most of us have an inner dislike to what it represents. But the other pillar, nationalism connected to a state authority, was very close to the minds of the Ottomans. Because communities were already "nations" – they were "millets". It was just one more move to go from a paternalist or authoritarian community to a nation in the modern sense. Thus, old borders and neighbourhoods were redefined redefined in a highly authoritarian version of modernism.

That is why, when we look at Turkey's relations to its neighbours today, we again see a series of "neighbourhood problems", this time in the context of foreign policy. Society as such is not seen as an actor in those fields, but rather "states" and

olduğunu, devletler arası antlaşmalarda her iki tarafın da aynı anda bir fayda elde edemeyeceğini söylüyor. Bu anlamdaki fayda, bireysel veya alttoplumsal faydadan daha önemli bir şeye, "ulusal çıkar"a tekabül etmektedir.

Dolayısıyla kültür, gelenek ve tarih dış siyasetin elindeki araçlardır; eğer bir örnek vermemiz gerekirse bu, gerek Türkiye gerek Ermenistan için geçerlidir. Bu durum değişecekse, buna "yeni bir anlaşmazlık" denecekse, öncelikle kültür tarihi anlaşılmalıdır, öyle ki bu anlaşmazlığın asıl doğası meydana çıksın. Türkler ve Ermeniler, bu sorunların çözülmesini, yabancı davetsiz bir misafirin değil, bizzat bizlerin engellediğini anlamak zorundadır.

Bir sorunu demokratik bir yolla çözeceksek, tarafların eşit olduğu en az bir kriter bulmalıyız. Taraflar birbirlerini eşitleyen ve böylece birbirleriyle "konuşmalarını" mümkün kılan bir çerçeveden başlayabilirler/başlamalıdırlar. Bu düzey ortak tarih ve ortak zihniyettir. Yirminci yüzyılın başında milliyetçi Ermeniler ve milliyetçi Türkler, güç konusunda olmasa da, düşünce yapısı bağlamında birbirlerine çok yakındılar. Yeni bir gelecek yaratacaksak, eşit bir temelle işe başlamalı ve "eski komşular" olduğumuzu hatırlamalıyız. Ancak o zaman sorunlarımızı anlamaya ve çözmeye başlayabiliriz.

Çeviren: İ. S.

"nations". Society is urged to believe that "nations" confront one other, that it is a zero sum game. The authoritarian approach to modernity says that there is a deep contradiction in the interests of nations, that contracts between states cannot benefit both. Benefit in this sense corresponds to "national interest", something that is much more important than any individual or sub-societal benefit.

Therefore, culture, tradition, and history are all tools in the hands of foreign policy; this goes for both Turkey and Armenia, if we want to take an example. If this situation is to change, if it is to be called a "new conflict", the cultural history must first be understood, so that the real nature of this conflict becomes clear. Turks and Armenians must realize that it is not a foreign intruder, but ourselves, that prevent those problems being solved.

If we want to solve any conflict in a democratic way, we have to find at least one criterion in which the conflicting parties are equal. They can and must start from a framework that equalizes them, and thus makes it possible for them to "talk". That level is shared history, shared mentality. At the beginning of the twentieth century, nationalist Armenians and nationalist Turks were very similar to each other in mentality – though not in power. If we want to create a new future, we must start on equal footing, we must remember that we are "old neighbours". Only then we can really start understanding and solving our problems.

Post-Oryantal Durum: Sırplar ve Türkler, Yeniden

TOMISLAV Z. LONGINOVIC

Öteki insanın mahrumiyetinden, çıplaklığından, statüsünden veya statüsüzlüğünden duyulan bu güçlü endişe, ideolojilerin şüpheli kesinliğinden paçayı kurtarıyor. Ne kadar uzakta olursa olsun, ötekini arama, onunla çoktan kurulan bir ilişkidir, dolaysızlığı ile, çoktan bir yakınlıktır. "Komşuya yakın olmak"tan söz etmek ne kadar gereksizdir?

Immanuel Levinas[1]

Sanki Türk canlıymış da etrafta geziniyormuş gibi vücudunun son parçası bile aynı yönde hareket edip sürünüyor.

Ivo Andric[2]

Post-Oriental Condition: Serbs and Turks Revisited

TOMISLAV Z. LONGINOVIC

But the invincible concern for the other human in his destitution and in his lack of resources, in his nakedness, in his status or lack of status, this concern escapes the doubtful finality of ideologies. The seeking out of the other human, however distant, is already a relationship with this other human, a relation in all its directness, which is already proximity. How tautological is it to speak of "getting close to the neighbour *(l'approche du prochain)*?

Immanuel Levinas[1]

Even the last ounce of his flesh moves and crawls around in the same direction as if the Turk was alive and walking about.

Ivo Andric[2]

Eski bir mahalleyi ziyaret etmek istiyorum; yolları hâlâ Arnavut kaldırımlı, zamanın farklı takvimlere göre ölçüldüğü, Avrupa'nın bir an durup, kendisinin nerede başlayıp nerede son bulduğunu düşündüğü bir yeri ziyaret etmek istiyorum. Bu hayali yer, Doğunun sisiyle örtülü kalabalık bir geçmişi barındırıyor içinde. Bu sis, Avrupa'nın sürekli uzak durmaya çabaladığı o uzak kimlikleri kısmen kuşatmaya devam ediyor. Güneydoğu Avrupa'daki bu bölge, eski Osmanlı hâkimiyeti ve Avrupa'nın unutulmuş kökenleri arasındaki belirsiz konumundan ötürü, zamansal kökenlerinin muğlaklığı ve gelecek ufkunun karmaşasıyla kendini gösteriyor. Bu bölge, Maria Todorova'nın, Avrupa'nın kendi yetersizliğini algıladığı bir söylem olarak tanımladığı[3] bir "Balkanizm"le kendini gösteriyor. Edward Said'in işaret ettiği, tarihsel hafızada ve siyasi çizgide değişmesi mümkün olmayan bir Arap ve Türk başkalığı sunan "Oryantalizm" söyleminin aksine, "Balkanizm" Avrupa'nın sınırlarında ortaya çıkan, Doğu ile karşılaşmaya işaret eden bir alandır. Batıya koşarken, uzunca bir süre Avrupa'nın kör noktasında kalan, İslâm kökenli kültürlerle melezleşme sonucunda Avrupa'nın kendisinde de Doğuya ait bir iz bırakan bir alan.

Eril yara

Danilo Kis Balkan kültürlerinin önde gelen entelektüellerine, kendi ulusları tarafından sıradışı bir ceza verildiğini fark etmişti: bir omuzda eski bir

---

I would like to revisit an old neighbourhood, the one whose roads are still paved with cobblestones, a place where time is measured in many different calendars, a location where Europe stops and thinks about its beginnings and its ends. This imaginary space contains multitudes of pasts clouded by the mists of the orient, mists that continue to partially envelop the peripheral identities Europe proper tries so hard to distance itself from. The locations in south eastern Europe are marked by the obfuscation of temporal origins and the confusion of future horizons due to their borderline position between the former Ottoman dominion and the forgotten origins of Europe. These locations are marked by a certain "Balkanism", identified by Maria Todorova as a discourse where Europe perceives its own inadequacies.[3] Unlike Edward Said's "orientalism", a discourse presenting an unalterable alterity of Arab and Turk for historical memory and political engagement, "Balkanism" is a space emerging on the borders of Europe as a mark of cultural encounter with the oriental. It is perennially in the blind spot of Europe as it races westward, a location where hybridization with the cultures rooted in Islam marks Europe itself with a sign of the oriental.

konser piyanosu, öteki omuzda ölü bir atı biteviye sürüklemek. "Piyanoda çalınan her parçayı omuzlarında taşırlar; zaferde veya mağlubiyette at binen herkes de onların omuzlarındadır, dünyanın bihaber olduğu, tüm anlamlar ve atıflar, tüm savaşlar, destanlar, destan kahramanları".[4] Travmatik anıların Doğuya özgü yükü, yeni ulusal tasavvurla bütünleşecek bir yol asla bulamamıştır; bunun yerine, kökenini eril gururun yaralanmasında bulan bir geçmişin yükü olarak, minör Avrupa kültürlerinin ve bunların edebi yansımalarının karanlık oyuklarına yerleşmiştir. Kont Drakula'da cisimleşen sadist zulmün tarihsel kökeni de post-oryantaldir; çünkü adı tarihe geçmiş olan Vlad Tsepesh zulüm sanatını, sözde, Osmanlı esaretinde zulüm görürken öğrenmiştir. Şiddetin sadomazoşist döngüsü, kültürel olarak, medeniyetsiz negatifinin bedeninde, vampir benzeri yabanıl bir varlık olarak kodlanmıştır.[5]

Belleğin bu kadim yaratığının sürekli olarak canlanması kültürel bir yaradan kaynaklanmaktadır. Bu yaranın iyileşmesi Balkanların Avrupa'ya dönüşünün habercisidir. Milli Sırp kimliği, Kosova Savaşı'nda egemenliğin yitirilmesine yönelik ilk kaybın sonucudur; Sırp kahramanların, yaşadıklarından emin olmak için bu yarayı tekrar tekrar tutkuyla deşmesi, bu ilk yaranın iyileşiyor olduğunun işaretidir. Ulus imgeleminin, egemen popüler kültürün kahramanlık şarkılarında kodlanmış olan bu yükü, Vuk Karadzic

---

The masculine wound

Danilo Kis noticed the predicament of Balkan cultures whose leading intellectuals were dealt an unusual sentence by their own nation: to constantly drag around an old concert piano on one shoulder and a dead horse on the other. "Every possible tune that was played on the piano is on his shoulders, and all those who rode the horse in victory or defeat are on his shoulders as well, all the meanings and allusions unknown to the world at large, all the wars, all the epics, all the epic heroes."[4] The oriental burden of traumatic memories has never found the proper way of integrating itself within the new national imaginary; instead, it has inhabited the dark recesses of minor European cultures and their literary articulations as a burden of the past originating in the wounding of the masculine pride. The historical origin of sadistic cruelty embodied in the figure of Count Dracula is also post-oriental, since the historical Vlad Tsepesh allegedly learned the art of torture while being tortured himself in Ottoman captivity. The sadomasochist circulation of violence is culturally coded as the vampiric presence of an alien entity within the proper body of its uncivilized negative.[5]

The perpetual return to life of the ancient creature of memory emanates from a cultural scar whose healing informs the Balkan return to Europe. Serb national identity is the effect of the original loss of sovereignty in the battle of Kosovo; it is

tarafından, yeni Balkan ulusu edebi kanonunun temeline nakşedilmiştir – tam da bu ulus, ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'ya dönerken.

Arı dil kavramı, asla Vuk'un milliyetçiliğinin bir parçası olmamıştır; çünkü Vuk Balkanlardaki kültürel çeşitliliğin bilincindeydi. Ne var ki toplumsal kimliğin melez niteliği, kahramansı erilliğe yönelik olarak duyulan o törensi coşkunun içinde erimiş ve bu, Kosova'daki o ilk eril yaranın popüler çekiliciliği aracılığıyla bütün öteki söylemlere hâkim olmuştu. Habsburg yönetimindeki şehirli Sırplar arasında baskın olan yurttaşlık kültürü modelinin, yeni Sırp kimliğinin kurulmasında işe yaramaz olduğu kanıtlanmıştı; çünkü bu, kana susamışlığı ve geçmişteki Doğulu efendiden alınacak intikamı değil, terbiyeyi ve sağduyuyu öne çıkarıyordu. Dositej Obradovic'in önderliğinde, yeni ortaya çıkan ulus için gecikmiş bir aydınlanma olarak başlatılan model, kozmopolit bir topluluk içinde bireyin sorumluluğunu esas alıyor, böylece Balkan kültürlerindeki farklı dini kökenler göz ardı ediliyordu.

Sırpların ve öteki Balkan uluslarının post-oryantal durumu, öznenin ulusal yapılanmasının yazınsal planının metaforu olarak, hâkimiyet olgusunun yarattığı etkileri incelemek için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Post-oryantal durumun hayali bileşeni olan Gotik imgelem, tek tek edebi ve kültürel kimliklerin eylemini gölgeleyen her daim karanlık bir fondur. Yaralanmış erilliğin yerel kültü, Makro Kraljevic gibi belirsiz figürlere yerleşmiştir; Osmanlı

---

grounded in the healing of that original wound, which is compulsively reopened by Serb heroes to confirm one is still among the living. Codified in the dominant popular culture of heroic singing, this burden of the national imaginary was inscribed by Vuk Karadzic into the foundation of the literary canon of the new Balkan nation as it was returning to Europe during the nineteenth century.

The notion of linguistic purity was never part of Vuk's nationalism, since he was fully aware of the cultural variations in the Balkan region. However, the hybrid nature of the communal identity was assimilated to the overwhelming cult of heroic masculinity, which dominated all other discourses through its populist appeal to the original masculine wounding at Kosovo. The civic cultural model, which was dominant among the urban Serbs under the Habsburg administration, proved to be unusable in the construction of the new Serbian identity, since it emphasized good manners and common sense, not blood and revenge against the former oriental master. The model initiated by Dositej Obradovic as a belated enlightenment for the emergent nation was based on individual responsibility within a cosmopolitan community, regardless of the diverse religious roots of the Balkan ingredient cultures.

The post-oriental condition of the Serbs and other Balkan nations offers a unique possibility for the study of effects of domination as a metaphor for the narrative trajectory of national emergence of the subject. The imaginary component of the post-

tebası ve isyancılar arasında kalan sorunlu bir kahramanın maceraları, her erkek-ve-milliyetçi-öznenin bölünmüş kimliğinin hikâyesini anlatır. Neredeyse beş yüz yıl boyunca süren, Avrupa'nın sembolik alanından dışlanma, Doğulu efendilerin hâkimiyetinde ezilen Hıristiyan toplulukların intikamını almak için geri dönen haçlı Avrupa hayaliyle bir aşırı-özdeşleşme aracılığıyla telafi edilecektir.

Oryantalizmden sonra

Edward Said'in oryantalizm kavramı, egemen ve madun arasındaki rol değişimi olasılığını hesaba katmaz. Bu rol değişiminde Doğu, geçici olarak egemen *abject* biçiminde tanımlanır, Balkan kimliğinin negatifidir ama yine de onun elzem parçası olarak korunmaktadır. Moderniteyle birlikte ideolojik devlet aygıtı haline gelen bu geçici tanım [*interpellation*], Balkanı, Avrupa'nın hem taşrası hem merkezi olarak kurar. Avrupa'daki merkezler Balkanları, kültürel bir konum olarak, Avrupa ve Asya arasında bir geçiş yeri şeklinde canlandırırlar; bu yerde sınırlar bulanıklaşır ve Avrupa sınırları Doğu sınırlarına doğru kaymaya ve onlarla kaynaşmaya başlar; bu karışım, meyve salatası için İspanyolların kullandığı sözcükle mükemmel bir şekilde ifade edilir: *macedonia*. Bu karışım, bir zamanlar Yugoslavya'nın parçası olan bir Balkan devletinin ismiyle eşseslidir; akıl almaz bir heterojenlikle

---

oriental condition is the Gothic imaginary, a constant dark background colouring the performance of individual literary and cultural identities. The local cult of wounded masculinity was ensconced in such ambiguous figures as Marko Kraljevic, a problematic hero torn between Ottoman vassal and rebel, whose exploits tell the story of identity divided for every male-cum-national-subject. The exclusion from the symbolic domain of Europe for almost half a millennium is to be compensated through over-identification with the vision of Europe as a crusader returning to avenge the age old suffering of Christian populations under their oriental masters.

After orientalism

Edward Said's notion of orientalism does not take into account the possibility of a role reversal between the dominant and the subaltern, where the oriental is interpellated with the subject as the dominant abject, preserved within the Balkan identity as its negative, yet vital part. This interpellation comes with modernity as ideological state apparatus structures the Balkan subject as simultaneously peripheral and central to Europe. As a cultural location, the Balkans are visualized by European centres as a transitory space between Europe and Asia, a location where the boundaries are blurred and European margins begin to collapse into the oriental ones, merging with each other to form a mix perfectly captured in a Spanish word for fruit

beraber gelen bu etnik manzara, Avrupa'nın Doğuyla ilgili endişesinin keskinleştiği yerdir; çünkü Avrupa'nın kendi kimliği her zaman için o yok edilemez soruya bağlıdır: Batı nerede biter, Doğu nerede başlar?

Uzun süren ondokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden tomurcuklanan yeni ulusal yapılanmaların kültürel kimliğinin gizli bir bileşimi olarak görülen Balkan kimlikleri, her zaman için, Doğuya özgü alışkanlıklarından kurtularak Avrupa'ya ve moderniteye dönme arzusunun güdümündedir. Said şöyle der: "Osmanlı İmparatorluğu, çoktan beridir, on dokuzuncu yüzyıla 'Doğu Sorunu' sıfatıyla nakşolunmak üzere, (Avrupa açısından) yürek ferahlatıcı bir kocamışlık konumuna yerleştirilmişti".[6] Avrupalı Doğuda, çok yaşlı bir şey, ölmeyi reddediyordu. Bu şey, ilerlemenin ve modernitenin karşısındaki engel olarak kıtanın hayaline derin bir biçimde nakşolunmuş, onsekizinci yüzyıldaki vampirimsi vebaya benzer bir salgındı. Henüz tatmin edici bir çözüme ulaşamamış olan Doğu Sorunu, içerideki Doğulu yabancıyla ilgiliydi. Bağımsız Balkan uluslarının çelişik kökeni, Avrupa'nın kendi Doğu ufkunun içinden sorduğu bu ısrarcı soruya dayanıyor. Avrupa bir süredir, Doğudan sembolik olarak geri alınan sınırların marjinal konumuna bağlı olarak, kolektif kimlik daralmasının semptomlarını taşımaktadır. Şu anda, ortaçağa özgü farklı bir dönüşüm, daha belirgin bir Doğu'ya karşı bir savaş empoze etmektedir. Madrid'teki

---

salad: *macedonia*. The salad of ingredients is homonymous with a name of a minute Balkan state once part of Yugoslavia, the ethnoscape of imponderable heterogeneity, where Europe's anxieties about the orient are sharpened since its proper identity always hangs on the interminable question: Where does the West end and the East begin?

Imagined as a secret ingredient of cultural identity of the new national configurations sprouting from the ashes of the Ottoman empire during that long nineteenth century, Balkan identities are always an effect of their desire to come back to Europe and modernity by brushing off ancient oriental habits. "The Ottoman Empire", writes Said, "had long since settled into (for Europe) a comfortable senescence, to be inscribed in the nineteenth century as 'the Eastern Question.'"[6] Something very old was refusing to die in the European orient, inscribed deeply in the imaginary of the continent as a barrier to progress and modernity, a pestilence akin to an eighteenth century vampiric plague. The Eastern Question is about the oriental alien within, a question that has not yet found a satisfactory final solution. The conflicted origin of independent Balkan nations rests on this insistent question Europe asks of its own oriental horizon within. Europe has been under the condition symptomatic of this collective lessening of proper identity due to the marginal status of territories symbolically regained from the orient. Currently, a different type of

ve Londra'daki bombalama olaylarından sonra post-oryantal durum Avrupa'ya yayılmaktadır. Bu, içeride gizli bir İslâmi varlık biçiminde tanımlanan terörizm tehdidi sonucunda doğan yeni güvenlik önlemleriyle ilgili medya raporlarında çoktandır görülmektedir.

Sırpların Avrupası

Balkanlardaki Osmanlı hâkimiyeti tarihsel açıdan "ancak koyu ve kanı andıran renklerle resmedilebilen, hakkında sakince konuşulamayan ve aklıselim halde düşünülemeyen bir bostan korkuluğu"[7] olarak temsil edilmiştir. Osmanlı hâkimiyetinden çıkışı desteklemek adına, sözel geleneğin yazıya geçirilmesi laikleştirmeyle aynı zamanda gerçekleşmiştir; çünkü taşra moderniteleri Balkanlarda destan çarkı aracılığıyla üretilmiştir. Bu destan çarkı, ortaya çıkan ulusal kültürlere mitos ve tarih söylemleri lehimlemiştir. Örneğin, Sırp milli edebiyatının en yüce laik eseri, *guslar*'ın (halk ozanının) Kosova kolektif travmasına, yani dünyevi gücün *abject* egemenliğe kaybedilmesine ve kutsal aşiret şehitliği kanonundaki hayali özgürlük kazancına yaktığı ağıttır. Mikhail Bahtin destan türünü, "öteki"nin söylemlerinin nüfuz etmesine müsamaha göstermeyen, resmi bir tür olarak tanımlamıştı. Bu tanım, politik bilinçaltını; toplumsal kimliğin bir şartı olarak, çoktan kurban edilmiş olanın sessizliğini oluşturur. Ulusun sessizliği belli

---

medieval turn forces a war against the Orient of a more proper kind. After the Madrid and London bombings, the post-oriental condition spreads towards Europe proper, already noticeable in the media reports on the new security measures inspired by the threat of terrorism coded as a covert Islamic presence within.

Serbian Europe

The presence of the Ottoman Empire in the Balkans has historically been represented as "a scarecrow that could be painted only with dark and bloody colours, something that could not be quietly talked about or coolly thought about."[7] The transcription of oral tradition to boost the emergence from submission to the Ottoman authority is simultaneous with secularization, as peripheral modernities are produced in the Balkans through the epic machinery that solders the discourses of myth and history for the emergent national cultures. For example, the supreme secular monument of Serbian national literature is the *guslar's* ritual mourning of a collective trauma of Kosovo, the loss of worldly power to abject domination and the imaginary gain of freedom in the holy canon of tribal martyrdom. Mikhail Bakhtin's characterization of the epic as an official genre that does not tolerate the intrusion of discourses of the "other" constitutes the political unconscious, a silence of the already sacrificed as a condition of communal identity. The silence of the nation is

aralıklarla yinelenen eril feryatlarla bozulur. Bu feryatlar, geçmişten önceki bir geçmişe, Kosova mitosunun anıtsal çağında Osmanlı iktidarına "itaate zorlanma"nın öncesine duyulan özlemin feryatlarıdır. Ulusal hayalin mazoşist tabiatı aynı ölçüde sanal bir sadizme bağlıdır. Bu sadizm, aynı mitsel zamansallığa bağlı olanlardan oluşan topluluğun hayatta kalması adına, soykırım öfkesinin ve şiddetinin sessizce onaylanmasına yüksek ahlaki değerler atfeder.

Kahramanlık destanının kurulduğu zamanlar ile, oyuncu ve seyircinin şimdiki durumu arasındaki bu muazzam uçurum, ünlü destansı mesafe, "ulusal gelenek" ile doldurulur. Bu gelenek, geçmişin kahramanları, olayları, görüntüleri ile, yeni ortaya çıkan halkın yazınsal hakikatinin şimdiki alıcısı arasında arabuluculuk yapar.[8] Geçmişte kalan tarihin tekrarlanamazlığı, travmatik kayba ebedi geri dönüşe, Kosova mezarından çıkan bir kolektif yazı anıtına dönüştürülür. Destanları söyleyen ozanın gösterisi, ilk kaybın anısını, halkının bütüncüllüğünü ve gücünü hatırlatan bir türküye dönüştürür. Ulusun şehitliği, yeni ortaya çıkan kültür tarafından, egemen söylemin sessiz bir fon üzerinde kendi etnogenetik anlatılarını geliştirmesiyle yayılır. Küçük bir ulus kendisini, ideolojinin emir formunda, Avrupa'nın bir idea olarak algılanışında içerilmiş baskın bir çağrıda bulur.

---

interrupted by periodic outbursts of male wailing for a time before time, before the forced submission to the Ottoman power in the monumental time of the Kosovo myth. The masochistic tenor of the national imaginary is tied to an equally virtual sadism that concedes high moral codes to the silent approval of genocidal rage and terror in the name of survival of the collective body of those tied to the same mythic temporality.

The enormous temporal gap between this edifying time of the heroic epic and the present situation of the performer and his audience, the proverbial epic distance, is thus "filled with national tradition" which mediates between the heroes, events and sites of the past and present recipient of this narrative truth of the emergent people.[8] The unrepeatable event of past history is converted into a perpetual return to the traumatic loss, a collective monument of writing emerging from the Kosovo crypt. The performance of the epic singer translates the memory of the original loss into a word sung in remembering the wholeness and power of his people. The martyrdom of the nation is disseminated by the emergent culture as a silent background upon which the dominant discourse develops its particular ethnogenetic narratives. A small nation finds itself within this imperative form of ideology, a dominant interpellation embedded in the perception of Europe as an idea.

İçerideki Doğu

Jacques Derrida, Carl Schmitt'in otoriteryen siyasi konumunu yapısökümeye tabi tutarken şöyle yazar: "Avrupa'yı, Avrupalı olmayan bir istilacı olarak görülen İslâm'a karşı savunmak, o halde, herhangi bir savaştan, politik bir savaştan daha fazla bir şeydir. Aslında, açık konuşursak, bu bir savaş değil, politik olanla bir çatışma, bir politika mücadelesidir."[9] Öyle görünüyor ki Doğu, politikanın sonu ve doğal hukuka yakın bir mücadele tehdidini getiriyordu. Öyle yabancı bir güç ki, modernitenin ve demokrasinin simgesi olan Avrupa'yı tehdit ediyor. Avrupa, içindeki Doğuyu dışlama ve ona zorla boyun eğdirme yoluyla sağlamlaşan bir kale.

Post-oryantal durum, Avrupa'yı ona ait sembolik sınırların dışında kalan bir güç olarak kuşatıyor. Burada Avrupa'nın kirlenen hukuki ve kültürel temelleri yabancı bir alanla karşı karşıya kalıyor ve bu alan, kendini acı dolu geçmişin sayısız geri dönüşüyle ortaya koyan Balkanizm söyleminde canlanıyor. Bu kültürel geçiş bölgesinde ortaya çıkan Avrupalı uluslar, bu olumsuz hayale direnmek için çaba sarf ediyorlar. Avrupa kimliği ise, kısmen çoklu emperyal ve sömürgeci kökenleri yüzünden, bu olumsuz hayalin kendi hayali olduğunu kabul edemiyor. Görece daha ufak Balkan uluslarının cellat-kurban öyküsü, şimdi Avrupa'nın ortasında, İslâmcı intihar bombacısı kisvesinde yeniden ortaya çıkıyor. Balkanlardaki etnik gruplar

---

The oriental within

Deconstructing Carl Schmitt's authoritarian political position, Jacques Derrida writes: "Defending Europe against Islam, [in Carl Schmitt] considered as a non-European invader of Europe, is then more than a war among other wars, more than a political war. Indeed, strictly speaking, this would be not a war but a combat with the political at stake, a struggle for politics."[9] It seems that the oriental threatens the end of politics and a submission to a struggle closer to the natural law, a power so alien that it threatens Europe as a sign of modernity and democracy. Europe is a fortress justified in excluding and subduing the oriental within.

The post-oriental condition envelops Europe as a force outside the realm of its proper symbolic boundary, where the contamination of its legal and cultural foundations encounter an alien zone, embodied in the discourse of Balkanism marked by the many returns of the painful past. The emergent European nations in this transitional zone of culture are struggling to resist this negative vision European identity fails to recognize as its own, partly due to its own multiple imperial and colonial roots. The torturer-victim narrative of smaller Balkan nations is now invoked in the midst of Europe in the guise of an Islamic suicide bomber. Balkan ethnicities had already interpellated the vision of this particular "scarecrow", serving as an index of fear against which national identities have erected their particular version of the

bu özgül "bostan korkuluğu" hayalini çoktan gündeme getirmişlerdi. Onlar için korkunun göstergesi olmuş, ulusal kimlikler ona karşı ulusun azametini ortaya koymuşlardı. Osmanlı gücü çözülüp Atatürk Türkiye'ye laik kimliğini kazandırdığında, benzer modernite travmaları aynı şekilde eski imparatorluğun merkezini taciz etmeye devam etmişti. Ulusun bölünmüş gövdesi kurulmuş, İslâmcı kökenlerden, aydınlanma paradigmasının askeri gücüne bir geçiş sağlanmıştı.

Hâlâ politik sınırın dışında olan Avrupalı komşular, eski zamanlara ve ortaçağa dayanan kolektif kökenlerin agonistik anılarını düşünmeden, sürmekte olan kültür göçüne katılıyorlar. Kökenlerin karmaşıklığının öyküsü en iyi İstanbul'da hissediliyor. Burada, yerinden edilen Roma'nın kendi sureti olan Konstantinopolis'in kalıntıları, İslâmcı fatihlerin belirsiz başkalığıyla buluşuyor. Merkezleşmesi Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne rastlayan bir yer burası; hayali bir Avrupa merkezinin Roma'dan doğuya, geleceğin Bizans'ına kayarak ilk kez yer değiştirdiği yer. Avrupa'nın başlangıcı ve sonu hakkındaki bütün basit anlatılara karşı koyan Doğu, tarihi açıdan henüz bunun farkına varmasa da, Avrupa'nın zaten bir parçasıdır.

Başkalık korkuluğu, toplu korku yaymak ve türler arasındaki farkı belirtmek için, neyin nerede başladığını gösteren sınırın öte tarafındakini uyarmak üzere kurulmuş bir insan suretidir. Bu kaygı ve korku nesnesi, içeride-

---

nation's greatness. As Ottoman power disintegrated and Ataturk led Turkey into secular identity, similar traumas of modernity continued to haunt the centre of the former empire too, instituting the divided national body, affecting transition from Islamic roots to the military enforcement of the enlightenment paradigm.

Still outside the political boundary, the European neighbours take part in an ongoing migration of cultures unconcerned with the agonistic memories of one's collective origins in ancient and medieval times. That the story of origins is complicated is best felt exactly in Istanbul, where the ruins of Constantinople, itself a simulacrum of displaced Rome, meets an ambiguous alterity of its Islamic conquerors. It used to be a location whose centrality coincided with the decline of the Roman Empire, a site of initial displacement of the imagined European centre eastward from Rome to the future Byzantium. Defying all simplified narratives about the beginnings and ends of Europe, the East is already part of Europe before it is even historically aware of itself.

The alterity scarecrow is a simulacrum of a human being constructed to instil collective fear and warn the other of the boundary where the proper begins to mark the difference between species. This object of anxiety and fear acts as a catalyst for a sense of collective cohesion against the generalized alterity of the oriental within, eliciting mythic narratives calling for exclusion from the symbolic realm of the

ki Doğunun genel başkalığına karşı bir bütün olma duygusu adına katalizör işlevi görmekte ve Avrupa Birliği'nin sembolik alanından dışlamaya yönelik mitsel anlatılara yol açmaktadır. İçerideki Doğu açıkça ifade edilmeyen bir düşman olarak kurulmaktadır. Bu düşman, gericilikle, gerekli kültürel davranışların eksikliğiyle ve her zaman için ilk şiddet hamlesini yapamaya hazır olmakla itham edilmektedir. Oysa Avrupa'nın kendisi de post-oryantal durum konusunda çok bilgilidir; Avrupa kendisini, Agamben'in *vita nuda*'sı[10] gibi onay bekleyen yabancı öznelerin arkaplanında, insan haklarının ve maddi zenginliğin kalesi olarak ilan etmektedir. Bu, istisna üzerinde temellenir. "Hukuk, *istisna* olanın kapsayıcı dışlaması yoluyla içinde tutmayı becerebildiği şeylerden oluşur: bu istisna ile gelişir ve onsuz hükmü kalmamış bir kanundur." Hem Türkiye hem de Balkanlar, bu hukuki "kapsayıcı dışlama" temelinde tahayyül edilmiş, modernite ve ilerleme söylemlerinin temelini teşkil eden post-oryantal durumun örnekleri olmuştur.

Not

Eski bir zamanın yarı karanlığına dalmış bu hayali, Arnavut kaldırımlı alandan dışarıya çıkarken, dikkatinizi tahta banklarda sessizce oturan yaşlı kadınlara çekmeme izin verin. Avlunun ortasındaki dev erik ağacına bakıyorlar, ağacın altında oturan yaşlı adamlar belli belirsiz başlarını sallıyorlar.

European community. The oriental within is a constituted as an undeclared enemy charged with backwardness, lack of proper cultural manners, and always ready to be the first to resort to violence. Yet Europe itself is steeped in the post-oriental condition, rising as a self-declared fortress of human rights and material wealth against the background of alien subjects seeking recognition as Agamben's *vita nuda*.[10] This creature of temporal delay is founded on this exception. "Law is made of nothing but what it manages to capture inside itself through the inclusive exclusion of the *exceptio*: it nourishes itself on this exception and is a dead letter without it." Both Turkey and the Balkans are imagined on the basis of this legal "inclusive exclusion", exemplary of the post-oriental condition underlying discourses of modernity and progress.

Post scriptum

As we walk out of this imaginary cobblestoned space immersed in the semi-darkness of an older temporal order, let me draw your attention to a group of elderly women sitting in silence on their wooden benches. They are looking at the huge plum tree in the centre of the yard, under which a group of old men are sitting, and almost imperceptibly shaking their heads.

Notlar

1 Immanuel Levinas, "Demythologisation and Ideology", Sean Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford: Blackwell, 1989, 242.
2 Ivo Andric, *Sabrana dela*, c. 6, Belgrat: Prosveta, 1991, 103.
3 Bkz. Maria Todorova, *Imagining the Balkans,* Oxford: Oxford UP, 1997.
4 Danilo Kis, *Skladiste*, Belgrat: BIGZ, 1995, 306.
5 Bkz. Tomislav Z. Longinovic, *Vampires Like Us*, Belgrade: Belgrade Circle, 2005.
6 Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979, 76.
7 Ivo Andric, *The Influence of Islamic Rule*, 253.
8 Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 2002, 14.
9 Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, London: Verso, 1997, çev. George Collins
10 Bkz. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford: Stanford UP, 1998.

Notes

1 Immanuel Levinas, "Demythologisation and Ideology", in Sean Hand (ed.), The Levinas Reader, Oxford: Blackwell 1989, trans. S. Ames and A. Lesley, 242.
2 Ivo Andric, Sabrana dela, vol 6, Belgrade: Prosveta 1991, 103, trans. T.L.
3 See Maria Todorova, Imagining the Balkans, Oxford: Oxford UP 1997.
4 Danilo Kis, Skladiste, Belgrade: BIGZ 1995, 306.
5 See Tomislav Z. Longinovic, Vampires Like Us, Belgrade: Belgrade Circle 2005.
6 Edward Said, Orientalism, New York: Vintage 1979, 76.
7 Ivo Andric, The Influence of Islamic Rule, 253.
8 Mikhail Bakhtin, The Dialogic Imagination, Austin: University of Texas Press 2002, trans. C. Emerson and M. Holquist, 14.
9 Jacques Derrida, Politics of Friendship, London: Verso 1997, trans. George Collins.
10 See Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford: Stanford UP 1998, trans. Daniel Heller-Roazen.

Demokratik Komşu: Genişleyen Avrupa'da İnsan Hakları Politikası

MARC-OLIVIER PADIS

18. Avrupa Kültür Dergileri Buluşması'ndaki oturum başlıklarından biri olan "Komşunu sev: İnsan Hakları Politikası", bazıları tarafından İncil'e gönderme yapması dolayısıyla kışkırtıcı bulunacaktır. Her ne kadar Roma Katolik Kilisesi'nin ruhani lideri Papa İkinci Jean Paul, insan haklarının, Hıristiyan öğretisinin laikleştirilmiş mirası olduğunu söylese de, dinsel zorunluluklar ve laik normlar arasında karşıtlıklar gören birçok insan hakları savunucusuna göre, Hıristiyan geleneğinin insan haklarıyla özdeşliği apaçık olmaktan uzaktır.

The Democratic Neighbour: Politics of Human Rights in an Enlarged Europe

MARC-OLIVIER PADIS

Some would find provocative the reference to the New Testament in the title of the panel "Love thy neighbour. Politics of human rights", held at the 18th European Meeting of Cultural Journals. Although the Catholic Church of John-Paul II argued that human rights are the secularized heritage of the Christian message, the association of the Christian tradition and human rights is far from self-evident to the many defenders of human rights who still see an opposition between religious obligation and secular norms.

Cogito, sayı: 44-45, 2006

Yine de hukuki normların kullanıldığı bir sözcük dağarcığı yerine "komşu" sözcüğünü ve çağrıştırdığı zengin yan anlamları tercih etmek için iyi nedenler var. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ndeki sözcük dağarcığının, karmaşık tarihsel çağrışımlar karşısındaki yetersizliği, beyannameye yönelik ilk siyasal başvurudan bu yana eleştirilmektedir. Bu temel haklar kime verilmektedir? Bu kişi bir hukuki faraziye midir? Post-modern bir benlik midir? Yoksa sınırsız güce tabi çıplak bir beden mi? Bu, tartışmalı bir mesele olmaya devam ediyor.

"İnsan hakları politikası" teriminin kullanımı da en az ötekisi kadar sorun teşkil ediyor. Tarihsel olarak insan haklarını "talep etmek", "beyan etmek" ve "uygulamak" mümkün. Ama acaba "insan hakları politikası" diye bir şey var mı? Bu, 1980'lere ve 1990'lara özgü bir düşünce; bu dönemde, en azından Avrupa'da, Soğuk Savaş'ın sonu, uluslararası ilişkilerin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde birtakım ortak referanslar bulabileceği inancına yol açmıştı. Bu devir bitti mi?

Avrupa Birliği'nin genişlemesi 1990'ların insan hakları politikasının sonuna damgasını vurdu. Sovyet Bloğu muhalifleri, yani Vaclav Havel gibi insan hakları konusunda sembol hale gelen figürler, kendi ülkelerinde ve Avrupa'da öncü siyasetçiler oldular. Büyük bir başarı elde etmiş olmalarına karşın, yanılgı büyümektedir: bugün bazen, insan haklarının Batı'daki

---

Nevertheless, there are good reasons to prefer the word "neighbour" and its rich connotations over the legal vocabulary of norms. The failure of the vocabulary of the Universal Declaration of Human Rights to offer complex historical connotations has been criticized ever since the first political reference was made to such a declaration. Who is the person entitled to these fundamental rights? A legal fiction? A post-modern self? A bare body subjected to unlimited power? This remains a controversial matter.

The use of the term "politics of human rights" is no less problematic. Historically, it is possible to "claim", "declare", and "enforce" human rights. But is there such a thing as "politics of human rights"? The idea is typical of the 1980s and 1990s, when, in Europe at least, the end of the Cold War gave birth to the belief that international relationships could find a common set of references in the Universal Declaration of Human Rights. Is this period over?

The enlargement of the European Union marked the end of the politics of human rights of the 1990s. The dissidents of the Soviet bloc, symbolic figures of human rights such as Vaclav Havel, became leading politicians in their countries and in Europe. Although their achievement was great, disillusion is growing: today, human rights are sometimes considered responsible for the end of true political life in the West. Now Europe is no longer divided, all European countries are obliged to consider one another as neighbours. It is impossible to say, as the British Prime

gerçek siyasal yaşamın sonunu getirdiği düşünülmektedir. Artık Avrupa bir bütün; bütün Avrupa ülkeleri birbirlerini komşu olarak görmek zorundalar. 1938'de İngiltere Başbakanı Neville Chamberlain'in, Çekoslovakya konusunda harekete geçmemesini gerekçelendirmek için kullandığı, "çok az tanıdığımız bu uzak ülkeler" deyişini tekrarlamak artık imkânsız. 1990'larda yaşanan coşku, insanların, Avrupa'daki görüş birliğinin ortak politik bir model tanımı yapılmasını sağlayabilecek kadar güçlü olduğuna yönelik bir umut taşımalarındandı. Bu modelde serbest piyasa ekonomisi, hukukun üstünlüğü, özgür seçimler, çoğulcu bir anayasal düzen vs olacaktı.

İnsan hakları Avrupa'da hâlâ en önemli ortak başvuru noktası. Ne var ki bugün bu başvuru kaynağının politik rolü Avrupa topluluğu içinde bile daha zayıf.

Öncelikle Avrupa anayasasında, Fransa'daki tartışmalarda gördüğümüz üzere, refah sistemleri ve sosyal standartlar daha ciddi meselelere dönüşmüş görünüyor. En azından Fransa'da, sosyal standartların gelecekteki durumuyla ilgili yaygın endişe, Avrupa karşıtı tutumu açıklayan ana nedendir.

İkincisi, insan haklarının diplomatik rolü Avrupa Birliği'ndeki komşular arasında zayıflayacaktır. Ukrayna'daki Portakal Devrimi serbest seçimlerin önemini kutlamak için bir fırsattı. Öte yandan, Türkiye dahil, üye olmak isteyen diğer ülkelerde insan hakları meselesi küçük bir sorun olacağa benziyor.

Minister Neville Chamberlain did in 1938 to justify inaction over Czechoslovakia: "these far-away countries of which we know little". The euphoria of the 1990s was to hope that consensus in Europe was strong enough to define a common political model that included a free market economy, the rule of law, free elections, a pluralist constitutional order, and so on.

Human rights is still the major common point of reference in Europe. However today, the political role of this reference is weaker, even within the European community.

First, welfare systems and social standards appear to have become more crucial issues, as we saw during the French debate on the European constitution. Widespread concern about the future of social standards is, at least in France, the main explanation for the new anti-European mood.

Second, the diplomatic role of human rights will weaken in the neighbourhood of the European Union. The Orange Revolution in Ukraine was an occasion to celebrate the importance of free elections. However, in other countries seeking membership, including Turkey, the question of human rights is likely to be a minor one. If the positive trend in Turkey and in the Balkans continues, the major weight of membership negotiations will fall upon political, economic, and social aspects, and probably less upon fundamental rights. This means that high democratic standards

Şayet Türkiye ve Balkan ülkelerindeki olumlu gidişat devam ederse, üyelik müzakerelerinde politik, ekonomik ve sosyal yönlere daha çok, ve muhtemelen temel haklara daha az ağırlık verilecektir. Bu da bu tek başına üyeliğin garantisi olmasa da bu ülkelerde ileri seviyede demokratik standartlara erişileceği anlamına geliyor.

Üçüncüsü, haklı ve haksız savaşlar konusundaki tartışmalarda insan haklarına olumsuz yönden yaklaşılmaktadır. 90'lar insan hakları savunucuları için coşku dolu bir dönemdi. Bunun nedeni, BM Antlaşması'nın dünyanın dört bir yanında anında uygulanacağına inanmaları değildi; nedeni kamuoylarının Batılı ülkelerin müdahale etmeme tercihine güçlü bir şekilde karşı olmasıydı (bildiğimiz gibi, Balkanlar'a ilişkin resmi Avrupa politikası uzun bir süre "müdahale etmemek" olmuştur). Öte yandan, özellikle Fransa ve Almanya'da, Rusya'ya karşı şimdi alınan tavra bakarsak, insan haklarının 1990'larda oynadığı politik rolü artık oynamadığını görürüz.

Müdahale etmeme politikasının reddi, "insani yardım müdahalesine", başka deyişle insan hakları adına askeri eylem düşüncesine yol açtı. Kosova'daki askeri müdahale, Balkanlar'da Avrupalıların ortak başarısızlığıyla geçen on yıldan sonra, sivillerin evlerini ve kentlerini terk etmeme haklarını uygulama amaçlı askeri bir eyleme örnekti. 11 Eylül saldırıları manzarayı epey değiştirdi; bunun sonucunda Cumhuriyetçilerin zorla demokrasi yay-

---

will be reached in these countries; however that alone will not be enough to guarantee membership.

Third, human rights have been referred to in negative terms in the debate on just and unjust wars. The 1990s were a time of euphoria for human rights advocates -- not because they thought that the UN charter would be applied immediately everywhere on earth, but because public opinion was strongly against the non-intervention of western countries (as we know, non-intervention was too long the official European policy in the Balkans). However, if one looks at the contemporary attitude towards Russia, especially in France and Germany, it is obvious that human rights no longer plays the political role it did in the 1990s.

The rejection of the policy of non-intervention gave rise to the idea of "humanitarian intervention", in other words military action on behalf of human rights. Military intervention in Kosovo, after ten years of a common European failure in the Balkans, was an example of a military action intended to enforce civilians' right not to be forced out of their houses and towns. The 9/11 attack has considerably changed the landscape; the neo-conservative project to spread democracy by force and to make a new "Greater Middle East" has been joined by the concept of "war on terror". Anglo-American intervention in Iraq has created a split between advocates of human rights who agreed about the impossibility of non-intervention in the former

ma ve yeni "Büyük Orta Doğu projesi"ne, bir de "teröre karşı savaş" kavramı eklendi. İngilizlerin ve Amerikalıların Irak'a yaptığı müdahale, eski Yugoslavya'da müdahale etmenin kaçınılmazlığı konusunda birleşen insan hakları savunucuları arasında bir fikir ayrılığı yarattı. "Teröre karşı savaş" ve Irak saldırısı ile uluslararası ilişkilerin mimarisindeki zayıflık netleşti. Irak savaşı ile bir kez daha uluslararası topluluğun yetki eksikliği açığa çıkarak genişledi; ne var ki bu sefer insan hakları, şaşırtıcı bir biçimde, küresel güvenliği inşa etme ile ilgili uluslararası bir topluluk fikrine muhalifti. Immanuel Kant'tan BM Antlaşması'na dek, insan haklarına başvurmak, en azından, devletler topluluğu yoluyla asgari düzeyde de olsa, uluslararası bir güvenlik inşa etme fikrinin bir parçasıydı. Eğer bugün –Amerikalı Cumhuriyetçilerin başlattığı "Büyük Orta Doğu Projesi"nin gözünde– insan hakları politikası, askeri eylem yoluyla ulus kurma ve demokrasi anlamına geliyorsa, o halde insan hakları politikasının 1980'ler ve 1990'lardaki anlamının sonu açıkça gelmiş demektir.

Buna rağmen, insan hakları uluslararası ilişkilerde hâlâ bir rol oynamalıdır. Her ne kadar birçok devlet iki yüzlü davransa da, insan hakları, birtakım ana zorunluluklar olarak yaygın düzeyde geçerlidir. İnsan hakları, yeni zorunluluklara ve Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi yeni uluslararası kurumlara yol açmıştır. Bu mahkemenin rolü gelecek yıllarda önem kaza-

---

Yugoslavia. With the "war on terror" and the attack on Iraq, the weakness of the architecture of international relations has become clear. Once again, the war in Iraq has revealed and widened the international community's lack of authority; however this time, surprisingly enough, human rights have been opposed to the idea of an international community concerned with building global security. From Immanuel Kant to the UN charter, the reference to human rights was part of the idea of building, at least minimally, international security though the community of states. If today the politics of human rights means -- in view of the "Greater Middle East" project inspired by the American neo-conservatives -- nation building and democracy through military action, then it is clearly the end of what was meant by the idea during the 1980s and the 1990s.

Nevertheless, human rights should still play a role in international relations. Human rights are widely accepted as a core set of obligations, even if we know that many states do so with a great deal of hypocrisy. Human rights have given rise to new obligations, and to new international institutions such as the International Penal Tribunal, whose role could become significant in coming years. Human rights are also an alternative, at least theoretically, to the *Realpolitik* of sovereign states: cooperation between NGOs, states, and international institutions, such as that in the Tsunami relief operation, can in some cases be for the common good. This does not mean that

nabilir. İnsan hakları aynı zamanda, en azından kuramsal olarak, egemen devletlerin *Realpolitik*'ine karşı bir alternatiftir: Tsunami sonrası kurtarma operasyonunda olduğu gibi, STK'lar, devletler ve uluslararası kuruluşlar işbirliğine giderek bazı durumlarda kamu yararına çalışabilirler. Bu, devletlerin hâkimiyeti bırakması, tek tek her STK'ya körü körüne inanılması ya da uluslararası kuruluşların yarının küresel devletinin habercisi olduğu anlamına gelmiyor. Bu yalnızca, tahakküm gerçeğini dikkate alarak, ayrıca birçok uluslararası insani yardım programının ikiyüzlülüğünü ve ulusal ya da uluslararası düzeyde gerçek bir politik geçerliliği olacak tek bir insan hakları beyannamesinin imkânsızlığını kabul ederek, insan haklarına başvurmanın uluslararası ilişkilerde bir rolü olduğu anlamına geliyor.

İnsan hakları olarak bildiğimiz şey modernitenin siyasal programının bütününü oluşturmaz; daha ziyade onun kırılgan başarılarından yalnızca birini temsil eder. Dolayısıyla insan hakları bildirgelerinin sınırlı bir başarı elde ettiğini görmezden gelmek ve insan hakları politikasını sanki politik sistemlerimiz karşısında başlıca tehditmiş gibi eleştirmek makul olmayacaktır. Bugün insan haklarının rolü tehlikeli derecede küçüktür. Önceden, kavramın kendisi totaliter sistemlere karşı güçlü bir silahtı. İnsan haklarını yalnızca burjuva haklarının ifadesi olarak gören Marksist itiraz artık var olmadığına göre, artık biz de yeni eleştirilere bakabiliriz.

---

states abandon their sovereignty, that each and every NGO is to be trusted blindly, or that international institutions are a premonition of tomorrow's global government. It means only that reference to human rights has a role to play in international relations, as long as one takes into account the reality of sovereignty, and acknowledges the inadequacy of many international humanitarian programmes, and the inability of any single declaration of human rights to have real political life at the national or international level.

Human rights as such do not constitute the whole political programme of modernity; rather, they represent one of its fragile achievements. It would therefore be unwise to ignore the limitedness of the achievements of the declarations of human rights and to criticize human rights politics as though they were the main threat to our political systems. Today, the role played by human rights is dangerously small. Formerly, the concept was a powerful weapon aimed at totalitarian systems. Now that the Marxist rejection of human rights as the pure expression of bourgeois rights has vanished, the emergence of new critiques can be witnessed.

The first of these considers human rights to be the best example of the modern claim of *illimitation*: that individuals encounter no limit when it comes to their fundamental rights. The result is that a person endowed with these rights does not think of him- or herself as a citizen but as a consumer. To this, the objection can

Bu eleştirilerin ilki, insan haklarını, modern bir iddia olan *sınırsızlık*'ın en iyi örneği olarak görüyor: bireyler, temel hakları söz konusu olduğunda hiçbir sınır tanımıyorlar. Bunun sonucu olarak, bu haklarla doğduğunu düşünen kişi, kendisini bir vatandaş olarak değil bir tüketici olarak görmeye başlıyor. Küresel serbest piyasa ekonomisinde sınırsızlığın ortaya çıkardığı başlıca riskin özgürlük ve saygı talebi olduğunu varsayarsak, buna şöyle bir itiraz getirilebilir: İnsan Hakları Beyannamesi'nin kendisinde aslında bir kısıtlama söz konusudur. Bu kısıtlama hakların *çokluğundan* kaynaklanmaktadır: örneğin mülk edinme özgürlüğü hareket özgürlüğü ile çelişebilir vs.

İkincisi, batı toplumlarının *depolitizasyonu*ndan sık sık insan hakları sorumlu tutulmaktadır. İddiaya göre insan hakları bireyin haklarına dayalı olduğundan insan hakları politikası, ortak karar verme gücü şeklinde anlaşılan politik yaşamın kısıtlarını unutma eğilimindedir. Bu sav sıklıkla, Alain Badiou'nün felsefesindeki gibi, bir azınlığın demokratik olmayan bir devrimi göklere çıkarmasına, ve eylemle kararın etkili olmasının kanıtı olarak şiddet kullanımına yol açmaktadır.

Üçüncü eleştiri *insanın dışlanması* konusundaki eleştiridir. Giorgio Agamben, tuhaf Hannah Arendt okumasında (örneğin *Homo Sacer*'de), insan haklarıyla, Batı tarzı politik modele, bireyin "çıplak yaşamı"na bir atıf girdiğini görüyor. Bu sava göre, insanlara doğuştan temel haklar ver-

---

be made that -- supposing the claim to freedom or respect is truly the main risk of illimitation posed in a globalized free-market economy -- there is indeed self-limitation within the Declaration of Rights. This limitation arises from the *plurality* of rights: the freedom to hold property, for example, may contradict the freedom of movement, and so on.

Second, human rights are frequently held responsible for the *depoliticization* of western societies. Allegedly, being based on the rights of the individual, human rights politics tend to forget the constraints of political life understood as the collective power to decide. This argument frequently leads, as in the philosophy of Alain Badiou, to a non-democratic celebration of revolution by a minority and of the use of violence as the proof of the effectiveness of action and decision.

The third critique is that of *dehumanization*. In a strange reading of Hannah Arendt, Giorgio Agamben (for example in *Homo Sacer*) sees in human rights the introduction within the western political model of the reference to the "bare life" of the individual. To entitle the human being with fundamental rights from birth, so the argument goes, means to found politics on biopolitics, an association that leads, for Agamben, to nationalism and the concentration camps. In fact, Arendt pointed out that the Declaration of Human Rights conceives of the individual as a legal fiction, and is thus unable to protect an individual deprived of their political

mek, politikayı biyopolitika üzerine kurmak demektir ki bu Agamben'e göre ulusçuluğa ve toplama kamplarına varacak bir ilişkidir. Aslında, Arendt İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde bireyin hukuki bir faraziye olarak tasarlandığına işaret etmiş ve bu yüzden Beyanname'nin politik haklardan yoksun bireyi koruyacak durumda olmadığını söylemiştir. Agamben, insan haklarının bireyi doğallaştırdığını (öteki fikrin tam zıddını) söyleyerek bu fikri tersine çevirir. Arendt görüşlerini "hak sahibi olma hakkı" fikri ile temel hakların sınırları konusuyla noktalamıştı; ona göre asıl mesele politik bir topluluk olmadığı müddetçe temel hak talebinde bulunmanın yararsızlığıydı, dolayısıyla insan haklarının uygulanmasının ilk garantisi politik bir topluluk oluşturmaktı. Bu savın aksine Agamben için İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ulus-devletin başlangıcıdır ve devlete bireyin "çıplak yaşamını" elde tutma olanağını sağlar. Slavoj Zizek Agamben'in analizini yorumlar ve bunun "İnsan Hakları'nın müstehcenliği" olduğunu iddia eder. İnsan hakları konusundaki bu neo-Leninist yorumda, sürekli bir istisna durumu olarak görülen demokrasinin totalitarizmden pek farkı yoktur ve demokrasi toplama kampları kurmaya yazgılıdır.

Bu üç eleştirinin amacı, demokrasiye radikal bir saldırıda bulunma yoluyla, insan hakları konusundaki anlayışı canlandırmaktır – birincisi muhafazakâr, ikincisi Maoist, üçüncüsü ise Leninist'tir. Bu eleştirilerdeki

---

rights. Agamben upturns this idea by saying that human rights naturalize the individual -- the complete opposite. Arendt concluded her remarks on the limits of fundamental rights with the idea of the "right to have rights"; her major concern was that without a political community it is useless to claim fundamental rights, and therefore, that the first guarantee of the application of human rights was the possibility of forming a political community. For Agamben, conversely, the Declaration of Human Rights is the beginning of the Nation-State, giving the State the possibility to grasp the "bare life" of the individual. Commenting on Agamben' analysis, Slavoj Zizek argues that this is the "obscenity of Human Rights". In this neo-Leninist commentary of human rights, democracy, seen as a permanent state of exception, whose destiny is to build concentration camps, has no substantial difference to totalitarianism.

The goal of these three critiques is to renew an understanding of human rights via a radical attack on democracy -- conservative in the first case, Maoist in the second, and Leninist in the third. The exoteric element of these critiques is a demonstration of the limits of references to human rights; their esoteric element is a rejection of modern policy and its complexities, above all pluralism.

Therefore, we must still ask: What is the radical meaning of democracy? The end of the Cold War signified not the final victory of the politics of human rights, but the

açık ilke, insan haklarına yapılan göndermelerin sınırlarının ispatıdır; gizli ilke ise modern politikayı ve onun güçlüklerini, özellikle de çoğulculuğu reddedişitir.

Öyleyse şunu kendimize sormalıyız: Demokrasinin esas anlamı nedir? Soğuk Savaş'ın sonu insan hakları politikasının sonuçta kazandığı zaferi değil yeni demokratik bir ödevin başlangıcını ifade etmektedir. Demokrasi yalnızca gücün düzenlenmesiyle ilgili değildir; aynı zamanda hak sahibi olma hakkı ve birtakım ortak değerlerin tanımlanmasıyla ilgilidir. Peki uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda, bu ödev neyi gerektirir? Şayet tembel tembel, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin çözüldüğünü çünkü gezegenimizde insan haklarının hâlâ ihlal edildiğini söylemeyeceksek, yeni çelişkiler ve yeni zorluklar demektir. Ayrıca, politikanın görevi beyannameler ve olgular arasındaki uçurumu mümkün olduğunca azaltmak değilse nedir?

İngilizce'den çeviren: İ. S.

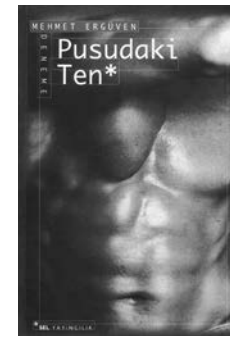
---

beginning of a new democratic task. Democracy is not only about organizing power; it is about the right to have rights, about trying to realize a set of common values. What does this undertaking mean when it comes to international relations? It means new contradictions and new challenges, if we are not to say lazily that the Universal Declaration of Human Rights has failed because human rights are still violated on the planet. After all, what is the role of politics if not to reduce as far as possible the gap between declarations and facts?

Pusudaki Ten, *Vice Versa*

FAHRİ GÜLLÜOĞLU

Mehmet Ergüven, *Pusudaki Ten*, Sel Yayıncılık, İstanbul 1998.



Parçalanma

"Efsaneye göre cinsel kimliğin kadın ve erkek olmak üzere ikiye bölünmesi, haddini bilmeyen insanoğlunun küstahlığından kaynaklanır. Bu bağlamda Hermaphroditos ucube değil, farklı cinselliği aynı bedende yaşayan ilk insanın bir türlü özümseyemediği ayrıcalıktır. Aden yurttaşı seksüel ve tinsel alanda sahip olduğu bu olağanüstü güçten aldığı cesaretle Tanrılara kafa tutunca olan olmuş ikiye bölünmüştür beden; bundan böyle kadın ile erkeğin birlikteliği, ödenmiş bir bedelin karşılığı olarak, hem ceza, hem de armağandır." ("Caravaggio'nun Erotik Mirası", s.13) İnsanoğlunun serüveninde bu ilk büyük yara, gövdenin trajedisine açılan parçalanmanın da adıdır. Parçalanma, sonsuz bütünleşme arzusunu da beraberinde getirecek, yıkım hazla değiş tokuş edilmek kaydıyla gövde açmazlarını çıkış yolu arayışlarına dönüştürüp kıvranacak, ama dışadönüklüğünden vazgeçmeyecektir.

Gılgamış destanında insanın bu parçalanmışlığının tek bedende bütünleşme arzusuyla alt edilmesi olasılığı başka bir yoldan vurgulanır. Gılgamış'ın Enkidu'yla dostluğunda örtük homoseksüel eğilime dair görüşler herkesin malumudur. Gılgamış henüz tanımadığı ve her tarafı simsiyah kıllarla kaplı bu vahşi adamı önce rüyasında görüp onunla sevişmiştir; gerçi yataktaki konumu erkekliğine gölge düşürmez; çünkü, evli ya da bakire demeden, tüm Uruk'lu kadınları elden geçirmesine karşın, hâlâ açtır: "(…) ve ben, o bir karı imiş gibi, üzerinden zevk aldım." Sonun başlangıcında ölümsüzlük özlemiyle Gılgamış, cinsel kimliğinin tamamlayıcı parçası olarak, benliğindeki kadınsı niteliğe açık kapı bırakmıştır - Herakles gibi.

Haz ve Ölüm

Ten'e yaklaşmak, atılan her adımda pusunun çağrısında beliren, belirsizleşen, görünen ve görünmeyen arasında salınan giyotinin bıçağı, ölüm ve şehvetin kâbusundan salgıladığı korku ile dibine, derine gittikçe derine girmek arzusu ve vaat ettiği haz arasında gidip gelmektir aynı zamanda.

"Caravaggio'nun Amor'u libidonun davetkar nesnesi olma yoluyla, sonuna kadar sahiciliğini korur; karşı koyulmaz cinsel çekim gücü Urania ile Pandemos'un birlikteliğinden kay-

naklanmaktadır çünkü – günah ve haz, tutku ve acı usuldan organik bir bütün oluşturmuştur. (...) ister Amor, ister bir başka şey olsun, Caravaggio'nun resimlerinde ellemeyi telkin eden erotik gerilim daima ön plandadır." ("Caravaggio'nun Erotik Mirası", s.23-27) Amor'un atletik göğüs yapısı ile çocuksu yüzü, ima ettikleri şeyle birbirini yalanlayan kolları da hep bu [dokunma isteğinin işaret ettiği el koymak ve kendine mal etmek ile bu isteğin değişerek sahip olunma isteğine, istek duyulanda kendini kaybetme isteğine dönüşmesi] karşıtlığı, haz objesinde sendelemeye başlayan kimliği göstermez mi?

Yazar, Georges Bataille'ın "Erotizm ölüme, ölüm de bireysel yaşama süresinin reddedilmesi olgusuna yol açar." sözüyle formüle ettiği erotizm-ölüm birlikteliğini daha sonra, cinsellikte erkeğin yaşadığı *petit mort*'u ele aldığı "Orgazm sonrası, dayanılmaz bir yıkımdır erkek için; hayat veren dölünü boşalttıktan sonra müthiş bir suçluluk duygusuyla iliklerine dek sarsılıp, mahvolan erkek –aynen bazı böceklerde görüldüğü gibi- sevişme bittiğinde dişi tarafından yutulmaya hazır hale gelmiştir sanki." ("Çıplağa Yansımak", s.75) sözleriyle açımlar. Kadın, kara delik, yutabilir erkeği.

Egon Schiele'nin yapıtı *Bakire*'ye yaklaşırken *petit morte* yine anahtardır. Çıplak ten, iletişimin kapanına kısılmış özne/nesnesinin kaçınılmaz rol değişimine açılan gözdür belki de. "...[İ]lk bakışta kışkırtıcı bir biçimde göğsünü açan *Bakire* (1913), örtülü bir dalıncın uzantısında özel dünyasına çekilip, basbayağı etkisiz hale getirmiştir bizi.(...) [S] oyunmak, *homo socialis*'in zorla taktığı maskeye karşı savaş açıp, *kendi ben*'iyle kıyasıya hesaplaşma özlemidir – çıplak ten, tabuları yıkan bireyin kendisiyle baş başa kalabilmesi için en büyük fırsattır.(...)Çıplak tende kendi varoluşunu sergileyen Schiele, sonuçta tüm tutku ve açmazları ile insan'ı görmeye çalışır sadece; her beden, görmesini bildiğimiz sürece, sessiz bir çığlıktır burada. Çizginin yalın ve kararlı akışı, bu ıstırabı evcilleştirmeye karşı soylu bir direniştir; çünkü hiçbir şey, tanıklığı sezgiyle sorgulayan o büyük ve sarsıcı ürperti kadar bu resimlere yakın değildir. Schiele için kendi bedeniyle diyaloğa giren her insan, sonunu kestiremediği bir serüvene atılmayı göze almış demektir; bu anlamda soyunmak, cinsel tercihlerimizin (erotik fantezi) kuytu köşelerine kadar uzanıp, itiraf etmekte zorlandığımız şeylere meydan okumaktır – yalnız takıntılar yüzünden değil, cinsel hazzın ölümle iç içe olmasından ötürü bir ıstırap kaynağıdır cinsellik... Böyle bir durumda, modelin soyunmuş olması, asıl gerçeği değiştirmez; Schiele, karşısındaki çıplakta kendi vücuduna bakıp, onun ardındanki beklentileri deşifre etmeye yönelmiştir çünkü – beden saklı cinselliğin eşelendiği bir teşrih masasıdır bu aşamada." ("Çıplağa Yansımak", s.72-73)

Homoerotizm

Caravaggio'nun yapıtını çözümlerken ressamın yaşamöyküsünün de izini sürer ve örtük ya da bilinen cinsel eğilimleriyle yapıtı arasında sıkı bağlar kurar: "*Muzaffer Aşk* (Amore vincitore) nereden bakarsak bakalım, homoerotik eğilimlerini gizleyemeyen bir kulamparanın gerçek yüzünü ele vermektedir son tahlilde." ("Caravaggio'nun Erotik Mirası", s.16) Bu sarsıcı saptama resmi okumaya girişen okurunu da bağlamakta mıdır ya da o resmin karşısına dikilen kişi, resmi yorumlayan aradan çekildiğinde neyle yüzleşecektir? Bu sorular Mehmet Ergüven'in kışkırtıcı erken çıkışında beliriverir. "İslam kültüründe gılmanın iğfalini aydınlara mal etmeye yönelik herhangi bir çaba olmamasına

karşın, antik Yunan'dan bu yana Batı'da hep yüceltilmiştir oğlancılık. Doğu'da, tıpkı yetişkin erkek gibi kullanılan gılman, karşısındaki erkeğin taşkın cinselliğinden nasibini alan bir kurbandır yalnızca. Gerçi, Mevlana'dan Nedim'e kadar, yeniyetmenin güzelliğinden övgüyle söz eden dizelere şark edebiyatında da rastlamak mümkündür; ama bu, oğlandaki ilahi güzelliğin suretini Allah'la karşılaştıracak denli ileri gitmez hiçbir zaman; bir yanda cinsel rahatlamayı izleyen cünüp, öbür yanda günah korkusu, sürekli tehdit etmektedir bu ilişkiyi. Şiirlerini niçin Tanrılar yerine oğlanlara adadığı sorusuna Anakreon'un verdiği yanıtı anımsayalım: 'Tanrı onlardır çünkü.' Buna göre, cinsel yaşam pratiğinde Batı'dan pek farklı olmasa bile; İslami kültürde satır aralarına sıkışıp kalan yaygın oğlancılığı kimsenin alenen savunmadığına tanık oluruz; gılmana aşık olmak, her şeye rağmen sonuçta onu aşağısayıcı tarzda *kullanmak*'la eşanlamlıdır çünkü.

Yeniyetmenin körpe vücudu, tensel doyum arayışı içindeki erkek için sadece karşı koyulmaz bir tahrik arayışı değil, hemcinsinde yaşadığı orgazm ile *petite mort*'u nihai sondan (gerçek ölüm) kaçışa çeviren erkeğin gizli gençlik iksiridir." ("Ganymedes", s.82-83)

İmge kadın, Madonna

Gerçeküstücülerin İmge Kadın'ı gibi, Edvard Munch'un *Madonna*'sı da sonsuz devingenliğiyle bir uçuculuğa aralanır ve yakalanamaz, ulaşılamaz kılar kendini. Kadını vareden imgeyi platonik bir uzaklığa çekmek ve açıklığa, alargaya terk etmek erkeğin eylemiyse, onun görünür kılınması da erkeğin düşgücüyle olasıdır. "Madonna bedensel varlığını aştığı için, salt şehvani olandan soyutlanmış bir saflığı, yani Munch'un ürkmeden yaklaşabileceği kadını imler. Tensel tutku, imgelemin makul hale getirdiğine safiyane bir boyut ekleyerek, daha kısa süre önce kadın yüzünden malul olanı aklamıştır sanki. Dolayısıyla hem çekici, hem de cinsel yönden somut bir beklentisi olmayan dişi tasavvuru egemendir bu kadına. Burada söz konusu olan, bir bekleyiş'tir sadece; sonsuz özlem, kadının somut varlığına duyulan ihtiyacı çoktan aşmıştır çünkü – vuslat, aşığın ölümüdür... İmgelemde yaratılan çıplak, görüntünün sonsuz devinimlere tekabül edip, onların açık uçlu toplamı olması nedeniyle, klasik anlamda poz vermez – fotoğrafta ifade aracılığıyla zamana yayılan figür, burada gücünü yaşantı içeriğinden alan bitimsiz bir devingenliğe kavuşmuştur usulca. Bu yüzden, duyusal olan ile tinsel arasındaki sınır çizgisi kendiliğinden iptal olup, yaklaştığımız ölçüde uzaklaşırız çıplaktan, vice versa." ("Çıplağa Yansımak", s.78-79) "Munch için aşk, son tahlilde küldür sadece – ateşten geriye kalan bir enkaz yığını. Aşk ve onunla birlikte kadın imgesi, başlangıcı olmayan trajik bir sonu imler. Kadının gülmesi, tıpkı ölümün tebessümü gibidir." ("Çıplağa Yansımak", s.75)

Kitabın son bölümünde, kıyıya vuran dalganın çağrısında Venüs köpükler ardında çıplak, çıkagelir. Madonna'dan, Kapandaki Venüs'e sıçrayabilir okur pekâlâ. Bu, elbet eril adım açıklığıyla gerçekleştirildiğinde "kadın vücudu, erkeğin dolduracağı nemli çukurdur" cümlesiyle Venüs'ün kapanına kıstırılmaya hazır hale gelir erkek okur. Yazarın, Lucien Clerge'in *Denizin Çıplağı* fotoğrafına dair "Clerge'in başarısı, kadın bedenindeki tahrik unsurunda ortalama erkeğin beğenisini dikkate alıp, *sıradan*'ı estetize etmesinden kaynaklanır – kadın sözcüğün en geniş anlamıyla, haz ve seyir objesidir" sözlerinden sonra *Denizin Çıplağı*'nın

"göz ve eli birlikte tahrik ettiğini" dile getirmesiyle fotoğraftan dışa taşmakla erkeği yutacak havzanın büyüklüğü de belirecektir. Aslında, bu "ortalama erkek" meselesi bir noktada erkeğin ortak ve süreğen zaafiyeti anlamına mı gelmektedir? İmge Kadın'ın, Madonna'nın küllenmesiyle marazi gelgitine sıkışır erkek. "Her erkek, imgeleminde yarattığı dişinin partneri olarak, biraz da kendisiyle sevişir yatakta; tinsel doyum, vermeye muktedir olduğu hazla güvenceye alınmıştır böylece. Ne var ki, erotik fantezide herhangi bir yeri fetişe dönüşen kadın, bu öznel (mahrem) ayrıntıyı tüm vücuduna mal ettiği andan itibaren imgelem gücü sığlaşmaya başlar; eksiksiz bir haz objesi olan kadın karşısında erkeğe salt hayvani yönüyle varolmaktan başka bir şey kalmaz artık; çünkü, ya kusursuz bir dişinin partneri olarak kendisine olağanüstü bir güç atfedip, her şeyi mubah sayacak, ya da bundan umudunu kesip, doğrudan intikam alacaktır – her iki durumda da katıksız şehvaniyyet başroldedir ister istemez." ("Kapandaki Venüs", s.236) Kadın bedeni, erkeksi isteğin –daha doğrusu her türlü cinsel isteğin, salt isteğin– yalnızca nesnesi değil elçisi olmuştur artık.[1] "Türk Hamamı" bölümünde de, hamamda, bir erkeğin daha önce mastürbasyon yapmış olması halinde, kadının cinsel ilişkiye girmeden bile hamile kalması olasılığından bahsedilir. Erkek, sperma, hemen her yerde pusuya yatmıştır nerdeyse!

Yapıbozum

Erkek, erk-erkek-ereksiyon zincirinde kendini halkalandırıp bütünlemeye, ya da bu iki güç istenci arasında, tam da "ortasında" varolmaya ant içmiş gibi değil midir yeryüzünde? Yüksel Arslan binaları, çeşitli mimari yapıları fallik birer nesne olarak resmetmiştir. Ressamın obsesif tavrı diye yorumlanabilir, ama belki aynı obsesif çizgiyi izleyerek uygarlığın fallik nesneler ürettiğine tanıklık da edilebilir: Füzeler, vinçler, şişeler, kalemler, bacalar, vs vs. Göz anlamlandırır: Biçim gölgesinde şeytanıyla çıkagelir. Bir penis olarak erkek adamın portresi. "Aslında phallus mitosu, gören Havva'yı yadsıyan erkeğin, onun adına kendi organına bakmasıyla oluşmuş trajik öyküdür. Erkeğin orasına takılıp kalan incir yaprağı, ardındaki seyir objesine odaklanan ilgiyi ikiye katlamıştır; yalnızca cinsel organından ibaret olan erkek, en az kadın kadar kendisi de orasını seyreder." ("Phallusophie", s.95")

Enis Batur, Mehmet Ergüven'in *Pusudaki Ten* kitabında "kalkmış bir yazı" kullandığını söylüyor.[2] Ergüven'in seçtiği yazı dili, pornografinin sınırlarına girip çıkmaktan geri durmayan bir kalemin ürünü. *Pusudaki Ten*'de biçem erotizm-pornografi arasındaki ince kırmızı hatta, sınırı aşma, sınır içi, sınır ötesi hareketliliği sinir uçlarını da uyaran, yoran bir dille yoğrulur. Bağırtılı ve batan bu dil, dikenli yüzeyden, bir mayın tarlasında yol alma çılgınlığından da beslenir. Yazar "phallus", "penis", "vulva", "uterus", "rektum" sözcüklerini de kullanır ama sıklıkla, bunların argodaki kaba karşılığını da açıkça kullanmaktan, yazı diline iç etmekten çekinmez. Müstehcen olan, estetize edilebilir mi? Yazarın baktığı fotoğraflar, içinden yürüdüğü yapıtlar, el attığı olgularla sarmaş dolaş kapanını kurmuş; gövdenin, tenin okurunu zulme uğratmayı beklemektedir. Müstehcen olan'ın "kilit noktaları" genital bölgede odaklandığı/ düğümlendiği için yazarın düğümü ora(lar)dan çözmeye koyulması "doğaldır". Müstehcen olanı anlamlandırmak, müstehcen olan'ın dilini kullanmakla mümkündür. Bir farkla: Burada müs-

tehceni dile getirmek adına argonun genital bölge için kullanımı, argonun batağına saplanmak ve kaybolmak riskiyle yatıp kalkar(!). Müstehcen konuşma(k), müstehcen olanı yazmak/ yazıya geçirmekle tam da bu noktada ayrılmaktadır. Ergüven'in tutturduğu ayar, müstehcen olanı çözümlerken, su yüzüne çıkardığı, müstehcenin kodlarının çözülmesidir. Pornografinin eril terminolojisine başvururken dil yabanıllaşır (Ahmet Oktay'ın deyişiyle "kayış dil"[3]), şiddetsiz bir dil kullanmak olanaksızlaşır. Mehmet Ergüven'in başvurduğu dil eril bir bakışla örülürken, hem eril saldırganlık hem eril teslimiyetle, pusuyu kuran/pusuya yatan - pusuya düşen/düşürülen ikiliğini de ustaca tek merkezde toplayabilmektedir. Etkenedilgen birlikteliği ve özne-nesnenin birbirine dönüşürlüğü, rol değişimine/ dönüşümüne açık kaygan düzlemin varlığı, ruhbilimin araçlarına başvurma ve yazının analitik kurulumu bağlamında yazarın uyguladığı merkezcil kuvvet esastır. Ancak dilin şiddeti itibariyle merkezcil kuvvetten çok, merkezkaç kuvvetlerden, sapma'dan söz edilebilir. ("İnsanın yaşamındaki en heyecan verici şey, içinde doğuştan var olan sapkınlık yönelimini keşfidir." - Michel Tournier) Böylelikle pornografinin eril terminolojisi, yazarın estet bakışında, yazıyı estetize etme ve retorik oluşturma sorunsalını zorlar, seçtiği dil ile genelgeçer kalıpları kırar. "Estetiğin yapıbozumunu törelin yapıbozumuna doğru genişletir"ken[4] kendi yazısını da kırılmaya uğratan bir indis kullandığı söylenebilir. Yazarın aldığı riske koşut okurunun aldığı riskten de söz açılabilir. Okur şoke olmaktan vazgeçtiğinde, dilin şiddetiyle, bilinçaltının oyuklarına bakmaya zorlanır.

Modigliani, Egon Schiele, Munch'un yapıtlarına eğilirken kurduğu dil, resmin iç dili ve estet bakışının gereğiyle biçimlenirken, okumaya giriştiği fotoğrafların pornografiye açılan kapısından onun dilinin bilinciyle geçer. Pornografinin dilini baskılayıp bilinçaltına hapsetmeden bilinç düzeyine ve yazının yüzeyine taşıma, taşırma olarak da anlamlandırılabilir yazarın bu edimi. Bir sapak varsa; pornografiye teğet geçmek ve yazılmış olanı küllendirmek, salt erotizmin sisler ardına alınıp mistifiye edilmesindense, verili kodları kırmaya soyunur yazar. Müstehcenin dile gelmesinde yarattığı ikilemi nasıl aşacaktır? Bayağılaşmaya pay bırakmayarak, onu kızağa çekerek. Baktığı fotoğraflarda gövdenin (ağırlıkla erkek gövdesinin?) görsel kodlarıyla, müstehcenin estetize edilmesi sorunsalıyla gidip gelirken, kendi gövdesi de yazıya karışır, okuduğu fotoğrafların sinsi gözkırpışları, kendi gözünü diktiği, dikleştirdiği bu fotoğraflarda gölgelenir. Peşi sıra içbükeyi dışbükeye, dışbükeyi içbükeye çevirmek, aynadaki görüntüyü ters-yüz etmektir bir anlamda yazarın yaptığı. Baktığı fotoğraflar, kimi zaman su - görüntü kimi zaman kendisi kimi zaman öteki, ten'in altına, derinine bakar. Su bulanıklaşabilir, gövde'nin ve yazan gövde'nin yapıbozumu birlikte çıkagelir, ten ile örtünür ten.

Hervé Guibert'in *Hayalet Resim* adlı kitabına ilişkin yazarken Guibert'in görünürde fotoğrafla ilgili sorunları irdelemesine karşın, bu yöntemi öznel fantezilerini okurla paylaşmak için bahane ettiğini öne sürer. *Kanserli Resim* bölümüne odaklanır ve pornografi ile eros arasındaki sınır çizgisini okuru afallatan itirafları için vesileye çevirdiğini söyler, ama kendisi de Guibert üzerinden, erotizmin mistifiye edilmesine, kutsallaştırılmasına ve onun diliyle pirüpak cinselliğin dile gelmesine karşı çıkar bir yerde: "...

erotik sanatın şehvani duygulardan arınmış (pirüpak?) olduğu düşüncesi Guibert'e göre tartışma konusudur; zira cinsel uyarıyı bütünüyle reddeden erotizm düpedüz aldatmacadır – eros, fiili rahatlamaya (coitus?) bıraktığı açık kapı ile cinsel hazzın meşruiyetini onaylayan bir önsözdür. Erotik olan sonuçta yaşamaya talip olduğumuz cinsel fantezilerin mahremiyetini gizleyen bir kılıftır aslında – erotik vücuda dilediğimiz şekilde müdahale etmenin cazibesi de, hiç şüphe yok ki, bu güvenceden kaynaklanır; ya da şöyle formüle edelim: Başkasının deşifre etmesine elverişsiz olma kaydıyla, açık saçık bir cinsel imge bile, erotizmin koruyucu kanatları altında, her zaman masumdur." ("Fanteziyle Uzlaşmak", s.146-147) . Erotizm-pornografi arası ince kırmızı hatta yazılanlar, gövdenin cinsel organa indirgendiği, geometrik bir yapıbozuma uğradığı, örtülü olan sapma'nın görünürleştiği ve baskın çıktığı, Tin'in de zihinsel oyunlardan artakalan posaya dönüştüğü gerçeğiyle mi yüzleştirecektir bizi? "Bütün bunlar sadece cinsel organa odaklı fotoğrafın niçin bayağı olduğunu gösterir bize; yeterince cinselliği çağrıştıran bir uzvun tek başına vurgulanması, anonim fanteziye teslim olmayla eşanlamlıdır çünkü. Ne kadar önemli olursa olsun, izleyicinin tahayyül gücünden ait olduğu bedeni istila eden fetişleşmiş [cinsel organ], ister istemez kendi ağırlığı altında ezilmeye mahkumdur. Cinsel organ, öznel fantezide yegane tahrik edici çıkış noktası olsa bile, fotoğrafta varılan şeye bırakmak zorundadır yerini. Bir başka deyişle, doğrudan doğruya o organın kendisinden yola çıkarak uyarılsam dahi, ona döndüğümde düş kırıklığına uğramayacağım bir örneğiyle bunu kamufle edip, tamamen ifşa etmemelidir beni. Varlık nedenini salt [cinsel organın] altını çizmeye borçlu olan fotoğraf, orta malı cinsel fanteziye koşulsuz teslimiyetiyle, daha ilk adımda pornografiye yenik düşmüştür." ("Fanteziyle Uzlaşmak", s.148)

Bedenin yaşayan (*Leib*) ve fiziksel (*Körper*) yönüyle ikiye bölünmüş olmasını eleştiren Martin Heidegger için bedensel fenomenin bütünlüğü, gerçekte onun indirgenemez olmasıyla bağıntılıdır; *Leib-phänomen*, bütünüyle bu indirgenemezliğin sonucudur çünkü. Bedenleşme, kaba bir yaklaşımla, *pysche* ile *physis*'in kesiştiği alandır – tıpkı geçmiş ile geleceğin örtüştüğü "sürekli şimdi" gibi.

Cioran'dan alıntılanmış motto'da söylendiği gibi asıl, "Ruh"unu sergilemek ve adlandırmak utanç vericiyse, tüm dillerde ruh'tan daha müstehcen bir kelime yoksa eğer, yazar da bu kırılgan aynada soyunmak ve *kendi ben'iyle yüzleşmek* için yazmıştır bu kitabı. Asıl müstehcen olan böylelikle anlam bulsun, "ruh" bağlı urganlarından sökün etsin diye, sırların da dolaşması gereğiyle, Italio Calvino'nun belirttiği üzere tüm rüyaların erotik oluşu gerçeğiyle, erotik fantezileriyle yüz göz olmayı göze alanlara adamıştır kitabını Mehmet Ergüven. Sonsözünü erkeğin süreğen portresinde, susturulmuş düş ikilemiyle noktalıyor: "Kapandaki Venüs, olsa olsa, kurumlu çapkının illüzyonu, yaşlandıkça kayganlaşıp, ağzına sığmakta zorlanan biberonudur."

Notlar

1 *Tiziano – Su Perisi ile Çoban*, John Berger - Katya Berger Andreadakis, Çev.: Celâl Üster, YKY, Nisan 1999, bkz. s.80-83

2 "Kalkmış bir yazı üstüne deneme-söyleşi", Enis Batur, *Cumhuriyet Kitap*, sayı: 454, s.8, 29 Ekim 1998.

3 "Estetiğin yapıbozumu ve 'farklı'nın temellendirilmesi", Ahmet Oktay, *Virgül*, sayı: 15, s.6, Ocak 1999.

4 A.g.y., Ahmet Oktay, s.5.

geçen sayıdakiler

Çer-Çöp

Cogito / Sayı: 43

Cogito'dan / Çer-Çöp **Rüzgâr Gülü /** Paul Ricœur ve Bir Başkası Olarak Ben • Küresellik Karşıtı Köpekbalıkları • İkinci Kanal ve Diğerleri • Abject: Bedenin Okunamazlığının Gücü • Pers Kültürü, Hint Gırtlağı • Canlı Hakları, Barınma, Korunma - Bir Türün Yok Edilmesi: Barınaklar • Kütleleşmek • Çöp Müzayedeleri **Klasik /** Ebû Osman Câhız: Cimri ve Çöp Arasındaki Güçlü İlişki Üzerine **Yeni Perspektifler /** Alain Badiou: Demokrasi Kavramı Üzerine Hayli Spekülatif Bir İrdeleme • Norman Swazo: Kimin Kültürü? Hangi Haklar? Batı'nın Marjiniyle "Konuşması" • Esra Akcan: Melankoli ve "Öteki" • Armağan Öztürk: Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi **Söyleşi /** Mit, Söz ve Yazı • Jack Goody ile Söyleşi – E. Efe Çakmak & Myth, Word and Writing • An Interview with Jack Goody – E. Efe Çakmak **Dosya: Çer-Çöp /** Gündüz Vassaf: Benim Çöp Bayramım • Murat Yalçın: Çöplük Yazılar • Galip İsen: Bir Paradigma Sorunu Olarak Çöp • Ertan Keskinsoy: Halının Altına Süpürülen Çöp • Bülent Somay: Çöp Nereye Gider? • Zeynep Direk: Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp • Ali Akay: Sanatın Dışkı-Atıklarla Başkaldırısı • David Haney: "Atık Ağacı" *[Der Abfallbaum]:* Leberecht Migge'nin Biyolojik Yerleşim Kavramı & "The Tree of Waste" *[Der Abfallbaum]:* Leberecht Migge's Concept of Biological Dwelling • Catherine Pinguet: Çöpçü Köpek: Efsane mi, Gerçek mi? & Le chien éboueur: mythe ou réalite? • Zeliha Burtek: Çöp Yaşamlar Odak: Feminizm ve Hukuk / Aksu Bora: Kamu Yeniden Kurulurken Kadınlara Ne Olacak? • Sibel Eraslan: Üç Kadın, Üç Meydan Okuma • Şebnem Balcı: Kadın Yoksulluğu ve Hukuk **Kitap /** E. Efe Çakmak: Collingwood ve Tarihin İlkeleri **Geçen Sayıdakiler:** Sayı 43 Çer-Çöp • **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

Kubilay Akman: Sosyolog ve sanat eleştirmeni. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde doktora eğitimini sürdürüyor. Zagreb Üniversitesi, Güzel Sanatlar Akademisi'nde konuk araştırmacı olarak bulunmaktadır.

A. Sait Aykut: 1969, Tokat doğumlu. Felsefe, siyaset düşüncesi, seyahat, Arap edebiyatı ve tasavvuf alanlarında çok sayıda çeviri ve incelemesi yayınlandı. Başlıca çevirileri arasında Turtûşî'den *Sirâcü'l-Mülûk*, Seâlibî'den *Adâbü'l-Mülûk*, İbnü'l-Cevzî'den *Sıfatü's-Safve*, Necip Mahfuz'dan *Binbirinci Geceden Sonra*, Câbirî'den *Felsefî Mirasımız ve Biz* sayılabilir.

Siyaveş Azeri: 1995'te ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1997-1999 arasında New School for Social Research'ün Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans eğitimi aldı. Ottawa Üniversitesi'nde doktora tezi çalışmalarını sürdürmektedir. Makaleleri *Evrensel Kültür*, *Yeni İnsan*, *Bilim ve Ütopya* gibi dergilerde; Türkçe'ye çevirdiği romanlar, felsefe ve siyaset alanlarına ilişkin kitaplar ve makaleler Avesta Yayınları, Evrensel Basım Yayın tarafından ve çeşitli dergilerde yayımlandı. Bunlar arasında Mihail Bahtin'in yazdığı *Bir Eylem Felsefesine Doğru* adlı kitap da yer almaktadır.

E. Efe Çakmak: 1979'da İzmir'de doğdu. EUP'den felsefe lisansı, İstanbul Üniversitesi'nden İngiliz Filolojisi lisansı aldı. Golding, Conrad, Coetzee gibi yazarların romanlarının yanı sıra süreli yayınlar için sosyal bilimler alanında birçok makaleyi dilimize aktardı, telif makaleler ve öyküler yayımladı. Bir dönem İş Bankası Kültür Yayınları'nın yayın yönetmenliğini üstlendi, halen YKY'de Cogito dergisinin yayın yönetmeni ve editör. Akademik çalışmalarını Bilgi Üniversitesi'nde sürdürüyor, MSÜ'de ders veriyor.

Aydın Durdu: 1969 Malatya-Akçadağ doğumlu. 1994 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümünü bitirdikten sonra 1995 yılında Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nde Folklor Araştırmacısı olarak çalışmaya başladı; halen aynı göreve devam etmektedir. Temel çalışma alanı halk kültürünün ölüm inançları, eren ve evliya inançları, tasavvuf, tarikatlardır.

Bircan Kalaycı-Durdu: 1970 Muğla-Köyceğiz doğumlu. 1997 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Halkbilimi Bölümünü bitirdikten sonra 1998 yılında Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nde Folklor Araştırmacısı olarak çalışmaya başladı; halen aynı göreve devam etmektedir. Temel çalışma alanı halk kültürünün ölüm inançları olmakla beraber evlenme gelenekleri ile ilgili de çalışmaktadır.

Fahri Güllüoğlu: 1975, İzmir doğumlu. Dokuz Eylül Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü'nü bitirdi. *kitap-lık*, *Adam Sanat*, *Kaşgar* dergilerinde şiirlerini, *Cogito*'da yazılarını yayımladı. *Sanat Dünyamız*'da yayımlanan, Adrei Zvyagintsev'in *Dönüş* filmi üzerine bir denemesi var. YKY'de çalışıyor.

Tomislav Longinovic: Wisconsin-Madison Üniversitesi'nde Slav Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörlüğü yapan Longinoviç, aynı zamanda, hem Sırpça hem de İngilizce romanlar yazan Balkan kökenli bir yazardır (*Moment of Silence*, 1990; *Borderline Culture*, 1993; *Lonely in America*, 1994).

Etyen Mahçupyan: 1950'de İstanbul'da doğdu. Robert Kolej ve Boğaziçi Üniversitesi'nde kimya mühendisliği tahsili ve işletme yüksek lisansı yaptı. Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde iktisat yüksek lisansını tamamladı. 1980'den bu yana çeşitli kuruluşlarda yöneticilik yapıyor. Halen Zaman gazetesinde yazılarına devam ediyor. Kitapları: *İdeolojiler ve Modernite, Osmanlı'dan Postmoderniteye, Radikal Yazılar I, Radikal Yazılar II, Yönetemeyen Cumhuriyet, Büyük Travmanın Eşiğinde, Türkiye'de Merkeziyetçilik: Devlet ve Din, Zihniyet Yapıları ve Değişim, İkinci Tanzimat*.

Juliet Mitchell: 1940, Yeni Zelanda doğumlu İngiliz feminist, psikanalist. Türkçede *Psikanaliz ve Feminizm* adlı kitabıyla tanınan Mitchell, ikinci dalga feminizmin önde gelen isimlerinden biridir. Yapıtlarından bazıları: *Woman's estate* (1971), *Women: The Longest Revolution* (1984), *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the école freudienne* (1985), *Selected Melanie Klein* (1987), *Who's Afraid of Feminism?: Seeing Through the Backlash* (1997), *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria* (2001). İstanbul'daki derslerinde de okuttuğu son kitabının Türkçe çevirisi İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanacaktır.

Fırat Mollaer: Kocaeli Üniversitesi Siyaset ve Kamu Yönetimi bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Kaan H. Ökten: İstanbul Bilgi Üniversitesi Öğretim Üyesi. *Heidegger Kitabı* (2004), *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (2003) ve *Heidegger ve Üniversite* (2002) adıyla yayımlanmış üç kitabının yanı sıra ontoloji ile din fenomenolojisi konularında pek çok makalesi var.

Armağan Öztürk: Kocaeli Üniversitesi Siyaset ve Kamu Yönetimi bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Marc-Olivier Padis: Fransız *Esprit* dergisinin editörü; *Esprit, Une revue dans l'histoire, 1932-2002* kitabının yazarıdır.

Catherine Pinguet: Halen Paris'te yaşamakta olan Pinguet, on bir yıl boyunca Türkiye'de farklı üniversitelerde edebiyat ve tarih dersleri verdi. Sufizm ve şiir üzerine kaleme aldığı *La Folle sagesse* kitabı bu yıl yayımlandı; İstanbul'un sokak köpekleri üzerine bir kitabı şu anda yayına hazırlanmakta.

Jan Philipp Reemtsma: 1952 Bonn doğumlu. Hamburg'ta Alman filolojisi ve felsefe eğitimi gördü. 1981'de, yapıtlarının *Bargfelder Ausgabe*'sinin editörlüğünü üstlendiği Arno Schmidt'in adıyla bir vakıf kurdu, 1983'ten beri bu vakfın yöneticiliğini yapıyor. 1984'te *Hamburger Institut für Sozialforschung*'u kurdu ve halen bu kurumun başkanlığını sürdürüyor, Hamburg Üniversitesi'nde Alman Edebiyatı profesörlüğü yapıyor. Yapıtlarından bazıları: *Das Buch vom Ich: Christoph Martin Wielands 'Aristipp und einige seiner Zeitgenossen'* (1993); *Mehr als ein Champion: Über den Stil des Boxers Muhammed Ali* (1995); *Der Vorgang des Ertaubens nach dem Urknall: Zehn Reden und Aufsätze* (1995); *Im Keller* (1997); *Mord am Strand: Allianzen von Zivilisation und Barbarei* (1998); *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug: Unzeitgemäßes über Krieg und Tod* (2003).

Zeynep Sayın: 1961 İstanbul doğumlu, yazınbilimci, sanat kuramcısı, öğretim üyesi. *Mithat Şen ve Bedenyazısı I*, *Noli me tangere: Bedenyazısı II* gibi kitapları ve *Defter* dergisinde yayımlanmış çalışmaları var. Son kitabı *İmgenin Pornografisi* (2003).

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

Bülent Somay: 1956'da İstanbul'da doğdu. 1981 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nden İngiliz Edebiyatı dalında lisansüstü derecesi aldı. 1982-83 yıllarında Montrèal McGill Üniversitesi'nde bilimkurgu alanında doktora çalışması yaptı. 1983'ten bu yana *Akıntıya Karşı*, *Zemin*, *Birikim*, *Demokrat* ve *Defter* dergilerinde deneme ve makaleleri yayımlandı. 1984-1995 yılları arasında Mozaik Müzik Topluluğu'nun bir üyesi olarak, 1995'ten sonra ise bağımsız olarak müzik çalışmalarını sürdürdü. *Geriye Kalan Devrimdir* (1997), *Şarkı Okuma Kitabı* (2000) kitaplarının yazarı. 2002'den beri Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Ahmet Taşğın: Diyarbakır'da, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisidir.