

MODERN İKTİDAR VE DİNİ GELENEKLERİN YENİDEN BİÇİMLENDİRİLİŞİ

TALAL ASAD ile
Röportaj: Saba Mahmood
Çeviren: Hatem Ete

Hull Üniversitesi'nde Sosyal Antropoloji hocası olan Talal Asad Oxford Üniversitesi'nden doktora derecesi almış, Bedevi kabileleri, Arap milliyetçiliği, din ve siyasî sistemler üzerine antropolojik çalışmalar yapmıştır. Yayımlanmış bir çok eseri olan Asad'ın Hristiyanlık ve İslâm'da Disiplin İktidarın Nedenleri'ni incelediği *Dinin Soykütükleri* (Genealogies of Religion, London, The Johns Hopkins University Press, 1993) isimli kitabı üzerine Saba Mahmood'un yapmış olduğu bir söyleşi okuyacaksınız. Söyleşi şu kaynaktan alınmıştır. *The Stanford Humanities Review* (SEHR), volume 5, issue 1: Contested Politics Updated February 27, 1996

İslâmcılık gibi, çağdaş politik-dinî hareketler, sosyal bilimciler tarafından genellikle modernitenin ilerlemesini engelleyen bir geleneğin tezahürleri olarak anlaşılır. Fakat son zamanlarda, durağan ve düalist modernlik/geleneğe kavramsallaştırmalarına yöneltilen ve modernitenin Batı Avrupalı deneyiminin sınırlandırılmasına çağrıda bulunan, entellektüel meydan okumalar dikkate alındığında, (İslâmcılık gibi) dini-politik hareketlerin modernite anlayışımızı tekrar gözden geçirmemiz için bizi zorladığını düşünmüyor musunuz? Eğer öyle ise nasıl?

Sanırım bizi, birçok şeyi tekrar düşünmeye zorlamalıdır. Bu hareketleri analiz etmekle ilgilenen Batılı akademik çevrelerde belirli cevaplar mevcuttur. Fakat bir çokları hâlâ kendilerini Batılı modernitenin unsurlarını sorgulamaktan menedecek önermelerde bulunuyorlar. Örneğin, Batı modernliğinin sadece bütün çağdaş gelişmelerin kendisine göre yargılanmak zorunda olduğu bir standart değil, aynı zamanda, bütün gelenekler için tek otantik yörünge olduğu varsayımında bulunarak, bu hareketleri "tepkisel" veya "türedi" olarak adlandırıyorlar.

Bu tür hareketlerin varlığının tartışmaya açması beklenen şeylerden biri, hâlâ moda olan modernlik-gelenek karşıtlığıdır. Mesela, bazı yazarlar İran ve Mısır'daki hareketleri sadece kısmî bir modernliğe sahip olmakla tanımlayıp, gelenek ve modernliği birbirine karıştırdıklarından "patolojik" bir karaktere sahip olduklarını iddia ediyorlar. Bu tür bir tanımlama, "gerçek gelenegin" değişmez, basmakalıp ve irasyonel olduğu varsayımına dayanarak, İslâmî hareketleri, bir bakıma otantik olmayan bir biçimde geleneksel olarak resmediyorlar. Böylece, bu hareketlerin, kendi terminolojilerine dayanarak aynı zamanda hem modern hem geleneksel, hem otantik hem yaratıcı olabile durumları anlaşılabilir hale geliyor. Politik-dinî hareketlerin gelişimi, insanların Batının seküler modernlik modelini tekrar düşünmesini zorunlu kılar. Birileri bu hareketlerin unsurlarına meydan okuyabilir ama bu meydan okumanın özgül zeminler üzerinde yapılması gerekir. Her şeyin ölçümünün otantik modernitenin büyük anlatısı referans alınarak yapılması gerekmiyor. Ancak, bir çok insanın çağdaş dinî hareketleri analiz ederken içine düştüğü durum tam olarak budur.

Öyle görünüyor ki, gelenek terimini burada, genel olarak beşeri ve sosyal bilimlerde anlaşıldığı biçimden farklı kullanıyorsunuz. Hatta, belli entellektüel çevrelerde nüfuz kazanan "melez toplum/kültür" düşüncesi, normatif anlamlarının merkezleşmesine yol açmadan modern ve gele-

nek unsurlarının birlikte varoluşlarını öneriyor.

Evet, bir çok yazar, bazı toplumları, kısmen modern, kısmen geleneksel anlamda melez olarak tanımlıyor. Fakat ben onlarla aynı fikirde değilim. Gelenekten bahsedilirken, sosyal gelişmenin bir aşaması olmaktan öte, önemli bir oranda sosyal yaşamın bir boyutu olarak bahsedilmesi gerektiğini düşünüyorum. Gelenek ve modernite, önemli ölçüde toplum veya kültürün birbirini tamamen dışlayan iki durumu değil, tarihselliğin farklı unsurlarıdır. Modern olduğu düşünülen bir çok şey, kökleri modern Batı tarihinde bulunabilen geleneklere tabidir. Değişen gelenek sıklıkla hızlı gelişir ancak o yine de bir gelenektir. İnsanlar bir gelenek olarak liberalizmden bahsettiklerinde, bunun, diğer geleneklerle karşılaşmanın, yeni formülasyonların ve argüman olanaklarının bulunduğu ve böylece liberal gelenek içinde çağdaş problemleri tesbit etme imkanını barındıran bir gelenek olduğunu fark ediyorlar. Dolayısıyla, liberalizmin modernliğin merkezinde yer alan bir gelenek olduğu düşünülebilir. Birşey aynı zamanda hem gelenek hem de modernliğin merkezinde yer alan bir şey olarak nasıl mümkün olabiliyor? Açıkçası, liberalizm geleneksel ve modernin bir karışımı değildir. O Batılı modernliğin merkezi bir unsurunu tanımlayan bir gelenektir. Bir gelenek olması, liberalizmi modern olan diğer şeylerin hiçbirinden daha az modern kılmaz. Batı

içinde ve dışında bir çok eleştirileri mevcutsa da, liberalizm muhtemelen politik ve ahlâkî düşünce ve pratiğin en temel geleneğidir. Aynı şekilde, bu, bir çok sosyal bilimcinin genelde Avrupalı-olmayan dünyada, özelde de İslâm dünyasındaki "geleneksel" toplum/kültür hakkında konuştukları biçimde değildir. Dolayısıyla, gelenek kavramını tekrar düşünmeliyiz derken kısmî olarak kastettiğim şey budur. Bu anlamda, çağdaş İslâmî uyanışı, müslüman dünyada yaşandığı haliyle modern koşullara denk bir biçimde İslâmî geleneklerin eklenmesi çabalarından oluşan, ancak aynı şekilde, Batılı ve İslâmî tarihle karşılaşma teşebbüslerini formüle eden çabalar olarak değerlendirebiliriz. Bu, bunu başardıkları anlamına gelmiyor. Fakat, en azından bunu değişik yollarla deniyorlar.

Modernitenin farklı tarihsel deneyimlerini tartışırken, aynı zamanda farklı modernite çeşitlerinin olduğunu mu söylemek istiyorsunuz? Foucault ve benzeri düşünürlerin tanımlayıp analiz ettiği gibi, modernlik projesi kesin bir merkeziliğe sahip. Modernleşme teorisyenleriyle eleştirmenlerinin aynı şeyler düşündükleri modernitenin Avrupa modeli, modernitenin farklı tarihsel ve kültürel deneyimleriyle nasıl uzlaşılabilir?

Öncelikle, içinde konumlandırıldığımız "Batı"nın hegemonik olduğu çağdaş Batılı dünyada modernite kelimesi belli olumlu değerlere sahip. Birçok muhalif, örneğin kendilerine post-modernist denilenler, moderni-

tenin merkezî değerleri olduğunu düşündükleri şeylere karşı savunmacı bir stratejiye sahipler. Modernitenin post-modernist eleştirmenlerinin çok azı sosyal eşitlik, ifade özgürlüğü ve kendi tarzını oluşturmaya, karşı yönde görüş belirtmeye razı olabilir. Gerçekte, "postmodernite" kelimesi "modernite"yi belirgin bir yörüngenin belli bir aşaması olarak içine alır. Dolayısıyla, moderniteyi başka bir şeyin zıttı olarak almak yerine modernitenin birçok forma sahip olduğunu iddia etmek taktiksel bir meseledir. Başka bir deyişle, özgül Batı tarihini (ki tanımı gereği özgül ve tikeldir) evrensel olduğunu iddia eden ve globalleşen bir şeyle eşitlemek bana yeterince üzerinde düşünülmemiş bir şeymiş gibi geliyor. Batılılaşmanın yalnızca bir formu olduğu halde moderniteye evrenselmiş gibi bir ideolojik ağırlık veriliyor.

En başından, moderniteyi bazıları gerçekten bağlantılı ama bazıları tamamen ilişkisiz, birbirleriyle kıyaslanamayacak bir takım eğilimlere, tavırlara, geleneklere, yapılarla ve pratiklere göndermede bulunan bir kavram-sallaştırma olarak ele alma sorunu vardır. Modernite, bazen sosyal yapının belirli bir çeşidi (endüstrileşme, sektölerleşme, demokrasi, vb.), bazen psikolojik bir deneyim (örneğin, Simmel'in "Metropolis ve Zihinsel Yaşam"ı) veya estetik bir duruş (örneğin, Baudelaire'in "Modern Yaşamın Ressam"ı) olarak algılanıyor. Modernite bazen, felsefi bir proje olarak (Habermas'çı anlamda) bazen de

Kant-sonrası evrensel bir etik olarak düşünülüyor. Acaba tüm bunlar mutlaka birlikte mi bulunmalılar? Avrupa'nın belirli bir kesiminde "modernite"nin belirli öğeleri ("modern" bilim, siyaset, etik, vb.) tarihsel olarak birarada yer aldığı için, bütün bunların dünyanın geri kalan kısmında da birlikte yer alması gerektiğine dair içsel bir varsayım mevcuttur. Bu argümanlarda işlevselliğin garip bir çeşidi işler durumdadır. Diğer alanlarda sosyal bilimciler işlevselcilige karşı şüpheli bir tavır içine girmişlerken, aynı tavrı burada göremiyoruz.

Problemin bir kısmı, "modernite"nin tekil bir gelenek, tekil bir yapı mı yoksa pratik bilginin bütünleşmiş bir seti mi olduğuna karar vermemekten kaynaklanıyor. Ve eğer şeyler birlikte yol alıyorsa, bu, ahlâkî bir zorunluluğa mı yoksa pragmatik bir uyuşmaya mı sahip olduğumuz anlamına geliyor? Başka bir deyişle, bir kişiye, yaşam biçimine veya topluma "modern" dediğimizde baş vurduğumuz kriter nedir? Bu kriterler nerelerden geliyor? Bunlar basitçe tasvir edici mi yoksa normatif mi? Ve eğer bunlar tasvir edici kriterlerse, değişmez bir öze mi ilişkililer? Eğer normatiflerse, hangi otorite çerçevesinde normatifler? Farklı modernite biçimleri mi mevcut, yoksa tek bir modernite biçimi mi? Eğer tek bir modernite biçimi mevcutsa, bunun Batılılaşmadan ayrıştırılabilir olup olmadığı hususunda anlamlı bir karar vermeden önce bu sorulara ciddi cevaplar verilmeli. Ben şimdiye kadar ne sosyal bi-

limciler ne de filozoflar tarafından bu sorulara tatmin edici cevaplar verildiğine şahit olmadım.

Foucault, moderniteden bahsettiğinde özelde Batı tarihindeki gelişmelerden söz ediyor. O, Batılı olmayan dünyanın ve Batı'nın bu heterojen dünyayla karşılaşmasının tarihiyle ilgili değildir. Foucault farklı geleneklerle ilgilenmiyor. Bildiğiniz gibi, onun vurgusu devamlılıklardan çok kopukluklar üzerinedir. Foucault'nun da aynı şekilde düşündüğü gibi, bu kopukluklar belirli bazı devamlılık çeşitleri içinde gerçekleşen bir şey olarak düşünülebilir. Aksi takdirde, moderniteye yönelik araştırmalarını geriye, Hristiyanlık öncesi ve Yunan inanç ve pratiklerine, yöneltmezdi. Bu araştırmalar, sistematik olarak "gelenek" üzerine düşünmese de Foucault'yu bütün kırılma ve kopuşlarla beraber Batı geleneği kavramsallaştırmasına götürdü.

Siz aynı şekilde Dinin Soykütükleri kitabınızda, modernitenin tarihi, ulusu ve geleceği tekrar kurgulamak isteğinde, tanım gereği teleolojik olduğunuzu iddia ediyorsunuz. "Yerel statükoyu korumaya yönelen hareketlerin, bu eğilimleriyle, her zaman geleceğe direndiklerini"¹ söylüyorsunuz. Bununla neyi kastettiğinizi açıklar mısınız?

İroni yapıyorum, tabii ki. Günlük hayatı muhafaza etmek için statükoyu sağlamaya çalışan hareketlerin ne ka-

¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993) s. 19.

dar uzun sürerse sürsün "tarih yapıcı" olarak düşünülmemeyeceğini söylemeye çalışmıştım... "Tepkisel" olarak damgalanabilecek hareketler, tanımı gereği "geleceğe direnen" veya "saati geriye döndürmeye" çalışan hareketlerdir. Mesele şudur: Batılı modernitenin avukat ve savunucuları, "geleceğin" bizi ileriye fırlattığı şeklindeki toplumsal yaşamın geçici bir hareketine, belirli bir tarihsellik çeşidine kendilerini adanmışlar. Düşünce şudur: "gelecek", beklenen ve arzulanması gereken bir şeydir ve bu arzulanmış geleceğin doğrultusunda bir ölçüde bilinebilir. "Gelecek", orada, bizi kendine çeken bir çeşit ahlâkî mîknatısa dönüşür. Bir yandan, insan, kendi kaderini belirleyebilme özgürlüğüne sahip bir varlık olarak düşünülür. Öte yandan, "tarih", özerk bir hareket olarak, kendi belirlenimine sahip olduğu için, başka bir varsayım üzerine hareket edenler, ya ahlâkî olarak kusurlu ya da pratikte kendi kendini mağlup etmiş olarak düşünülür. Tarih-yapıcı kavramı bu büyük ve aynı zamanda çelişkili düşünceye dayalıdır. Ve –Batılı olmayanları da içerecek şekilde- bütün toplumlar yukarıda tırnak içerisine alarak aktardığınız sözcüklerle değerlendirilir. İran'da olan ve olmaya devam eden bazı olayları tanımlamak için sıklıkla başvurulan küçültücü referanslardan açıkça bahsettim. Söylemek istediğim, örneğin, İran'da olan ve olmaya devam edenlerin eleştirilemeyeceği *hatta kınanmayacağı* değildir. Söylemek istediğim, böyle yapan insanların çoğunun, aynı zamanda,

çok tuhaf bir "tarih" ve "tarih-yapıcı" kavramını istihdam ettikleridir.

Modernitenin Batılı ve Batılı-olmayan deneyimleri arasındaki ilişkileri tartışırken, iki düşünce geleneği akla geliyor: 1970'lerdeki Bağımlılık teorisi geleneği ile Güney Asya'daki Subaltern Çalışmaları projesinin ciddi bir yekün oluşturduğu daha yakın tarihlerdeki postkolonyal teori. Bağımlılık teorisi, Batılı modernitenin Batılı olmayan toplumların gelişimini nasıl etkilediği ve önünü kestiğini vurgularken, Chatterjee, Prakash ve Chakrabarty gibi postkolonyal teorisyenler Batılı olmayan modernite deneyimlerinin kültürel ve tarihsel özgüllüğünü vurguladılar. Örneğin, Chatterjee, Batılı-Avrupalı liberal deneyimi imtiyazlı kılmanın, modernitenin liberal ve radikal analizlerinde teorileştirilmeden kalan, ancak Batılı-olmayan toplumların gerekli bir kısmı olan siyaset ve topluluk kavramlarını dışarıda bıraktığını vurguluyor. Bu iki düşünce geleneği arasındaki ilişkileri ve modernitenin kültürel ve tarihsel özgüllüğe sahip deneyimlere yönelik etkilerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Gerçekte, Batı, büyük çoğunlukla Batılı-olmayanla var olan ilişkileri sebebiyle Batı'dır. Aynı şey, tersi için de geçerlidir. Eğer Batılı modernite ile kastedilen, Avrupa ülkelerinin ekonomisi, siyaseti ve bilgi birikimi ise bunların çoğu, Avrupa'nın Avrupalı-olmayan dünya ile bağlantılarına referans verilmedikçe anlaşılabilir. Bu düşünce, daha çok, üçüncü dünyanın gelişmesiyle ilgilenen Bağımlılık teorisyenlerince ileri sürüldü. Fakat bu

düşünce abartılmamalı. Söylemek istediğim, Batılı/Batılı-olmayan ilişki- siyle açıklanamayacak bazı deneyimle- rin var olduğudur. Dahası, "Batılı-ol-mayan" terimi negatif anlama sahip bir terimdir. Bu ilişkiyi akılda tutmak gerekir ama bu ilişki, gizledikleri hak- kında bize çok az şey söylüyor. Belirli bir topluluğun kendi özel geçmişle- riyle kurdukları ilişki gibi, başka ilişki biçimleriyle açıklanması gereken deneyimler mevcuttur.

Sanırım bazı toplumların eko- nomik olarak gelişebiliyor ya da geli- semiyor olmaları bağımlılık teorisyenle- rince, çeşitli göstergeleri olan bazı ekonomik modeller tabanında yürütü- len bir tartışmaydı, öyle ki, amacın ne olduğu konusunda emin olunmalıydı. Bu yüzden, modernleşme teorisyenle- rine karşı tartışan bir çok insan, mer- kez kapitalist ülkelerle bağlantılı olan çevre ülkelerinde ekonomik gelişme- nin mümkün olmadığını belirtir. Ba- ğımlılık geleneğine tabi olan insanlar, bu bağları kırmaya çalışmanın, kapita- list aşamaya geçmenin ve sosyalist geli- şmeye doğru ilerlemenin ya da tam ekonomik gelişme için gerekli olan ulusal kapitalistlerle stratejik ittifaklar kurmanın anlamlı olup olmadığını tartışmaya eğilimlidir (tabii ki bu, eski Bolşevik/Menşevik tartışmasının bir tekrarıdır). Fakat tartışma, her halü- karda, tüm ülkelerin nerede durması gerektiğiyle ilgili değildir. Genel var- sayım, Roma'ya çıkan bir çok yol ol- duğudur, ama elbette ortada sadece bir Roma vardır. Ahlakî ve kültürel konulara sahip olduğunda, bu

varsayımın korunması daha zor hale gelir.

Batılı siyasi tartışma içerisinde liberal-demokratik ülkelerdeki yapı ve ilişkilerin şu anki hali az ya da çok verili olarak kabul edilirken, Üçüncü Dünya hakkındaki tartışma siyaset ve ahlakın başta gelmesi gerektiği üzeri- nedir. Bu farkedilmesi gereken bir noktadır. Batı toplumlarındaki şartları (şehirdeki yoksulluk ve ırkçılık gibi) iyileştirebilecek her çeşit değişimin genellikle bütün mümkün siyasi sis- temler içinde en iyisi olduğu kabul edilir. İddia şöyle olabilir: evet, bizde ırkçılık var, ama nerede yok ki? Diğer siyasi sistemler buna izin vermezken, en azından biz Batıdakiler bir çeşit ırksal eşitlik imkanı için siyasi müca- deleğe izin veren bir sisteme sahibiz. Varsayım, gördüğümüz gibi, şudur: De- ğişimler kitlesel yoksulluğu ortadan kaldırma ihtiyacında olsa da, kurum- sallaşmış ırkçılık, uluslararası güç oyunu vs. mevcut olsa da, o hâlâ aynı siyasi sistem olmalıdır. Eğer radikal bir biçimde yeni bir gelecek arzulanıyorsa, buna ancak varolan Batının "mo- dern" sistemi ile erişilebileceği kabul edilmelidir. Batı "modernliği", bu yüzden, diğer kültürel şartların sağla- yamayacağı pozitif bir geleceğe gebe gibi düşünülmelidir. Bu, bağımlılık hakkındaki eski tartışma da açık de- ğildi; çünkü, vurgu, genel zenginlik ve maddi refah imkanlarını yükselte- bilecek özelliklere sahip bir üretici endüstriyel ekonominin koşulları üzeri- ne idi. Bu, "modernite"nin bağımlı-lık teorisyenlerine (ya da bu kavramı

kasten kullananlara) ifade ettiği şeydir. Şimdi ise bu, bir hükümet sistemi (temsili demokrasi, periyodik seçimler, parlamenter baskı grupları, devamlı seçim anketleri, kontrol edilen medya sunumları, vs.) ve ahlaktaki bireycilik, kanun, estetik, vs. anlamına gelmeye meyillidir. Seçmen, ahlâk kişilik ya da -devlet ya da pazar ürünlerine- tüketici olarak birey üzerindeki vurgusu modernitenin liberal versiyonunun merkezidir. Fakat aynı şekilde bu, bağısız geleceğe inançtır. (Bu arada, bu, artık modası geçmiş, "sınırsız gelişmeye inanç" demekle aynı şey değildir.)

Chatterjee, liberal modernitenin, cemaat fikrine yeterli ilgiyi göstermediğine işaret etmekte kesinlikle haklıdır. Bu, sosyalistlerin (ve elbette, muhafazakarların) şikayeti idi. Hatta Hegel'den etkilenen bazı liberaller, zincire vurulmamış, sözleşmeli bireyciliğe karşı çıkmışlardır (örneğin, Green ve Bosanquet). Fakat bence, cemaat fikrini tarihselleştirmeye ihtiyacımız var. Her durumda kendimizi "bireycilik versus cemaatçilik" karşıtlığı tartışmasına kilitlemeye izin vermemez gerekiyor. Ancak liberalizmin dili çoktan hegemonik bir statü kazandığı içindir ki, ilkelerin bu karşıtlığı esas gibi gözüktüyor.

Bu konuda, farklı seçenekler mümkün mü? Ya da, bugünün güçlü ülkeleri dünyanın geri kalanını tek "anamlı" ve "uygun" modeli -yani, siyasi, ekonomik ve ahlâkî liberalizm- uygulamaya zorlayacak mı? Bilmiyorum. Bizi bağlayan "modernite" tanımlarını

kabul etmememiz gerekir demek de bir şeydir, "modern" olarak tanımlasak da tanımlamasak da kendi seçeneklerimizi yaratmamız ve buna etkin olarak karşı koymak için gerekli maddi ve ahlâkî kaynaklara sahip olduğumuzu iddia etmek başka bir şeydir.

Belirli kültürleri incelerken, bu kültürlerin pratikleri ve varsayımlarıyla ilgili kuramsal kavramlar kullanmanın gerekliliğini vurguladınız. Bu anlamda, din üzerine olan çalışmanız, hegemonik olarak liberal humanist ideoloji tarafından şekillenmemiş, liberal olmayan dayanışma ve ittifakları hesaba katmada sınıf bilinci kavramının yetersizliğini eleştiren subalternist tarihçi Dipesh Chakrabarty'nin Hindistan işçi sınıfı hareketleri üzerine olan çalışmasına benzetmekte. İslâmcılık gibi siyasi-dini hareketleri inceleme görevi sizce hangi oranda, yetersiz kavramsal kategorileri uygulama gibi benzer bir problemle engellenmektedir?

Postmodernizmin gerçekleştirdiği değerli şeylerden birisi, "büyük anlatılar"a eleştirel bakmak için bize yardım etmesidir. Öncelikle, herşeyi, Batı'nın bir zamanlar keşfettiğini zannettiğimiz geleceğe uzanan evrensel yol ile ilişkili görme alışkanlığımızdan sıyrılabilirsek, şeyleri kendi anlamları içinde tanımlamamız mümkün olabilir. Bu da oldukça Antropolojik bir girişimdir. Bir Antropolog yaşam yollarını uygun terimlerle tanımlamalıdır. Bu, en azından, inançlar, hareketler ve insanların yöneldiği tahmini bir gelecek ile ilgili olmayan, onların danıştığı gelenekler gibi toplumsal pratiklere

esas olan terimler anlamına gelir. Bu "esas terimler" kullanılabilen tek şeyler değildir elbette. Ancak, insanların kendi kavramları onların hayatlarını tam olarak anlamada temel alınmalıdır. Bu Chakrabarty'nin, örneğin, sınıf bilinci gibi insanlara bir şey ifade etmeyen kategorilerin kullanımını neden haklı olarak eleştirdiğini anlamamızı sağlar.

Tekrar ediyorum: Bu, incelenen gruplara doğrudan bir şey ifade etmeyen terimleri asla kullanmamamız gerektiği anlamına gelmez. Sınıf bilinci gibi kavramları açıklayıcı amaçlar için kullanılmaktaki sıkıntı belli tipteki bir tarihsel değişimi verili olarak normatif addetmemizdir. Siyasi karşıtlık, siyasi aktivite eğer sınıf bilinci terimi çerçevesinde örgütlenirse "daha gelişkin" ve eğer öyle olmazsa "daha az gelişkin"dir. Marksizm, sınıf siyasetini modernitenin özü olarak ve "modernite"yi de sivil toplumun en gelişmiş biçimi olarak görmeye eğilimlidir.

Bir kere, bu büyük anlatıyı ve bu normatif tarihi bir kenara bıraktığımızda, "Şöyle şöyle insanlar ne yapmalıdırlar?" yerine "Yaparken neyi ve niçin amaçlamaktadırlar?" sorusuyla başlayabiliriz. Soruyu belirli tarihsel terimlerle ayrıntılı olarak inceleyebiliriz. Politik dinî hareketleri, özellikle de İslâmî hareketleri anlamamızı sağlayacak şey budur. "Niçin bu hareketler tarihin gerektirdiği doğrultuda hareket etmiyorlar?" sorusunun çok bençilce sorulduğunu düşünüyorum. Fakat, düşünürlerin "Bu hareketler

içinde yer alan insanların böyle irrasyonel ve tepkisel bir tarzda davranmalarını etkileyen nedir?" sorusunu sorarlarken kastettikleri şeyin tam da bu olduğunu düşünüyorum.

Siyasa ve topluluk üzerine sirdürdüğüümüz tartışma dikkate alındığında, hangi yolla, çağdaş İslâmî hareketlerin ulus, siyasi tartışma ve uyuşum gibi hüküm sitren kavramlardan farklılaşmış bir politik vizyonu temsil ettiklerini düşünüyorsunuz?

Farklı bir politik vizyon. Bu, İslâmî düşünencinin çok daha fazla orjinal çalışmalar gerektiren bir yönüdür. İslâmî hareketlerin yapıyor gözüktükleri biçimden çok daha radikal bir biçimde siyasalın doğasını yeniden düşünmemiz gerektiğini hissediyorum. Büyük ölçüde, devleti modernleştirme (Batılı devlet modelini) ve onun projelerini İslâmî dile tercüme etme konusunda ciddi bir mutabakat mevcuttur. Sıklıkla, İslâmcılar, modern-ulus devletin parametlerini basitçe kabul edip sadece müslüman halkın onu kontrol edeceğini ekliyorlar. İslâmcıların kendilerine özgü bir devlet modelleri olduğunu düşünmemiz için çok daha radikal bir düşünceye ihtiyaç var.

Fakat, bu hareketlerin homojen olduğunu söylemek durumuna düşmek istemiyorum. Yeniden düşünme teşebbüsüne dair ilgi çekici yönelimler mevcuttur. Örneğin, Tunus'tan sürgün edilen, Tunuslu İslâmcı lider Gannuşi, kurucu metinlerin çoğulcu yorumlanmasına yönelik politik kurumsallaşmanın gerekliliğini savun-

muştur. Yorum çeşitliliklerinin kurumsallaşması İslâmi gelenekte (hem Sünnilik'te hem de Şia'da), bir anlamda, zaten mevcuttur. Ancak, eğer doğru anladıysam, Gannuşi, bu geleneksel uzlaşmayı siyasallaştırarak daha akışkan ve müzakereye açık hale getirmek için çaba sarfediyor. Temel metinler yekünü ile onların yorumu şeklindeki klasik ayırmadan yola çıkarak, Gannuşi, yorumların siyasi arenaya sokulması gerektiğini tartışıyor. Bu, seçmenin bu yorumlardan çıkan politikaların yanında veya karşısında yer alması hakkına ve sürekli bunlara yönelik fikir değişimi seçimine sahip olması anlamına geliyor. Başka bir deyişle, yorumların siyasi içerimleri (metnin kendisinin bütün "yorumları" değil), diğer herhangi bir yasa ve projede olduğu gibi, kabul veya redde açık olmalıdır. Bunun politik bir anlam ifade etmesi çok daha fazla geliştirilmesi ve açıklık getirilmesi ile mümkündür.

Bu tür bir düşünme tarzının öğeleri İslâmi söylemsel geleneğin bir parçası mıdır?

Kesinlikle, böyle olduklarını düşünüyorum. Bu, geleneğin içinden akıl yürütme biçimlerini içeren içtihadla kastedilen şeydir. Bu günlerde, Müslümanlar arasında içtihadından çokça bahsediliyor ancak, çoğu kez, hiç de mantıklı olmayan gerekçelerle, İslâmi geleneğin modern liberal değerlerle buluşturulması için kullanılıyor. İctihadın gelenek içerisinde kalarak diğer müslümanlarla tartışmak ve böylece,

geleneğe yönelik diğer müslümanlarca problem olarak görülen noktalara çözüm üretmek için kullanılması gerektiğini düşünüyorum.

Kitabınızda, liberal anlayışın kamusal eleştiri kavramsallaştırmadan farklı olsa da, İslâmi gelenekteki kamusal eleştiriye bir örnek olarak, Suudi Arabistan'daki nasihat pratiğini tartışıyoruz.² Özgül düşünce geleneklerinin olanak ve sınırlılıkları üzerine söylediklerinizi göz önünde bulundurarak, bundan biraz bahsedebilir miyiz?

Nasihahat, liberal anlayışın kamusal eleştiri kavramından farklıdır. Örneğin, Monark'ı ve (ya) politik rejimi eleştirme hakkından öte zorunluluğuna dayanır. Aynı şekilde, eleştiri eylemi, eğitilmiş ve aydınlanmış azınlıkla sınırlandırılmaz. Nasihat, müslümanların sürekli yerine getirmek yükümlülüğünde olduğu ve ulemanın her zaman ve mekanda tartışıp yeniden düşünmek zorunda olduğu bir kuramdır. Bu yüzden, nasihat, geleneğe içsel bir eleştiri biçimidir. Bu şu anlama gelir: ancak bu gelenek üzerine eğitim almış ve "İslâmi pratiklere uygun" olanın ne olduğunu öğretebilen birilerinin hakkıyla yerine getirebildiği bir şeydir. Bu, evrensel ahlâki prensiplere aşına olan ve mantıksal argümanlara sahip, dışarıdan gelen, tamamıyla yabancı birinin yerine getirebileceği bir eleştiri değildir. Dolayısıyla, siyasanın aydınlanmış okur-yazar

² Asad, a.g.c., 200-238.

üyeleriyle sınırlandırılmış, soyut ve genellemeci eleştiri nosyonundan tamamen farklıdır.

O zaman siz, diğer paralel geleneklerle -bu durumda Batılı-liberal politik ve toplumsal eleştiri geleneği ile- bir müzakereye girme gereği hissetmeden, kendilerine özgü tartışma yörüngelerini sürdürdürebilen geleneklerin var olduğuna mı işaret ediyorsunuz?

Hayır, benim söylediğim bu değil. Kitabımda anlattığım şekliyle nasihat, eğer eleştiri İslâmi pratikleri tanımlayan standartları sağlayan gelenekle ve bu standartların uyarlanabileceği belirli toplumsal koşullara aşına ise anlamlı olabilecek bir eleştiri formudur. Ancak toplumsal koşullar değiştiğinde standartlar genişlemek veya değişmek zorundadır. Benim tartıştığım durumda, bu süreç, çağdaş Suudi devletin gelişmesiyle yakından ilişkilidir. Bu devletteki uygulamaların çoğunda, modern ulus-devletin uygulamaları model alınıyor. Bu aynı şekilde, "özel hayat"ın bir çok alanına uyarlanıyor. Başka bir deyişle, yeni toplumsal koşullar, Batılı siyasal geleneğin bir çok unsurunu içermeye başladı. Vahhabi dinî söylem, bu yüzden, bu geleneklerin bir kısmını temellük edip bir kısmını reddetme gibi karmaşık bir sürece dahil oldu. Böylece, her ne kadar, nasihat'ın prensipleri aydınlanmanın prensiplerinden tamamen farklı ve kendine özgü ise de, amaç ve hedefleri ciddi biçimde değişti. Buna kesinlikle, başka bir gelenekle "ko-

nuşma" değil angaje olma diyeceğim. Bugün, herhangi bir Batılı-olmayan ülkenin Batılı moderniteye angaje olmaktan nasıl kurtulacağını/kaçacağını bilemiyorum. Çünkü, Batılı modernitenin unsurları Avrupalı olmayan toplumların yaşamını kuşatmaya başladı.

Reformasyon-sonrası Protestanlığın, politik ve sosyal yaşamı etkilemeyen içsel inanç sistemi olarak din kavramsallaştırmasının bu yüzyıldaki İslâmi tartışmaların karakterini değiştirdiğini veya dönüştürdüğünü düşünüyor musunuz? Eğer düşünüyorsanız hangi şekilde?

İslâmi reform hareketleri, rasyonalitenin standartlarını modern Batılı söylemlerden adapte ettiğinde veya müslüman apolojistlerin İslâm, Batı'nın terbiye ve adalet gibi standartları çerçevesinde değerlendirildiğinde anlamlıdır dedikleri durumlarda, bunun geniş çapta gerçekleştiğini düşünüyorum. Bu etki, şeriat, Batılı kanun ve pratiklere uygun ve modern devletin kurumlarına bağımlı hale getirildiğinde, aynı şekilde, sözkonusudur. Modern devlet birbirinden tamamen farklı iki harekete sebebiyet verdi: dini inanç "özel alan"a (hem resmi hem de psikolojik anlamda) aittir diyenler ve modern devletin "kamusal fonksiyonlar"ının dini inanca sahip insanlar tarafından ele geçirilmesi gerektiğini söyleyenler.

Sıklıkla, liberal geleneğin, İslâmi geleneğin aksine, çoğulculuk ve hoşgörü prensiple-

rine dayandığı ve çoğulculuğun İslâm'a yabancı bir kavram olarak kaldığı iddia ediliyor. Buna ne cevap vereceksiniz?

Bunun, kesinlikle modern liberal bir keşif olmadığını söyleyeceğim. Birey çıkarlarının çoğulluğu, liberal geleneğin en iyi şekilde teorize ettiği bir şeydir. Öte yandan, Batılı devletlerde azınlıkların ve etnik grupların temsil edilebilmelerini sağlama çabası, liberalizmin teorileştirmekte zorlandığı bir husustur. Liberalizm, bireylerin kendilerine ayrılan alanlarda, başkalarının benzer şeyi yapma olanağını ortadan kaldırmadığı sürece, diledikleri şeyi yapabilmelerini olanaklı kılan, hoşgörü teorilerine sahiptir. Ancak, bunlar, bugün anlamaya başladığımız anlamda çoğulculuk teorileri değildir. Liberalizm, seçim süreçleri kanalıyla çıkarların eşitlendiği, biraraya getirildiği ve hesaplandığı, sonra da hükümet politikalarına formüle edilme ve uyarlanma süreçleriyle müzakere edildiği, çoğul "çıklarlar" teorilerine sahiptir. Fakat bu farklı yaşam tarzları açısından, (a) kişisel çıkarların nesnesi değil önşartı olan, (b) nihai tahlilde ortak ölçülemez, oldukça farklı bir çoğulculuktur.

Diğer birçok liberal-olmayan gelenek gibi, İslâmi gelenek, çoğul toplumsal gruplaşmalar ve çoğul dinî gelenekler –özellikle (ama sadece değil) İbrahimî gelenekler (Ehl-i Kitab)-nosyonuna dayanır. Aynı şekilde, metni yorumlama çoğulculuğu her zaman sağlanmıştır. Sürekli tekrarlanan bir hadis vardır: ümmetin ihtilafı

rahmettir. Burası içtihad ve icma kavramlarının devreye girdiği yerdir. İslâmi geleneğin devamının ve gelişiminin modelleri olarak, içtihad ve icma, homojenliğin empoze edilmesinden öte, tutarlı farklılıkların kurulmasına izin veriyorlar.

Eğer tutarlılık amaçlanıyorsa farklılığın elbette bir sınırı vardır. Eğer, hoşgörü basitçe, kayıtsızlığın başka bir adı değilse, her geleneğin hoşgörüsünün bittiği bir nokta vardır. Bu da basitçe şu anlama gelir, bir geleneğin kendi iç tutarlılığını tehlikeye atmadan birarada varolamayacağı farklılıklar vardır. Fakat, elbette, bu tür hoşgörüsüzlüğün bir çok momenti ve koşulu vardır. Bu yüzden, kimse hoşgörüsüzlüğü şiddet ve acımasızlıkla eşitlememelidir.

Genel olarak, geçmişte müslüman toplumlar, açıklamaya çalıştığımız anlamda, çoğulculuğu Avrupalı toplumlardan çok daha fazla sağladılar. Bu, müslüman toplumların zorunlu olarak daha iyi oldukları anlamına gelmez. Aynı şekilde, kesinlikle, müslüman yönetici ve halkların hiçbir zaman önyargılı olmadıklarını ve kendi içlerindeki gayr-i müslimlere zulmetmediklerini söylemek istemiyorum. Söylemek istediğim, sadece, ortaya koyduğunuz şekliyle, "çoğulculuk kavramının" İslâm'a yabancı olmadığıdır.

Bazı düşünürler, İslâmi gelenekteki yorumlama çoğulculuğundan bahsederken, İslâm'daki Sufi (mistik) ve Selefi (reformcu) gelenekleri arasında ayırım

yapıyorlar. Siz, bu ayırımların sırasıyla, kır/kent, halk/elit ve sözlü/yazılı dikotomileriyle denkleştirilmesini eleştirdiniz...³ Ancak, Sufilik ve Selefilik arasındaki temel farklılıkların varlığını inkar etmek de zor. Basit dikotomilere düşmeden, bu farklılıkların üstesinden nasıl gelinebilir?

Malesef, insanlar böyle basit karşıtlıklar kurmaya devam ediyorlar. Bugün Suudi Arabistan'da resmi olarak egemen olan Hanbeli geleneği gibi, İslâmi geleneğin bazı kesimleri tarafından, Sufiliğin hakim İslâmi gelenek diye tanımlanan şeyden tamamen farklı bir akım olarak düşünüldüğü doğrudur. Fakat Suudi Hanbelilerinin hakim İslâmi gelenek tanımlamaları, kesin olarak konuşmak gerekirse, selefi falan değil. Rejim karşıtlığının çağdaş terminolojisini kurduğu zamanlarda bile, Vahhabi İslâmı, belirli bir devletle özgün bir ilişkiye sahiptir. Bu karmaşık bir soru, o yüzden detaylara girmek istemiyorum. Bütün söylemek istediğim, İslâm'da sadece Sufi veya Selefi gibi iki seçeneğin mevcut olmadığıdır. Muhammed' Abduh gibi islahatçılara göre, bunlar birbirlerini tamamen dışlayan kategoriler değildiler. Selefi (reform) hareketinin kurucularından biri olan Abduh, Sufi geleneği sürekli kabul etti. Zaman zaman diyaloga girdikleri Sufiliğin sevgi dilini de içerecek şekilde, Abduh'un Cemaeddin Afgani ile girdiği ilişki-

nin bazı unsurları, sadece Sufiliğe olan yatkınlıklarıyla açıklanabilir. Abduh, çağdaş İslâm için bazı reformların gerekliliğine inanıyordu, ancak ona göre, bunlar Sufiliğin değer ve düşünceleriyle bağdaşabilir olmalıydı. Bu yeni bir tavır değildi. Ortaçağın büyük reformcusu İmam Gazali, hem kitabı (isterseniz elitist deyin) hem de sufi idi. Selefi reformcularının çoğunun sufilige, İslâm'ın temel doktrinlerinden birinin –Allah ile kul arasındaki ayrışmanın- ötesine geçtiği için, eleştirel durduklarını düşünüyorum. Allah'a tam bir açıklık imkanına karşı Allah'la tam bir birleşme imkanını ima ediyor gibi gözükken Sufi pratiklerine karşı eleştirilerin yöneltildiğini duydum. Bunun, Sufiliğe eleştirel duranların çoğu için temel bir nokta olduğunu düşünüyorum.

Bu arada, aklıma gelmişken, onsekizinci yüzyılda, Muhammed Abdulvahhab'la Tunus başkadısı arasında, bazı reformcuların Sufi geleneğin belirleyici bir özelliği olduğunu düşündükleri, evliyaların türbelerine tapınma diye adlandırılan şey üzerine ilginç bir tartışma var. Tartışma, kabir ziyaretinin ve şefaet isteğinin ibadet mi yoksa ziyaret mi olduğu üzerinedir. Kadı, burada bir ibadetin sözkonusu olmadığını çünkü Peygamberin mezarını Medine'de ziyaret etmenin ibadet olmadığını savunur. Her şeyden önce, ibadet Allah'a mahsus olduğundan, peygambere ibadet edilemez, ancak kabrini ziyaret takvayı gösteren bir dindarlık hareketidir. Abdulvahhabın

³ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam, Occasional papers* (Washington D. C.: Ctr. For Contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986).

bu argümanla ikna olduğuna inanmıyorum, ama öyle olduğu söyleniyor. Bazı İslâmî hareketlerin diğer müslümanları kafir olarak nitelemesi, tabii ki, sözün bittiği yerdir. Daha da kötüsü, bu, ciddi cezaları barındıran yarı-resmi bir yargıdır.

Şu da tuhaftır ki, diğer müslümanları kafir olarak niteleyen İslâmî hareketler, aynı zamanda, İslâm'da içtihad kapısının kapanmadığını savunanlardır. Halbuki, tartışma ve anlamlı argümanlar üzerine tefekkür deneyimi olarak içtihad, birilerini kafir olarak ilan etmenin kapanmacılığına tamamen zıttır.

İçtihad'ın yeni yorumların girişine açık olduğunu, tabii ki, müslümanların çoğu kabul etmeyeceklerdir. Sün-niler içerisinde içtihadı en fazla önem atfedenler Hanbelîlerdir. Onlar, içtihad kapısının hiçbir zaman kapanmadığını düşünüyorlar. Fakat, her ne kadar onlar içtihad prensibine açıklarsa da, onun keyfi kullanımına düşmanlar. Bazı yönlerden, kendileriyle savaşılabilmek için diğer müslümanlara kafir diyen, yedinci yüzyıldaki Haricilere benziyorlar. Onlar, bazı şeylerin içtihadı müsaait, bazılarının ise buna müsaait olmadığını düşünüyorlardı. İçtihad ışığında bazı şeylere bakmak, basitçe küfre kapı aralamak olarak düşünülüyordu. Dolayısıyla problem, kavramsal sınırları nerede çizdiğiniz ve bu sınırları hangi eylemlerin takip ettiğidir.

Din teorisyenleri, dünya geleneklerini in-

celerken, genellikle deistic dindarlığı, örneğin doğru bedensel pratikleri, metnin lafzi yorumlanışlarını, vb. vurgulayan "geleneksel" hassasiyetle karşı karşıya koyuyorlar. Öte yandan Deizm, kutsallık düşüncesinin soyut anlamıyla, kutsal metinlerle ve dinî doktrinlerin genel prensipleriyle ilişkilendiriliyor. Dinî teorinin evrimci modelleri, deizmi Reformasyon-sonrası Hristiyanlık paradigmasının hakim olduğu Aydınlanma-sonrası din anlayışıyla ilişkilendirirken, İslâmî, Hinduizmi ve Yahudiliğin bazı formlarını dinin lafzi anlaşılmasıyla ilişkilendiriyorlar.⁴ Hatta, dinin tarih içindeki gelişimini dikkate alan evrimci modeli reddetsek bile, bu dini geleneklerin bazılarında, doğru bedensel pratiklerin vurgulanmasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Din kavramını tarihselleştirmeye ve dini söylemle bedensel pratikler (özellikle Ortaçağ Hristiyanlığında) arasındaki gerilimli ilişkilere yaptığınız vurgu gözönünde bulundurulduğunda, lafızcı ve/ya deist olarak tanımlanan dini geleneklerle ilişkiye geçmek için ne gibi yollar öneriyorsunuz?

Bunun yanlış bir karşıtlık olduğunu düşünüyorum, çünkü, soyut prensip ve düşünceler aynı şekilde, bir çok değişik İslâmî, Yahudi ve reform-öncesi Hristiyan gelenekleriyle kaynaşmıştır. Soyut düşünceler sadece teoloji ile ilgili değil, aynı şekilde, bedenlenmiş pratikleri öğretmeyi amaçlayan programlar için de vazgeçilmezdir. *Dinin Soykütükleri* kitabımda bu programlardan bahsettim. Bu anlamda soyut düşünceler bedenlenmiş pratiklere zit

⁴ Bkz. Örneğin, Robert Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper, 1970).

değildir. Bu nokta, kitabımda göstermeye çalıştığım şekilde, Hristiyan erdeminin manastır ortamında gelişme yollarını ve benzer bir biçimde, nasihatın bedenlenmiş pratikleri kurma biçimini açıklar. Mesele şudur: çağdaş Protestan Hristiyanlığında (ve onu model alan diğer dinlerde) doğru inanç, emredilmiş belirli pratikleri yerine getirmekten çok daha önemlidir. Bu, kelimenin tam anlamıyla inancın, Hristiyan geçmişle veya İslâmi gelenekle ilgisiz olduğu anlamına gelmiyor. Bu, inancın, gündelik pratiklerden koparılmış, tamamıyla içsel, özel ve özgül bir zihin durumuna ait bir hale dönüştüğü anlamına geliyor. Fakat her ne kadar bu anlamıyla inanç "içsel" ise de, aynı şekilde, inanç hakkındaki ifade sistemleri dinin "özünü" oluşturdu ve farklı dinleri değerlendirip karşılaştırmayı olanaklı kılan sistematik söylemin nesnesine dönüştürdü. Bu sistematik formlar ve metinler şu anda "din"in gerçek kamusal biçimleridir.

Dolayısıyla karşıtlığın, bir yandan, belli başlı bedensel davranışları (hisleri de içererek), disipline edilmiş alışkanlıkları, arzu ve istekleri içeren emredilmiş ahlâki-dini yeteneklerin gelişimi ile, öte yandan, anlamları içeren ve dinin çekirdeğini belirleyen, daha fazla soyutlaşmış inanç önermeleri ve metinleri arasında kurulması gerektiğini düşünüyorum.

Dinselliğin belirli modern biçimleri, insanların gerçek yaşamlarıyla ilgili bir şeye sahip olmayan, soyut inanç ve önerme setleriyle özdeşleştiği

müddetçe, tuhaf bir biçimde, dine inanansa da dini reddetse de aynı yaşam biçimine sahip olan Hristiyan, Hristiyan-olmayan veya ateist gibi tuhaf fenomenleri elde etmiş oluyorsunuz. Eğer durum buysa, o zaman, bu tamamıyla, bedenlenmiş pratiklerden farklı bir şeydir. Dikkate alınması gereken gerçek karşıtlığın, bedenlenmiş pratik biçimleriyle doğrudan hiçbir ilişkiye sahip olmayan soyut entellektüel doktrinler sistemiyle, doğrudan ahlâki ve dini pratiklerin öğrenilmesi ve uygulanması etrafında organize olmuş yaşayışlar arasındaki fark olduğunu düşünüyorum. Dinselliğin ilk biçimi, daha çok Avrupa'daki modern dinin bir biçimidir ve gerçekte olması istenen dinin tanımıdır. Bu din, soyut önermelerin geçerliliğini yargılamayı ve dinleri birbirleriyle karşılaştırmayı olanaklı kılan bir inanç önermeleri setidir. Bu durum, din erdemini gelişmesine temel teşkil eden ve aynı zamanda kendisi temel bir dinî erdem olan doğru pratikle karşıtlık içerisindedir. Her şeyden önce, bazı dinî önermelerin güvenilirliğinden veya güvenilmezliğinden, doğru veya yanlışlığından, rasyonel veya irrasyonelliğinden bahsedilebildiği halde, bedenlenmiş pratikler hakkında bu şekilde konuşulamaz. Pratikler önermeler değildir. Austin'in *How to Do Things with Words* kitabında açıkladığı gibi, onlar betimsel değil edimseldir. Edimseller hakkında inanılır veya inanılmaz gibi nitelermelerde bulunmayız. Bunun yerine, onların iyi mi kötü mü, etkili mi etkisiz

mi yerine getirildiğini inceleriz. Dolayısıyla bu iki bağlam farklı sorulara sahiptir. Bu, monastik disiplinler üzerine kitabımın iki bölümünü ayırdığım akıldan çıkarılmaması gereken bir karşıtlıktır.⁵

İslâm'da mesele şudur: eğer Müslümanlar basitçe, belirli bir doktrinin "gerçek İslâm" olup olmadığını tartışıyorlarsa ve bu soruya verdikleri cevap nasıl yaşamaları gerektiğine ve özgün bir İslâmi meziyetleri nasıl geliştireceklerine dair herhangi bir öneri sunmuyorsa, bu durumda, bu doktrinin Hristiyanlığın aynısı veya ondan farklı olması arasında bir fark olmayacaktır, çünkü yaşam biçimleri Hristiyanlıkla aynı veya benzer olacaktır. Bu akılda bulundurulması gereken bir noktadır. Bana göre temel soru şudur: Birisinin kendi yaşamını nasıl düzenlemesi gerektiğini belirleyen belirli erdem setlerinin (dinle eklenmiş bir biçimde) gelişimine adanmış elverişli kural ve prensipler var mıdır? Bedenlenmiş pratiklerle kastettiğim şey budur.

Kitabınızda daha çok Ortaçağ Hristiyanlığı üzerinde durduğumuz için, doğru bedensel pratiklerin gerçekte, insanların günlük yaşayışlarını belirlediği çağdaş İslâm Dünyası'nın bazı kesimlerinde bu tür bedenlenmiş pratiklerin gerçekleştiğini düşünüp düşünmediğinizi merak ediyorum?

Evet, bazı alanlarda gerçekleştiğini düşünüyorum. Bunun bir kısmını Kant-

sonrası ahlâk kavramsallaştırmasına karşı Vahhabi ahlâk kavram ve pratiğini⁶ tartıştığım bağlamda biraz açıklamaya çalıştım. Dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi aşamalı bir şekilde aşınmasına rağmen, müslüman dünyanın bazı kesimlerinde, değişik düzeylerde bu anlamda bir ahlâkla karşılaşabiliyorsunuz. Bir şekilde, çağdaş İslâmi hareketlerde, doğru bedensel pratiklerin önemli olduğu, aşındığı yerlerde tekrar ikame edilmesi ve gerçekleştiği yerlerde de korunması gerektiğine dair bir bilinç ve tavrın var olduğunu düşünüyorum. Malesef, İslâmcılar sıklıkla, bu pratiklerin devamını ve sürdürülmesini İslâmi devleti modernleştirme istekleriyle birleştiriyorlar. Her ne amaçla olursa olsun, bunun çok problemliliğini düşünüyorum. Her neyse, bu ahlâki yeterliliği öğrenmek, orijinalde modern devletin varlığına bağlı değildir. Ancak şimdi, İslâmi hareketlerin çoğu, karşı çıkmak veya bertaraf etmek yerine modern devletin temsil ettiği merkezi ele geçirmeyi düşünüyorlar.

Bitirirken, çalışmanızın, akademik bilginin bölümlerinde direnç ve eylemlilik üzerine şimdiki yoğunlaşma gözönünde bulundurulduğunda belki de en çelişkili görünen yanlarını ele almak istiyorum. Örneğin, kitabınızda eleştirdiğiniz en kışkırtıcı şeylerden biri, sosyal bilimciler arasında, tahakküm ilişkilerinin baskı ve rıza ikiliği doğrultusunda incelenme eğilimidir.⁷

⁶ Asad, *Genealogies*, 200-238.

⁷ Asad, *Genealogies*, 14-16.

⁵ Asad, *Genealogies*, 83-170.

Böyle bir yaklaşımı sorunlu bulduğunuzu bilerek, baskı ve rıza kavramlarının dışında egemenlik ilişkilerini düşünebileceğimiz ne tür seçeneklerin mevcut olduğunu sorabilir miyim?

Bu ikiliğe karşı çıkmanın altında yatan şey, baskı/tahakküm modelinin toplumsal yapı ve dönüşümleri anlamada bilincin esas olduğu varsayımına dayanmasıdır. Bu noktayı, *Dinin Soykütükleri*'nin Giriş bölümünde kısaca tartıştım. İki çeşit bilincin varlığından bahsedilebilir: biri, zor altındaki, baskı gören bilinç, diğeri, rıza gösteren bilinçtir. Tahakkümün baskı ya da rıza terimlerinden birisi ışığında açıklanması gerektiği varsayılır. Bunun benim bir yerlerde başarısız biçimde "dışlanma yapıları" olarak bahsettiğim Marx'ın temel tespitlerinden birini gözardı ettiği açıktır. Gerçek şu ki; çeşitli şeyler yaptığımız, ancak seçeneklere sahip olmadığımız durumlar mevcuttur. Bununla, sizin birşeylere zorlandığınızı kastetmiyorum. Seçenekler ortadadır ya da en azından, "güç kullanma", baskı değil, bir koşuldur. Bu daha çok satranç oyununda, sizin belli bir hareket yaptırmak ve başka hamlelerden korunmak için karşınızdakini olası hamleler düşünmeye zorlamanıza benziyor. Başka bir ifadeyle, kişinin bilincinde var olan ya da olmayan, onun eyleyiş imkanlarını sınırlandıran ve biçimlendiren belirli ortamlar ve şartlar mevcuttur. Bu eylemlerin isteksizce mi yoksa seve seve mi gerçekleştirildiği başka bir konudur. Ancak burada önemli olan nokta, bilinç ile

ya da bunları gerçekleştirirken hoşnutsuzluk, kızgınlık ya da gücenme ile değil, şartların ve imkanların yapılanması ile kişinin birşeyler eylemeye zorlanmasıdır. Bu elbette insanların bilince sahip olmadığı anlamına gelmez. Eğer yaşamımızın değişen kalıplarını anlamak için bilince bakıyorsak, yanlış birşey yapıyoruz demektir. Bu yüzden, imkanların kalıplaştığı ve yeniden biçimlendiği şartlara bakmamız gerekmektedir.

Siz eyleyen veözne arasında bir ayırım koysanız da,özne adına, bunun insan etkinliğine imkan vermeyen yapısalcı bir pozisyon olduğu söylenebilir. İncelemenizin üst belirlenimci ve yapısalcı olduğu konusundaki eleştiriyi nasıl cevaplayacaksınız?

Bunu iki şekilde cevaplayacağım. Öncelikle, eğer böylesi bir okumanın etkinliğine imkan tanımaması durumu mevcutsa, söylediğimin geçerli olup olmadığını bilmek hâlâ çok önemlidir. Çünkü, etkinliği tercih ettiğimiz için düşüncelerimizde "eylemliliğe" öncelik verilmesi gerektiğini düşünmüyorum. İnsanların kendi hayatlarını şekillendirememesini ahlâken onaylamadığımız için eylemliliğe yerli alan tanımayan kuramsal yaklaşımları reddetmeliyiz. Bence yapılması gereken, her durumu tanımlarken ve incelerken "eylemlilik" kavramının ne kadar elzem olduğunu göstermektir. Eğer bir kuram eylemliliğe yer veriyorsa kabul edilmelidir fikrini çok çabuk kabul ediyoruz. Ancak, gerçek koşulların eylemliliğe açtığı alan mef-

humu, bir kuramın eylemliliğe ayırdığı yer mefhumundan çok farklıdır. Dünyadaki belirli durumlar (hapsedilme durumunda olduğu gibi) bir kişiye kendi hayatını şekillendirme fırsatı vermiyorsa, kuramı bu yüzden suçlamanın gereği yoktur. Mahkuma bu çeşit bir imkan tanımayan hapis hane koşullarıdır. Eğer, gerçekte sınırlandırıcı olan dünyadaki durumlar ise, kuramdan şikayet etmenin anlamı yoktur. Elbette, mahkumun kötü hali bu bağlamda uç bir örnektir. Ancak, her zaman yapılması gereken, etkili eylemin oluşma imkanlarının şartlarını incelemek ve araştırmaktır.

Hatırlanmalıdır ki, sınırlandırıcı koşullar olduğunu söylemek, bireyin neyi yapıp neyi yapamayacağını yapı tarafından belirlendiğini ima etmek değil, imkanların yapısını soruşturmadır. Kendine has kuralları olmasından dolayı satranç oyununa benzeyen ama ondan daha karmaşık ve kaba olan, bir tarafın çok az diğer tarafın çok çeşitli seçeneklere sahip olduğu savaş metaforunu düşünürseniz, eylem imkanlarının zamana ve mekana göre değiştiğini görürsünüz. Burada da, bir tarafa eylemlilik tanımayan ya da biraz tanıyan uç sınırlamaların olduğu durumlara sahibiz.

Birçok "eylemlilik" düşkünü, bazı insanların diğerlerinden daha fazla eylemliliğe sahip olduğu durumların varlığını farkedemez. Son yıllarda "postkolonyal söylem" in takipçilerinden Avrupalı güçler ile Üçüncü Dünya ülkeleri arasındaki iliş-

kiyi, Üçüncü Dünya lehine olacak biçimde eylemliliğe ve direnişe izin verecek biçimde yeniden düşünmesi gerektiğini duyuyoruz. Bunların hepsi çok iyi olabilir ancak, hangi seçeneklerin olduğunu tanımlamak önemlidir. Unutulmamalıdır ki, ondokuzuncu yüzyıl boyunca sömürgelerin ve imparatorlukların kuruluşu ve genişlemesi bir tarafın kazanırken diğer tarafın kaybettiği anlamına gelir. Eğer iki tarafın da eyleyen olduğunu kabul edersek, şunu da kabul etmemiz gerekir; birinin eylemliliği ona İmparatorluk kazandırırken ötekini eylemliliği onun kaybetmesine yol açar. Başlıca siyasi, ekonomik ve ahlâkî ilkeler sömürgeci özne tarafından, sömürgeleştirilenden tedricen alınmıştır. Elbette, bu sömürgecinin pür fikirlerini sömürgeleşene empoze ettiği anlamına gelmez. Bunun anlamı, bizim tarihsel asimetrilerle kuramsal olarak ilgilenecek yeterli yaklaşımlar bulmamız gerekliliğidir.

İtiraf ediyorum, ben gerçekten çağdaş sosyal bilimde eylemliliğin ısrarlı kutsanışını hoş karşılamıyorum. Eyleyen kelimesi slogan haline geldi. Bu eylemlilikle zehirlenme, bir şekilde, liberal bireyciliğin ürünüdür. Bireylerin kendilerine üslup verme ve hayatlarını değiştirme yetenekleri, biçimlenmiş, yerleşmiş ve sürdürülen ilişkilerin üzerinde bir ideolojik önceliğe sahiptir. Hepimizin alışkın olduğu biçimde, kabaca söylersek, "Eğer gerçekten istiyorsan kendini yenileyebilirsin." Tek ihtiyacın olan yeterince güçlü iradedir.

İyi de eyleyen nedir? Kolaylıkla varsayılabilir ki, eyleyen "bir özne" için olarak bulunmalı, bilinci birey tarafından tanımlanmalıdır. Eyleyenin bir sınıf olduğu söylendiği durumlarda bile özne fikri, diğer bireylerin iradelerinden ayrı olarak bir iradeye sahip olan yarı-birey örneği üzerinde inşa edilmiştir. Doğru eylemliliği bulmayı varsaydığımız yer olan iradelerin çatışması, zıt "çıkarların" peşine düşülmesinde ifadesini bulur. Ancak bu, bana sorgulanması gereken bir düşünce gibi geliyor. Daha önce, problemliliği "çıkar" fikrinden bahsetmiştim. Korporasyonlar, hükümetler, ordular, vs. gibi konumlandırılabilir öznelliğe ve devamlı iradeye sahip olmayan kolektif eyleyicilerin varlığından bahsetmekte yarar var. Etkinliğin temel ilkesi olarak eyleyen pozisyonu, öznellik nosyonunu gereksinmez.

Yasal ve ahlâkî sorumlulukların tahsisi bilinç nosyonuna bağlı değildir. Belirli biçimlerde hareket ettiği,

yani özne olduğu için bir şirket yasal ve ahlâkî olarak sorumlu tutulabilir. Eylem bir şeyin sebebidir demek, belirli bir eyleyicinin bundan sorumlu olduğunu iddia etmektir. Siyasette amaç, sizin tartıştığınız, savunduğunuz, karşı olduğunuz şeydir. Kendinizi bir amaca yönlendirdiğinizde eyleyenin kuruluşuna yardımcı olursunuz. "Doğru" ya da "yanlış" olsun, bilinç üzerine olan düşünceleri uyandırmamanın gereği yoktur. Burada kayda değer olan, bir toplumsal grubun, toplumsal alandaki bir pozisyonun toplumsal ve ahlâkî sonuçlara sebep olmanın yanı sıra, siyasi müdahalenin de nesnelere haline gelebilecek belirli pratikleri sürdürdüğüdür.