

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KUTSAL VE SİYASAL, SİYASAL VE KUTSAL

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet Emre ÇOBAN

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KUTSAL VE SİYASAL, SİYASAL VE KUTSAL

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet Emre ÇOBAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

Ankara-2010

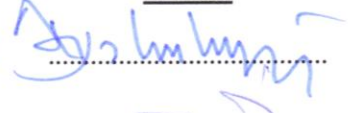
T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KUTSAL VE SİYASAL, SİYASAL VE KUTSAL

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Doç. Dr. Ayhan Yalçinkaya (Danışman)	
Prof. Dr. Aykut Kelleci	
Prof. Dr. Mehmet Emin Özer	
.....	
.....	
.....	

Tez Sınavı Tarihi ..17/09/2010..

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

KUTSAL VE SİYASAL	16
-------------------------	----

A. KUTSAL, KURUCU DİNSELLİK.....	16
----------------------------------	----

1. Kutsalda Birleşmek, Kutsalla Birleşmek	16
---	----

2. Kutsal ve Türdeşliğin Reddi.....	29
-------------------------------------	----

B. KUTSAL, KURUCU DIŞSALLIK	41
-----------------------------------	----

1. Kolektife Tutulan Ayna: Kutsal Bellek.....	41
---	----

2. Kolektife Vurulan Kılıç: İktidarın Ayrışması.....	46
--	----

3. Marcel Gauchet: “Yaratılış Siyasideir”	50
---	----

4. Kutsal ve Siyasal.....	55
---------------------------	----

C. KUTSAL, KURUCU ŞİDDET	61
--------------------------------	----

1. Kutsal Şiddet: İlk Eylem	61
-----------------------------------	----

2. Kutsal Şiddet: Kurban	67
--------------------------------	----

3. Kutsal Şiddet: İlkelerde Savaş	72
---	----

4. Kutsal Şiddet: Tanrı ve Kılıç	77
--	----

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN VE KUTSAL	86
------------------------	----

A. KURUCU MİTLER	86
------------------------	----

1. Egemenlik Miti	86
-------------------------	----

2. Toplumsal Sözleşme Miti	96
----------------------------------	----

3. Ulus Miti	100
--------------------	-----

4. İlerleme Miti	107
B. KURUCU DEĞERLER.....	119
1. <i>Prudentia Civilis</i>	119
2. <i>Yurttaşlık</i>	126
3. <i>Demokrasi</i>	131
4. <i>İnsan Hakları</i>	137
C. MODERN, KUTSAL VE ŞİDDET.....	143
1. <i>Hukuk ve Şiddet</i>	143
2. <i>Biyo-iktidar</i>	155
3. <i>Kutsal İnsan</i>	161
SONUÇ	169
ÖZET	175
ABSTRACT	177
KAYNAKÇA	179

GİRİŞ

“Hiçbir aklın hiçbir eleştirisi, insanı
‘dogmatik uyku’undan uyandırmayacaktır.”

E.M. CIORAN

Bu çalışma daha başlangıç anında iki temel riskle karşı karşıyadır. Birincisi, din ve siyaset ilişkisinin son derece sorgulanır hâle geldiği bir zeminde, “kutsal” ve “siyasal” sözcüklerini başlığında taşıyan bir çalışmayla karşılaşıldığında, yeniden güncel nitelikte tartışmaların izinin sürüleceği gibi bir izlenime kapılmak mümkün olabilecektir. Oysa ki bu çalışma, kutupların ikiden de fazla olduğu, her bir kutbun da adeta bir merkezkaç kuvvetiyle olası uzlaşma noktalarının uzağına çekildiği ya da itildiği bu tartışma evreninde bir taraf olmaktansa bîtaraf olmayı tercih eden bir konumlanmanın ürünüdür. İkinci risk de tam buradan, tarafsız kalmanın potansiyel karşı koyuşlar karşısında belirli ölçüde bir savunmasızlık hâlini de kendiliğinden doğurmasından kaynaklanmaktadır. Hele de bu tarafsızlık, bir kayıtsızlık hâlinden ziyade, var olan siyasal dil ve düşünce dünyasının temel kavram ve kabullerinin reddinden besleniyorsa, savunmasızlık hâlinin tehdit ediciliği daha da trajik bir karaktere bürünebilecektir. Özellikle Türkiye’de, din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair söylenen her yeni sözün ulusalcılık, liberallik ya da muhafazakârlık eksenine oturtulması ve bu bağlamda karşı kutuplar tarafından faşizanlık, bölücülük ya da gericilikle damgalanması, yeni bir dil ve yeni bir siyasal kavrayış oluşturulmadığı sürece, göz ardı edilebilecek bir olasılık değildir. Dolayısıyla, siyasalın ve siyasal

iktidarın doğasına ve kutsal kavramının siyasal ile arasındaki kökensel ilişkiye dair bir arayış olarak nitelendirilebilecek bu çalışmanın amacını ve kapsamını ortaya koymadan önce, burada analiz edilecek olanın ne “olmadığı” üstünde durulmasında yarar vardır.

İlk elde, din - siyaset ilişkisi çerçevesindeki güncel tartışmaların doldurduğu alan, bu çalışmanın temel güzergâhına koşut şekilde temizlenmek durumundadır. Akademik yazın içinde kutsal sözcüğünün giderek daha fazla anılmasına yol açan başlıca tartışma, dünyada dinsel hareketlerin yükseliş göstermekte olduğunu veri olarak seküler toplum tasarımının geçerliliğini ne ölçüde koruduğuna yöneliktir. Özellikle Comte, Marx, Weber ya da Freud gibi XIX. yüzyıl düşünürlerinin “endüstri toplumunda dinselliğin anlam ve işleviyle birlikte varlığını da yitireceği” şeklinde özetlenebilecek öngörülerinin neden gerçekleşmediği üzerinde duran söz konusu tartışmalarda,¹ kutsallık kategorisi de büyük oranda aşkın dinler (İslâm, Musevilik, Hristiyanlık) bağlamında ele alınmaktadır. Çoğunlukla seküler dünya tasarımının başarısız bir projeden ibaret olduğu ve 1960’larda sunulan sekülerleşme tezlerinin anlamsızlaştığı sonucuna ulaşan bu çalışmalar, Wright Mills’in 1959’da “kutsalın artık, yalnızca kişisel yaşamın konusu olarak ele alınabilecek hâle geldiği”² şeklinde sunduğu yargıyı da, *desekülerizasyon* süreci içinde bir anlamda rafa kaldırmaktadır.

¹ Bu kapsamdaki tartışmalara ilişkin olarak Berger’in ya da Norris ve Inglehart’ın (özellikle Bölüm 1) çalışmaları incelenebilecektir.

Peter L. Berger, *The Desecularization of the World*, Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999. Peter L. Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, *Laik Ama Kutsal*, Der. Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 87-108. Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*, New York, Cambridge University Press, 2006.

² C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 1959, s. 32-3.

Kutsal ve seküler kavramlarının, karşılıklı olarak bir tahterevallinin iki ucuna yerleştirilmiş olduğu söz konusu tartışmalar, tam da bu nedenle, bu çalışmanın temel çıkış noktalarıyla örtüşmemektedir. Zira burada sunulacak perspektif içinde, modern / seküler devletin oluşumuyla birlikte kutsalın geri plana itilmesi gibi bir değişim, hiçbir şekilde söz konusu değildir. Çalışmanın ileriki bölümlerinde ayrıntılı olarak inceleneceği gibi, buradaki temel savlardan biri, kutsal ve sekülerin birbirine karşıt kategoriler olmadığı ve modern devletin oluşumu, yayılımı ve gelişimiyle birlikte söz konusu olanın, siyasalın niteliğini değiştirmesine koşut şekilde kutsalın da yalnızca biçimsel bir değişiklik göstermesi, seküler bir nitelik kazanmış olmasıdır. 90'lerden bu yana, dinsel yönelimlerin artıyor gibi görünmesi de, yine kutsalın tezahür etme ve kutsalla ilişki kurma biçimlerindeki değişikliğe işaret etmektedir. Yine bu aşamada belirtmek gerekir ki, sadece siyasal kavramı etrafındaki tartışmalarda değil, kutsal kavramının başka tartışmalar bağlamında da incelendiği diğer birçok alanda görülen “kutsalı, aşkın dinlerin içine hapsetmek” olarak değerlendirilebilecek yaklaşım, bu tez çalışmasının başlıca varsayımlarına aykırı düşmektedir. Buradaki temel görüş, kutsalın, ilkel toplumlardan günümüze kadar her türlü toplumsal örgütlenme içinde kurucu bir kategori olarak var olmak zorunda olduğudur.

Din ve siyaset ilişkisi bağlamındaki güncel tartışmaların ikinci halkasındaysa, özellikle endüstrileşmiş toplumlarda son dönemlerde sıklıkla karşılaşılan, yeni dinsel oluşumlar yer almaktadır. Doğu mistisizmiyle beslenen yoga, reiki, transandantal meditasyon gibi uygulamaların yaygınlaşması, *scientology* tarikatı gibi cemaatlerin şekillenmesi, din ile popüler kültürel formlar arasında yakın bir ilişkinin kurulmakta

olması,³ benzer şekilde sıklıkla bir *desekülarizasyon* süreciyle ilişkilendirilmekte,⁴ modernitenin bunalımları içinde anlam dünyasında gedikler oluşan bireyin, kutsala ilişkin yeni arayışlar içinde olmasıyla açıklanmaktadır. Bu kapsamdaki çalışmalar da, yine dinsel ya da kutsal seküler olanın karşısına yerleştirmeleri ve bir anlamda, modern toplum şemasının kutsalı dışarıda bırakması gerektiği varsayımından hareket etmeleri nedeniyle, bu tez çalışmasının, yukarıda özetlenen çıkış noktalarıyla tezat oluşturmaktadır. Ayrıca bu eksenlerdeki tartışmalarda sıklıkla karşılaşılan, kutsallık kategorisinin konumu ve işlevini bireysel bir gereksinime indirgeyen yaklaşım biçimi de, kutsalın kısmen değil bütünüyle toplumsal varoluşla ilişkili bir kavram olarak analiz edileceği bu çalışmada takınılacak tavırla örtüşmemektedir.

Kutsalı bireysel ya da doğrudan ruhbilimsel bir perspektiften okumaya çalışan benzer bir yaklaşımla, antropoloji yazınında da karşılaşılmaktadır.⁵ Bu yazın içindeki, dinsel ve kutsalın toplumsal niteliğini dışarıda bırakan, dinin ortaya çıkma ve var olma nedenlerini, bireysel, çoğu zaman doğrudan psikolojik açıklamalarla ortaya koyma çabası güden bu bakış açısı, dini de bir tür doğayı, insanı, ölümü anlamlandırma çabasına indirgemektedir. Zira bu anlayışa göre dinsel düşüncenin temel işlevi, ilkel insanın eksik bilim düzeyi içinde yetersiz kalan anlam evrenini şekillendirmekten ibarettir. Dinsel olanı bireysel gereksinim ve zihinsel deneyim üzerinden açıklama çabasındaki bu bakış açısının antropoloji alanında oluşturduğu

³ Conrad Ostwald, "Seküler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal*, Der. Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, s. 42.

⁴ Stephen Hunt, *Alternative Religions: A Sociological Introduction*, Cornwall, MPG Books, 2004, s. 89-90. Yeni dinsel oluşumlara ilişkin başka tartışmalar için bkz. Greil ya da Arweck ve Clarke. Arthur L. Greil, "Explorations along the sacred frontier", *Handbook of Cults and Sects in America*, Der. D. G. Bromley ve J. K. Hadden, Greenwich, JAI Press, 1993, ss. 153-172. Elisabeth Arweck ve Peter B. Clarke, *New religious movements in western Europe: an annotated bibliography*. Westport, Greenwood Press, 1997.

⁵ Söz konusu yaklaşımın antropoloji disiplinin oluşumu sürecine ne şekilde etki ettiği, çalışmanın birinci bölümünde ele alınacaktır.

zemin, Emile Durkheim'in sunduğu karşı argümanlarla birlikte fazlasıyla kaygan bir hâl almıştır. Sırası gelmişken, bu tezin temel çıkış noktalarından birini, Durkheim'in, çalışmanın ilk bölümünde ayrıntılı biçimde incelenecek olan “toplumsal olan her şey dinseldir” saptamasının oluşturduğu söylenmelidir. Bu saptama, çalışmanın kuruluş zemininde önemli yer teşkil eden Marcel Gauchet, Cemal Bâli Akal gibi başka isimlerle daha da belirginleşecek, siyasalın ve siyasal iktidarın doğası ile dinsellik arasındaki, gerek kökensel gerekse de işlevsel ortaklığın çizgileri daha açık şekilde ortaya konacaktır. Durkheim, dinsel örgütlenme mantığının toplumsal örgütlenmenin temelini oluşturduğuna dikkat çekmesi yanında, din kavramını, belirli bir kutsallık tasarımı üzerinden ele almasıyla da, bu çalışmanın kabullerinden bir diğerinin bina edilmesinde merkezî bir konuma oturmaktadır.

Ne var ki, Durkheim'in dinsel ve toplumsal arasında kurduğu özdeşliğin belirli bir yerde kayboluyor olması, bu tezin çıkış noktalarının bir diğeriyle karşıtlık teşkil etmektedir. Durkheim, toplumsal olan her şeyin dinsel olduğu yargısını tarihin belirli bir dönemiyle sınırlamakta, Aydınlanma süreciyle birlikte siyaset, ekonomi ve bilimin, dinsel niteliklerinden arınarak dünyevi özellik kazandığını belirtmektedir.⁶ Oysa ki bu çalışmanın başlıca meselelerinden biri, kutsal ve toplumsal - siyasal arasında kurulan özdeşliğin, belirli bir zamana hapsedilmesine de karşı çıkmaktır. Dolayısıyla burada, antropolojik gelenek içinde sunulmuş olan her türlü saptama, etnosantrik ya da evrimci bir perspektif içinde insanlık tarihinin ilk aşamalarına yönelik olarak değil, antropolojinin asıl nesnesine, yani bugüne ilişkin yanıtlar bulma kaygısıyla, yeniden ele alınmak durumundadır.

⁶ Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, Çev. Tayfun Atay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2005, s. 176.

Kutsal ve dinsel toplumsal niteliğinin modernleşme süreciyle anlamını yitirmiş olduğu şeklindeki, bu çalışmanın temel kabulleriyle örtüşmeyen yargının hemen yanı başında, kutsal ve siyasal arasındaki örtüşmenin, modernleşme düzeyinin sınırlı kaldığı savunulan belirli toplumlara özgü olduğu saptaması yer almaktadır. Bu saptamayla vurgulanmaya çalışılan, modernleşme sürecinde Avrupa’da siyasal ve toplumsal zeminde *özel* olarak gerçekleşen birtakım değişikliklerin, Türkiye gibi “yarı-modern” toplumlarda biçimsel yahut söylemsel düzeyde kalmış olduğudur.⁷ Bu bağlamda, bilhassa Türkiye özelinde sekülerleşme, Batıda toplumsal gelişmelerin doğal sonucu olan bir değişimin, zor yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılması olarak değerlendirilmekte,⁸ Türkiye’de siyasetin ve sivil toplumun değerlerini yönlendirme isteğiyle, bir nevi “aktif - militan laiklik” anlayışının geliştirildiği⁹ savunulmaktadır. Kutsallık kategorisinin, her türlü siyasal organizma içinde var olduğu yargısından beslenen bu tez çalışmasında, nasıl ki kutsal ile siyasal arasındaki ilişkinin tarihin belirli bir aralığına, insanlığın sınırlı bir varoluş düzeyine hapsedilmesine karşı bir tavır alınmaktaysa, bu ilişkinin kimi toplumlarda daha baskın, daha güçlü olduğu gibi bir yaklaşımın benimsenmesi de mümkün değildir. Nitekim daha fazla gözle görünür olması, daha baskın olduğu anlamına da gelmeyecektir. Özetle, modern dünya ve toplum tasarımının işlediği, başarılı olduğu ölçüde siyasalın da kutsallıktan arındığı,

⁷ Bu yaklaşımın tipik bir örneğiyle Yavuz ve Pehlivanoglu’nun Batı Uygarlığı üzerine incelemesinde karşılaşılabilecektir: “Kaldı ki, Türk Modernleşmesi’nin en büyük zaafı, problemi simgeler düzeyinde temellendirmek olmuştur. (...) Fransız Devrimi sonrasında Avrupa, bu tür kavramların küreselleşmesiyle modernleşmiştir. (...) Uygarlık özgürlük, cumhuriyet, eşitlik, sivilleşme, insan hakları gibi kavramlara dayanır ve tüm bu kavramlar Avrupa’da 18. yüzyıl itibarıyla dolaşıma girmiştir. Avrupa’da dolaşıma giren bu kavramlar, bizim zihnimizin somutu hâline gelmemiş; salt söylem düzeyinde kalmış ve dünyaya bakış açımızı belirleyen kavramlar olamamışlardır.”

Hilmi Yavuz ve Burcu Pehlivanoglu, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, Ankara, Aşina Kitaplar, 2008, s. 156-7.

⁸ Bülent Tanör, *Kuruluş*, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1997, s.120.

⁹ Bakır Çağlar, “Türkiye’de Laikliğin Büyük Problemi ve Farklı Anlamları Üstüne”, *Cogito*, Sayı 1, 1994, s. 113.

arınması gerektiği gibi anlayışlar dışarıda bırakılmadığı sürece, bu çalışmanın temel argümanlarının berraklaşması söz konusu olamayacaktır.

Kutsal ve siyasal arasındaki kökensel özdeşliği sergileme çabası içinde, sunulan özdeşliğin bir yanında yer alan “kutsal” kavramı, çalışmanın ilk bölümünde analiz edilecektir. Fakat çalışmanın bu aşamasında, özellikle siyaset bilimi disiplini içinde, siyaset ve siyasal kavramlarına yüklenmiş olan birtakım sınırlılıklara dikkat çekmek gerekmektedir.

Başlıca kaygısı devleti temellendirmek olan modern siyaset felsefesi, siyaset ve iktidarı devlete içkin birer kategori hâline getirmiştir. Siyaset bilimi de, özerk bir disiplin hâlini alma sürecinde, siyaset kavramını neredeyse bütünüyle “devlet, ülke yönetimi” etkinliği olarak ele almıştır.¹⁰ Bu eğilim, yalnızca siyaset biliminde değil, antropoloji alanında da, bu disiplinin olduğu dönemin modern siyaset biliminin kurulumuyla tarihsel olarak çakışması nedeniyle¹¹ uzunca bir süre başat bir konumda olmuş, antropoloji disiplinine, baktığı her yerde devletin ve tahakküm ilişkilerinin nüvelerini arama güdüsü şeklinde sirayet etmiştir. Söz konusu yaklaşıma getirilmiş en güçlü eleştirilerden biri, kendi ifadesiyle “antropoloji dilinin ve bu dille ortaya çıkan bilginin arkeolojisi”ne¹² girişen Pierre Clastres tarafından ortaya konmuştur. “Kopernik ve Vahşiler” (1969) makalesinde Clastres, antropolojinin siyasal iktidarı tahakküm temelli bir emir-itaat ilişkisine indirgeyip toplumları bu iktidar anlayışına

¹⁰ Böyle bir yaklaşımın tipik nitelikte bir örneği için bkz. Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2005, s. 17.

¹¹ Marc Abeles, *Devletin Antropolojisi*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Kesit Yayınları, 1998, s.14.

¹² Pierre Clastres, “Kopernik ve Vahşiler”, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul, 2006, ss. 7-24.

yakınlık düzeylerine bağılı olarak sınıflandırmasına, bu yolla da ilkel¹³ toplulukları, Batı dünyasının çoktan geride bıraktığı bir örgütlülük biçimine sahip olmalarıyla alçaltmasına karşı çıkmaktadır.¹⁴ Nitekim modern siyaset felsefesinin ve antropoloji geleneğinin sunduğu bu yaklaşım tarzı, siyasal olanın tarihsel olarak aldığı belirli bir biçimi, ontolojik bir gerçeklik olarak sunuyor olmasıyla malûldür. Bir grup ya da toplum adına karar vermenin söz konusu olduğu yer, karar veren ister toplumun tümü olsun ister tek bir kişi ya da sınırlı bir zümre, siyasetin görünür olduğu yerdir ve en ilkelinden en karmaşığına her türlü toplumda, toplum adına karar vermeye yönelik (basit ya da gelişkin) mekanizmalar karşımıza çıkmaktadır. İlkel ya da devletsiz / devlet öncesi toplumlarda siyasetin var olmadığını söylemek, bu toplumlarda, toplum adına karar vermenin olmadığını söylemek olacaktır, ki toplum adına karar vermenin olmadığı yer, aslında toplumun olmadığı yerdir. Burada dikkat çekmemiz gereken unsur, toplum adına karar vermenin, siyasetin görünür olduğu, görünür kılındığı yer olduğudur; yani bu karar verme hâli, siyasetin kendisi değildir. Bu da demek oluyor ki, “siyaset nedir?” sorusu hâlâ yanıtsız durumdadır. Sorunun yanıtı, toplum adına karar verme momentinin kronolojik olarak değilse de mantıksal anlamda öncülü olan, toplumsal bağın kurulduğu ya da daha doğru bir ifadeyle, toplumun toplum olduğunu, bir aradalığını ayırt ettiği ve anlamlandırdığı anda gizlidir. Çalışmanın birinci bölümünde “Yaratılış Siyasidir” başlığı altındaki Marcel Gauchet okumasında arka planı açıklığa kavuşturulacak olan söz konusu an, toplumun, varlığını borçlu olduğuna inandığı dışsal anlam odağının belirginleştiğı ve toplum adına karar verme

¹³ Bu çalışma boyunca kullanılacak “ilkel” kavramı, kimi yanlış anlaşılmalara yol açabilecektir. Başta belirtmek gerekir ki, burada ilkel sözcüğü, belirli bir olumsuzlamayı / küçümsemeyi ima etmek ya da haklı göstermek amacıyla kullanılmamaktadır. Benzer şekilde, “ilkel” kavramı üzerinden söz konusu topluluklar eksik bir gelişmişlik düzeyiyle malûl gösterilmeye de çalışılmamaktadır. Burada ilkel sözcüğü, Latince “ilk çağlara, ilk zamanlara ait” anlamına gelen *primitivus* sözcüğüne karşılık olarak kullanılmaktadır.

¹⁴ Pierre Clastres, *a.g.y.*, s. 15-8.

etkinliğinin, bir başka deyişle siyasal iktidarın meşruiyet zemininin oluştuğu andır. Buradan yola çıkılarak oluşturulan ve çalışmada temel alınacak olan siyaset tanımı şu şekildedir: *Siyaset, topluluğun varlığını borçlu olduğuna inandığı soyut bir anlam odağının yaratılması, yaşatılması ve topluluğa yansıtılmasıdır.*

Buraya kadarki açıklamalar, bu tezde ele alınacak olanın “ne olmadığı” ve bu anlamda, hangi varsayımların ya da genel geçer yaklaşımların, bu çalışmanın çıkış noktalarıyla karşıtlık oluşturduğunu önemli ölçüde ortaya koymaktadır. Yine siyasete ilişkin olarak sunulan tartışmanın da, modern siyaset felsefesinin bu kavrama getirdiği birtakım sınırlılıkları ortadan kaldırdığı umulmaktadır. Her ne kadar buraya kadarki açıklama ve tartışmalar, çalışmanın içeriği ve yönelimine ilişkin olası yanlış izlenimleri engellemek gayesiyle ortaya konmuş olsa da, aslında bu tezdeki temel arayışın nesnesi ve niteliğini de büyük oranda görünür kılmıştır.

Çalışmanın başlıca amacı, gelişmişlik (ya da karmaşıklık) düzeyi ne olursa olsun her türlü toplumda siyasal ve kutsal arasında kökensel bir bağın var olduğunu, siyasetin her koşulda belirli kutsallık kategorileri üzerinden kurulmak durumunda olduğunu göstermektir. Bu amaç doğrultusunda, özellikle antropoloji disiplini içinde söz konusu özdeşliği belirli ölçüde de olsa ayırt eden ve dile getiren kuramcılarının sunduğu argümanlar, siyasal ve kutsal arasındaki bağın nerede olduğuna, ne şekilde görünür hâle geldiğine ilişkin yanıtları bağlamında analiz edilecektir. Dolayısıyla çalışmanın yan amaçlarından biri de, siyasal ve kutsal arasındaki kökensel ortaklığı, siyasalın ve kutsalın tezahürleri dolayısıyla somutlaştırmaktır. Çalışmada güdülecek bir diğer amaç, modern devletle birlikte kutsalın donanmış olduğu seküler karakterin

belirgin hâle getirilmesi, modern devletin kutsalı uhdesine alma yollarının açıklığa kavuşturulmasıdır. Kutsal ve siyasal arasındaki kökensel ve vazgeçilmez ortaklığı kanıtlayabildiği ve bu ortaklığın modern devletle birlikte kaybolmadığını, yalnızca biçimsel bir değişikliğe uğradığını gösterebildiği ölçüde, çalışma amacına da ulaşmış olacaktır.

Bu amaçlar ekseninde kurgulanan çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. “Kutsal ve Siyasal” başlıklı birinci bölümde, ilk olarak dinler tarihi araştırmalarının doğduğu dönemde dinin anlam ve işlevine yönelik olarak ortaya konan tanımlara değinilecektir. Dini genel itibarıyla eksik bir bilgi / bilim düzeyinin ürünü olarak gören söz konusu dönem hâkim anlayışının Fransız sosyolog Durkheim tarafından ne şekilde eleştirildiğinin tartışılmasının ardından, Durkheim’in her türlü dinin kurucu unsuru olarak ele aldığı kutsal - profan ayrımı analiz edilecek ve “dinsel olan her şey toplumsaldır” saptamasının arka planı sunulacaktır. Bu sunumun hemen sonrasında, Mircea Eliade’nin türdeş olmayan zaman ve mekân kavramlaştırmaları üzerinden kutsalın temel tezahür etme biçimleri üzerinde durulacak, kutsallık kategorisinin salt pasif bir dokunulmazlık alanı olarak kalmadığı, aksine sürekli bir biçimde kendini görünür kıldığı ve profan alanla iletişim hâlinde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünün ikinci kolunda, kutsal ve siyasal arasındaki birinci, temel özdeşlik ortaya konacaktır. Burada Marcel Gauchet’ye mal etmemizde sakınca olmayan “her türlü toplumun varlığının anlamını ve kökenini ancak dışsal bir güce, kutsallığa bağlayarak mümkün olabileceği” yargısı, Pierre Clastres ve Cemal Bâli Akal’ın argümanlarına da sıklıkla göndermede bulunarak temellendirilmeye

çalışılacaktır. Siyasetin özgül, ayırt edici niteliğinin *auctoritas* ve *potestas* kavramları çerçevesinde yeniden sorgulanmasının ardından, iktidarın kaynağı / ilkesi olarak Türkçeleştirebileceğimiz *auctoritas* kavramının, doğrudan kutsallık kategorisine karşılık gelmekte olduğunu kanıtlama çabasıyla bu kısım sonlandırılacaktır.

Birinci bölümün “Kutsal: Kurucu Şiddet” alt başlıklı üçüncü kolunda ise, kutsallık kategorisi ile şiddetin, sürekli bir işbirliği içinde birbirilerini nasıl var ettiği ortaya konacaktır. Bu amaçla René Girard’ın, her türlü toplumsal örgütlenmenin temelinde yattığını düşündüğü “ilk şiddet” kavramlaştırması tartışılacak, ilkelerin şiddetle kurduğu ilişkinin boyut ve anlamları, ikame kurban mekanizması ve savaş olgusu üzerinden ele alınacaktır. Bu alt başlıkta son olarak aşkın dinlerin şiddetle kurmuş olduğu, bir yandan dışlarken bir yandan içine (tekeline) alan ilişkinin temel unsurları sergilenecektir. Burada söz konusu aşkın dinlerle birlikte, genelde şiddet, özeldeyse savaş olgusunun aldığı yeni biçimlerin ana çizgileriyle analiz edilmesiyle çalışmanın birinci bölümü tamamlanmış olacaktır.

Çalışmanın “Modern ve Kutsal” başlıklı ikinci ana bölümünde ilk olarak modern devletin oluşumu ve gelişimi sürecinde kurucu nitelik taşıyan egemenlik, toplumsal sözleşme, ulus ve ilerleme kavramlarının mitsel karakteri ortaya konmaya çalışılacaktır. İktidarın kaynağını Tanrı’dan alıp yeryüzüne indirmiş olması açısından modern devletin çekirdeğini oluşturan egemenlik kavramı, bu kavramın kurucusu olarak kabul edilen Jean Bodin’in tezleri üzerinden, bu tezlere ilişkin olarak ağırlıklı Cemal Bâli Akal,¹⁵ Carl Schmitt,¹⁶ Philip Braud¹⁷ ve Gilberto Sacerdoti’nin¹⁸ yaptığı

¹⁵ Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

okumalarla da zenginleştirilerek ele alınacaktır. Bodin'in sunmuş olduğu egemenlik kuramı içindeki teolojik unsurları neredeyse bütünüyle ortadan kaldıran toplumsal sözleşme tasarımları, özellikle Francisco Suarez ve Thomas Hobbes'un kurguları çerçevesinde incelenecek, bu kurguların ardında yatan insan doğası ve doğal hukuk varsayımlarının temel nitelikleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu kısımda üçüncü olarak ulus kavramı çözümlenecektir. Ernest Gellner¹⁹ ve Benedict Anderson'un²⁰ açmış oldukları güzergâhtan yola çıkılacak bu tartışmada, kronolojik olarak devletin ulustan daha önce geliyor olmasının²¹ anlamı üstünde durulacak, ulus mitinin hangi kaygılarla, neleri veri alarak ve ne şekilde kurulmuş olduğu incelenecektir. Modern siyaset anlayışının kurucu unsurları olarak tanımlanabilecek egemenlik, toplumsal sözleşme ve ulus kavramlarının ardından, ilk bakışta siyasetle doğrudan ilişkili görünmemekle birlikte, özellikle XIX. yüzyıl siyasal düşüncesinin gelişiminde temel rol oynayan ilerleme kavramı, mitsel karakteriyle çözümlenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde yürütülecek tartışmanın ikinci alt başlığındaysa, modern siyasetin kurucu mitleri olarak ele aldığımız egemenlik, toplumsal sözleşme, ulus ve ilerleme kavramlarının siyasal alanda oluşturduğu değerler sistemi analiz edilmeye çalışılacaktır. Burada başta, 1600'lerden XX. yüzyıla modern bireye yüklenmeye çalışılan otoriteye saygı, öz disiplin ve başarı temelli yeni ahlâk anlayışının, ne gibi

¹⁶ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

¹⁷ Philip Braud, "Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri", Çev. Gülçin Balamir Coşkun. *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, ss. 359-376.

¹⁸ Gilberto Sacerdoti, *Kurban ve Egemenlik - Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*. Çev. Zuhâl Yılmaz. Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

¹⁹ Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Nalan Soyarık, Saltuk Özertürk ve Simten Coşar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992.

²⁰ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis, 1995.

²¹ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, s. 27.

amaçlarla, hangi araçlarla kurulduğu, “*Prudentia Civilis*” (sivil ihtiyat) başlığı altında incelenecektir. Daha sonra, uyrukların devletle bütünleşmesinde ve ulus kavramının kurucu niteliğinin toplumsal zemine yayılmasında temel bir rol üstlenen yurttaşlık kavramının sorgulanacağı bu kısımda, üçüncü olarak parlamenter demokrasi anlayışı ve genel irade varsayımı üzerine bir tartışma yürütülecektir. Ağırlıkla Schmitt’in²² eleştirileri ekseninde gelişecek demokrasi tartışması, Slavoj Zizek, Alain Badiou ve Giorgio Agamben gibi son dönem düşünürlerinin kavrama ilişkin yakın tarihlerde dile getirdikleri argümanlarla da zenginleştirilecektir. Bu kısmın son alt başlığı ise, modern siyasetin değerler sistemi içinde, bugün neredeyse bir tartışılmazlık zırhıyla kuşatılmış durumda olan insan hakları kavramına ayrılmıştır.

İkinci bölümün ve çalışmanın son kısmı, “Modern, Şiddet ve Kutsal” başlığı altında kurgulanmıştır. Burada ilk olarak Avrupa demokrasilerinde hukukun, şiddete karşı görünerek şiddet yoluyla nasıl inşa edildiği üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede Walter Benjamin’in 1921 tarihli “Şiddetin Eleştirisi”²³ makalesi, sunmuş olduğu şiddet türlerine ilişkin sınıflandırma ve mitsel şiddet kavramlaştırması ekseninde (Jacques Derrida’nın²⁴ makaleye ilişkin okumasından da beslenerek) ele alınacaktır. Benjamin’in bu makalede dile getirdiği “kutsal insan dogmasının kökenleri ortaya konmalı” çağrısı,²⁵ çağrıya kulak verenlerin yaptığı çalışmalarla karşılığını bulmuş, bu sayede bizim çalışmamızın bu kısmının üzerine kurulduğu zeminin oluşumunda temel bir işlev üstlenmiştir. Kutsal insan dogmasının kökenlerine yönelik ilk arayış,

²² Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

²³ Walter Benjamin, “Critique of Violence”, Çev. Edmund Jephcott, *Reflections*, (Ed.) Peter Demetz, NY, Schocken Books, 1986, ss. 277-300.

²⁴ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, *Deconstruction and Possibility of Justice*, (Ed.) Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, NY, Routledge, 1992, ss. 3-67.

²⁵ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 297.

Michel Foucault'nun konuya ilişkin olarak farklı farklı çalışmalarda dile getirdiği argümanların toplulaştırılmaya çalışıldığı, “Biyo-iktidar” başlığı altında sunulmuştur. Foucault, “ölümü değil, yaşamı yöneten iktidar” olarak tanımladığı bu iktidar tekniği üzerinden, egemenin nazarında insanın, neden ve nasıl biyolojik bir var oluşa, salt bir bedene indirgendiğinin tarihsel bir okumasını sunmaktadır. Foucault'nun XVIII. yüzyıldan başlattığı bu okumayı Giorgio Agamben, eski Roma hukukundaki “*homo sacer*” figürüne kadar götürmekte,²⁶ ayrıca modernliği, modern siyasetin temel aldığı değerleri, biyo-siyaset kavrayışı, yani insanların salt birer biyolojik varlık olarak siyasal özne hâlini almaları üzerinden yeni ve son derece uyarıcı bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Söze başlarken bu çalışmanın, güncel tartışmalar içinde belirli bir tarafa dâhil olmamayı tercih eden bir konumlanmanın ürünü olduğuna dikkat çekmiştik. Ne var ki, buraya kadarki açıklamalardan ve çalışmanın kapsamına yönelik özetlemelerden anlaşılabilceği gibi, bu çalışmanın kuramsal anlamda tarafsızlık gibi bir iddiası kesinlikle yoktur. Zira bu çalışmayı oluşturan argümanları bir arada tutan, üç temel düşünürün üç büyük iddiasıdır: Birincisi, Emile Durkheim'in “dinsel olan her şey toplumsaldır” saptamasıdır ve bu çalışmanın birinci bölümü, bu saptamayı veri alan ve bu saptamadan yola çıkan kuramları, yine Durkheimci perspektifle bir araya getirmeye yönelik bir kaygıyla oluşturulmuş, kutsal ve siyasal arasındaki kökensel ortaklığın temel karakteri de bu kuramların izinden yürüyerek ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünün ilk iki kısmındaki argümanlar ise Carl Schmitt'in “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş

²⁶ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrintı Yayınları, 2001.

ilahiyat kavramlarıdır,”²⁷ yargısı üzerinden kaleme alınmıştır. Bu anlamda modern siyasetin başlıca unsurları biçiminde karşımıza çıkan egemenlik, toplumsal sözleşme, ulus ve ilerleme kavramları, yeni bir teolojinin temel taşları, kurucu mitleri olarak ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümündeki “Modern, Şiddet ve Kutsal” başlıklı son kısım ise, Walter Benjamin’in modernlikle birlikte çıplak yaşamın kutsallaştırıldığına ilişkin uyarısı üzerine bina edilmiştir.

Bu isimlerin yanı sıra, her ne kadar çalışma içinde ismi çok sınırlı ölçüde zikredilmiş olsa da, Karl Marx’ın modern siyaset felsefesine, modern birey ve ahlâk anlayışına yönelik eleştirilerinde temel aldığı konumlanma ve bakış açısı, çalışmayı başından sonuna kat etmektedir. Dolayısıyla son olarak söylemekte sakınca yoktur ki, bu çalışma Durkheimci, Schmittçi, Benjaminci olduğu kadar, her şeyden önce Marxçı²⁸ bir siyasal - kuramsal konumlanmanın sonucu olarak okunmalı, bu ekseninde değerlendirilmelidir.

²⁷ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: ...*, s.41.

²⁸ Burada Marksist yerine Marxçı denilmiş olması, bir dikkatsizlik değil, bilinçli bir tercihtir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUTSAL VE SİYASAL

A. KUTSAL, KURUCU DİNSELLİK

1. Kutsalda Birleşmek, Kutsalla Birleşmek

Batı dünyasında akademi, Aydınlanma ideallerini gerçekleştirme ve seküler dünyayı inşa etme kaygılarına koşut biçimde, dini de bilimsel bir araştırma nesnesi hâline getirme çabasına girmiştir. Çıkış noktası, Hristiyan olmayanların da dinleri olduğu saptaması¹ olan bu çaba, XIX. yüzyılın son çeyreğinde, ağırlıkla üç temel varsayım üzerinden temellendirilmiştir: Birincisi, Hristiyanlık da dâhil olmak üzere bütün dinlerin ortak bir kökenden, ortak bir gereksinimden doğduğudur. Bu bakış açısıyla dine ilişkin bilimsel çalışmaların ilk halkasında en ilkel olanından en karmaşığına dinler arasında karşılaştırmalar yaparak insanlığın gelişme (evrimleşme) eksenine paralel bir dinsel gelişim şeması ya da haritası oluşturma kaygısı hâkim olmuştur. İkinci temel varsayım, dinin, eksik bir anlam evreninin ürünü olduğudur. İnsanoğlu dünyayı, yaşamı, ölümü, doğa olaylarını, bedenini vs. anlamlandırma çabası içinde muhatap olduğu, ancak eksik bilgi / bilim düzeyi içinde karşılık alamadığı sorulara, duyular evreninin ötesinde yanıtlar bulmak durumunda kalmıştır. Dini, bir bilimsel araştırma nesnesi olarak ele alırken üçüncü varsayım ise, XX. yüzyıl başında insanlığın artık dine gereksinimi kalmadığı varsayımdır.

¹ Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, s. 23.

Bu üç varsayımdan yola çıkılarak 1870'lerden 1890'lara uzanan dönemde, büyük oranda yerli kabileler üzerinde gerçekleştirilen saha araştırmalarının bulguları doğrultusunda, dinin kökenini keşfetme ve tanımlama arayışları kendini göstermiştir. Sorulan sorular az çok aynıdır: Din insanın hangi gereksinimini karşılamak üzere doğmuştur? İnsan neden doğanın ya da hayatın anlamını fiziksel dünyanın ötesinde aramıştır? Din nedir? Bu sorulara verilen yanıtlarsa, kimi farklılıklar arz etmekle birlikte, merkezî nitelikte belirli ortaklıkları içinde barındırmaktadır.

Edward B. Tylor'ın *The Primitive Culture*'ından² (1871) Herbert Spencer'in *The Principles of Sociology*'sine³ (1875) uzanan çizgide, söz konusu dönemin dinler tarihi araştırmaları, dini, kimi ikilikler (ruh - beden, doğa - insan, ölü ruhlar - yaşayan ruhlar vs.) ve bu eksenlerdeki hiyerarşiler çerçevesinde tanımlamaya, anlamlandırmaya çalışmış görünmektedir. Ne var ki aslında her birinin temelinde üzerine yaslanmakta olduğu iki başka ayrım vardır: İlkel - uygar ve din - bilim ayrımları. Bu iki ayrım, belirli bir dönüşüm çizgisi ve evrimsel şemayı da kendiliğinden dikte etmektedir: Bu şema dâhilinde, insan, insanlık geliştikçe, başka bir deyişle ilkelden uygar doğru gelindikçe, anlam dünyası da belirli bir evrim geçirir. Aydınlanma düşüncesiyle varılmış olan noktadaysa, pozitif bilim, hakikat alanındaki hâkimiyetini kayıtsız şartsız ilân etmiştir ya da Max Weber'in ifadesiyle, dünyanın büyüğü artık bozulmuştur.⁴ XIX. yüzyıl sonunda, dini bilimsel bir araştırma nesnesi hâline getirme yönündeki bu çabaların merkezinde de, eninde sonunda “dini, dogmalardan kurtarıp

² Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 cilt, 7. baskı, New York, Brentano's, 1924.

³ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, 2 cilt, New York, Appleton, 1897.

⁴ Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999, s. 90.

tarihin ellerine teslim etme tasarısı”,⁵ bir başka deyişle dini ve dinsel düşünceyi, tarihin çoktan geride kalmış uzun ama belirli bir dönemine hapsedme kaygısı yer almaktadır. Yine Philippe Borgeaud’nun ifadesiyle “üstüne hafif bir laiklik, kimi kez de kilise karşıtlığı kokusu sinmiş”⁶ bu akademik ve bilimsel çabanın hayaletleri, (karşılaştırmalı) dinler tarihi alanındaki çalışmaların peşinden ne yazık ki hâlâ tam olarak ayrılamamıştır. Her birinin vardığı sonuç az çok aynıdır: İlkel insanın yetersiz anlam dünyasını din şekillendirirken uygar insanın gelişmiş anlam dünyasını bilim belirler. Tarih öncesi ya da tarih dışı topluluklar da, mensuplarının bilimsel bilgiye akrabalık düzeylerinin sınırlılığı bağlamında, henüz gelişmemişlikle mahkûm edilir. *Bilim fetişizmi* olarak nitelendirilebilecek bu tavrın sert bir eleştirisi, XX. yüzyıl başında Fransız Sosyoloji Okulu’ndan gelecektir.

Akademik kariyeri 1870’lerde başlayan Emile Durkheim için din, aslında uzunca bir süre kayda değer bir inceleme alanı olarak görülmemiştir. Ta ki mitler ve dinsel olgular üzerine çalışmalar yapan Wilhelm Wundt’la bir araya gelinceye kadar. Durkheim’ın 1895 yılında yayımlanan *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*⁷ yapıtında varlığını açıkça hissettirmeye başlayan dinsel alanın analizi, bu tarihten itibaren özellikle *L’Année Sociologique* dergisindeki makalelerle devam etmiştir. Durkheim din çalışmalarındaki asıl büyük etkisini ise, ölümünden beş yıl önce yayımladığı *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)⁸ metniyle yaratmıştır.

⁵ Philippe Borgeaud, *a.g.y.*, s. 23.

⁶ *A.g.y.*, s. 23.

⁷ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.

⁸ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.

Bu çeviriden yapılan alıntılarda, dil ve anlatımdaki aksaklıkları gidermek adına kimi düzenlemelere gidilmiştir. Kitap bundan sonra *İlkel Biçimler* olarak anılacaktır.

Durkheim'a göre dini düşüncenin ayırt edici yönü, ne Edward Tylor'ın ruh - beden, ne Max Müller'in insan - doğa, ne de Herbert Spencer'in ölü ruhlar - yaşayan ruhlar karşıtlığında gizlidir. Tabii ki bu karşıtlıkların her biri, dinsel inanış ve yaşam biçimleriyle belirli ölçüde ilgilidir; ancak bütün bu ikililer, dinsel yaşamın kısmi, sınırlı bir alanını açıklamaya kadirdir. Buradan yola çıkarak Durkheim, en ilkelinden en karmaşığına bütün dinlerin ortak ve temel karşıtlığını keşfeder. Ona göre her türlü din, insanların tasavvur ettiği gerçek ya da hayali şeylerin, maddi ve manevi hâllerin, iki ayrı ve birbirine karşıt kategori altında, *kutsallık* ve *profanlık* kategorileri altında tasnifinden doğar:

“İster basit isterse girift olsun bütün bilinen dinler, ortak bir özellik gösterir: Bu dinler insanların iki sınıf -birbirine zıt iki cins- hâlinde tasavvur ettikleri gerçek ya da hayali şeylerin bir tasnifini ön gerçek olarak kabul eder. Bu iki cins, yaygın bir şekilde iki farklı terimle isimlendirilirler: Kutsal (*sacred*) ve dindışı (*profane*). Dünya bu şekilde iki alana, biri kutsal olan her şeyi, diğeri din dışı olan her şeyi içeren iki alana bölünür. İşte dinî düşüncenin, ayırt edici özelliğı budur.”⁹

Durkheim'ın sunduğı çerçevede, bu karşıtlığı içermeyen din yoktur, dahası bu karşıtlığın olmadığı yerde din yoktur. Din, bu karşıtlıkla birlikte oluşur. Kutsalın sınır çizgisi de, gerek maddi gerek manevi anlamda, kutsal olan ve olmayan şeklinde ikili bir dünya, ikili bir yaşam oluşturur. Doğaya ve anlığı gölgesini düşürür ve her türlü nesnede, uzamda, zamanda kopmalar yaratır; türdeşliğı yok eder. Kutsalın belirdiğı yerse, kendini profandan, yani kutsal olmayandan ayırdığı yerdir.

⁹ Emile Durkheim, *İlkel Biçimler*, s. 56.

Kutsal ve profan karşıtlığına dair bu aşamada dikkat çekilmesi gereken, bu ikililik içindeki kutsal sözcüğünün, Türkçe'deki genel kullanımından belirli ölçüde farklı bir alanı kapsıyor olduğudur. Türkçe'de *kutsal*, aşkın nitelikte bir kusursuzluk, bir yücelik taşıyan manevi ve maddi şeylere karşılık olarak kullanılır. Kutsalın semitik dillerde içerdiği anlam da az çok aynıdır ve genel itibariyle mutlak bir iyiliğe gönderme yapmaktadır: Arapçada *kuds* mübareklik, nezafet, paklık ve noksansızlık anlamına gelir. İbranicedeyse *kadosh*, yükselendir, gizemlidir, en doğrudur. Demek ki olumsuz, uğursuz, zararlı, kirli ya da lanetli görünen birçok unsurun, kutsalın tam karşıtı bir kategoride konumlandırılması gerektiği gibi bir izlenim, bu dillerin evreni içinde kendiliğinden oluşmaktadır.¹⁰ Batı dillerindeyse kutsal sözcüğünün karşılığı, Latince'deki *sacer* sözcüğünden türetilmektedir. Bu sözcük, azizlik ve dokunulmazlık anlamlarının yanında, murdarlığı, kabul edilmezliği ve lanetliliği de içermektedir. Bu nedenle de, Durkheim'ın çizdiği çerçeve içinde kutsal ve profanı birbirinden ayıran sınır, kesinlikle belli bir olumluluk - olumsuzluk gerilimi üzerinde kurulmamaktadır. “Temiz olan ve olmayan, iki farklı sınıf değil, bütün kutsal şeyleri içeren aynı sınıfın iki türüdür.”¹¹ Kutsalı profandan ayırırsa, bu anlamda *din içi*, *dinle ilişkili*, *dinsel* olmasıdır. Dolayısıyla profan (dindışı) alan temiz ya da kirli, uğurlu ya da uğursuz birçok unsuru barındırdığı gibi, dinsel alanda da -aziz ya da murdar- farklı farklı kutsallıklar bir aradadır. Buradan hareketle söylenebilecektir ki, günlük kullanımda kutsalın tam karşısında bir yerde gibi duran “haram” kavramı, aslında kutsal - profan ayrımı içinde, kutsalın alanına dâhildir. Bir başka deyişle, nasıl ki güvercin, örümcek ya da kediye İslâm'da belirli bir kutsallık atfedilmekteyse, domuz da dinsel alanın içine alınmış olmasıyla -aynı türden olmasa da- bir kutsallıkla kuşatılmıştır. Bu

¹⁰ Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 65.

¹¹ Emile Durkheim, *a.g.y.*, s. 482.

bağlamda, dinsel öğretilerde özel olarak ismi zikredilmiş olmasıyla haram, kutsallığa içkin bir alandır. Her türlü tabusal kategorinin, kutsallığa içkin olması gibi.

Kutsal alanın aziz ile lanetli, temiz ve murdar, helal ve haram gibi birbirine karşıt nitelikte dinsel anlam biçimlerini bir bütünlük içinde çepeçevre sarmış olması, kutsallık kategorisine her koşulda belirli bir müphemlik atfetmenin de kapılarını açmıştır. William Robertson Smith'in *Religion of Semites*¹² (1889) adlı analizinin yayımlanmasından bu yana, kutsal kavramını merkezine alan çok sayıda çalışma yapılmış ve kadim sorulara başka başka yanıtlar getirilmiş olsa da, kutsallık olgusuna söz konusu yapıyla vurulmuş olan müphemlik damgası, hâlihazırda silinmiş değildir. Kutsallığın alâmetifarikasını da bu müphemlik içinde belirgin hâle getirmek mümkündür: Kutsalı kutsal yapan, onu profandan ayıran çizgi, daha önce de belirtildiği gibi *sui generis* niteliktedir, hikmeti yalnızca bizatihi kutsaldan sual olunabilir. Çizginin sınırladığı alansa, rasyonalitenin ötesinde, gerekçelendirmeninse öncesinde bir anlamı ihtiva eder.¹³ Bu anlamda kutsal, hiçbir koşulda bilincin ürünü olmayı kabul etmez, bilinci kendi kurmalıdır ve ezelden ebediyete varlığını buyurur. Kökenini verili tarihin öncesinde ve ötesinde, *mitsel* bir alanda tanımlamış olmasıyla sorgulanmaz niteliktedir. Kendine dokunulmasınaysa, ancak yine kendi belirlediği koşullar, *ritüeller* dâhilinde izin verir.

Durkheim *İlkel Biçimler* metninin önemli bir bölümünü, dinin kökenine ilişkin olarak kendisinden önce getirilmiş olan açıklamaların eleştirisine ayırmıştır.

¹² William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites the Fundamental Institutions*, New York, KTAV Publishing House, 1969.

¹³ Edward Bailey, "Sacred", *Encyclopedia of Religion and Society* içinde, (Ed.) W. H. Swatos , Hartford Institute for Religion Research, Hartford Seminary, Walnut Creek, Altamira Press, 1998. <<http://hrr.hartsem.edu/ency/Sacred.htm>> (Şubat 2010).

XX. yüzyılda din üzerine yapılan araştırma ve incelemeler üzerinde büyük etkisi olan argümanlarının birçoğunu da, yine bu eleştirileri içinde dile getirmiştir. Durkheim, dine ilişkin olarak kendinden önce getirilmiş açıklamalara, içerik üzerinden eleştiriler sunmakla¹⁴ birlikte, asıl tepkisini XIX. yüzyılın son dönemindeki din araştırmalarının temel varsayımlarına ve araştırma nesnelerini belirlerkenki sınırlılıklarına getirmiştir. Bu eleştirilerin ilk halkasında, söz konusu dönem din tarihçilerinin, yönelttikleri epistemolojik sorularla araştırmalarını bilimsel nitelikten uzaklaştırmalarına bir tepki söz konusudur. Durkheim’a göre, ilkel kabilelerin dini inanç ve uygulamalarında akla aykırı yahut şaşırtıcı nitelikte unsurlar bulunması, bu inanç ve uygulamaların anlamından ya da işlevinden herhangi bir şey kaybettirmemektedir. Dolayısıyla söz konusu din evrenini, “yanlış inançlar” şeklinde ele almak, bu evrenin doğasını kavramaya da engel teşkil edecektir:

“Bu kabilelerin inançlarını temellendirdikleri mitler ne ölçüde garip, ritüelleri ne kadar kaba olursa olsun, bütün bu dinsel inanış ve uygulamalar, birtakım beşeri gereksinimlere karşılık gelmektedir. Bu mitleri ve ritüelleri meşrulaştırma kaygısıyla ileri sürülen gerekçeler yanlış olabilir, çoğunlukla da öyledir. Ne var ki bu durum, söz konusu mitlerin ve ritüellerin hakiki anlamlarından bir şey kaybettirmez. Bilimin işi de bu hakiki anlamları ortaya çıkarmaktır zaten.”¹⁵

Bu bağlamda Durkheim, her ne kadar XIX. yüzyıl sonundaki incelemelerde karşı karşıya gelinen evrimci bakış açısına büyük ölçüde sahip olsa da, ilkelerin dinini, bulmuş oldukları yanıtların bilimsel geçerliliği üzerinden mahkûm etmeye de kalkışmamıştır. Durkheim yalnızca, dinsel inanç ve uygulamaların bu derece yaygın

¹⁴ Durkheim’ın Tylor ve Spencer’a yönelttiği içerik temelli eleştiriler için bkz. *a.g.y.*, ss. 69-94; benzer minvalde Müller’e getirdiği eleştiriler içinse bkz. *a.g.y.*, ss. 95-114.

¹⁵ *A.g.y.*, s. 19.

olmasının nedenlerinin peşindedir ve onun için asıl önemli olan, mevcut bir dinin nelerden oluştuğu sorusundan ziyade, genel olarak dinin ne olduğu sorusudur:

“O zaman esas olarak, yanlış olan hiçbir din yoktur. Bütün dinler, kendilerine göre doğrudurlar. Hepsi, beşeriyetin verili şartlarını, farklı yollarda da olsa yerine getirirler. (...) tertipleri ne kadar girift, fikirleri ne kadar yüksek olursa olsun, dinler arasındaki farklılıklar, mukabil dinleri ayrı cinslere ayırmak için yeterli değildir. En basit protoplazma gruplarından insana kadar yaşayan bütün varlıklar eşit derecede yaşayan varlıklar olduğu gibi, bütün dinler de eşit derecede dindir.”¹⁶

Tylor’dan Spencer’a uzanan çizgide, dinsel düşüncenin temel niteliğine dair olarak getirilen açıklamalar, bu düşünce biçimini eksik bir anlam evreni olarak değerlendirmiş, bu çerçevede dinin işlevini, zihinsel ve bireysel düzeyde anlama ve anlamlandırma gereksinimleriyle sınırlamıştır. Bu bakış açısının da bir sonucu olsa gerek, dinsel inanç ve uygulamaların toplumsal zeminde üstlendiği işleve, ikincil düzeyde dahi değinilmemiştir. Durkheim’ın, dine ilişkin olarak kendisinden önce getirilen açıklamalara gösterdiği diğer bir tepki de, söz konusu açıklamalarda dinin toplumsal (sosyolojik) bir olgu olduğunun kaçırılmış olmasına yöneliktir. Aslında bu tez çalışmasında, Durkheim’ı böylesine merkezî bir yerde konumlandıran da bu itirazı ve René Girard tarafından *çağın en büyük antropolojik sezgisi* olarak¹⁷ nitelendirilen “dinsel olan her şey toplumsaldır” saptamasıdır.

Durkheim, ilgisini ve araştırma evrenini 1895’ten yılından başlayarak dine yönlendirmesinde, en büyük itkiyi, Robertson Smith’in *The Religion of Semites* adlı

¹⁶ Emile Durkheim, *a.g.y.*, s. 19-21.

¹⁷ Girard’dan aktaran Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s.132.

kitabının yarattığını belirtmiştir. Bu yapıt, Durkheim’ın yanı sıra, James Frazer ve Sigmund Freud gibi dikkatli okuyucular tarafından, yeni keşfedilmiş bir cevher niteliğindedir ve bu yapıtta sunulan tezler, Frazer, Durkheim ve Freud’un çalışmaları sayesinde, geniş çevrelere de yayılma olanağı bulmuştur.¹⁸ Bu tezler içinde en çok ilgi uyandıranıysa, kurban töreninin kurumsal kökenlerine ilişkin olarak sunulmuş çözümlemelerdir. İslâm öncesinde, Arap yarımadasından Mısır’a uzanan bir coğrafyada uygulandığı iddia edilen bu tören, Robertson Smith tarafından şu şekilde tasvir edilmektedir:

“Kurban olarak seçilen deve, kayalardan yapılma iğreti bir sunağa bağlanır ve grubun reisi, müminleri sunağın çevresinde töreni biçimde ve şarkılar eşliğinde üç kez dolaştırdıktan sonra ilk darbeyi vurur, bu sırada ilahinin son sözleri henüz alaydaki kişinin ağzından çıkmamışken, fişkırın kandan aceleyle biraz içer. Ondan sonra bütün meclis kurbanın üstüne üşüşür, titreyen etlerden kılıçlarıyla parçalar koparırlar ve bu çiğ etleri öyle vahşice bir aceleyle yerler ki, ritin başladığı saati bildiren sabah yıldızının belirlediği an ile güneşin ilk ışıklarının belirlediği an arasında geçen kısa süre içinde devenin etlerini, kemiğini, derisini, kanlarını ve barsaklarını, kısaca her şeyini yer bitirirler. Bunun anlamı açıktır: Kurban henüz can vermeden, eti henüz sıcakken -çiğ ete İbranicede ve Süryani dilinde ‘canlı’ et denir- yenilmiş ve böylece en açık anlamıyla törene katılan herkes, kurbanın yaşamının bir bölümünü kendi vücuduna katmıştır. Böyle bir ritin hem müminler arasındaki hem de müminlerle tanrıları arasındaki -çünkü kan bizzat sunağın üstüne dökülmüştür- ortak yaşam bağını, sıradan bir yemekte olduğundan nasıl daha zorlayıcı biçimde kurduğunu ya da güçlendirdiğini görüyoruz.”¹⁹

¹⁸ Philippe Borgeaud, *a.g.y.*, s. 40.

¹⁹ Aktaran *a.g.y.*, s. 41-2.

Freud, *Totem ve Tabu*'da söz konusu kurban töreninin toplumsal anlamına çok yaklaşmıştır: Totem hayvanını öldürmek ve yemek, “bütün bireylere yasak olan ve ancak herkesin katılımıyla doğru sayılabilen” bunun yanında kabilenin her bir mensubunun “katılma zorunluluğu içinde bulunduğu” bir eylemdir.²⁰ Ayrıca Freud, Robertson Smith'in de değerlendirmeleri sayesinde “birlikte yenilen totemin kabileyi kutsal kıldığının” ve kurban şöleninin, bireysel düzeyde günah duygusu yaratacak bir eylemi, toplu katılım yoluyla nasıl meşru hâle getirdiğinin de ayırdındadır.²¹ Ne var ki Freud, metninin ileriki bölümlerinde, söz konusu kurban törenini baba katli olgusu bağlamında, psikanaliz disiplini çerçevesiyle sınırlandırmıştır.

İlkel Biçimler'deyse Durkheim, Robertson Smith'in tezlerinin geleneksel din düşüncesinde ne tür bir kırılmaya yol açabileceğini kavramış durumdadır. Kurban, daha önce tanrıya ya da tanrılara sunulmuş bir tür haraç ya da borç ödeme olarak değerlendirilmekteyken Robertson Smith'in çalışmasıyla birlikte, iki temel özellik daha kazanır: “Toplu” bir yemek töreni olması ve klan ile Tanrı arasında bir yemek paylaşımı olması:

“Kurbanın belli parçaları, tanrı için saklanır; geri kalan parçalar, törene katılanlara dağıtılır. Bu yüzden, kutsal kitapta bazen kurban, Yahveh'in huzurunda hazırlanmış yemek olarak isimlendirilir. Birçok toplumda, ortak olarak yenilen yemeğin, yemeğe katılanlar arasında suni bir akrabalık yaratacağına inanılır. Akriba, aynı etten veya kandan meydana gelen varlıklardır. Yiyecek de bedenün özünü sürekli olarak yenilediği için, paylaşılmış olmasıyla ortak bir köken etkisi de yaratabilir. Smith'e göre kurban ziyafetinin hedefi, aralarında bir akrabalık bağı oluşturmak maksadıyla, ibadet eden ile tanrısını, aynı ette birleştirmekten

²⁰ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev. Hasan İhsan, Ankara, Alter Yayınları, 2008, s. 166.

²¹ A.g.y., s. 174.

ibarettir. Bu bakış açısından kurban ziyafeti, ‘kurban’ kelimesinin genel olarak çağrıştırdığı bir feragat eylemi değil, her şeyden önce, yiyecek sayesinde tanrıyla bir birleşme eylemidir.”²²

Ayrıca Durkheim’a göre, söz konusu kurban ziyafeti, gerek Tanrı’yla aynı sofrada yer alınması gerekse de yenilen hayvanın kutsal bir nitelik taşıması sebebiyle söz konusu klanı ve *o klan içindeki bireyleri kutsallaştırır*. Bu anlamda kurban öncesinde, kurban katılacakların yıkanma, yağlanma, dualar etme gibi aşamalardan geçmeleri, kutsallığın nakline bir hazırlık gibi okunabilecektir. Kutsallığın nakliyse, klanın her bir mensubunda yer alan mistik özün canlanmasıyla mümkündür.²³ Totem hayvanın etinden ya da kanından klan mensubunun bedenine taşınan küçük bir parça, söz konusu özü diriltir ve bu yolla insan, mensubu olduğu klanın kutsallığıyla kuşanarak şahıs hâline gelir.

Durkheim, dinin ilkel topluluklardaki temel işlevini, söz konusu kurban töreni üzerinden kavramlaştırmıştır. Sunduğu bakış açısı çerçevesinde dinsel inanç ve uygulamalar, toplumun kendi kutsallığını tanımasına, bireylerin kendilerini toplumla bütünleştirmelerine, yaratmış olduğu coşkuyla (*effervescence*) toplumsal bağlılığın güçlenmesine ve ritüeller yoluyla toplumsal belleğin kuşaktan kuşağa taşınmasına hizmet etmektedir. Buradan yola çıkılarak din, toplumların kendilerine ve tarihlerine vakıf olma aracı olarak nitelenir. Tanrılarsa kişileştirilmiş ve varlığı madden kabul edilmiş kolektif kuvvetten başka bir şey değildir. Eninde sonunda, inananların ibadet ettikleri, toplumun ta kendisidir ve tanrıların insanlardan üstünlüğü, aslında klanın, her

²² Emile Durkheim, *a.g.y.*, s. 399.

²³ *A.g.y.*, s. 400.

bir üyeden üstünlüğü anlamına gelir.²⁴ Eski tanrılar gibi totemler de, bütünlüğün simgesi olarak iş gören asli nesnelerdir; topluluğun temsilleri ve hatta topluluğun isimleridir.²⁵ Totem ve klanın bütünlüğüne ilişkin bu saptama, totem sözcüğünün etimolojik kökenlerinde çoktan kendini ele vermiş durumdadır. Zira totem sözcüğü, Algonkin’lerin dilinde *otototeman* (klanım, soyum), *totam* (klan) sözcüklerinden türetilmiştir.²⁶

Durkheim’ın açtığı güzergâhta ve yine ağırlıkla antropolojinin sularında yol alan Hikmet Kıvılcımlı’ya göre de, dinlerin en eski kökleri kutsallıkta bulunacaktır. Komün ile totemin ortaya çıkma anı ve bunları ortaya çıkaran güç aynıdır ve bu anlamda totemizm, insanın toteme bağlanmak yoluyla kendini topluma dâhil etmesi ve kutsallaştırmasıdır.²⁷ Kıvılcımlı, kutsallık ile toplumsallık arasındaki ilişkiyi, en vurucu şekilde, “Komün Totem, Totem Komün demektir” ifadesiyle sunmuştur. Dolayısıyla kabileden bir tek kişiye saldırmak, kabilenin kutsalına, yani totemine saldırmaktır. O tek kişinin öcünü almak da totemin öcünü almak demektir ve burada amaç totemin ta kendisidir. Bir başka deyişle toplumu ve toplum içindeki her bir bireyi anlamlı kılan kutsallıktır. Topluma saldırmakla kutsala saldırmak eşdeğerdir ve kutsalı korumak ile toplumu korumak bir ve aynı şeydir.

Her ne kadar Durkheim’ın özellikle “Totemizm üstüne”²⁸ (1902) makalesine kadar, Robertson Smith’in sunduğu çerçeveyi yeterince idrak edemeyerek geleneksel

²⁴ Bryan S. Turner, *Classical Sociology*, Wiltshire, Sage Pub. Ltd, s. 106.

²⁵ Emile Durkheim, *a.g.y.*, s. 136.

²⁶ Orhan Hançerlioğlu, “Totem”, *İnanç Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, s. 643.

²⁷ Hikmet Kıvılcımlı, *Allah Peygamber Kitap*, İstanbul, Bumerang Yayınları, 1999, İkinci Bölüm. <<http://www.onergurcan.org/hikmet%20kivilcimli/apk2.html>> (Şubat 2010).

²⁸ Emile Durkheim, “Sur le totémisme”, *Année sociologique*, Cilt V, 1900-1901, ss. 82-121. <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_4/totemisme.html> (Ocak 2010).

din tanımları içinde bir süre bocaladığı yönünde eleştiriler getiriliyor olsa da,²⁹ aslında Durkheim, *İlkel Biçimler*'de geliştireceği argümanları, 1800'lü yılların sonunda ana hatlarıyla biçimlendirmiş durumdadır.

“Dinsel Olguların Tanımlarına Dair” (1897-8)³⁰ makalesinde, ilk olarak “kutsal şeylerin geniş kategorisi” tartışması içinde, dinsel yaşamın ayırt edici yönünün bir Tanrı inancı ya da ruh bilinci değil, *belirli bir kutsallık alanı* içeriyor olması olduğunu sergilemektedir.³¹ Makalede sunulan en kritik tespitse, kutsalın profandan ne şekilde farklılaştığına ilişkindir: Kutsallık kategorisini profandan ayıran, *geleneğe ilişkin kolektif bir çalışmayla oluşturulmuş* olmasıdır. Dinsel düzenin tasavvurları, bireysel değil de kolektif bilinç tarafından yaratılmış oldukları için özel bir saygının nesnesi olurlar. Bu süreçte başvuru olan özel biçim ve deneyimler, sıradan tasavvur usulleriyle öğrenilenlerden ayrılır. Kutsal ve profan olanı ayıran çizgi de bu şekilde çekilmektedir.³² Dolayısıyla, kurban töreninin yanında, “dinsel olan her şey toplumsaldır” saptamasının arka planındaki bir diğer unsur da, *kutsalın topluluk tarafından belirlenmişliği*dir. Buna koşut olarak aynı makalenin ileriki bölümlerinde, kutsal ve profan arasındaki karşıtlık daha da genişletilmekte, toplumsal ve bireysel arasındaki karşıtlık düzlemine taşınmaktadır. Nasıl ki kutsal ve profan arasındaki kökensel ayırım, profanlığın var oluşunu kutsala borçlu olduğu izlenimine yol açıyorsa, birey de varlığını toplumsala borçlu olduğu

²⁹ Bkz. Robert Alun Jones, *The Secret of the Totem*, NY, Columbia University Press, 2005, s. 98 ve s. 177-208.

³⁰ Emile Durkheim, “De la définition des phénomènes religieux”, *Année sociologique*, Cilt II, 1897-1898, ss. 1-28.

<http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_2/phenomene_religieux.pdf> (Şubat 2010). Bundan sonra “Dinsel Olgular” olarak anılacaktır.

³¹ A.g.y., s. 10-2.

³² “Dinsel Olgular”dan aktaran Philip Borgeaud, a.g.y., s. 49. (Vurgu bana ait.)

hissiyle donatılmaktadır. Bunun yanında kutsallık, yaşamın toplumsal yönüne ait bir alanken profanlık bireysel deneyimlerin sınırladığı alanda kalmaktadır.

2. Kutsal ve Türdeşliğin Reddi

Emile Durkheim'ın "Dinsel Olgular"da sunmuş olduğu argümanlar, bir yıl sonra, öğrencileri Marcel Mauss ve Henri Hubert tarafından "Kurbanın doğası ve işlevine dair deneme"³³ (1899) başlıklı makaleyle geliştirilecektir. Burada kurban törenine, Durkheim'ın yüklediği işlevlere bir yenisi eklenmiştir: Tören, bir kurban vasıtasıyla, yani tören sırasında yok edilen bir şey vasıtasıyla, kutsal olan ve olmayan arasında bir iletişim kurmaktadır.³⁴ Bu iletişimi talep edense, varlığını bir şekilde kutsala borçlu hisseden profan alandır.

Profanın kutsalla iletişim kurmayı talep ettiği tek yer kurban töreni değildir. Toplum maddi bütünlüğünün nedenini, belirsiz, manevi bir güçte bulur ve bu manevi güç, totemin maddi varlığında somutlaşır. Her türlü dinsel inancın ortak özelliği de, varlığı maddi olmayan bir güç kaynağına bağlayan ve toplumun, bu gücün temsiliyle iletişimine olanak sağlayan ilkel dinin, totemizmin özünde bulunabilecektir: "Saygı duyulan ve çekinilen manevi bir disiplinle, insanın dünyayla güvenli bir ilişki kurmasını sağlayan teknik arasında vazgeçilmez bir bağ kurmak, somut gücün dayanağını soyut otoritede bulmak, sosyal hayatı Yasa'ya göre düzenlemek..."³⁵

³³ Marcel Mauss ve Henri Hubert, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique* 2, 1899, ss. 29-138.

<http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html> (Şubat 2010).

³⁴ Söz konusu makaleden aktaran Philip Borgeaud, *a.g.y.*, s. 49.

³⁵ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 171.

Bu anlamda totem, kutsal olan ile olmayanı, manevi anlam ile maddi yaşamı, soyut otorite ile somut düzenlemeyi birbirine kenetlemektedir. Mauss ve Hubert'in kurban töreni üzerinden teşhis ettiği kutsalın profanla iletişim süreci, Rumen tarihçi Mircea Eliade'nin kuramlaştırmasında, kutsalın bir şekilde kendini gösterme, tezahür etme zorunluluğu olarak tarif edilmiş,³⁶ manevi gücün belirli bir şekilde kendini somutlaştırması şeklinde ele alınmıştır. Eliade'nin temel sorusu da şudur: *Kutsal ne şekilde kendini gösterir?* Buradan hareketle Eliade, dine ilişkin analizlerini, ağırlıklı birtakım somutluklar, pratikler, simgeler, kısacası *dinsel fenomenler* üzerine bina etmiştir. Zira Eliade'a göre her türlü dinsel fenomen, kutsalın bir şekilde kendini görünür kılmasına, batını olmaktan çıkıp zahirileşmesine karşılık gelmektedir. Bu anlamda ister bir taş ya da ağaç, ister güneş ya da ay gibi bir gökcismi, ister bir şahıs, ister Tanrı olsun, kutsallığını bir şekilde görünür kılmadığı sürece ne dinsel yaşamın ne de dinler tarihçisinin -Eliade kendini dinler tarihçisi olarak niteler-³⁷ analiz alanına dâhil olabilecektir. Dolayısıyla Eliade için araştırmasının temel nesnesi, kutsalın kavramsal çerçevesi değil, kutsalın tezahürü ya da kendi terimiyle *hierophanie*'dir.³⁸

Kutsal, zahirileşmek yoluyla bir gizemin, gizem olarak kendini yeniden var etmesine kapı açmaktadır. Başka bir ifadeyle, dünyamızdan olmayan bir hakikat, bizim fiziksel, dindışı dünyamızın ayrılmaz parçaları olan nesnelerde kendini açığa vurmaktadır. *Hierophanie*'ler, belirli tarihsel, kültürel ya da maddi koşullara bağlı olarak yerel ya da tikel olma gibi özellikler taşıyor olsa da, bir anlamda bütün dinsel

³⁶ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1995, s. ix.

³⁷ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1992, s. 4.

³⁸ Terim eski Yunancadaki *hierō* (kutsal) ve *phanai* (konuşmak) sözcüklerinin birleşiminden türetilmiştir. Eliade bu terimi, en ilkelinden en gelişkinlerine kadar her türlü dinsel fenomeni kategorize etmede fazlasıyla kullanışlı bulmaktadır; "kutsalın herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasından, bir Hristiyan için Tanrı'nın İsa'da bedene bürünmesi cinsinden yüce bir kutsalın tezahürüne kadar..." Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. ix.

deneyimlerin, “içerikleriyle olduğu kadar ifade biçimleriyle de”³⁹ önemli ortaklıklar barındırdığının göstergeleridir. Dolayısıyla her *hierophanie*, ne ölçüde yerel nitelik taşır görünürse görünsün, dinler tarihçisi onda dinsel yaşamın evrensel nüvelerini tespit etme olanağını bulabilecektir. *Hierophanie*, aynı zamanda belirli bir zamanın, mekânın ya da nesnenin profan alandan çıkıp kutsallaşması, maddi (somut) olanın maneviyat kazanması anlamına gelmektedir. En kabasından bir taş, bir ağaç ya da bir hayvan, *hierophanie*’yi gerçekleştirdiği noktada taş, ağaç ya da alelade bir hayvan olmaktan da çıkacaktır. Burada söz konusu olan, elbette ki taş, ağaca ya da hayvana tapmak gibi bir durum değildir. Kutsallaşan nesne, kendi olmaktan çıkması, maddi varlığından daha büyük bir anlamı görünür kılmasıyla kutsaldır.⁴⁰ Bir mozole önünde saygı duruşunda bulunmayı buyuranın, belirli bir taş kütlesi değil, o kütlenin taşıdığı manevi anlam olması gibi.

Eliade, kutsala ve *hierophanie*’ye ilişkin kavramsal çerçeveyi en damıtık hâlinde sunduğu *Kutsal ve Dindışı* metninin başında Eski Ahit’ten bir parçaya başvurmaktadır: “Tanrı Musa’ya ‘Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkar; çünkü durduğun yer kutsal bir topraktır’ demektedir.”⁴¹ Eliade’a göre, *homo religious* (dinsel insan) için mekân türdeş (homojen) değildir; kutsal olan ve kutsal olmayan şeklinde ikiye ayrılmıştır. Kutsal mekân, kutsalın zuhur ettiği mekândır, *hierophanie*’nin mekânıdır ve bu yönüyle değişmez hakikatin hem taşıyıcısı hem de koruyucusudur. Kutsal mekânla doğrudan bir zıtlık içindeki profan mekândaysa tutarsızlık, geçicilik ve anlamsızlık hâli hüküm sürmektedir. Aynı zamanda kutsal mekân, dünyanın yaradılışına dair bir kutsallık deneyimine de olanak tanımaktadır:

³⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, İstanbul Kabalcı Yayınları, 2003, s. 29.

⁴⁰ A.g.y., s. 38.

⁴¹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s.1.

“Bu dünyanın inşasına olanak veren, mekânda meydana gelen kopuştur, çünkü ‘sabit nokta’yı, ilerideki tüm yönlerin merkezî eksenini keşfeden odur. Kutsal herhangi bir *hierophanie* ile tezahür ettiğinde, yalnızca mekânın türdeşliğinde bir kopuş meydana gelmemekte, aynı zamanda çevredeki muazzam alanın gerçek-dışılığına zıt olan *mutlak bir gerçekliğin* inşası da ortaya çıkmaktadır. *Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır.*”⁴²

Kutsal mekânın yerine getirdiği bu işlevi Eliade, kilise örneği üzerinden açıklamaktadır. Tanrı’nın evi olarak kilise, *homo religious* için bütün kâinatın üzerinden dolayımlandığı merkeze karşılık gelmektedir.⁴³ Kilisenin kapısıysa, hem mekânın türdeşliğinde kopmayı sağlayan, hem de kutsal ile profan olanı birbirinden ayıran bir sınır, bir eşiktir. Bu eşik, iki ayrı dünyayı birbirine zıtlıştırmakla birlikte, bir dünyadan diğerine geçişe de olanak tanımaktadır. Eliade buradan yola çıkarak önce hemen her kültürde vaki olan *inisiasyon* törenleri ile kutsal mekânın eşığı arasındaki ortaklığa dikkat çekmekte, yine farklı karmaşıklık düzeylerinde dinsel yapılarda eşığa yüklenmiş olan çeşitli anlamları hatırlatmaktadır. Burada asıl öneme haiz olan, kutsal mekânın uzamsal niteliğini tamamıyla yitirip bizatihi eşığın ya da kapının ta kendisi niteliğine kavuşmasıdır. Tapınak, Tanrı’nın tezahür ettiği yer olmasıyla bir anlamda göklere açılan kapı niteliği taşımaktadır.⁴⁴ *Homo religious*, tapınağa girmesiyle birlikte gayri hakiki ve fâni hâlini terk edip ebedi var oluşunun farkına varmaktadır. Bu kutsal mekânın alametifarikasıysa, donatılmış olduğu dinsel simgelerdir. Eliade’ın nazarında, kutsal mekânı çepeçevre saran simgelerin temel işlevi, belirli *hierophanie*’lerin inşa edilmesidir.⁴⁵ En basit bir şapelden devasa bir

⁴² Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s.2. (Vurgu bana ait.)

⁴³ A.g.y., s.5.

⁴⁴ A.g.y., s.7.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 425.

katedrale kadar hemen her Hristiyan kilisesinde kaçınılmaz olarak haç figürleriyle karşı karşıya gelinmesi de bu yüzden olsa gerektir. Haçın bu anlamda üstlendiği rol de, Tanrı'nın insanda enkarnasyonu mucizesini yeniden ve yeniden anlatmaktadır. “Simge bir hiyerofaniyi *geliştirdiği* ya da *onun yerini aldığı* için önemli değildir; hiyerofaninin oluşum sürecini devam ettirebildiği, özellikle de gerektiğinde *kendisi de bir hiyerofani olabildiği*, yani *başka bir ‘ifadenin’ ortaya koyamayacağı kutsal ya da kozmolojik bir gerçekliği ortaya koyduğu* için önemlidir.”⁴⁶ Hemen her dinsel yaşam pratiğinde karşılaşılan bir diğer fenomen ise, simgenin kutsal mekân dışındaki alanlara taşınmasıdır. Eliade’ın analizinde bu simgeler, ağırlıkla kutsal mekânın üstlenmiş olduğu eşik vazifesini kısmen de olsa yerine getirmekte, insanın sürekli olarak “kutsalla dayanışma içinde bulunmasını” sağlamaktadır.⁴⁷

Eliade’ın mekânın türdeşliğindeki kopmaları analizinde bir diğer alansa, yerleşilen bir toprak parçasını kutsallaştırma pratikleridir. İspanyol ve Portekizli *conquistador*’ların keşfettikleri yahut fethettikleri topraklara haç dikmeleri, ilkel Achilpaların yerleştikleri yere kutsal direklerini taşımaları ya da Veda inancında Agni’ye ithaf edilen ateşin hiç sönmeyecek şekilde yeni ikametgâha taşınması, bir yandan mekânı kutsallık alanının bir parçası hâline getirirken bir yandan da kaosu kozmosa, dağınıklığı düzene dönüştürmektedir.⁴⁸ Bu anlamda yaratılış, mikroevren ölçeğinde tekrar edilmekte, göklere açılan kapılar da meskûn mahallin sınırları içine alınmaktadır. Kutsalın tezahürü -yahut Eliade’ın ifadesiyle *hierophanie*- her koşulda dinsel olmayan yaşamın içinde kopmalar yaratmasıyla mümkündür. Bu yolla aslında bir yandan kutsal olmayan mekânın süreğenliğine hizmet etmekte, bir yandan kendi

⁴⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 424. (Vurgular aslında.)

⁴⁷ A.g.y., s. 424.

⁴⁸ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 11-3.

daimi niteliğini vurgulamaktadır: Agni'nin ateşi, hiçbir yerde sönmeyecektir ve o ateşin yandığı yer, kaosun değil kozmosun alanı olacaktır.

Eliade için mitolojiyi, mitsel düşünceyi bir masal ya da hayal ürünü olarak nitelemek mümkün değildir. Mitleri, kurgusal nitelik taşımaları nedeniyle salt birer edebiyat ürünü olarak görmek, mitsel söylemin gerek içeriğinin gerekse de yürüttüğü işlevin belirgin hâle getirilmesinin önünde önemli bir engel olarak durmaktadır. Çünkü Eliade'ın nazarında mit, *ilkelin tarihidir*.⁴⁹ İlkel insanın var oluşunu borçlu olduğuna inandığı ataları ve o ataların toplumu nasıl kurup var ettiklerini anlatır. Her zaman bir kökeni ve birçok zaman bir yaratılış hikâyesini anlatan mitler, çoğunlukla zamanın çok öncesinde, hatta dışında (*in illo tempore*) bir olayı aktarır: Mauss'un da belirtmiş olduğu gibi, "Belli bir dönemde gerçekleşen dinsel şeyler, mantıksal olarak sonsuzlukta gerçekleşmiş kabul edilir."⁵⁰ Ayrıca ritüellerin dokusunu oluşturmakla birlikte mitler, insan tarafından gerçekleştirilen her türlü anlamlı eylemin de model ve şablonlarını, arketiplerini (kök örneklerini) ortaya koymaktadır. Claude Lévi-Strauss'un sunduğu çerçevede bu toplum, atalarının yapmış olduğunu düşündüğü eylemleri, tam bir sorumluluk bilinciyle âdete dönüştürmektedir. Bu gelenek öyle başat bir konumdadır ki, yerliler atalarının kullandıkları silahları aynı şekilde kullanmayı sürdürürler ve bu silahları geliştirmeye dahi kalkışmazlar.⁵¹

Mircea Eliade, mitlerin ve ritüellerin yapısal özelliklerini sergileme çabası içinde, kutsal mekân kavramlaştırmasına benzer şekilde, ortaya bir de *kutsal zaman*

⁴⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 379.

⁵⁰ Aktaran a.g.y., s. 379.

⁵¹ Aktaran Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi: Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, Çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 41.

kavramını koymaktadır. Nasıl ki *homo religious* için mekân bütünüyle bir türdeşlik (homojenlik) arz etmiyorsa, kutsal mekânın varlığıyla bölünmelere ve kopmalara uğruyorsa, Eliade’a göre zaman da bir türdeşlik içermemekte, kırılmalara maruz kalmaktadır.⁵² Bu anlamda *homo religious*, bir yandan dinî anlamlardan yoksun bir profan zamanı tecrübe etmekten bir yandan “çevrimsel, tersine dönebilir ve telafi edilebilir” nitelikte bir kutsal zamana da tanıklık etmektedir. Kimi yerde *hiyerofanik zaman* olarak da anılan bu kavram, bir ritüelin gerçekleştiği zamanı, yani ritüelden hemen sonra gelecek *kutsal olmayan zaman* diliminden tamamen farklı bir zamanı ifade etmektedir.⁵³

İlkel insan için zaman, bugün anladığımız hâliyle çizgisel nitelikte (sürekli ilerleyen, akan) değil, döngüseldir. Bir başı ya da bir sonu yoktur ve sürekli kendini tekrar etmektedir. Onun dünyası her yıl yenilenmektedir. “Başka terimlerle ifade edilecek olursa, Yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu *kökensel ‘kutsallığa’ her yıl yeniden kavuşmaktadır.*”⁵⁴ Her yeni yılla birlikte dünya, geçmiş yılda yıpranmış olan kutsallıklarına kavuşarak canlanmakta, yeniden kurulmaktadır. Dolayısıyla da “sonsuzluk bu zamana içseldir: Aynı olanın şu ölümlü dünyaya dönüşüdür. Mit, bu toplumun aslında kendi sınırları içinde zaten gerçekleştirdiği düzen etrafındaki bütün kozmik düzeni güvenceye alan, birleştirici düşüncenin inşa edilmesidir.”⁵⁵ Demek ki zamanı döngüsel bir tekrarlar zinciri olarak ele alan bu toplum için “şimdi geçmişten

⁵² Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 44.

⁵³ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 373.

⁵⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 55. (Vurgular aslında.)

⁵⁵ Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 112.

kesinlikle ayrılmamıştır, çünkü geçmiş onu düzenler ve şeylerin geleceği de önceden bilinir, çünkü gelecek, eskiden olanın tekrarının bir parçasıdır.”⁵⁶

İlkel insanın zamanla kurduğu döngüsel ilişkinin temel yapısı da, profan zamanın kutsal zamana kolayca dönüşmesine olanak sağlamaktadır.⁵⁷ Daimi tekerrür olgusu, mitsel zamanın da bugüne getirilerek sürekli olarak yinelendiğini işaret etmektedir: “Tüm ritüeller *şimdi*’de gerçekleşir. Ritüelle kutlanan ya da yinelenen olayın gerçekleştiği zaman ne kadar eski bir tarihe ait olursa olsun *şimdiki zamana* taşınır, ‘yeniden gerçekleştirilir.’”⁵⁸ Bu bağlamda Eliade’ın, Hristiyan’ın konumunu Soren Kierkegaard’a göndermeyle “İsa’yla çağdaş olmak” biçiminde aktarmış olması anlamlıdır. Ritüelin temel karakteri de burada belirmektedir: İnsan yaşamının bütün temel etkinlikleri gibi (balık, av, tarım vs.), ayinleri de öncelikle tanrılar ya da atalar gerçekleştirmiştir. “Bir ayin gerçekleştirildiğinde ya da bir eylemde bulunulduğunda (av vb.), tanrı ya da atanın zamanın *başlangıcında*, mitsel zamanda gerçekleştirdiği davranışlar taklit edilir.”⁵⁹

Mircea Eliade, mekân tartışmasında pek dikkate almadığı bir ayrıma burada başvurmaktadır. İlkel topluluklara mensup ya da Uzakdoğu dinlerine inanan bir *homo religious* ile aşkın (İbrahimî) dinlere inanan *homo religious*’un zaman algısı, tam bir ortaklık göstermemektedir. İlkel insan için zaman döngüselken ve bir başı, bir sonu yokken Musevî ya da Hristiyan inanç sistemlerinde (Eliade’ın söz etmemiş olduğu İslâm’ı da buraya katabiliriz), dünyanın bir başlangıcı ve bir de sonu olduğu

⁵⁶ Levent Yılmaz, *a.g.y.*, s. 41.

⁵⁷ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 373.

⁵⁸ *A.g.y.*, s. 377. Vurgular aslında.

⁵⁹ *A.g.y.*, s. 378. Vurgular aslında.

bilinmektedir. Bu çizgisel zaman anlayışı çerçevesindeki *homo religious* ise, yaşanan her olayın yalnızca bir kereye mahsus olduğunun da bilincindedir.⁶⁰ Eliade, döngüsel zaman anlayışının Musevîlikle birlikte aşıldığını savunur. “Yehova artık kozmik zamanda değil (diğer dinlerin tanrıları gibi değil), geriye döndürülmesi mümkün olmayan tarihsel bir zamanda ortaya çıkmaktadır.”⁶¹ Tanrı’nın müdahalesi de artık kişiselleşmiş bir müdahale niteliğine bürünmüştür ve derin anlamını, ancak kendi seçtiği halk için ifşa edecektir. Olay artık tarihsel bir boyut taşımaktadır ve tarihsel olay, Tanrı’nın tezahüründen de başka bir şey değildir. “Zaman, kutsal bir tarihin aracısı [medium’u] olarak değerlendirilmiştir.”⁶² Guy Debord’un ifade ettiği biçimle “Yahudilikten doğan dinler, demokratikleşmiş, her şeye açık, ama yanılsama içinde olan geri dönüşsüz zamanın soyut anlamda evrensel kabulüdürler. Zaman tamamen nihai bir olaya doğru yönlendirilir: ‘Tanrı’nın krallığı pek yakında gerçekleşecektir.’ Bu dinler, tarih zemininde ortaya çıkmış ve bu zemine yerleşmişlerdir.”⁶³ Eliade’a göre her türlü dinsel inanç ve uygulamadan arınmış *homo modernus* (modern insan) içinse, zamanda böyle bir kopma söz konusu değildir. Bu insan için zaman, doğduğu anda başlayıp öldüğünde noktalanan bir süreçtir; dolayısıyla doğrudan, insanın kendi varoluşuna tabi olmak durumundadır.

Nasıl ki, kutsal mekân, dünyanın yaratılışına dair bir kutsallık deneyimine de olanak tanıyorsa, kutsal zaman da, dünyayı yaratan ilahi güçlerin zamanı olarak kendini ortaya koymaktadır. Yalnız *homo religious*’un zihninde, bilinen zamanın ötesinde (*in illo tempore*) bir kutsal zamanda gerçekleşen ilk eylem de çevrimsel bir

⁶⁰ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 52 ve s. 90-2.

⁶¹ A.g.y., s. 90-1.

⁶² Johannes Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 20.

⁶³ Guy Debord, *a.g.y.*, s. 117.

niteliğe sahiptir, tek bir kez yaşanıp orada kalmamıştır. “Kutsal zaman bizzat doğası gereği, tersine dönebilir, bulunduğu yönde, şimdi hâline getirilmiş bir ilksel efsanevi Zaman’dır.”⁶⁴ Dolayısıyla her bayramın, her manevi törenin, bir anlam atfedilmiş her gün ve gecenin kutsallığı, söz konusu mitsel zamanın yeniden yaşanıyor olmasından kaynaklı bir kutsallıktır. Demek ki kutsal zamanın yol açtığı kırılma, *in illo tempore* gerçekleşen olayın kutsal olmayan zamana taşınmasıyla mümkün olmaktadır. Bir başka deyişle, kutsalın var olmak için profan alanda kendini göstermesi gibi, kutsal zaman da profan zaman üstünde hükmünü, süreğen akışa müdahalede bulunarak kurmaktadır. Denilebilecektir ki, her türlü ritüel, mitlerin anlattığı o ilksel zamanın profan zamanı kırarak tezahür etmesini sağlıyor olmasıyla kutsaldır, *hierophanie*’nin zamanıdır. Bu anlamda kutsalın dili mitse, sesi de ritüeldir.

Her ne kadar Mircea Eliade, dinsel fenomenlere ve kutsalın tezahürlerine ilişkin analizlerde, psikolojik açıklamaların sınırlarından kurtulmak gerektiğini savunuyor olsa da, insanlığın neden kutsal ve profan şeklinde bir ikilik içinde var olduğuna dair sorgulamalarını, ağırlıkla birey ve ruhsal gereksinim bağlamında sunmaktan kurtulamamıştır. Eliade, insanları *homo religious* (dinsel insan) ve *homo modernus* (çağdaş insan) olarak iki kategoriye ayırmış olsa dahi, kutsal ve profan arasındaki ayrımın tarihin belirli bir anında yahut zaman içinde anlamını yitirmiş olmadığının farkındadır. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* metninin başlangıcında, kutsallık algısının bilinç tarihinde geride bırakılmış bir evre olmayıp insan bilincinin yapısal bir unsuru olduğunu söylemektedir.⁶⁵ Kutsallık algısı, Eliade’a göre, insan zihninin ve insanlık durumunun süreğen bir bileşenidir; fani hayat, anlamını kutsalın

⁶⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 48.

⁶⁵ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet A. Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 1.

keşfiyle yakalayabilecektir. Bu keşif insana, hakiki, güçlü, zengin, anlamlı olan ile bu değerlerden yoksun olan arasındaki farkı da anlatacaktır. Kutsal var oluş pratiği, her türlü güven bunalımını ve anlamsızlığı ortadan kaldıracaktır.

Buradan hareketle Eliade'ın, kutsala dair çözümlemelerinde, Aydınlanma sonrası yaşam ve algı biçimlerine, özellikle de XX. yüzyıl insanına karşı geliştirmiş olduğu katı ve hat safhada muhafazakâr eleştirel tavrı nedeniyle, önemli ölçüde indirgemeci bir tavır aldığı söylenebilecektir. Eliade'a göre *homo modernus*, profan ve neredeyse bütünüyle fizyolojik bir varoluş hâli içinde olmasıyla, yaşadığı dünyaya ilişkin anlamlandırma ve hakikatin farkına varma yetilerini kaybetmiştir. *Homo religious* görecelilik ve geçicilik hissinden arınarak kendini de hakikatin bir parçası olarak görebilirken *homo modernus* fiziksel ve somut insanlık durumundan başka herhangi bir varoluş modelini kabul etmemektedir.⁶⁶ Eliade *homo modernus*'a ilişkin koyduğu tanımlar üzerinden, çağdaş Batılı insanın kutsalla girdiği deneyimi de şöyle sınırlamaktadır: “Doğduğu yerlerin manzarası, ilk aşkların yaşandığı yer, gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı kentin bir sokağı veya bir köşesi. Bütün bu yerler en samimisinden dindışı bir insan için bile özel, ‘yegâne’ bir niteliğe sahip olmaya devam etmektedirler: buraları onun özel Evren’inin ‘kutsal yerleri’dir.”⁶⁷ Bir başka metindeyse Eliade, modern insanın manevi ya da rasyonellik dışı deneyimlerini “hayal kurmak, âşık olmak, müzik dinlemek, tiyatroya gitmek, film seyretmek, kitap okumak” şeklinde sıralamıştır.⁶⁸

⁶⁶ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 179-180.

⁶⁷ A.g.y., s. 4.

⁶⁸ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve ...*, s. 4.

Kısacası Mircea Eliade, kutsalın ve dinsel yaşamın temel, özsel işlevine dair açıklamalarını ve buna koşut olarak *homo religious* - *homo modernus* arasında tespit ettiği gerilimi, çoğunlukla birey - bilinç merkezi, önemli ölçüde de taraflı bir biçimde sunmuştur. Fakat Eliade'ın kutsalı kavramsallaştırırken gösterdiği bu tavır, onun kutsalın zamanda ve mekânda tezahür etme biçimlerine ilişkin çözümlemelerinin, bu çalışma kapsamında, önemini azaltmayacaktır.

B. KUTSAL, KURUCU DIŞSALLIK

1. Kolektife Tutulan Ayna: Kutsal Bellek

Emile Durkheim’ın analizinde kutsallık kategorisini profandan ayıran temel unsur, kutsalın, geleneğe ilişkin kolektif bir çalışmanın ürünü olması olarak ortaya konmuştur. Mircea Eliade’ın dinsel fenomenlere ilişkin yorumsamacı (*hermeneutic*) incelemesinin bizim açımızdan en kritik noktasıysa, kutsalın var oluşunun, ancak kutsal olmayan mekân, zaman ve nesnelerde kopmalar yaratarak kendini görünür kılmasıyla söz konusu olabileceğine dikkat çekmiş olmasıdır. Bu iki analizin kesişim noktasındaysa karşımıza, *kolektif / kutsal bellek* kavramı çıkmaktadır. Çalışmalarını bambaşka ideolojik duruşlar ve bambaşka araştırma gündemleriyle ortaya koymuş olsalar da her iki düşünürün çalışmasında da mitler, anlattıkları hikâyenin hakiki ya da hayalî olmaları üzerinden değil, topluluğun var oluşunu sürdürme yönünde üstlendikleri işlev bağlamında değerlendirmeye alınmaktadır. Burada söz konusu olan, topluluğun kuruluş anına dair bir anlatıya ve bu anlamda ortak bir belleğe olan kaçınılmaz gereksinimidir. Borgeaud’nun da belirtmiş olduğu gibi, “hangi tipte olursa olsun, bir din, zaman boyunca gözlenen topluluk açısından ele alındığında bellek biçiminde ortaya çıkmaktadır. [Burada] bir bilginin, bir uygulamanın, bir tutumlar, duygular ve tavırlar bütünü’nün bir kuşaktan diğerine aktarılması ama aynı zamanda denetlenmesi söz konusudur.”⁶⁹ Ritüelin temel işlevi de, bu kolektif / kutsal belleğin diriltilmesi, topluluğa yansıtılması ve topluluk tarafından paylaşılmasında belirginlik kazanmaktadır. İlkel topluluklarda şeflerin üstlenmiş olduğu konuşma

⁶⁹ Philippe Borgeaud, *a.g.y.*, s. 64.

göreviyle ilgili olarak Pierre Clastres'ın incelemeleri ve yorumlamaları da, kutsal belleğin, toplumun toplum olarak varlığını sürdürmesinde ne ölçüde hayati olduğunu gösteriyor olması nedeniyle ilgiyi hak etmektedir. Ayrıca Clastres'ın analizi, söz konusu toplumların siyasal örgütlenmesi içinde dinsel işbölümü ile siyasal işbölümünün nasıl üst üste bindiğini göstererek çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde belirginleştirilmeye çalışılacak kutsal ve siyasal özdeşliğinin ilk işaretlerini de sunmaktadır.

Kendi içlerinde kimi farklılıklar göstermekle birlikte genel itibariyle dinsel karakteri *totemizm* olarak nitelenebilecek arkaik toplumların siyasal karakterinin belirleyici özelliği, bu toplumların özelleşmiş bir iktidar organına sahip olmaması, bir başka deyişle *devletsiz* olmasıdır. Bütün devletli toplumlar hükmedenler ve hükmedilenler şeklinde bölünmüşken ilkel / devletsiz toplum, böyle bir bölünmeden bütünüyle habersizdir. İktidar toplumdan ayrılmış değildir ve ilkelin siyasal yaşamı, homojen bir bünyenin kolektif iktidarı üzerinden yürümektedir. Burada, bir kişi ya da zümrenin toplumun tümüne hükmetmediği ve çoğunluk adına karar vermediği bir durumda, iktidardan söz etmenin ne derece doğru olduğuna yönelik bir itirazla karşılaşılabilir. Bu itiraz büyük oranda, iktidar kavramının, salt “yönetenden yönetilene doğru bir buyurma” ya da “başkaları adına karar verme ve uygulatma” gücü gibi tanımlamalarından kaynaklanacaktır. Oysa ki bu çalışmada iktidarla kast edilen, Pierre Clastres'ın J.W. Lapierre'e başvurarak sunduğu gibi “toplum adına karar verme”⁷⁰ gücünden başka bir şey değildir ve bu bakış açısı içinde, birden çok kişi adına karar vermenin söz konusu olduğu her yerde iktidar belirecektir. Kararı

⁷⁰ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, s. 12.

verenin tek bir kişi, bir zümre ya da toplumun bütünü olması, iktidarın belirleyici niteliğini, toplum adına karar verme gücünü değıştirmeyecektir. Toplum adına bir karar almadan söz edilemediğı ve toplumsal ölçekte bir denetim mekanizmasının bulunmadığı durumdaysa, yokluğundan bahsedilecek olan iktidar değıl toplumdur.

Toplumun, toplum adına karar verme ve denetleme yetkisini, herhangi bir aracıya başvurmaksızın kullandığı, bir başka deyişle iktidarı doğrudan elinde tuttuğı bu ilkel kabilelerde, kabile önderi ya da şefinin üstlendiğı işlev dikkat çekicidir. Clastres da, antropoloji alanındaki incelemelerinde, 1973 tarihli “Sözün Görevi” adlı makalesinden başlayarak ilkel kabilelerde şefin üstlenmiş olduğı işlevi analiz etmeye çalışmıştır. Devletsiz toplumlarda şefe bakıldığı noktada, en başta konulacak tanı, şefin herhangi bir hükmetme ya da denetleme yetkisine, iktidara sahip olmadığı olacaktır.⁷¹ Pekâlâ, iktidarsız şef ne türden bir şeftir, iktidarı yoksa ne işe yarar? Bu soruya verilecek yanıt, şefin, topluma karşı belirli ve özel görevlerle donatılmış kişi olduğudur. Burada dikkat edilmesi gereken unsur, şefin birtakım özel haklar değıl, görevler çerçevesinde şefliğini sürdürmekte olmasıdır.

Clastres, söz konusu kabilelerde şefin rolüne ilişkin olarak kaleme aldığı bu ilk makalesinde, şefin temel görevini “konuşmak” olarak belirler.⁷² Burada şefin, törensel bir hava içinde yerine getirdiğı konuşma görevi, belirli boş sözlerin sürekli olarak yinelenmesi şeklinde tasvir edilmektedir. “Atalarımız yaşam biçimlerinden memnundular. Biz de kendimize onları örnek alırsak hep birlikte, onlar gibi rahat bir yaşam süreriz.” Bu “boş” konuşma sayesinde şef, şiddete bütünüyle karşıt bir alana,

⁷¹ Pierre Clastres, *a.g.y.*, s. 133. Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 123 ve s. 181.

⁷² *A.g.y.*, s. 133.

salt sözün alanına hapsedilmektedir ve bu yolla da iktidar ekseninin toplumsal bünyenin dışına çıkması engellenmektedir.⁷³ 1976'ya gelindiğindeyse Clastres, şefin konuşma görevinin, boş bir sözün rituel tekrarıdan daha fazlasına işaret ettiğini kavramış durumdadır: “Şef (...) toplumun kendi üstüne olan, kendine ait söylemi, kendisini bölünmemiş bir toplum olarak ilân ettiği söylemi ve bu bölünmemiş varlığını koruma isteğiyle konuşur.”⁷⁴ Bu konuşma, “birlik bütünlük olarak toplumun bakış açısını ifade ettiği ölçüde dinlenecektir.”⁷⁵ Pierre Clastres, ölümünden sonra yayımlanmış bir diğer makalesinde ise, 1973'te boş bir sözden ibaret gördüğü “Atalarımız yaşam biçimlerinden memnundular...” diye başlayan söylevin, sözün içeriğiyle de, topluluğun var oluşunu sürdürmek açısından vazgeçilmez nitelikte olduğu noktasına gelmiştir.⁷⁶ Söz konusu ilkel toplum için her türlü rituel törende atalara başvurmak mantıki bir zorunluluktur. Zira mitsel söylem ve ataların sözü, toplumun ölümsüzlüğünü, sonsuza kadar kendini yinelemesini sağlamaktadır. Şefin ve şefe yüklenen konuşma görevinin de temel işlevi belirginleşmektedir: Toplumun, varlığını borçlu olduğuna inandığı atalar kültürünün ve toplumun kuruluşuna dair kutsal hikâyenin koruyuculuğunu yapmak ve topluma yeniden ve yeniden nakletmek.

İlkel kabilelerde şefe verilmiş olan yegâne görevin kutsalın koruyuculuğu ve naklediciliği olması, bunun yanında şefin kutsal olmayan alandan “radikal bir biçimde soyutlanması,”⁷⁷ şefin rolünün dinsel alanla sınırlandırıldığı izlenimini doğurmaktadır. Buna koşut şekilde bu toplum, herhangi bir siyasal merkezileşme ya

⁷³ Pierre Clastres, *a.g.y.*, s. 134.

⁷⁴ Pierre Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Çev. Alev Türker ve Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 108.

⁷⁵ *A.g.y.*, s. 107.

⁷⁶ *A.g.y.*, s. 81.

⁷⁷ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 184.

da siyasal işbölümünün vuku bulmadığı, fakat şefin üstlenmiş olduğu işlevle dinsel nitelikte bir işbölümünün hüküm sürdüğü bir yapı olarak ele alınabilmektedir. Ancak iktidarın toplumsal bünyeye üst üste binmiş olduğu bu toplumlarda, şefin herhangi bir iktidarının olmaması sebebiyle siyasal bir işlevinin olmadığını söylemek, siyasal olanı profan alana hapsederek siyasallığı salt işletici yönüyle, başka bir deyişle iktidarın uygulanmasıyla sınırlı bir kavram hâline getirmek anlamına gelecektir. Ne var ki siyasallık, ileriki aşamalarda ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, iktidarın uygulanmasından daha fazlasını, iktidarın ilkesini (*auctoritas*) de kapsayan bir kategoridir. Söz konusu toplumlardaysa iktidarın ilkesi, adına ister toplumu kuran manevi güç diyelim isterse atalar kültü, kendini doğrudan mitsel - kutsal alanda var etmektedir.

Devletsiz toplumlarda şefin üstlendiği işlevin siyasal niteliğini dışarıda bırakmak, aynı zamanda dinsel düzenleme ile sosyal ve siyasal düzenleme arasındaki özdeşliği de görmezlikten gelmek anlamına gelmektedir. Oysa ki teolojik söylem, dolaylı ya da dolaysız, yaşamı bütün yönleriyle kapsamakta, yaşamın bütün temel unsurlarına yönelik kurallar ve düzenlemeler getirmektedir.⁷⁸ “Ve hayata ilişkin kurallardan, özerk iki kategori oluşturulamaz.”⁷⁹ Bu anlamda şef, toplumun, varlığını borçlu olduğuna inandığı manevi gücün sözcüsü olmasıyla, hem kutsalın hem de siyasalın sesidir. Şefle dile gelense, kutsal için ayrı siyasal için ayrı hikâyeler değil, tek bir hikâyedir. Toplumun meşru temelini anlatır bu hikâye; bu temelin, toplumdan çok zaman önceki mitsel kökenlerini ve kurucu ataları anlatır.

⁷⁸ Pierre Ansart’tan aktaran Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 205.

⁷⁹ Arthur Maurice Hocart’tan aktaran *a.g.y.*, s. 205.

2. Kolektife Vurulan Kılıç: İktidarın Ayrışması

İktidarın toplumun bütününe ait olduğu, iktidarı kullanmak için herhangi bir aracıya başvurmayan söz konusu toplumlar, ne olmuştur da uhdesinde tuttuğu bu gücü, kendi içindeki bir kişi ya da zümreye devretmiştir? Ya da toplum neden, ne zaman ve nasıl, hükmedenler (iktidara sahip olanlar) ve hükmedilenler olmak üzere ikiye bölünmüştür? Clastres açısından siyasal antropolojinin temel sorusu budur.⁸⁰

Bu soru, aslında modern siyaset felsefesinin, XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki başlıca sorusunun başka bir biçimde ve *başka bir amaçla* yeniden kurgulanmış hâlimden başka bir şey değildir: *Devlet neden var?* Batıda, siyasal iktidarın kökenini aşkın / tanrısal bağlarından kurtarmak olarak özetlenebilecek dünyevi bir devlet ve iktidar kuramı oluşturma süreci, soruya insani bir köken bulma arayışına girmiş, bu kökenle doğal hukuk ve sözleşme kuramları üzerinden kurgulanmıştır. Bu tez çalışmasının ikinci bölümünde kapsamlı olarak ele alınacak söz konusu kuramlar arasında kayda değer nitelikte kimi farklılıklar bulunmakla beraber, devletin kaynağı ve meşruiyetine ilişkin sunulan çözümler belirli bir çerçevede birleşmektedir. Devlet, özgür öznelerin belirli bir tercihi, kararı, kurucu edimine dayanmaktadır. Özgür öznelerin böyle bir kurucu edim göstermelerinin ardındaysa, *insan doğasından* kaynaklı koşullar yatmaktadır. Yine sözleşme kuramlarına göre iktidarın belirli bir elde tutulmadığı ve insanların sınırsız bir özgürlük hâli içinde var olduğu tarih ötesi toplumlar, bu özgürlük hâlinin “doğal” bir sonucu olarak şiddet ve kaos ortamına girme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. Bu tehlikenin farkına varmalarıyla da, bu

⁸⁰ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, s. 21.

toplumlara mensup bireyler, güvenlik uğruna özgürlüklerinden fedakârlık ederek iktidarı bir organa (kişi ya da zümre) devretmeyi kabul etmişlerdir. Doğal hukuk ve toplum sözleşmesi kuramları, savaş ve kaos hâlinin karşısına devletli toplumu koyarken ilkel toplumun karşısına da siyasal toplumu koymuştur. Bu felsefi kurgular, satır aralarında da olsa aynı melodiyi tekrarlamaktadır: Bölünmüş iktidarın olmadığı yerde siyasaldan söz edilmez; siyasal düzenlemenin olmadığı hâlse, bütün bir karmaşadan öte bir şey değildir.

Siyasal antropoloji de asıl olarak modern siyaset felsefesinin bu kurgusal yaklaşımından kopuş temelinde ortaya çıkmıştır; siyasal düzenlemenin tarihsel bağlamlarından arınmış doğasını keşfetme kaygısıyla...⁸¹ Fakat doğum anında da, kendini antropoloji içindeki evrimci yaklaşımın sunduğu yanıtların pençesinde bulmuştur. Evrimci antropoloji, siyasal iktidarın toplumsal bünyeden ayrılmasına (ya da devletin kurulumuna) dair açıklamayı, belirli bir *süreklilik* varsayımıyla⁸² getirir: Bu varsayıma göre, nüfusun artması, üretim biçim ve tekniklerinin gelişmesi, coğrafi yayılımın genişlemesi gibi etmenler, ilkel düzenlemenin toplum gereksinimlerine yanıt veremeyecek hâle gelmesine ve kademe kademe gelişen bir işbölümüne neden olmuştur. Modern devlet de, bu işbölümünün gelebildiği en son noktayı temsil eder. Bu yaklaşım, siyasal antropoloji alanında da uzunca bir süre egemen olmuş, siyasal antropolojiyi incelediği her toplumda devletin ve bölünmüş iktidarın nüvelerini arar bir hâle sokmuştur. İncelenen toplumlar da, *henüz* iktidarın bölünmesine elverecek ölçüde gelişmemiş, insanlığın emekleme dönemini temsil eden yapılar olarak ele alınmıştır. Evrimsel süreklilik anlayışı hâlâ önemli ölçüde korunmakla birlikte,

⁸¹ George Balandier, *Political Anthropology*, Çev. A.M. Sheridan Smith, New York, 1970, s.1.

⁸² Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 128.

1970'lerden itibaren, siyasal antropoloji disiplini içinde kayda değer eleştirilere maruz kalmış, özellikle Colin Turnbull, Marshall Sahlins ve Pierre Clastres'in sunduğu argümanlar, siyasal anlamda bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçişe ilişkin bakış açısında önemli kırılmalara yol açmıştır.

Ekonomik antropolog Marshall Sahlins, yaban insanın, sanıldığıının aksine bir yoksunluk değil, "bolluk toplumu" içinde yaşadığını belirtmektedir. Bu toplum, var olan kaynakların, yaşamsal gereksinimleri fazlasıyla karşılaması nedeniyle, gerçek anlamda bir refah toplumdur.⁸³ Dolayısıyla bu toplumlarda ne ürün fazlasına, ne de gereğinden fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Sahlins'in bu tanıları, Marcel Mauss'un Amerika kıtasındaki kabileler arasında karşılaşmış olduğu potlaç vs. etkinlikleriyle birleştirildiğinde, ilkel toplumların artı-ürün oluşturmaktan sürekli olarak kaçındığı, oluşturduğu noktada da bu artı-ürünü yok etme yolunda ek çabalar içine girdikleri söylenebilecektir. Burada amaç, ekonomik temelli farklılaşmanın daimileşmesini engellemek ve olası geçici eşitsizlik hâllerinden, tekrar eşitlik noktasına dönmektir. Bu çerçevede, ekonomik örgütlenmesinin temel karakteri *büyüme karşıtlığı* olarak okunabilecek söz konusu toplumların siyasal karakterinin belirleyici niteliği ise *bölünme karşıtlığıdır*. Pierre Clastres'in *Devlete Karşı Toplum* ve *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu* başlıklı derlemelerinden de izlenebileceği gibi, bu toplumlar, iktidarın ayrışması tehdidi karşısında, tümenden yok olmayı göze alabilecek ölçüde bir direniş göstermektedir. Bunların yanında, ilkel toplumlardaki önderlerin siyasal anlamda hükmedici bir nitelik kazanmamasına yönelik uygulamalar da dikkat çekmektedir. Konuşma görevinin yanı sıra, yaşamın birçok alanında çeşitli ağır yükümlülüklerle

⁸³ Marshall Sahlins, "The Original Affluent Society", *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine-Atherton, 1972. <<http://staffwww.fullcoll.edu/amande/sahlins.pdf>> (Mart 2010).

donatılan önderler, “yemesinden içmesine, yatmasından kalkmasına, cinselliğine varana kadar” toplum tarafından denetlenmektedir.⁸⁴ Bu sayede de önderin, olası bir yönetsel ya da denetimsel yetki üstlenmesinin önüne geçilmektedir.

Ekonomik büyümeye ve siyasal bölünmeye karşı bu nitelikte bir direnişin gözlemlendiği ortamdaysa, iktidarın toplumsal bünyeden kopuşunun (bölünmenin ya da farklılaşmanın) kaynağı, çok daha belirsiz bir hâl alacaktır. Etnolojik bulgular, iktidarın ayrışmasına uzanan yolun toplum içi dinamiklerden kaynaklandığı iddiasını pek de destekler nitelikte değildir. Geline nokta, belirli bir *bilinmezlik* şerhini korumakla birlikte, iktidarın bir kişi yahut kısmi bir zümrede toplanmasının olası nedeni, Rousseau’nun *Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne İncelemeler* (1755) metninden⁸⁵ başlayarak Franz Oppenheimer’in *Devlet*’ine⁸⁶ (1914) uzanan çizgiye koşut şekilde de sunulabilecektir: “Uğursuz bir rastlantı”nın sonucunda oluşan bir ilk devlet (ya da daha doğru bir terim olarak ilk bölünmüş toplum) ve daha sonrasında bu karmaşık ve “gelişkin” yapı tarafından fethedilen devletsiz toplumlar...

Gerek evrimci yaklaşımın sunduğu içsel dinamikler temelli süreklilik tezleri, gerekse siyasal bölünmeyi bir rastlantısallık ya da kesinti olgusu etrafında ele alan yaklaşımlar, siyasal iktidarın toplumsal bünyeden ayrışmasının *nedenine* ilişkin genel geçer anlamda kabul görececek bir yanıt vermekten ziyade, kısmen teorik olarak değerlendirilebilecek açıklamalar sunmaktadır. Dolayısıyla burada da bu ayrışmanın nedenine ilişkin soruya kesin bir yanıt vermekten kaçınarak söz konusu ayrışmanın

⁸⁴ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 23.

⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men”, *Rousseau’s Political Writings* içinde, (Ed.) Alan Ritter ve Julia C. Bondanella, ss. 3-57.

⁸⁶ Franz Oppenheimer, *Devlet*, Çev. Alâeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005.

nasıl gerçekleştiği üzerinde durulacaktır. Bu ayrışmanın nasıl gerçekleştiğine yönelik olarak Marcel Gauchet'nin sunduğu tez, siyasal ve kutsal arasındaki ebedi özdeşliğin belirginleşmesinde de önemli bir rol oynayacaktır.

3. Marcel Gauchet: “Yaratılış Siyasidir”

Marcel Gauchet'nin, 1977'de yayımlanan “Anlam Borcu: İlkelerde Din ve Siyaset” başlıklı makalesi,⁸⁷ devletin kökenine ilişkin olarak yürütülen sorgulamalar içinde son derece ilginç bir alan açmıştır. Siyasal antropoloji ile din antropolojisinin kesişme noktası olarak ele alınabilecek bu analizin merkezinde, dinsel düşüncenin yerine getirdiği toplumsal işlev yer almaktadır ve Gauchet, devletin ya da bölünmüş iktidarın temel kaynağını, dinsel düşüncenin kökeni ile bu kökenin toplumsal kurulumun gelişiminde üstlendiği rol üzerinden kavramlaştırmaktadır. Gauchet'nin sorgulaması, toplumun anlamını ve varoluş nedenini, kendisinden başkasına borçlu olduğunu kabul etmesinin ve kendi kendisiyle dinsel bir anlaşma yapmak durumunda kalmasının nedenleri üstünedir.⁸⁸ Buradan yola çıkarak Gauchet, ilkel dinin mantığı ile devletin kökenleri arasındaki ortaklığı, “anlam borcu” kavramı üzerinden gözler önüne sermektedir.

Gauchet'ye göre ilkel din, toplumun, kökenini ve varlığının anlamını kendi içinde değil de başkalarında, başka bir mekân ve başka bir zamanda, ama önünde sonunda kendi dışında bir alanda bulması üzerinden biçimlenmektedir. Bu ifadenin, Durkheim'ın ve Eliade'ın sunmuş olduğu çerçevede, profan alanın var olmak için

⁸⁷ Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri, İlkelerde Din ve Siyaset”, Çev. O. Erözden, *Devlet Kuramı* içinde, Der. C.B. Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, ss. 33-67.

⁸⁸ A.g.y., s. 33.

kutsal alana başvurmak durumunda olmasının farklı bir şekilde ifade edilişi olduğu söylenebilecektir. Toplum, kendisi ile varlığının kökeni ve anlamı arasına bir mesafe koymaksızın var olamaz.⁸⁹ Bu anlamda, kutsalın kurucu ve dışsal niteliğinin dine önkoşul olduğu gibi, kavramsal olarak da *kutsallık dine öncüdür*. Kutsalın, söz konusu kurucu dışsallık niteliği, Gauchet'nin nazarında yalnızca dinin değil, devletin de kökeninde yer almaktadır. Gauchet, devletin (yahut siyasal ayrışmanın) oluşma nedenini de, aynı dışsal anlam borcunda bulmaktadır. Nitekim devlet, içine yerleştiği ayrılığı, yani profan ile kutsal ya da toplum ile toplumun kökeni arasındaki mekânsal farklılığı kendisi yaratmamıştır. Söz konusu olan, toplum bünyesinde hâlihazırda var olan ayrışmadır.

“Devlet sadece, daha önce toplumun dışından toplumu idare eden bu ayrımı toplumun bünyesine dâhil etmiştir. Ve eğer devlet ortaya çıkabilmişse, bu, toplumun kendisini kendisi olmayan başka bir şeyde yansıtmayı, kendi anlamını borç yükü altında düşünmesi yolundaki gizemli zorunluluğun varlığı sayesinde. Devletin kökenini, sosyal bütünlüğün bir iktidar odağı yaratılması üzerine ortadan kaybolduğu anın çok öncesinde, insanların toplum olarak bir araya geldikleri andan başlayarak ortaya çıkan, kendi kaderine hâkim olamama olgusunu doğuran zorunlulukta aramak gerekmektedir. Devlet, (...) tüm toplum biçimlerinde var olan ‘toplumun kendisine dışsallığı’ boyutu üzerinde temellenmektedir.”⁹⁰

Kutsallık kategorisi, bütünlüğün ve iktidarın kaynağına toplum dışında bir mekân açmaktadır. Bu mekân toplum için tam anlamıyla bir dokunulmazlık ve ulaşılmazlık düzlemine işaret etmektedir. İktidarın kaynağı, topluma içkin değildir. İktidar toplumun dışında, toplumun varlığını borçlu olduğuna inandığı *ötekiler*’dedir.

⁸⁹ Marcel Gauchet, *a.g.y.*, s. 36-7.

⁹⁰ *A.g.y.*, s. 36.

İnsanları bir ve bütün kılan, iktidarın kaynağından yoksunlukları ve bu kaynağa olan eşit uzaklıklarıdır. Dinsel söylem, topluluğun kuruluş ilkesini kutsal bir mekâna göndererek toplumun üyelerinden herhangi birinin, kolektif kutsallık kategorisinin meşruiyetine dair bir söz söylemesini de engellemektedir. Ancak tarihin belirli bir momentinde bu mantık kırılmaya uğramış, kutsal ve profan ayrımı üzerinden gelişen dinsel kopuş, iktidarın toplumsal bünyeden kopmasını engellemek yerine, insanlar arasındaki bölünmüşlüğü *haklılaştırmak* amacına yönelmiştir.⁹¹ Devletin ortaya çıkışı, bu ters-yüz olmaya denk gelmektedir ve devlet, toplumun kendisini yönettiğini düşündüğü kutsal iktidar kaynağı ile toplumun kendisi arasındaki boşluğa yerleşmiştir. Değil mi ki ilkel insan için iktidarı mekânsal olarak toplumdan ayıran dini söylemdi, bu anlamda ve bu nedenle de devletin temeli ile dinin temeli aynıdır: Toplumun, varlığını dokunulmaz ve erişilmez bir kutsallık kategorisi içinde bulması. Gauchet’ye göre bu temel, zaman içinde önce dini, sonra devleti var etmiştir.

Bu bağlamda Gauchet’nin nazarında devletin henüz var olmadığı durumda bile onun temel ilkesi orada durmaktadır. Çünkü sosyal mekân, “siyasi bölünmüşlük içinde ve siyasi bölünmüşlük tarafından” belirlenmiştir ve iktidarın konumlandığı kutsal mekân, “aynı zamanda eşitliğin de mutlak noktasıdır. Araya konulan mesafe, (...) herkes için aynı biçimde geçerli olan bir zorunluluğun şekillendirilmesini mümkün kılar” ve böylece bir insan topluluğuna kendi düzenini adil gösterir.⁹² Toplumların kendilerini var eden, düzenlerini sağlayan kutsal güçle aralarına giren mesafenin, bir başka deyişle toplumların anlamlarına atfettikleri o ulaşılmaz mekânın nedeni de budur. Dolayısıyla kutsallık kategorisi, topluluğun kimliğini oluşturmakla

⁹¹ Marcel Gauchet, *a.g.y.*, s. 48.

⁹² *A.g.y.*, s. 53.

kalmaz, topluluğu mümkün kılar. Ayrıca belirli bir anlam borcu, “toplumumuzun anlamını kendimizden başkasına borçlu olduğumuz inancı”⁹³ üzerinden gelişmiş olan kutsallık kategorisi, devletin bizlerce meşru ve vazgeçilmez görünebilmesinin de temelinde yer almaktadır.

Gauchet’nin analizinde, var oluşunun ve birlik bütünlüğünün kutsallığını ancak dışsal bir anlam odağında okuyabilen bu ilkel topluluk, herhangi bir üyesinin söz konusu anlam odağıyla özel bir ilişki kurmasını da engellemek durumundadır. Kurucu dışsallığın kutsal niteliğini koruması, daha önce de belirtildiği gibi, anlam odağının bütün topluluk üyelerine aynı mesafede görünmesiyle mümkün olacaktır ve dolayısıyla bu toplumların şef ya da önderlerinin alanı, topluluk tarafından konulan katı kurallarla sınırlandırılmıştır.⁹⁴ Önderin herkes adına konuşmasının arkaplanında, toplum ile kutsal anlam odağı arasında yüzleşme, iletişim kurma zorunluluğu yer almaktadır. Bu bağlamda “tek başına toplumun tümünü ve dolayısıyla varolduğu biçimiyle sosyalliği temsil eden birine ihtiyaç duyulduğu için” önderlikle donatılmış olan kişinin temel işlevi de, kendi iktidarsızlığının yanı sıra, kendisini dinleyen herhangi birinin de toplum üzerinde yönetsel bir erk sahibi olmasının olanaksızlığını anlatmaktadır. Ne var ki önderin bu rolü, Gauchet’nin sunmuş olduğu çerçevede içinde, yasa adına konuşmak olarak da kavranmamalıdır, zira herhangi bir mensubu yasa düzeyinde konuşma yetisine sahip kılınmış toplum, iktidarın ayrışmasına gebe değildir. Bu nedenle önderin konuşması, yasanın sözcülüğü değil, yasaya duyulan sadakatin söze gelmesi olarak değerlendirilmeli, dolayısıyla önderin sözü de, bir vaazdan ziyade, toplumsal nitelikte bir şükür duası olarak görülmelidir. Üzerinde hiç kimsenin hak

⁹³ Marcel Gauchet, *a.g.y.*, s. 49.

⁹⁴ *A.g.y.*, s. 56.

sahibi olmadığı yasaya, diğer herkes gibi koşulsuzca boyun eğmek durumunda olan önderin konumu, “insanlardan birinin yaratılış / kuruluş yakasına ve dolayısıyla da iktidar gerçeği tarafına geçmesini engelleme”⁹⁵ amacının en somut göstergelerinden biridir.

Gauchet bu makalesinde sunduklarını, aslında tek bir cümleyle, “Yaratılış siyasidir”⁹⁶ cümlesiyle özetlemiştir. Bu sözüyle, “insanın kendisini, kutsallaştırdığı (...) güçlere bağımlı bir varlık olarak düşünmesi”ni, görünmeyen bir anlam odağı karşısında her bir insanın sözsüz - iktidarsız kalmasını ve bu sayede de toplumun varlığının mümkün olmasını en vurucu şekilde sunmayı başarmıştır.

Makalede sosyal kuruluşun dışsallığı şeklinde ortaya konan ve buna koşut şekilde ilkel dinin mantığıyla devletin kökenleri arasında bir özdeşliğe işaret eden tezlere ilişkin çözümlemelerde bulunan Cemal Bâli Akal ise, iktidarın toplumsal bünyeden ayrılmasına yönelik olarak sunduğu tezlerle, Gauchet’nin çalışmasını bir adım öteye taşımıştır. Devletsiz toplumdan devletli topluma geçiş momentinde yöneticilerin kutsal olan / olmayan ayrımı sayesinde ortaya çıktıklarını ileri süren Akal’a göre bu ayrım, farklılaşmış ya da bölünmüş iktidar organının belirleyici ve hükmedici bir kutsallığın taşıyıcılığı konumunu almasına, sonra da kişiselleşmesine ve kurumsallaşmasına ortam hazırlamıştır.⁹⁷ Akal bu gelişimi, Gauchet’nin temel argümanından hareketle şöyle dile getirmiştir:

⁹⁵ Marcel Gauchet, *a.g.y.*, s. 57.

⁹⁶ *A.g.y.*, s. 60.

⁹⁷ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 196-7.

“Kutsallık arayışı, toplumun var olma ilkesiyle kendisi arasındaki bir farklılaşmaya yol açar ve böyle bir farklılaşmayı yaşamayan, kutsal olmayanı kutsala bağlamayan toplum yoktur. Her toplum, tarihin her anında, kendini, kendi dışına yerleştirdiği bir üstün güce göre anlamlandırmak zorundadır: İnsanların önce dünyadışı bir güç tarafından [din], sonra da bu gücü temsil edenlerce [devlet] yönetilmesini mümkün kılan bir anlam borcu. Toplumlar kaçınılmaz olarak, varlık nedenleri ve güvenceleri saydıkları şeyden farklılaşmaya yönelirler. Siyasi iktidar farklılaşarak kutsallaşmış, sonra kişiselleşmiş ve de kurumsallaşmışsa, bunun nedeni, farklılaşma ve kutsallaşma, kişiselleşme, kurumsallaşma olasılığının, potansiyel olarak, baştan beri kutsal / kutsal olmayan ikileminde var olmasıdır: Toplumun kendi kendisini anlamlandırma zorunluluğu, ona bir kutsallık odağı yarattığı için, bu odak sonradan, kutsallıktan kurumsallığa nitelik değiştirebilmiştir.”⁹⁸

4. Kutsal ve Siyasal

Marcel Gauchet’nin analizine yönelik olarak “Yaradılış Siyaseti” başlığı altında sunulan değerlendirmelere ve bu analiz üzerinden geliştirilen diğer yorumlara muhtemelen ilk itiraz Gauchet’nin kendisinden gelecektir. Zira Gauchet burada, her ne kadar toplumun kendisine dışsallığı boyutunun, bütün toplum biçimlerinde var olması gerektiğini savunuyor⁹⁹ olsa da, aslında kutsal dışsallık kategorisinin toplumu kurucu niteliğini, ilkel toplumlar ve dinsel çerçevesine sıkıştırma eğilimi içindedir. Daha sonraki çalışmalarındaysa Gauchet, dünyanın büyü bozumunun (yani dinsel düşünceden arınmasının) Max Weber’in sunduğu gibi XIX. yüzyıl sonunda değil, XX. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştiği savını dile getirecektir. Bu sava göre, 1970’lerde yaşanan ekonomik bunalımın etkisiyle ve ağırlıklı Thatcher ve Reagan yönetimlerinin başını çektiği neo-liberal dönüşümle birlikte, devletçi dayanışma ve

⁹⁸ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 197.

⁹⁹ Marcel Gauchet, *a.g.y.*, s. 36.

kolektif yeniden yapılanmaya duyulan inanç bütünüyle ortadan kalkmıştır.¹⁰⁰ Buna koşut şekilde de, heteronomilerin, yani topluma dışarıdan dayatılan kural dizgelerinin de artık herhangi bir anlamı kalmamıştır.¹⁰¹ Yine yakın tarihteki bir tartışmada da Gauchet, söz konusu dönüşüm süreciyle birlikte aşınmaya uğrayan temel kategorinin kutsallık olduğunu söyleyecektir.¹⁰² Çünkü Gauchet için toplumsal düzenin dinsel herhangi bir anlamı kalmamıştır ve kutsallık kavramının siyasal niteliği de bütünüyle erimiştir.¹⁰³ Gauchet'nin sunduğu bu argümanlara Luc Ferry'nin yöneltmiş olduğu eleştiri, bu çalışmanın kabulleriyle doğrudan örtüşmektedir. Bugün yasanın, toplumu var eden ilkelerin, bütünüyle insani ve otonom bir karaktere büründüğünü söylemek, bu anlamda dinsel düşüncenin yalnızca tortularının varlığını sürdürdüğünü belirtmek de pek mümkün değildir. Zira bugünkü toplumsal yapı içinde de, bizleri birbirine bağlayan ve ortak bir dünya yaratan değerler, “hâlâ gizemini koruyan bir kaynaktan gelen, ‘kurulmamış’ nitelikte değerlerdir. Bugüne dek ahlâkın kaynağı sorununu çözmeyi, tıpkı gerçeğin kaynağı sorununu olduğu gibi, hiç kimse başaramamıştır. (...) bu aşkınlık kutsal bir nitelik de taşımaktadır, çünkü dünyevi mutlağın içinde cisimleşmiş bulunan bu görünmez ‘varlıksız’, bize bireyselliğimizi aşmamızı ve hatta yeri geldiğinde var oluşumuzu bile tehlikeye atmamızı emretmektedir.”¹⁰⁴ Burada Ferry'nin Gauchet'ye tepkisi, siyasalın var oluşunda *auctoritas* kategorisini yeniden gündeme taşımaya yönelik bir müdahaledir. Aslında Ferry'nin Gauchet'ye yöneltmiş olduğu “Dinselliğin insan bilincinin aşağısında yer aldığı bir dünyada bu mutlaklığın

¹⁰⁰ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 57.

¹⁰¹ A.g.y., s. 65.

¹⁰² Luc Ferry ve Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, Çev. Can Utku, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, s. 42.

¹⁰³ A.g.y., s. 35-6.

¹⁰⁴ A.g.y., s. 64 ve 66.

kaynağı ne olacaktır?”¹⁰⁵ sorusunun muhatabı da sadece Marcel Gauchet değil, bir anlamda bütün siyaset bilimi disiplini.

Rene Loreau, “Teoloji için Tanrı neyse, siyaset bilimi için de devlet odur,”¹⁰⁶ demektedir. Gerçekten de siyaset bilimi, kendini özerk bir disiplin olarak inşa etme sürecinde, bilimselliğin temel ilkesi olarak nitelendirilebilecek olması gerekeni değil, olanı inceleme kaygısından da hareketle, siyaset kavramını ağırlıkla “devlet, ülke yönetimi” etkinliği olarak ele almıştır. Bu anlayış, devletin, özgür özneler arası çıkar çatışmalarını önlemek amacıyla varılmış bir uzlaşmanın (toplumsal sözleşme) ürünü olduğunu ve toplumun ancak yönetenler ve yönetilenler şeklinde bölünmüş olduğu koşulda varlığını sürdürebileceğini veri almaktadır. Söz konusu bakış açısı, iki ayrı ve bağımsız düzen varsayımından yola çıkmaktadır: Sosyal (toplumsal) düzen ve siyasal düzen. Ya da bir başka deyişle sivil toplum ve devlet. Farklı siyasal tavırlar da, bu ikili düzen arasındaki dengenin, sosyal düzenden (sivil toplum) yana mı, siyasal düzenden (devlet) yana mı kurulduğu noktasında ayrıştırılacaktır. “Bu sayede (...) totalitarizmden liberalizme uzanan bir siyasi yelpaze oluşacaktır. Kapanan ve açılan, ama hep aynı kalan kavramsal bir yelpaze...”¹⁰⁷ Bu yelpazenin her koşulda var olacağını, hatta var olması gerektiğini temel alan siyaset bilimi perspektifi, elbette ki iktidarı ve siyaseti, salt yönetenden yönetilene doğru bir buyurma ve hükmetme alanına da hapsetmiştir. Bu alan içindeki her türlü aktörse, söz konusu yelpazenin neden ve nasıl oluştuğunu ya da iktidarın toplumsal bünyeden ne şekilde koparılmış olduğunu çoktan zihninin derinliklerine gömmüş durumdadır. Bir başka deyişle, siyasal kavramını bir kategori olarak işlevsel bir biçimde incelememizi

¹⁰⁵ Luc Ferry ve Marcel Gauchet, *a.g.y.*, s. 71.

¹⁰⁶ Rene Loreau, *Bilinçaltında Devlet*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 26.

¹⁰⁷ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 48.

sağlayacak *auctoritas* ve *potestas* ikiliği içinde siyaset bilimi, kendini bu ikiliğin tek bir yanına, *potestas*'a, yani iktidarın uygulanması alanına büyük oranda kilitleyip kalmıştır. *Auctoritas*'a, yani iktidarın kaynağına ise, siyasal düzenin ve devletin meşrulaştırıcılığına hizmet edeceği ölçüde başvurulmaktadır. Sosyal düzenlemenin kurucu ilkelerini olabildiğince tartışmanın dışında bırakarak ve sosyal düzen ile siyasal düzen derken aslında *tek* bir gerçeklikten söz edildiği gerçeğini mümkün olduğunca unutturarak...

Emile Durkheim'ın bu çalışmada ayrıntılarıyla ele alınmış olan analizi, toplumsal düzen ile dinsel düzenin kutsal ve profan ayrımı üzerinden, aynı temelde kurulduğuna işaret etmiştir. Bu anlamda “Kutsallık kategorisini profandan ayıran, geleneğe ait kolektif çalışmayla oluşturulmuş olmasıdır,” ifadesi, Durkheim'ın tezleri içinde bu çalışma açısından en kritik saptamalardan biri olarak dikkat çekmektedir. Pierre Clastres, Marcel Gauchet ve devamında Cemal Bâli Akal'ın çalışmalarına ise, toplumsal düzen ile siyasal düzenin bir ve aynı şey olduğunu, aynı köken üzerine kurulduğunu belirginleştirmek amacıyla, burada özel bir ilgi gösterilmiştir. Bütün bu çalışmalar, gerek analiz evrenleri gerekse yazarların duruşlarıyla kendi aralarında birtakım farklılıklar taşımakla birlikte, burada güdülen kaygıyla ortak bir kaygıdan beslenmektedir: İnsanların, bir aradalığını, toplu var oluşlarını, ister bir klan, ister devlet, isterse gruplar düzeyinde olsun, neden kendi somut varlıklarından bir başka güce, soyut ya da gerçeküstü, ama her koşulda dıșsal bir anlam odağına bağlamak durumunda kaldıkları sorusu, bu tez çalışmasında yoğun olarak gönderme yapılan her inceleme ve anlamlandırma çabasının merkezindedir. Bu çalışmalar, Hocart'ın dile getirdiği biçimiyle, dinsel düzenlemenin ilkeleri ile siyasal ve toplumsal düzenin

ilkelerinin ortak bir zeminde kurulduğunu¹⁰⁸ göz ardı etmeden, bu genel mantığın dayandığı ortak zemini belirgin kılma çabası içinde ortaya konmuştur.

Siyaset alanının temel kategorileri olarak burada ele alınan *auctoritas* ve *potestas* kavramlarına, ilk kez V. yüzyıl sonunda, Papa Gelasius'un İmparator I. Anastasius'a gönderdiği bir mektupta rastlanmaktadır:¹⁰⁹ "Dünyayı yöneten bu ikisidir; kilisenin kutsal otoritesi [*auctoritas*] ve imparatorluk erki [*potestas*]." Her ne kadar bu iki kategori, ağırlıkla Ortaçağ Avrupası'nda Kilise - İmparatorluk gerilimi ekseninde ele alınıyor olsa da, aslında *auctoritas* ve *potestas* ikiliği, siyasetin (ve dolayısıyla toplumun) söz edilebilir olduğu her dönemde ve her mekânda kendini gösterecektir. Siyasal erk (*potestas*), kendini, atalar, Tanrı, yasalar ya da çoğunluk iradesi gibi bir kaynak (*auctoritas*) üzerinden dolayımlamadığı sürece meşruiyeti söz konusu olmayacaktır. Benzer şekilde, herhangi bir uygulama erkini doğurmadığı koşulda, iktidarın kaynağı kategorisi kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Giorgio Agamben'in ifadesiyle de, normatif öge (*potestas*) uygulanabilmek için yasadız ögeye (*auctoritas*) gereksinim duyarken *auctoritas* da ancak *potestas*'ı geçerli kılma ya da askıya alma yetisi içinde var olabilecektir.¹¹⁰ Agamben'in bu iki kavrama ilişkin olarak sunduğu çerçeve içinde, *auctoritas* - *potestas* ilişkisini hukuki dayanak bağlamında ele alması ve *auctoritas*'ı yasadız ve hukuk ötesi bir kategori olarak tanımlaması, siyasetin de bir yanıyla hep hukukun ötesinde, belki daha doğru bir ifadeyle hukukun öncesinde bir alana gönderme içinde olduğunu işaret etmesi açısından son derece önemlidir.

¹⁰⁸ Aktaran Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 181.

¹⁰⁹ James Muldoon, "Auctoritas, Potestas and World Order", *Plenitude of power: the doctrines and exercise of authority in the Middle Ages*, (Ed.) Robert Figueira, Cornwall, MPG Books, 2006, s. 125.

¹¹⁰ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayınları, 2006, s. 95.

Auctoritas ve *potestas*'ın ontolojik olarak birbiri varlıklarına zorunlu olması, bu iki kategorinin oluşum süreçlerine ilişkin bir öncelik - sonralık ilişkisi kurma olanağını da ortadan kaldırmaktadır. Her ne kadar bu iki kavramın genelde iktidarın kaynağı ve uygulaması şeklinde tanımlanıyor olması, *auctoritas*'ın *potestas*'a öncül olduğu gibi bir izlenime yol açıyor olsa da, siyasal pratik düzleminde durumun çoğu zaman tersi şekilde gerçekleştiği söylenebilecektir. Nitekim burada bir başlangıçtan söz edilecekse, toplumsal ya da siyasal birliğin ilk anına gidilmesi gerekmektedir. Birliğin oluşum anı, iktidar ister toplumsal yapıdan ayrılmış olsun ister olmasın, hem her türlü uygulama (karar alma, denetleme) erkinin hem de bu erkin meşruiyetini sağlayan dışsal kaynağın, kurucu ilkenin oluşması anına karşılık gelmektedir.

Auctoritas, her koşulda *potestas*'ın adil ve doğru olduğunu göstermektedir. Toplum, varlığının anlamını ve kaynağını bu ilkede bulmaktadır. *Potestas*'a (ve bu sayede siyasal düzene) meşruiyet sağlayan bu ilke, soya bağlı, tanrısal ya da yasal, hangi nitelikte görünür olursa olsun, Marcel Gauchet'nin kavramlaştırdığı biçimiyle *anlam borcu*'nun alacaklısı konumundadır. Toplumsal - siyasal düzenin oluşumunda dışsal ilkenin, *auctoritas*'ın üstlendiği konum, düzenin niteliğinden bağımsız olarak mutlak bir dokunulmazlığı, hukukötesiliği ve kuruculuğu dayatmak durumundadır. Kutsal ile siyasal arasındaki ezeli ve ebedi özdeşliğin ilk ve temel unsuru da burada kendini göstermektedir. İktidar *auctoritas*'a, topluma dışsal bir ilkeye, yani kutsala bağlı olmaksızın kurulamayacak, var olamayacaktır.

C. KUTSAL, KURUCU ŞİDDET

1. *Kutsal Şiddet: İlk Eylem*

Kutsal zaman, dünyayı, doğayı, var oluşu yaratan aşkın güçlerin zamanıdır ve hep bir ilk eylemi anlatmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, mitler bu ilk eylemin hikâyesi olarak işlev görürken ritüeller de çoğunlukla bu ilk eylemin daimî olarak yinelenmesine ve kolektif belleğin süreğenliğine hizmet etmektedir. Profan alan, bu yolla kutsal alanla iletişimini sağlamakta, varlığını borçlu olduğuna inandığı aşkın güçleri görünür kılarak bir anlamda kendi değerini kendine kanıtlamaktadır. İlk eylemin hikâyesi, bir yandan dünya ve toplumun kurulma anını anlatırken bir yandan da dünya ve toplumun temel ilke ve yasalarının sözcüsü, manifestosu konumundadır. Bu anlamda kutsal ile profan arasındaki sınır çizgisini ilk olarak çeken de bu ilk eylemdir. Dolayısıyla karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun her dinsel düşünce, kendini bir ilk eylem tasarımına dayandırmak durumundadır.

Dinden dine kimi farklı özellikler göstermekle birlikte ilk eylem tasarımları, kayda değer nitelikte ortaklıklar taşımaktadır. İlk olarak ilâhi güçlerin karar anına karşılık gelen bir hikâye anlatılmaktadır. Bu kararın temel niteliği, evreni kurmaya ve ardından doğaya, insana, hayvanlara, diğer bütün canlılara ve bütün nesnelere bir bünye ihdas etmeye, birer şekil kazandırmaya yönelik olmasıdır. Söz konusu ilk eylem tasarımlarındaki ikinci temel ortaklıksa, bu ilk eylem tasarımı, mutlaka belirli ayrılımların, parçalanmaların söz konusu olmasıdır. Kuruluş ve yaratılış süreci, ister yeryüzünün gökyüzünden, ister karanlığın aydınlıktan, güneşin aydan,

ister denizlerin karadan ya da fiziksel yaşamın tinsel yaşamdan ayrıldığı zamana karşılık gelsin, her koşulda bir bölünmeyi, birken iki olmayı anlatacaktır. Hemen bütün ilk eylem tasarımlarının üçüncü temel ortaklığıysa, bu tasarımların, içlerinde önemli oranda şiddet unsuru barındırmalarıdır. Ayrışma ya da bölünme, ancak şiddet yoluyla mümkün olabilecektir ve kaostan kozmosa, düzene geçiş, dökülen kanlar pahasına olacaktır.¹¹¹

Dünyanın ve insanoğlunun yaratılışına dair mitolojik açıklamalar, çoğunlukla tanrıların, tanrı ile çocuklarının ya da tanrılar ile kötü, lanetli güçlerin kanlı ve çoğu zaman acımasız mücadelesine dayanmaktadır. Uranos (gökyüzü), Gaya'dan (toprak ana) olan çocukları arasındaki rekabetten korkar ve onları Gaya'nın derinliklerinde saklar. Gaya'nın etkisiyle başkaldıran oğlu Chronos'sa (zaman) babasını hadım eder ve onun yerine geçer. Kendisini acıyla Gaya'dan koparıp gökyüzü olan Uranos da, oğlu Chronos'u lanetleyerek bildirir: Chronos'un babasına yaptığını, çocuklarından biri de Chronos'a yapacaktır. Babasının lanetinden korkan Chronos, doğan bütün çocuklarını yutar. Ne var ki Chronos'un kardeşi ve eşi Rhéa, tıpkı anası Gaya gibi, en son çocuğu Zeus'u saklar ve babası Chronos'a karşı kışkırtır. Sonrasında Zeus önce Chronos'un karnındaki kardeşlerini kurtarır, Titanlarla ve Devlerle mücadeleye girer. Benzer şekilde Maya mitolojisinde de, Hunahpu ve Xbalanque kardeşler, Xibalba tanrılarının gazabına uğramış babalarının intikamını almak üzere bu tanrılara savaş açarlar. Kuzey (Norse) mitolojisinde de, Ymir'in çocukları ile Odin ve kardeşleri savaşır ve hayatın merkezi Ginnungagap, bütünüyle bir kan gölü hâlini alır.¹¹²

¹¹¹ Saime Tuğrul, *a.g.y.*, s. 46-7.

¹¹² Burak Esen, "Yaratılış Efsaneleri", *Düşe-Yazma*, Sayı 10, 2005, ss. 16-25.

Yalnızca ilk eylem tasarımı değil, ilkelin tarihi olarak ele aldığımız mitlerin hemen her safhası, cinayetler, katliamlar ve savaşlarla örülmüştür. Mit, verdiği diğer bütün mesajlar yanında, şu ikisini de her fırsatta hatırlatmaktadır: Birincisi, tanrının ya da tanrıların olası gazabına karşı dikkatli, tedbirli olunması gerekir ve ikinci olarak da şiddet parçalara ayırır, tekliği, bütünlüğü ortadan kaldırır. Var oluşun kaynağı ve anlam borcunun alacaklısı konumundaki kutsallık ya da kurucu dışsallık kategorisi, topluluğun sürekliliğini ve bütünlüğünü korumaya yönelik bilinçli bir kudretin sahibi olmakla birlikte, toplumsal yapının gerek bütünü gerekse üyeleri nazarında, çoğunlukla kayda değer nitelikte bir korku, bir tehdit unsurunu da içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda Batı dillerinde din sözcüğünün etimolojik kökeninin Agamben tarafından Tanrılara karşı dikkatli olunması anlamındaki *relegere*'ye dayandırılması¹¹³ şaşırtıcı değildir. Kutsal, dokunulmazlığını yahut tartışılmazlığını, kurucu ve kenetleyici, birleştirici olmanın yanı sıra, aynı zamanda korkutuculuğuna, tehdit ediciliğine borçludur. Sonsuz inayetin kaynağı olarak kabul edilen Tanrı'nın en kolay ve en sık biçimde vazgeçebildiği özelliği de, bağışlayıcılıktır. Bu nedenle de, topluluğun her bir üyesi, bu üyeliğin bir bedeli olarak kendi iradesinin kutsal, dinsel ya da toplumsal iradede zayıflığını da kabullenmek ve buna göre davranmak durumundadır. En arkaik kabileden en karmaşık toplumlara kadar suçun temel karakteri de, kolektif iradenin dışında yol alıyor olmasıdır. Düzensiz, kolektif iradenin geçerliliği sayesinde mümkündür.

Gauchet'nin topluluğun var oluşu ve bütünlüğü için vazgeçilmez nitelikte gördüğü dışsal anlam odağı tasarımının işlevi, bu dışsallık odağının tehdit edici

¹¹³ Giorgio Agamben, *Profanations*, Çev. Jeff Fort, New York, Zone Books, 2007, s. 74. Ayrıca bkz. Saime Tuğrul, *a.g.y.*, s. 68.

karakteri göz önüne alındığında geçerliliğini artırmaktadır. Dışsallık kategorisinin ya da kutsal anlam odağının kurucu gücünü açıklayabilmek için, var oluşun kaynağının zorunlu olarak topluluğa dışsal olduğunun vurgulanması yeterli olmayacaktır. Kurucu hikâye, evet, başka bir mekân ve zamanda tezahür etmiştir ve bu yolla kendini dokunulmaz kılmış, bu yolla kutsallığı profan alanın her bir üyesi için eşit mesafeye taşımıştır. Ancak bu hikâyeyi içeriğinden bağımsız olarak, salt dışsallığı çerçevesinde değerlendirmek, hikâyenin ve buna koşut olarak dinsel düşünce ve pratiklerin işlevinin önemli bir bölümünü de dışarıda bırakmak olacaktır. Mitlerin, ritüellerin, tanrıların anlamı, yaşamı kutsal ve profan olmak üzere iki ayrı ve karşıt kategoriye ayırmanın yanında, kozmos ve kaos ya da düzen ve şiddet kategorilerini de, birbirlerine karşıt alanlar olarak konumlandırmaları üzerinden ele alınmalıdır. Durkheim'ın dile getirdiği manada dinsel ve toplumsal özdeşliği, kutsal ile şiddet arasındaki helezonik ilişkinin doğasının kavranmasıyla belirginleşecek, benzer şekilde kutsal dışsallık kategorisinin kurucu ve kenetleyici yönde üstlenmiş olduğu misyon da önemli ölçüde açıklık kazanacaktır.

Kutsalın şiddetle kurduğu helezonik ilişki, ilk elde birbirine karşıt olarak görünen iki koldan ilerlemektedir. Scott Appleby'nin kutsallık kategorisinin temel çelişkisi¹¹⁴ olarak kavramlaştırdığı bu ilişkinin ilk kolunda, kutsala dair her türlü paradigmanın, bir barış ve sevgi çağrısı olarak kendini tanımlamakta ve anlatmakta olduğu yer alırken diğer kolda tarihin hemen her anında kutsalın bir şekilde şiddeti talep, hatta vaaz ediyor olması bulunmaktadır. Bir başka deyişle, dinsel düşüncenin üzerine kurulduğu varsayılan düzen ve şiddet arasındaki uzlaşmazlık, birçok zeminde

¹¹⁴ R. Scott Appleby. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

uzlaşmazlık olmaktan çıkıp bir tür ortaklık ilişkisine dönüşmektedir. Bu paralelde René Girard, şiddet ile kutsalı birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını dile getirmekte,¹¹⁵ benzer şekilde Saime Tuğrul da kutsalın oluşması ve var olması için şiddete, şiddetin kendi haklılığını kurabilmesi içinse kutsala gereksinim duyduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

Şiddete, şiddetin ne olduğuna, neden olduğuna ve şiddet kavramının neleri kapsadığına dair kuramsal açıklama getirme çabaları, genel itibariyle iki noktada düğümlenmektedir. Bu noktalardan ilki, herhangi bir edim ya da oluşu şiddet olarak ele almak için, fiziksel bir güç kullanımının ve zarar vermenin söz konusu olması gerekip gerekmediğidir. Akademik alanda, büyük oranda Norveçli sosyolog Johan Galtung'un doğrudan ve dolaylı (yapısal, kültürel) şiddet ayrımından yola çıkılarak belirli bir baskı ya da dayatma oluşturan her türlü düşünce ve eylem biçimi, sıklıkla şiddet kategorisi içinde incelenmektedir. Böyle bir sınıflandırma, yönetim ve baskı araçlarının en meşru görünen hâllerinde bile belirli bir zor faktörünün var olduğunu gösteriyor olması açısından son derece uyarıcı olmakla birlikte, şiddetin geleneksel tanımında yer alan kaba kuvvet olgusunun ayırt edici niteliklerini göz ardı etme riskini de içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada şiddet kavramı, belirli bir bedensel zarara, ölüme, yaralanmaya ya da en azından acıya yol açacak şekilde, fiziksel güç kullanımına yol açan eylemlere karşılık olarak kullanılmaktadır. Şiddet kavramı etrafındaki tartışmalardaki ikinci belirsizlik ise, şiddetin ne ölçüde insan doğasının bir ürünü olduğu sorusundan kaynaklanmaktadır. Başta Sigmund Freud olmak üzere, birçok XX. yüzyıl düşünürü, şiddet ya da saldırganlık ile ölüm korkusu

¹¹⁵ René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Yayınları, 2003, s. 26.

¹¹⁶ Saime Tuğrul, *a.g.y.*, s. 90.

ve bastırılmışlık arasında anlamlı köprüler kurmuşlardır. Sözgelimi Freud şiddet eğiliminin, Thanatus adını verdiği insanlardaki kendine zarar verme içgüdüğü ile ölüm korkusunun karşı karşıya geldiği anda ortaya çıktığını savunmaktayken¹¹⁷ Leon Festinger, bu eğilimin, birbirleriyle çelişen duygu, düşünce, inanç, algı ve değerlerin yol açmış olduğu gerilimin bir ürünü¹¹⁸ olduğunu dile getirmektedir. René Girard’a göreyse şiddeti doğuran temel güdü arzu, bir öznenin bir nesneye arzusudur. Ne var ki özne ile nesne arasında, arzu niteliğinde bir ilişkinin gelişmesi için üçüncü bir öğeye daha ihtiyaç vardır: Rakip özne.¹¹⁹ Girard, arzu ile rekabet arasındaki neden sonuç ilişkisini hiç de alışlagelmedik bir şekilde ortaya koyar: Ona göre rekabeti yaratan aynı nesneye duyulan arzular değil, bilakis arzuyu yaratan temel dürtü rekabettir. Başka bir ifadeyle, bir nesneyi arzu edilir kılan, onun bir rakip tarafından arzuluyor olmasıdır. Rakibin Freud’un sunduğu çerçevede baba ya da mitlerdeki gibi kardeş figürü olarak tanımlanması da gerekmez; zira rakip, bulunulan sistemin koşullarına bağlı olarak değişkenlik gösterebilecektir. Bu açıklamalardan da yola çıkarak Girard, insan doğasındaki şiddet eğiliminin kökeni ile nesneye duyulan arzunun kökeninin aynı olduğu, yani rekabet duygusu olduğu sonucuna varmaktadır.

Şiddetin insiyaki kökenlerine ilişkin oldukça geniş bir yelpazede, çok çeşitli yanıtlar getirilmiştir. Buna paralel şekilde şiddetin insan doğasının bir sonucu olmayıp ekonomik, politik, dinsel birçok dış faktörün dayatması sonucu öğrenilmiş bir eğilim olduğunu kabul eden de birçok görüş vardır.¹²⁰ Bu konuya ilişkin çeşitli

¹¹⁷ Ericc Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Dilek Matbaası, 1981, s. 153-4.

¹¹⁸ Leon Festinger, *A theory of cognitive dissonance*, Evanston, Row Peterson, 1957.

¹¹⁹ René Girard, *a.g.y.*, s. 206.

¹²⁰ Böyle bir yaklaşımın tipik bir örneği için bkz. John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, Çev. Meral Delikara Üst, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2010.

disiplinler içinde yürütülen tartışmalar, önemsiz olmamakla birlikte, bu çalışmanın bağlamını aşacak ölçüde geniş bir alana yayılmaktadır. Bu nedenle burada şiddetin kökenine ilişkin tartışmalara daha fazla yer verilmeyecek, şiddet, doğma nedeni ve uygulanma biçimi değişkenlikler gösteriyorsa da, her zaman ve her mekânda belirli birtakım şekillerde tezahür etmek durumundaki bir olgu olarak veri kabul edilecektir.

2. Kutsal Şiddet: Kurban

Şiddet eğilimi, arzu ve rekabet arasındaki üçlü ilişkiye dair çizdiği şema tartışmaya açık olmakla birlikte, René Girard'ın kutsallık ve şiddet kategorilerinin ortaklığıyla ilgili çözümlemeleri son derece kayda değerdir. Sosyal düzen olanağının, ancak bir ilk şiddet tasarımı üzerinden gelişebileceğini savunan Girard'a göre, kutsal ve şiddet, her durumda birbirine sırtını dayamak durumundadır. Girard başta ritüeller olmak üzere dinsel yaşam biçimlerinin temel işlevini, denetimsiz şiddet tehdidinin ortadan kaldırılması, daha doğru bir ifadeyle şiddetin ehlileştirilmesi, yatıştırılması, şirazesinden çıkmasına mani olunması şeklinde tanımlamaktadır.¹²¹ Dinsel inanç ve sadakat rejimleri, toplumsal düzen için en büyük tehdit unsuru olan şiddeti belirli bir sistematığa bağlamakta, bu yolla da, topluluğun varlığını tehdit eden ya da topluluk tarafından hoş görülme­yen şiddeti ortadan kaldırmaktadır. Durkheim'ın sunduğu anlamda, dinlerin kaydetmekte ve taşımakta olduğu toplumsal normların belirleyici karakteri de, Girard'ın bakış açısı çerçevesinde, şiddeti disipline ederek denetimden çıkmasını engellemek şeklinde özetlenebilecektir. Bu durumu Girard, “Dinsellik

¹²¹ René Girard, *a.g.y.*, s. 27.

bizleri şiddetten koruyor ve şiddetin arkasına saklanıyor”¹²² diyerek ifade etmektedir. Benzer şekilde, şiddet de dinsel arkasına saklanmaktadır.

Dinselliğin bir yandan topluluğu şiddetten korurken bir yandan da yeni ve evcilleştirilmiş bir şiddeti nasıl tesis ettiği sorusunun yanıtınıysa Girard, “intikam, kurban sunumu ve yargısal ceza” üçlüsü arasında kurmuş olduğu özdeşlik üzerinden vermektedir. Bu özdeşliğe göre kurban ediminin dinsel anlamını yakalamak, ancak bu edimin içindeki şiddet faktörünün anlamını belirginleştirmekle mümkün olacaktır. Girard, *Chukchiler*’deki insan kurban edilen ayinler üzerinden, kurban edimindeki şiddet faktörünün, yargısal cezalandırma sistemiyle ortak bir amaçtan, intikam döngüsünü kırma saikından beslenmekte olduğu sonucuna varmaktadır.¹²³ İlkel, şiddetin bulaşıcı olduğunu bilmekte ve kurban aracılığıyla, şiddetin denetim dışına çıkması tehdidiyle baş etmektedir. Bunun yoluysa, belirli bir intikam ya da ödeme duygusunu ortaya çıkaran bir şiddet eylemi gerçekleştirildiğinde, bu eylemin failinin mensubu olduğu klan ya da aileden birinin kurban edilmesidir. Ne var ki bu kurban, bir cezanın infazı olarak okunmamalıdır. Zira kurban edilen kişi, intikam duygusuna yol açan eylemin failinden bir başkası, masum, temiz bir kişi olmalıdır; eylemin bir idam olarak değil de kurban olarak ele alınmasının nedeni de budur. Suç işlendikten sonra o suçun failinin değil de bir masumun öldürülüyor olması, modern adalet anlayışı içinde yoğrulmuş bireylerin nazarında, son derece yadırgatıcı, akıldışı, hatta insanlık dışı görünebilecektir. Oysa ilkel, şiddet üzerinden yaşama geçirilecek bir karşılıklılık ilkesinin, intikamı ne derece tırmandıracağının farkındadır. *Chukchi* göreneği, bir şiddet eyleminin kendisi ardından gelecek bir diğer şiddet eylemiyle

¹²² René Girard, *a.g.y.*, s. 32.

¹²³ *A.g.y.*, s. 34.

bağ kurmasını engellemeyi amaçlamakta, bu amaç ekseninde de, bir şiddetler zinciri oluşmasına yol açmayacak şiddet biçimini bulup yaşama geçirmektedir.¹²⁴

“İlkeller, misillemedeki simetriyi biçim düzeyinde kırmaya çalışıyorlar. Bizim tersimize, aynı olanın yinelenmesini çok iyi algılıyor ve buna, *farklı olan* yoluyla son vermeye çalışıyorlar. Modernlerse, şiddetin karşılıklı olmasından korkmuyor. Her tür yasal cezayı yapılandıran, bu karşılıklılık ilkesi. Yargı müdahalesinin misillemelerden oluşan bir kısır döngüde ilk adım olmasını önleyen, bu müdahalenin ezici özelliğidir. İlkelleri korkutan o ‘intikamda mutlak karşılıklılık’ durumunu biz artık görmüyoruz bile. Chukchi’lerin tavrını ya da toplumdışılara uygulanan sakınlımlı tavırları anlaşılmaz bulmamızın nedeni de bu.”¹²⁵ (Vurgu aslında.)

Girard’ın kutsal ve şiddet arasındaki kategorik bağı inkâr etmeyen, ancak bunun yanında, genelde dinlerin, özeldeyse kurban eylemlerinin birer şiddet önleme mekanizması gibi işlev gördüğünü iddia eden tezi, Marc Augé, Copet-Rougier, Régis Debray gibi antropologlar tarafından çok sayıda eleştiriyle karşılaşmıştır. Örneğin Copet-Rougier, ilk şiddet tasarımı olmaksızın sosyal düzenin mümkün olamayacağı görüşünü fazlasıyla romantik bulurken¹²⁶ Debray birçok dindeki kurban törenlerini bir kolektif şiddet olarak sınıflandırmanın mümkün olmadığını söyleyerek herhangi bir kan dökme edimi olmaksızın salt bir adak sunma biçiminde gerçekleşen törenler olduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁷ René Girard her ne kadar *Şiddet ve Kutsal* metninin başında, yalnızca ilkel dinlere yönelik bir analize giriştiğini belirtip aşkın dinleri bağlam dışında bıraktığını söylüyor olsa da, aslında bu metnin birçok bölümü, dinin, dinsel düşüncenin genel mantığını verme çabasıyla kaleme alınmış gibidir. Zaten

¹²⁴ René Girard, *a.g.y.*, s. 37.

¹²⁵ *A.g.y.*, s. 37.

¹²⁶ Elisabeth Copet-Rougier, “Le Mal Court: Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet: Kamerun’daki Mkakolar”, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, (Ed.) David Riches, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989, s. 70.

¹²⁷ Debray’dan aktaran Saime Tuğrul, *a.g.y.*, s. 115.

Girard’a göre, belirli dinsel inanç biçimlerinin şiddeti vaaz eder niteliğe bürünmüş olması, dinin doğasından değil, tam tersine dinin hakiki karakterini kaybetmesinden kaynaklanmaktadır.¹²⁸ Yazarın bu türden genellemeleri, tabiidir ki analizinin vardığı birçok sonucu da muğlâk bir hâle getirmektedir. Ne var ki kimi kurban ritüellerinin ardındaki kaygının, denetimsiz şiddeti kolektif şiddetle ikame ederek etkisizleştirmek olduğunu saptaması, Girard’ı, kutsal ve şiddet arasındaki ilişkinin karakteristiğinin belirlenmesi noktasında son derece dikkate değer bir yerde konumlandırmaktadır.

Topluluk, ancak kolektif iradenin bireysel iradede üstün kılınması ve bu üstünlüğün kaynağı (kutsallık) üzerinden ve kolektif erk yoluyla topluluk üyelerine onaylatılmasıyla mümkündür. Gelişmişlik (karmaşıklık) düzeyi ne olursa olsun, her türlü toplumsal yapı ortak kuralları, toplumun hem doğuşunu hem bütünlüğünü hem de sürekliliğini temin eden yasayı gerektirmektedir. Yasaysa -kaynağı ve gücü ister Tanrı ister kral ister halktan geliyor olsun- her durumda önce kendisini korumaktadır. Kişi ya da birey, ancak yasanın ve kolektif iradenin var oluş koşulları için bir değer taşıdığı noktada yasanın güvencesi altına girmektedir. Dolayısıyla, ilkelerde şiddet suçunun failinin değil de bir başkasının şiddete, kurban eylemine maruz bırakılıyor olmasını, modern adalet ve infaz anlayışlarının gerektirdiği gibi insanlık dışı bulmak da, Girard’ın şemasındaki gibi şiddeti önlemeye yönelik bir mekanizma olarak değerlendirip onaylamak da mümkün olmasa gerektir. Chukchiler’deki uygulama suç, fail, ceza döngüsünün kaybolduğu değil, sadece bizim alışageldiğimizden farklı bir şekilde tezahür ettiği bir uygulamadır. Zira sadece modern hukuk sisteminin değil, her türlü heteronominin temelini oluşturan karşılıklılık ilkesi, bu topluluklarda

¹²⁸ Rebecca Adams ve René Girard, “Violence, Difference, Sacrifice: Conversations on Myth and Culture in Theology and Literature” *Religion & Literature*, Cilt 25, Sayı 2 1993, s. 16.

da aynı oranda söz konusudur. Ortak karar ve rızanın aksine bir eylemde bulunmak, belirli bir yaptırım da beraberinde getirecektir. Bu yaptırım, herhangi bir suç ya da cezanın söz konusu olmadığı hâllerde dahi, bir tehdit, bir baskı unsuru olarak varlığını sürdürmek durumundadır. Yaptırımın gerek fiili gerekse de salt bir ihtimal olarak sahip olduğu güçse, şiddet unsurunu *meşru şekilde* içinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. Yasanın kutsallığı ve dışsallığı, yasanın özünde yer alan yaptırım ve şiddet tehdidine meşruiyet sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle topluluğu topluluk, yasayı yasa kılan kurucu kutsallık kategorisi, topluluğun, yasanın ve kolektif iradenin üstünlüğünü, şiddet tehdidi ve fiili şiddet yoluyla onaylatmak durumundadır.

Şiddetin belirli ellerde ve belirli zeminlerde meşruiyet kazanması için, kutsala referansta bulunması kaçınılmazdır. Ne var ki Girard'ın analizindeki gibi, kutsala meşruiyet sağlayan unsurun, şiddetin engellenmesi ya da kurala bağlanması olduğu gibi bir sonuca da varılmamalıdır. Zira kutsallık tasarımı yahut dinsel düşünce, her ne kadar, bir ilk şiddet tasarımı ile kurumlaşmış şiddet mekanizmaları üzerinden kendini inşa etmiş ve var olmuş olsa da, meşruiyetini kayıtsız şartsız şekilde dışsal bir aşkınlık odağına dayandırmak zorundadır. Kutsalın kendi kutsallığını, aşkınlığını, dokunulmazlığını ne açık ne de örtülü şekilde şiddet tehdidi üzerinden ya da şiddet yoluyla anlatması mümkün değildir. Kutsalı kutsal kılan, topluluğa dışsal olmasıdır. Dolayısıyla kutsalın şiddet ile kurduğu ilişki de, kökensel bir bağ ya da ontolojik bir ortaklık üzerinden değil, doğrudan dinsel ve toplumsal yaşamın pratikleri üzerinden, kutsalın kurucu gücünü yaşama geçirmesi üzerinden okunmalıdır.

3. Kutsal Şiddet: İlkelerde Savaş

İlkelerin şiddetle olan ilişkisi, Girard'ın analizinde, büyük oranda kurban eylemi çerçevesinde ele alınmıştır. Girard'ın vardığı sonuçları bir an için bütünüyle doğru kabul ettiğimizde dahi, ilkelerdeki şiddetin önemli bir boyutu, söz konusu toplulukların diğer topluluklarla sürekli bir savaş hâlinde olduğu gerçeği, dışarıda bırakılmış olacaktır. Girard'ın tipik bir örneğini oluşturduğu, ilkel toplumları şiddete karşı toplumlar olarak ele alan yaklaşım biçimi, Pierre Clastres'in sert bir eleştirisine maruz kalacaktır. Clastres'a göre, döneminin etnolojik yazını, ilkelin şiddetle olan ilişkisini salt şiddeti denetlemeye, düzenlemeye, ayinleştirmeye, yok edemeseler dahi asgari bir düzeye çekmeye yönelik çabalarla sınırlamaktadır. “En kaba ve en kolektif, en katıksız ve toplumsal biçimiyle şiddeti temsil eden savaş üzerinde düşünmekten neredeyse vazgeçildiğini görmek şaşırtıcı olmayacaktır.”¹²⁹ Oysa ki XVI. yüzyıldaki ilk sömürgecilerin Amerika kıtasındaki gözlemlerinden XX. yüzyıldaki antropolojik alan çalışmalarına uzanan geniş analizlerin vardığı sonuç az çok aynıdır: İlkel insanın temel karakteri, yaşam biçiminin en belirleyici, en kayda değer özelliği, savaşçılıktır. “Sosyolojik bir saptama için yeterince belirleyici bir görüntü bu: İlkel toplumlar şiddete dayalı toplumlardır, toplumsal varlıkları *savaş için varlıktır*.”¹³⁰

İlkel yaşamın ana, başat unsurunun savaş olması gerçeği, birçok tarihçi ve analizci tarafından farklı şekillerde incelenmiş, farklı yorumlarla anlamlandırılmıştır. İbni Haldun, savaşın ardında, temelde öç duygusunun yattığını belirtmektedir: “İki yan karşı karşıya geldiler mi, yanlardan biri öç almaya yönelirken öbür yan da

¹²⁹ Pierre Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*, s. 172.

¹³⁰ A.g.y., s. 174. (Vurgu aslında).

kendini savunur. Ve sonuçta savaş patlar. İnsanlıkta bu doğal bir oluşumdur. Öç eğiliminin nedenleri çoğu kez ya kıskançlık ve karşılıklı yarışır ya hakkı çiğnemektir (‘tecavüz’) ya Tanrı ve din için öfkelenmedir ya da devlet için coşup egemenliği iyice yerleştirme çabası göstermektir.”¹³¹ İbni Haldun’un savaşa getirdiği ikinci açıklamaysa, özellikle çöl yaşamı süren yabanıl toplumların geçimlerini, başkalarının sahip olduğu mallara zor yoluyla el koyarak sağlamak durumunda olmalarıdır. Söz konusu savaş hâli, küçük ve yerel topluluklar daha büyük bir güç altında bir araya gelene kadar devam edecektir. Bu saptamalarıyla İbni Haldun, sosyoloji alanındaki “çatışma” alt disiplininin (*conflict school*) kurucu babası olarak kabul görmüştür; ilkellerdeki savaş olgusu ile devlet oluşumu arasında bir koşutluk olduğu yönündeki önermeler ise, Sosyal Darwinizm ekolünün çabalarıyla doruğa ulaşmıştır.¹³²

Sosyal Darwinizm’in savaşa ilişkin açıklamalarının kökenine inmek için, Darwin’den öncesine, T.R. Malthus’a gitmekte yarar vardır. Malthus’un kuramının temelinde, nüfusun, bu nüfusun yaşamasını sağlayacak kaynak ve araçlara kıyasla çok daha büyük bir hızla büyüdüğü ve dolayısıyla birtakım mekanizmalarla denetim altında tutulması gerektiği yargısı yer almaktadır.¹³³ Salgınlar ve kıtlıklar, bu amaçla işleyen doğal mekanizmalarken cinsel perhiz gibi uygulamalar da yine bu kaygıdan beslenen ahlâki çözümlerdir. Malthus’a göre savaşlar ise, nüfus denetimine yönelik olarak insanlık tarihinin en büyük buluşlarından biridir. Genel itibariyle Darwin’e mal edilen “güçlü olanın hayatta kalması” ilkesini aslında ilk telaffuz edense Herbert

¹³¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, Cilt II, Çev. Turan Dursun, Ankara, Onur Yayınları, 1989, s. 183.

¹³² Johan M.G. van der Dennen, *The Origin of War: The Evolution of a Male-coalitional Reproductive Strategy*, Groningen, Origin Press, 1995, s.59.

¹³³ Malthus, T.R., *An Essay on the Principle of Population, etc.* London, Johnson, 1798. Ayrıca bkz. van der Dennen, *a.g.y.*, s. 222.

Spencer olmuştur.¹³⁴ Spencer, savaş ve çatışma yoluyla üstün olan güçlerin varlığını sürdürmesine olanak sağlandığını belirtmekte, bunun yanında sürekli savaş hâlinin topluluğun bütünleşmesi ve kendini geliştirmesi yolunda iteleyici rol üstlendiğine dikkat çekmektedir. Charles Darwin de *Türlerin Kökeni* eserinin son paragrafını savaşın toplumsal evrimdeki rolüne ayırmıştır:

“Doğadaki savaştan, kıtlıktan ve ölümden, kavranabilecek en gelişmiş nesneler, yani hayvanlar oluşmaktadır. Hayata bu biçimde bakıldığında, yani birtakım formlara ya da tek bir forma dönüşebilen gücüne bakıldığında, ondaki ihtişamı görmek mümkün olacaktır. Bu gezegen kendi hâlinde, sabit yerçekimi yasalarına göre dönmekteyken, böylesine basit bir başlangıçtan en güzel ve en muhteşem formlar evrimleşmiştir, evrimleşmektedir.”¹³⁵

Etkisini bugün de büyük ölçüde korumakta olan toplumsal evrimci yaklaşım içinde, savaşa her zaman Malthus ya da Spencer’ın ifadelerindeki gibi doğrudan olumlu bir perspektifle bakılmış olmasa da, genel kanı az çok korunmuştur: Savaşlar, o ya da bu şekilde insanlığın gelişmesine hizmet eden mekanizmalardır. Bu argümanı doğru olarak kabul etsek dahi, bunun ilkelerin neden sürekli bir savaş durumunda yaşadığı sorusuna -eğer ki ilkelerde insanlığı daha ilerilere taşımak şeklinde bir üst bilincin var olduğuna inanmıyorsak- yanıt getirmeyeceği açıktır. Antropoloji disiplini de, bu nedenle, savaşı doğrudan ilkelerin yaşam ve ilişki biçimleri, değer sistemleri üzerinden anlamlandırmaya ve savaş hâlini işlevini çözümlemeye yönelmiştir.

¹³⁴ McGee ve Warm’s’tan aktaran Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve N. Serpil Altuntek, *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007, s. 32.

¹³⁵ Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, Murray, 1859, s. 490.

İlkel toplumlardaki ilişki sistemlerini statik değil de dinamik yapılar olarak görmemiz gerektiğini savunan Evans-Pritchard, Nuerler üzerine yaptığı analizlerde, söz konusu kabilelerdeki en belirgin devinimin bölünmeye doğru olduğunu tespit etmiştir: “Kabilelerin ve kabile kesimlerinin bölünme yönündeki eğilimi ve kısımları arasındaki içsel zıtlık, kaynaşma, grupların birleşmesi ya da karışımı yönündeki bir eğilimle dengelenir.”¹³⁶ Lévi-Strauss ise, savaşın temeline ekonomik bir olguyu, gruplar arası mübadeleyi koymaktadır. Mübadelelerin barışçıl yollarla potansiyel savaşı engellediğini belirten Lévi-Strauss’a göre savaş, ticari anlaşmazlıkların çözülemediği noktada ortaya çıkmaktadır.¹³⁷ Clausewitz, Lévi-Strauss’un sunduğu bu “barış yanlısı” ilkel yaşam argümanını karşısına almakta, bu toplulukların başlıca karakterinin mübadelecilik değil, savaşçılık olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu topluluklarda, savaşın başarısız bir mübadelenin talihsiz sonucu olarak ele alınamayacağını, bilakis mübadelenin bir tür savaş taktiği olarak incelenmesi gerektiğini savunmaktadır.¹³⁸

Evans-Pritchard, Clausewitz ve önceki bölümlerde ele aldığımız Sahlins’in (bolluk toplumu) tezlerinden önemli ölçüde beslenen Clastres ise, ilkellerdeki sürekli savaş hâline ilişkin son derece çarpıcı sonuçlara varmıştır. Bir kere söz konusu toplulukların birbirlerine yakın coğrafyalarda bulunup da bu kadar parçalı bir yapı sergilemesini Clastres, savaşlara yol açan bir durum olarak değil, bilakis savaşların sonucu olarak görme eğilimindedir. Hatta “parçalanma, savaşın yalnızca sonucu değildir, aynı zamanda *amacı*’dır.”¹³⁹ Burası, Clastres’in bu çalışmada daha önce de

¹³⁶ Aktaran Sibel Özbudun vd., *a.g.y.*, s. 131.

¹³⁷ Pierre Clastres, *a.g.y.*, s. 185.

¹³⁸ *A.g.y.*, s. 200.

¹³⁹ *A.g.y.*, s. 174. (Vurgu aslında.)

tartışılmış olan “devlete karşı toplum” teziyle, “savaşçı toplum” argümanının kesiştiği noktadır. Yerel bir grup olarak incelenmesi gereken ilkel toplumsal bünye, bütünselliğini ve birliğini homojen varlığına, bu homojenliğin getirdiği özerkliğe, eksiksizliğe borçludur ve borçluluğunun da ayırındadır.¹⁴⁰ Dolayısıyla diğer yerel topluluklarla bir araya gelmek gibi bir kaygı şöyle dursun, politik gündemlerinin her koşulda birinci maddesi, ayrı ve özerk varlıklarını korumak, topraklarının sınırladığı alanda bir, bütün, türdeş kalmaktır. “Toprağın çizdiği çerçeve daha baştan Öteki’nin dışlanması anlamında siyasal ilişkiyi içerir. Topluluğa birliğinin ve bütünlüğünün imgesini bir ayna gibi yansıtan da Başkaları, yani komşu gruplardır. (...) Her toplum, bölünmemişliğiyle, kendini bir Biz olarak düşünebilir.”¹⁴¹ Demek ki ilkelde savaş, hiç de bizim anladığımız şekliyle büyümeye, içine katmaya yönelik bir mekanizma şeklinde değil, tam tersine parçalılığı, küçüklüğü, özerkliği sürekli kılma misyonunu yerine getiren bir mekanizma olarak çalışmaktadır. Bu anlamda asıl savaşın komşu gruba karşı değil, devlete, yani birleşerek homojenliği, birliği ve bütünlüğü kaybetme olasılığına karşı olduğu söylenebilecektir.¹⁴² Kurucu hikâyenin birken birden fazla olduğu, yasanın değiştiği ya da genişlediği ortamda, bu olasılık da güçlenecektir.

René Girard’ın “İkame Kurban” başlığı altında incelenen analizi, kutsalın şiddetle kurduğu ilişkinin birinci boyutunu ortaya koymuştur. Topluluğun birliğini, bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlayan yasa, topluluğun üyeleri tarafından ihlâl maruz kaldığı anda, belirli bir yaptırımı da ortaya koymak durumundadır. Genel itibariyle ritüelleşmiş bir şiddet yoluyla uygulanan bu yaptırım, yasanın dışsal niteliğinin işlerliğini sağlayan karşılıklılık ilkesini yaşama geçirirken aynı zamanda

¹⁴⁰ Pierre Clastres, *a.g.y.*, s. 192.

¹⁴¹ *A.g.y.*, s. 193.

¹⁴² *A.g.y.*, s. 206.

yasanın konuşmasına da ortam hazırlamaktadır. Clastres'in analiziyle de, kutsalın şiddetle kurduğu ilişkinin ikinci temel yönü belirginlik kazanmaktadır. Topluluğun birliği ve bütünlüğü yönünde ilk tehdit içerisiyken, içeride yasaya aykırı eylemde bulunmakken ikincisi dışarıdadır. Zira dışarı, her koşulda bir birleşme (içeri alma ya da içine çekilme) ihtimalini içinde barındırmaktadır. İlkelerin dünyasında yasa, nasıl içerideki şiddeti ve devamında gelişebilecek olası bir bölünmeyi engellemek için şiddete başvuruyorsa, yine olası bir birleşmeyi engellemek amacıyla da topluluğa toprağının efendisi olmayı buyurmaktadır.¹⁴³ Birlik, bütünlük yalnızca homojenlikle mümkündür. Homojenliği korumak adına da yasa sürekli olarak savaşa, şiddete sırtını dayamak durumundadır.

4. Kutsal Şiddet: Tanrı ve Kılıç

Önceki bölümde de değinildiği gibi, her türlü dinsel düşünce biçimi, bir ilk eylem tasarımına muhtaçtır. Kurucu hikâyenin temel dokusunu oluşturan bu ilk eylem tasarımı, hemen her koşulda bir ayrılmayı, parçalanmayı anlatmaktadır. Kaos hâlinin yerini kozmosun, düzenin almasıysa ancak rekabet, çatışma ve dolayısıyla şiddet yoluyla söz konusu olabilecektir. Genelde Tanrılar ve çocukları arasında geçen bu çatışma, Tek Tanrı inancıyla birlikte boyut değiştirmiştir. Aslında Uzakdoğu'da, Mısır'da, Asur'da ve kimi İbrani kabilelerinde Tek Tanrı inancının kökenlerine rastlanmaktaysa da, bu inancın sistematik bir yapıya kavuşması Yahudilikle birlikte gerçekleşmiştir. Artık Tanrı'nın tekliği ve onun yaşam üzerindeki iradesi, kutsallık kategorisini boylu boyuna kat eder olmuştur. Buradaki ilk eylem tasarımına göre

¹⁴³ Pierre Clastres, *a.g.y.*, s. 193.

ışığı, geceyi, gündüzü, toprağı, suyu, göğü, deniz canavarlarını, kuşları var eden Tanrı, sonunda insanı, Âdem'i yaratmıştır, hem de kendi suretinde. “RAB Tanrı Aden bahçesine bakması, onu işlemesi için Âdem'i oraya koydu.”¹⁴⁴ (Yaratılış: 2/15). Bu tasarımdaki ilk bölünmeyse, Âdem'in yaratılışının ardından vaki olmuştur. Tanrı, kendisinden bir eş, bir yaren yaratmasını talep eden Âdem'in isteğini geri çevirmemiş, bir gece Âdem uykudayken onun kaburga kemiklerinden birini alıp her yerini etle kaplayarak kadını, Havva'yı var etmiştir. Ama ne yazık ki Havva, şeytanın elçisi yılanın sözüne uymuş ve Âdem'i, Tanrı'nın onlar için koymuş olduğu tek yasağı çiğnemeye ikna etmiştir. Tanrı da, kendi iradesine itaat etmeyen kullarını Aden'den çıkarmış, aynı zamanda bedenlerinin ölümsüzlüğünü de bu kullarının elinden almıştır. Tasarımın diğerk temel bölünmesi de burada ortaya çıkmaktadır: Yaşam, dünya ve ahiret hayatı olarak ikiye ayrılmıştır.

İlkel toplumlarda kutsalın şiddetle kurduğu ilişkinin ilk boyutu, yani içeride bölünmeye karşı bir yaptırım olarak şiddete başvurma, aşkın dinlerde de benzer şekilde varlığını sürdürmekle birlikte, kutsalın şiddetle kurduğu ilişkinin ikinci temel boyutunu oluşturan savaş olgusunun amacı ve niteliğı bütünüyle değışmiş, başka bir veçheye bürünmüştür. Artık savaş, homojenliğı korumak adına dışarıdakini dışarıda bırakma amacını terk etmiş, dışarıdakini içeri almaya, birleşmeye, büyümeye yönelik yeni bir misyon üstlenmiştir.

Yarı evrensel bir kavim dini olarak sınıflandırılabilcek Yahudiliğink doğuşu, dinsel ve toplumsal arasındaki özdeşliğink korunmakla birlikte ilkel dinlerdekine göre

¹⁴⁴ *İncil ve Tevrat*'tan yapılan alıntılar, İzmir Protestan Kilisesi Derneğı tarafından yayımlanan <<http://incil.info>> sitesindeki Türkçe tercümeden alınmıştır. Bu ve bundan sonraki alıntılarda, ayete ilişkin gönderme, “kitap: bölüm no / ayet” şeklinde verilecektir.

bambaşka bir şekilde tezahür etmeye başladığı ana karşılık gelmektedir. İlkel dinler, rekabet ve çatışmanın yanında, kurtuluşu da zamanın başlangıcına yerleştirmişlerdi; bu nedenle kutsallık kategorisinin başlıca işlevi, var olan düzeni korumaya, sürekli kılmaya, olası değişikliklere karşı uyarmaya yönelikti. Oysa Yahudilikte bölünme ilk eylem tasarımı içinde büyük oranda sınırlı kalmış olsa da, çatışma ve rekabet ebedî bir karaktere bürünmüş, kurtuluş anı da bugünün çok ötesinde, uzak gelecekte bir zamana taşınmıştır. Çatışmanın temel aktörleriye artık Tanrı ve Şeytan, bir başka deyişle aşkın irade ile bağımsız iradedir. Hâlihazırda nefes alıp verilmekte olan âlem, kutsallığın bir tür tezahürüdür; fakat burada tezahür eden kutsal, ilkel dinlerdeki gibi azizliği, muhteşemliğiyle değil, aksine Tanrı tarafından lanetlenmişliğiyle kutsaldır. İnsan, aşkın iradenin kuralını çiğnemenin bedelini, Aden'den ölümsüzlüğü elinden alınmış olarak kovulmasıyla ödemektedir. Bir imtihandan geçirilmekte olduğu dünya hayatındaysa aşkın iradenin buyruklarını temel aldığı ölçüde, Aden'e dönme şansı artacaktır. Kutsallık kategorisinin işlevi de değişmiş, var olan düzeni koruyup sürekli kılmaktan uzaklaşmıştır. Artık temel işlev, fani hayatı, ahiret hayatına hazırlayacak şekilde denetim altına almaktır. Başlıca tehditse bölünme, parçalanma ya da büyüme olarak değil, kabir azabı olarak görünmektedir.

Tanrı, ölümsüzlüğü ellerinden aldığı “kulları” içinde bir kavmiye seçilmişlik nişanesiyle donatmıştır. Zira Yahudi soyunun başlangıcı, bizatihi Tanrı ile İbrahim arasındaki akde dayanmaktadır. Bu akitten hareketle Yahudi halkı, bir başka deyişle İsrailoğulları, soylarının var oluşunu, Tanrı'nın hem yüz yaşına gelmiş İbrahim'e mucizevi şekilde bir oğlan çocuk vermiş olması, hem de ona, oğlunu kurban etmesin diye bir koç göndermiş olması üzerinden, başlı başına kutsallığın tezahürü olarak

görmektedir. “RAB diyor ki, kendi üzerime ant içiyorum. Bunu yaptığın için, biricik oğlunu esirgemediğin için seni fazlasıyla kutsayacağım; soyunu göklerin yıldızları, kıyıların kumu kadar çoğaltacağım. Soyun düşmanlarının kentlerini mülk edinecek. Soyunun aracılığıyla yeryüzündeki bütün uluslar kutsanacak. Çünkü sözümü dinledin.” (Yaratılış: 22/16-18). Yahudi halkının Tanrısı, seçtiği halka karşı ne derece cömert, kutsayıcı ve bağışlayıcıysa, kendinden başka ilahlara tapınanların karşısında o ölçüde sert ve acımasızdır. “Başka ilahlara tapmayacaksınız. Çünkü ben kıskanç bir RAB, kıskanç bir Tanrı’yım.” (Mısır’dan Çıkış: 34/14). “Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptıracak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman RAB size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek.” (Yasa’nın Tekrarı: 7/4). Yahudiliğin ve sonraki aşkın dinlerin Tanrısının bu öfkesi, kutsal kitaplar içindeki birçok bölümde, farklı olaylar üzerinden aktarılmaktadır. Sırf sabrını ölçmek ve Şeytan’la olan iddiasını kazanmak için Eyüp Peygamber’in karısı, yedi oğlu, üç kızının yanı sıra bütün servetini de elinden alması, Sodom ve Gomora kentlerini yok etmesi, insanı yarattığına pişman olarak Nuh Peygamber zamanında bütün canlılarıyla birlikte yeryüzünü de ortadan kaldırmaya kalkışması gibi birçok örnek, Tanrı’nın hiddetinin ve sertliğinin boyutlarını anlatmaktadır. Bunun yanında, Yahudilikle başlayıp diğer Tek Tanrılı dinler Hristiyanlık ve Müslümanlıkla da devam eden kabir cezası, yani cehennem tasarımı, Tanrı’nın, onun buyrukları ve iradesine itaat etmedikleri koşulda kulları üzerinde uygulamaya kadir olduğu olası şiddetin gücünü göstermektedir. Tanrı’nın bu hiddetini yatıştırmaksa, artık iman eden insanın boynunun borcu olmuştur.

Ancak bu hiddeti dizginlemek ve kabir azabı tehdidinden korunmak için, Tanrı ile Şeytan arasındaki rekabette Tanrı'nın yanında yer alarak aşkın iradeye her koşulda bağlı kalmak yeterli olmayacaktır. Yahudi halkı, Tanrı tarafından seçilmiş olmalarıyla, diğer bütün ulusların kutsanmasına da aracılık etme yükümlülüğünü sahiplenmişlerdir. Tek Tanrı inancının bütün evrene yayılması söz konusu olduğunda asıl göreviyse, Hristiyanlık ve Müslümanlık üstlenmiştir. İsa Mesih'in müjdesini bütün insanlığa aktarmak, önce havarilerin, sonra da kilisenin temel görevi olmuşken Müslümanlık “gerçek hak dinini” bütün dünyaya yaymak misyonunu benimsemiştir. Kutsallık kategorisinin şiddet ve savaşla kurduğu ilişki, bu zeminde başkalaşmıştır. Savaş artık bir, bütün ve homojen kalmak için değil, birliğin içine katmak, büyümek ve çoğalmak içindir ve kutsallığın başvurduğu bir araç olmaktan çıkıp bizatihi bir kutsallıkla donatılmıştır.

Elsie Boulding, dinsel yaşamın kurucu kategorilerini, ilk anda birbirleriyle çelişir gibi görünen “barış bahçesi” ve “kutsal savaş” ikiliği olarak belirlemektedir.¹⁴⁵ Dinler barış, huzur ve ebedî mutluluk ile şiddet ve savaş arasında, kırılmaz bir bağı tesis etmekte, bu bağın en somut hâli de, kutsal savaş ve şahadet olgularında kendini göstermektedir. Aslında en ilkelinden en karmaşığına hemen bütün dinsel öğretiler, ilk bakışta barışı ve hoşgörüyü vaaz edip şiddetten uzak durmayı, şiddeti terk etmeyi öğütler görünmektedir. Buşmanglar'ın Kaang'ı ya da Aborjinler'in Güneş Anası¹⁴⁶ gibi, Yahudilikten başlayarak bütün İbrahimî dinlerin Tanrısı da, insanlara barış içinde yaşamalarını buyurmaktadır. On Emir'in beşinci maddesi, “öldürmeyeceksin” demektedir. Hristiyanlığın kutsal kitabı *İncil*'deyse, kurt ile kuzunun koyun koyuna

¹⁴⁵ Elsie Boulding, “Two Cultures of Religion”, *Zygon*, Cilt 21, Sayı 4, 1986, s. 501-6.

¹⁴⁶ Burak Esen, *a.g.y.*

uyuyacağı, (Yeşaya: 65/25) insanların kılıçlarını saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacağı, halkların birbirine kılıç kaldırmayacağı, savaş eğitimlerinin yapılmayacağı (Yeşaya: 2/4) günler müjdelenmektedir. İslâm dini de, doğrudan İslâm sözcüğünün barışa ve huzura atıfta bulunan anlamından başlayarak kendini bir barış ve hoşgörü dini olarak sunmaktadır. Ne var ki bütün bu dinler kendilerini birer barış manifestosu olarak gösteriyorsa da, bir diğer yanda insanlık tarihi, din adına ve din aracılığıyla yapılmış savaşların tarihi gibi okunabilecek hâle gelmiştir; bugün de birçok şiddet eyleminin ardında dinsellik olgusu, salt bir motif olarak değil, eylemin doğrudan misyonu ya da amacı olarak kendini göstermektedir.

Dinsel düşüncenin bir yandan barışı emreder görünüp bir yandan da sürekli bir savaş ya da çatışma hâlini üretiyor olmasını Appleby kutsallık kategorisinin temel çelişkisi olarak ele almıştır. Bu analiz, Robertson-Smith'in XIX. yüzyılda sunmuş olduğu, kutsallığın, içine hem azizliği hem lanetliliği alabilen müphem karakterine ilişkin değerlendirmesine de büyük ölçüde koşut niteliktedir. Zira kutsal, hemen her zeminde, birbiriyle çelişkili olabilecek sıfatları çevresinde toplayabilendir. Hem her şeye kadirdir, hem de sürekli bir talep hâlinedir. Dokunulmaz olmayı beklemenin yanında, sıklıkla da görünür olmayı, görünür kılınmayı bekler. Uyandırdığı saygı ve sevgiye ek olarak korku ve tedirginliği de daimi olarak yaşatır. Sonsuz bir itidalin yanı sıra, gerektiği an aşırılığı da dayatır. Düzeni ve topluluğu korumaya yönelik her emrinin mütemmim cüzü olarak bu emrin istisnasını da ortaya koyar. Kutsalın şiddet ile kurduğu ilişkinin başka türlü işlemesi de beklenemeyecektir. Freud'un da dikkat çektiği gibi, komşumuza karşı iyi, yardımsever olmamız gerekir, ta ki o bizim için

bir tehdit oluşturan kadar.¹⁴⁷ Benzer şekilde, dinler bize şiddetten uzak durmamızı talep etmektedir; eğer ki söz konusu olan Tanrı'nın iradesini ve yasalarını yaymak ve yaşama geçirmek değilse.

Tanrı *İncil*'de "Ancak Tanrınız RAB'bin miras olarak size vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız. Tanrınız RAB'bin size buyurduğu gibi, onları -Hitit, Amor, Kenan, Periz, Hiv ve Yevus halklarını- tümüyle yok edeceksiniz," (Yasanın Tekrarı: 20/16-7) diyerek sözünü bildirmektedir. Yine başka bir bölümde "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğlun, anneyle kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim," (Matta: 10/34-5) ifadesi yer almaktadır. Benzer şekilde *Kuran-ı Kerim*'de şu buyruğa rastlanmaktadır: "Size savaş açanlarla siz de Allah yolunda çarpışın; fakat haksız taarruz etmeyin. Çünkü Allah, haksız taarruz edenleri sevmez. Onları nerede yakalarsanız öldürün ve sizi çıkardıkları yerden onları çıkarın. O fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Yalnız Mescid-i Haram'ın yanında, onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın! Fakat sizi öldürmeye kalkışarlarsa, hemen onları öldürün. Kafirlerin cezası böyledir."¹⁴⁸ (Bakara: 190-1).

Kuran-ı Kerim'de yer alan "Ey peygamber, mü'minleri cihada teşvik et!" (Enfal: 65) ayeti, dinlerin kutsal savaşı ne şekilde vaaz ettiğinin özeti gibi görülebilecektir. Bu teşvikin en yalın örneğiye, şahadet (şehitlik) mekanizması üzerinden incelenebilir. İslâmiyet'in Tanrısı kullarından "Benim namazım,

¹⁴⁷ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Çev. James Strachey, NY, Norton, 1989, s. 70.

¹⁴⁸ *Kur'an-ı Kerim*'den yapılan alıntılarda, <<http://www.kuran.gen.tr>> sitesinde yayımlanan Elmalılı Hamdi Yazır meali esas alınmıştır. Göndermeler, "Sure adı: ayet numarası" şeklinde yapılacaktır.

ibadetlerim, hayatım ve ölümüm kesinlikle hep o alemlerin Rabbi olan Allah içindir.” (Enam: 162) demelerini beklemektedir. Yaşam, sahip olunan beden, aslen Tanrı’dan bir emanet olarak varsayılmalıdır ve şahadet, bu bedenin Tanrı’ya iade edilmesinin en mübarek yoludur. Bir Müslüman için, Hak yoluna ve Hakkın adıyla girilmiş bir savaşta, cihatta canını kaybetmekten daha büyük bir ödül söz konusu değildir. Şehitler, kıyamet gününde peygamberlere ve kurtuluşa en yakın konumda olacak, sırat köprüsünden adeta koşar adımlarla geçeceklerdir. “Onlara hiçbir korku yok ve onlar üzüntü de duymayacaklardır.” (Ali İmran: 170). Kısacası *Kuran-ı Kerim*’e göre ebedî kurtuluşun sihirli ve garantili formülü, şehitlik, yani cihatta, yani bizatihi savaşın kendisindedir.

Şehitlik ve cihat gibi kavramlar, Hristiyanlığın kutsal kitabı *İncil*’de, *Kuran-ı Kerim*’de olduğu ölçüde belirgin bir şekilde tanımlanmış olmasa da, din savaşı ve şahadet olguları, benzer şekilde bu dinin öğretisinde de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Hristiyanlık dininin kurulması sürecinde imparatorluğun gazabına uğrayan birçok Hristiyan (Agathius, Adrian, Gereon gibi), Hristiyanlığın imparatorluk dini olmasını takiben azizlik mertebesiyle onurlandırılmıştır. Söz konusu dönemdeki ilk Hristiyanların şehit olmak için gösterdiği aşırı tutkuyu kilise babalarından Sulpitius, insanların yüksek bir makama ulaşmak için gösterdikleri hırsla benzetmiştir. İslâm inancına koşturuk şekilde de, özellikle Haçlı Seferlerine katılan savaşçılar, dönemin kilisesinin de yönlendirmesiyle bu seferlerde yitirdikleri hayatlarının, onlara cennette bir yer teminatı olarak geri döneceğine inanmışlardır.

Yinelemek pahasına da olsa belirtmek gerekir ki, yasa ile şiddet arasındaki bağlantı, en ilkelinden en karmaşığına bütün dinler içinde önemli ölçüde korunmaktadır. Şiddet, kendini temel bir kutsallık kategorisine, aşkın bir yasaya dayandırdığı anda meşruiyet kazanmakta, benzer şekilde hemen her türlü kutsallık da, gerek kurucu kudretini gerekse de ebedî ve ezeli varlığını şiddet üzerinden yeniden ve yeniden onaylatmaktadır. Din ve dine içkin bütün diğer unsurların (mitler, ritüeller, tanrılar, Tanrı vs.) ayırt edici birinci unsuru, evet, yaşamı zamansal ve uzamsal olarak kutsal ve profan şeklinde birbirine karşıt iki alana ayırmaktır. Ne var ki “kozmos - kaos” ve “düzen - şiddet” ikiliklerini içermediği ölçüde, kutsal ve profan arasında kurulan ayırım da işlevselliğini büyük ölçüde yitirecektir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, siyasal iktidar varlığını ve meşruiyetini bir *auctoritas*’a, topluluğa dışsal bir kurucu ilkeye, yani kutsala dayandırmaksızın var olamayacaktır. Kutsal ve siyasal arasındaki özdeşliğin temel boyutunu da bu oluşturmaktadır. Ne var ki, kutsallık kategorisinin siyasal olanla özdeşliğini iktidarın kaynağı ya da ilkesiyle sınırlı tutmak, kutsalın etkin ve devinimsel yönlerini dışarıda bırakarak kutsal - siyasal özdeşliğini durağan bir alana hapsetmek anlamına da gelebilecektir. Dolayısıyla siyasal iktidar içindeki normatif ögenin, yani *potestas*’ın yaşama geçirilmesi, iktidarın uygulanması noktasında “kutsal ve şiddet” arasındaki helezonik ilişkinin üstlendiği işlev gözden kaçırılmamalıdır. *Auctoritas* ve *potestas*’ı siyasal iktidarda bütünleştiren bağ, kutsal ve şiddeti birbirine kenetleyen düğümle bir arada düşünüldüğü koşulda anlam kazanacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN VE KUTSAL

A. KURUCU MİTLER

1. Egemenlik Miti

Daha önce de belirtildiği gibi ilkel topluluklarda iktidar, toplumsal bünyenin bütününe yayılmış durumdadır; başka bir ifadeyle, özerkleşmiş bir iktidar organı ve buna koşut şekilde belirlenen bir hükmeden - hükmedilen ayrımı söz konusu değildir. Ne var ki bu yapı -ister evrimci, varsayımsal bir sürekliliğin gereği isterse de uğursuz bir rastlantının sonucu olarak açıklayalım- bir şekilde bölünmüş, topluma dair karar verme yetkisi, bir kişi ya da bir zümrenin uhdesi altına girmiştir. İnsanlık tarihinin Yeni Çağ olarak adlandırılan dönemine kadar da bu iktidar, varlığını kendisi dışında aşkın ve dinsel bir güce dayandırmış, otoritesinin hiyerarşik olarak her koşulda üstün olan tek bir mutlaklığa, Tanrı'ya bağlı olduğunu belirtmiştir. İktidarı elde tutmaya ya da ele geçirmeye yönelik her türlü mücadele de, söz konusu dinsel otoritenin dünyevi hayatı idare etme erkini kime devretmiş olduğu sorusu etrafında yürütülmüştür. Özellikle Avrupa tarihi göz önünde bulundurulduğunda, ikinci binyılın ilk yarısının neredeyse bütünüyle bu mücadelelerle geçtiği sonucuna varılabilecektir. Kilise - Kral çatışması olarak anılabilecek bu süreçte, Kral'a (ya da İmparator'a) verilen yönetme yetkisinin Kilise tarafından mı, yoksa doğrudan Tanrı tarafından mı verilmiş olduğu tartışması hâkimdir. Söz konusu tartışmada ibrenin birinci taraftan yana olması, Kral'ın ve her türlü kamusal örgütlenmenin bir şekilde Kilise vesayeti altında olduğu

anlamına gelmektedir ve Hristiyanlığın İmparatorluk dini olarak kabul edilmesinden aşağı yukarı XII. yüzyıla kadarki fiilî durum da budur. Ne var ki bütün dünyevi otoritenin Kilise vesayeti altında görünmesi, bahsedilen dönemin herhangi bir siyasal istikrar hâli olarak anlaşılmasına da yol açmamalıdır. Papa, Roma İmparatoru ve yerel güçler arasında belirli bir uzlaşma hâli var gibi görünmekle birlikte, aslında bu dönem, merkezileşme olanağından yoksun iktidar unsurlarının sürekli birbiri üstüne bindiği bir feodal anarşi dönemi olarak da okunabilecektir.

XII. yüzyıldan itibaren, ekonomide ticaretin belirleyici bir rol üstlenmeye başlaması, toprağa ve tarıma bağımlılığın azalması, yaşamın kırdan kente kayması gibi birbirleriyle ilişkili birçok faktörün etkisiyle, dünyevi otoriteler üstündeki Kilise vesayeti koruyucu ve meşrulaştırıcı bir destek olmaktan çıkıp bu otoriteler için bir yük ve hatta tehdit hâlini almaya başlamıştır. Avrupa toplumu ve kamusal yaşamı üzerinde Kilise vesayetinin, XIX. yüzyıl sonlarına kadar belirli bir ölçüde varlığını sürdürdüğü söylenebilecekse de, aslında bu vesayet, Orta Çağ olarak anılan dönemin sonlarına gelindiğinde neredeyse bütün geçerliliğini yitirmiştir. Avrupa, feodal anarşi döneminden çıkış yolunu, güçlü Kralların hükümlanlığı altındaki ülkeler sisteminde bulmuştur.

Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde siyasal iktidar sorunu, iktidarın kaynağına, yani *auctoritas*'a dair bir sorun değildir; zira iktidarın kaynağı, her koşulda Tanrı'dır. Çatışma, Tanrı'nın yönetme erkini, iktidarın uygulanması hakkını, bir başka deyişle *potestas*'ı kime vermiş olduğu sorusu etrafında düğümlenmiştir. Yeni Çağ siyasal düşüncesindeyse siyasal iktidar sorunu, iktidarın kaynağını da sorgulayacak şekilde

egemenlik kavramı çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. İktidar sorununun, Tanrı otoritesini veri almaktan uzak bir alana kaydığı bu geçiş dönemi, aynı zamanda modern siyasal düşüncenin de doğum anına karşılık gelmektedir. Burada karşımıza çıkacak olansa, Niccolo Machiavelli’de billurlaşan Floransa siyasal düşüncesidir.

Machiavelli’nin nazarında kritik olan soru, iktidarın meşruiyetinin nereye dayandığı değil, bu iktidarın belirli bir kitle üzerindeki hükmetme yetkisini, *potestas*’ı, nasıl, ne şekilde kullanması gerektiğidir. Tarihçi ve politikacı konumuyla Machiavelli, somut ve eşitsiz iktidar ilişkisinin, bütün çıplaklığıyla ortaya konduğu yerde durmaktadır. Bu nedenle ne hükmedenlerin ne de hükmedilenlerin tarafında olan, bütünsel bir yansızlık içindedir. Belki de bu yansızlık yüzünden, “önsüz ve sonsuz kalacak, hiçbir çağın sahip çıkmayacağı yalnız bir söylemin”¹ de sahibi olmaya mahkûm kalmıştır. Bu yalnız ve özgün söylem, yine Akal’ın ifadesiyle, siyasal iktidarın üstündeki feodal giysileri bütünüyle çıkarmıştır. Artık siyasal iktidarın kendini Tanrı’ya dayandırmasına gerek yoktur, ki modern siyasal düşüncenin Machiavelli’ye belirli ölçüde sahip çıkmasının nedeninin de bu söylem olduğu söylenebilecektir. Ne var ki Machiavelli’nin, iktidar için ahlâki ya da dinsel ya da toplumsal yeni bir meşruiyet sahası oluşturmamış olması, bir başka ifadeyle feodal giysilerini üzerinden çıkardığı siyasal iktidarı çırılçıplak bırakması, onun modern siyasal düşünce tarafından hep bir üvey ya da kötü evlat muamelesine tabi tutulmasına da neden olmuştur. Machiavelli’nin, feodal giysilerini çıkarttığı ve çırılçıplak bıraktığı siyasal iktidarın üstünü yeniden giydirecek olansa, egemenlik

¹ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 50.

kavramı üzerinden yeni bir meşruiyetin inşasına olanak tanıyan Fransız düşünür Jean Bodin olacaktır.

Bodin, siyasi iktidarın üstünü nasıl yeniden giydirmektedir; bir başka deyişle, daha önce meşruiyetini Tanrı'dan alan iktidar, yeni meşruiyetini nerede bulmaktadır? Egemenlik kavramı, kendini işte bu meşruiyetin arandığı noktada var etmektedir. Bu kavramın doğuşu, *auctoritas* ve *potestas*'ın, yani iktidarın ilkesi ile uygulamasının ya da siyasal erkin kaynağı ile somut varlığının birleşmesi, birbirine eklemlenmesi anlamına gelmektedir; bu anlamda modern devletin, modern siyasal düşüncenin üzerine kurulacağı temel öge de ortaya çıkmıştır. Artık devlet, iktidarının kaynağını kendinde bulan ve kendinden üstün herhangi bir güç tanımayan ya da böyle bir güce gereksinmeyen mutlak otoritesini ilân edebilecektir.

Egemenliği, “devletin yurttaşları üzerindeki mutlak ve bölünmez gücü” olarak tanımlayan Bodin, devletin omurgasının ve kamusal ya da özel her türlü güç odağından temel farkının da bu kavramda gizli olduğunu belirtmektedir. Bu nitelikte bir egemenlik kavramını biçimlendirmek ve nitelendirmek içinse egemenliğe birlik, süreklilik ve mutlaklık şeklinde üç özellik atfetmiştir. Birlik (bölünmezlik) niteliği üzerinden Bodin'in egemen erke yüklediği temel işlev, yani yasa koyuculuk ortaya çıkmaktadır. Bodin'e göre, yasa koyma ve kaldırma erki altında, savaş ilân etmek, af çıkarmak ya da paranın değerini belirlemek gibi, egemenliğin bütün öteki haklarını ve belirleyici yönlerini, işaretlerini bulmak mümkündür.² Bu bağlamda sivil yasalar da, egemene uymak durumundadır ve bir yasayı yasa kılan, aslında egemenin sözü

² Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, Çev. Marian J. Tooley, Oxford, Alden, 1967, s. 53.

olmasıdır.³ Bu da egemeni, sivil yasanın üstünde bir güç yapmaktadır ki yasanın üstünde birden fazla güç olması, kaosu ortaya çıkaracaktır.⁴ Dolayısıyla egemenliğin bölünmesi, birden fazla güç unsurunun elinde bulundurulması gibi bir durum söz konusu değildir; bölündüğü anda egemenlik kaybolacaktır. Egemenliğin bölünmez niteliğinden söz ettiğimizde, Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'taki Bodin okumasına değinmek kaçınılmazdır: Schmitt, Bodin okumalarının çoğu kereler dışarıda bıraktığı bir kısmı tartışmaya açmaktadır. Bu tartışmanın merkezinde, "Prensın tebaasına veya halka verdiği sözler, egemenliğini ortadan kaldırır mı?" sorusu yer almaktadır. Bu soruyu Jean Bodin, durumun, zamanın ve kişilerin ihtiyaçlarına göre, bu taahhütleri çiğnemeyi, kanunları değiştirmeyi veya bütünüyle ilga etmeyi gerektiren hâllerin varlığına işaret ederek yanıtlamaktadır. Bu yanıttan hareketle Schmitt, egemenliğin alâmetifarikasını yürürlükteki kanunu ilga etme yetkisinde belirginleştirmektedir ve Schmitt'e göre Bodin'in, egemenliğin öyle ya da böyle bütün yetkilerini yasa koyma ve kaldırma gücü üzerinden masaya yatırmasının nedeni de budur.⁵ Yine Schmitt'e göre, Bodin'in bilimsel verimliliğinin, başarısının temel nedeni, metnin asıl çarpıcı noktası, "karar"ı egemenliğin içine yerleştirmiş olmasıdır. Bu karar, "olağanüstü hâl" kararıdır ve egemeni egemen kılan, olağanüstü hâle karar verme otoritesine sahip olmasıdır. Olağanüstü hâlden bahsedebilmek için, prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gerekmektedir. Olağanüstü hâl, aslında bir hukuk düzeni değildir ve fakat anarşi ve kaostan da farklıdır.⁶ Bu noktada hukuki nitelikte bir düzenin varlığı halen söz konusudur; yani devlet, hukuku kendini koruma hakkına dayanarak askıya almaktadır. Egemenin bu

³ Jean Bodin, *a.g.y.*, s. 26.

⁴ *A.g.y.*, s. 55.

⁵ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: ...*, s. 16-7.

⁶ *A.g.y.*, s. 19.

niteliğine ilişkin tartışmalar halen canlılığını korumaktadır. Schmitt'te kulağa bir devlet kutsaması, devlet mitinin onaylanması şeklinde gelen ifadeler, Agamben'in açtığı egemenlik tartışmasında aksi bir niteliğe bürünebilmektedir. Agamben, bu hukuku askıya alma ve yeniden oluşturma yetisine sahipliği, istisna hâli kavramı üzerinden şekillendirmektedir ve siyasetin, kendini kurucu güç, hukuku kuran şiddet, olarak algılamak suretiyle, hukukla kirlendiğini, sürekli bir gerilemeye uğradığını söylemektedir.⁷

Egemene ilişkin olarak birlik, bölünmezlik niteliğinden sonra, ikinci olarak dile getirilen nitelik sürekliliktir. Egemenliğin mitsel karakteri de, büyük oranda bu süreklilik niteliğinde gizlidir. Bodin'e göre iktidar, bir kişiye ya da zümreye, kısmen ve geçici bir süreliğine verilebilir; ne var ki bu geçici süre sonlandığında, iktidar sahipleri, iktidarın uygulandığı nesnelere dönüşürler. Bu yüzdendir ki bu kişiler, iktidara sahip olsalar dahi, egemen olarak değil, ancak egemen gücün vekilleri ya da bekçileri olarak görülebilirler, bu da ancak hediyelerinin ellerinden alınacağı ana dek sürer. Gerçek egemen, gücünü sürekli olarak kendi varlığıyla bütünleştirmiş olandır.⁸ Carl Schmitt'in Bodin ve egemenlik üzerine yaptığı okumanın merkezinde birlik (bütünlük) ilkesi yer alırken, Cemal Bâli Akal'ın sunduğu değerlendirmelerin odak noktası, süreklilik ilkesidir. Egemenlik kavramının mitsel karakterini ortaya koymak söz konusu olduğunda, egemenliğin sürekliliği ilkesine ilişkin Akal'ın uyarılarına kulak vermek gerekmektedir:

“Süreklilik ilkeye [*auctoritas*] ilişkindir. Kavrama [egemenlik] dışsal anlamını kazandırır.

Soyuttur ve bu yüzden, egemenliği egemenlik yapan özelliştir. (...) Egemenlik onun

⁷ Giorgio Agamben, *İstisna Hâli*, s. 9-10.

⁸ Jean Bodin, *a.g.y.*, s. 25.

sayesinde, *tanrısallık dışı gizemliliğe* kavuşmuştur. Laikleşme diye adlandırılan süreç ya da her siyasi iktidar düşüncesinin meşrulaştırıcı unsuru *dışsallığın ya da kutsallığın*, Batı düşüncesinde bu kez tanrısallık dışında oluşturulması, süreklilikle beslenen egemenlik kavramıyla başlar. *Devlet onunla kutsaldır.*⁹

Yine Bodin'in yaratıcısı olduğu söylenecek bir egemenlik kuramından söz edilecekse, bu kuramın özgün, daha önce düşünülmemiş savının süreklilik olduğu kabul edilmelidir.¹⁰ Akal -egemenliğe ilişkin olarak birlik (bölünmezlik) ilkesinin daha önce Machiavelli tarafından örtülü biçimde de olsa dile getirildiğini söyleyerek- Bodin'i modern anlamda ilk siyaset kuramcısı kılan unsurun, egemenliğe biçtiği süreklilik niteliği olduğunu tespit etmektedir.

Sürekliliğin *auctoritas*'a içkin olmasıyla ilişkili olarak Gerard Mairet'nin sunduğu açılımlardan da yararlanmak mümkündür. Mairet, Bodin'in egemen güce süreklilik niteliğini kazandırmasıyla, iktidar sözcüğünün kusursuzca yerli yerine oturduğuna işaret etmektedir. İktidar, ona can veren ve sayelerinde uygulanabildiği kişi ve kurumlardan bağımsızdır ve bu bağlamda her zaman vardır. Hiçbir devletin vazgeçemediği iktidar efsanesi de, tam olarak bu doğrultuda tanımlanmış olmaktadır. Orta Çağ'da Tanrı'da doğrulanan, yani ilkesini Tanrı'da bulan iktidarın kullanımı, modern devletin oluşum ve gelişim sürecinde de benzer bir yönetime başvurmuştur. Fakat arada şöyle bir fark vardır: Burada Tanrı'nın rolünü, sürekli iktidar üstlenmiştir ve buradaki iktidar efsanesi her türlü iktidarın da anahtarı olmuştur.¹¹ Yine süreklilik ilkesine ilişkin bir başka parantez, Kantorowicz'le özdeşleşen "Kralın İki Bedeni"

⁹ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 72. (Vurgular bana ait.)

¹⁰ *A.g.y.*, s. 65-6.

¹¹ Gerard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", Çev. Cemal Bâli Akal, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 234-5.

tartışması için açılmalıdır. Efsane şu şekilde özetlenebilir: Kralın iki bedeni vardır. Bunlardan birincisi, insan olarak sahip olduğu ölümlü bedendir ve bu beden, biyolojik organlardan oluşur. Kralın *corpus mysticum*, yani mistik beden olarak adlandırılan bir diğer bedeni daha vardır ki, bu bedenin organları, kralın uyruklarıdır. Ölümlü beden öte dünyaya geçse de, kral, kral olarak, mistik beden olarak, siyasi beden olarak ölümsüzdür. Uyrukların *corpus mysticum*'u oluşturmak üzere neden ve nasıl bir araya geldiğinin yanıtıysa, Jean Bodin'de eksiktir. Efsanenin tamamlanması, toplumsal sözleşme tasarımlarıyla gerçekleşecektir.

Sürekliliğin yanı sıra, devletin kutsallığına işaret eden bir diğer ilke de mutlaklıktır. Burada mutlaklık, diğer bütün iktidar odaklarından bağımsız olmak biçiminde tanımlanabilecektir. Bodin'in sözünü ettiği mutlak egemenlik, “özelere doğru olmaktan çok yukarıya doğru olan ilişkilerle ilgili”dir¹² ve böyle bakıldığında da, yine devletin yalnızca *potestas*'a değil, *auctoritas*'a sahip olmasına dairdir. Sivil gücün egemenliğine yüklenen mutlaklık niteliği, Gilberto Sacerdoti'nin de değindiği gibi, Bodin'i, Papalığın vesayetine bağlı olarak sunduğu taleplere karşı verilen Orta Çağ imparatorluk mücadelelerinin, “piskoposlar üzerinde yargı gücü uygulamak” ve “Kilisenin en yüksek kararlarına müdahale etmek” gibi savunularının da mirasçısı kılmaktadır¹³. Bu bağlamda Bodin'in metninde, Papalığın siyasal güçten üstünlüğünü işaret eden hemen her durum saldırıyla karşı karşıya kalmaktadır:

“İmparatorların papaya boyun eğişlerinin boyutlarının nasıl daha da büyük olduğunu göstermek için, papaya yazılan imparatorluk mektuplarındaki imzaların yanında bulunan

¹² Gilberto Sacerdoti, *a.g.y.*, s. 76.

¹³ *A.g.y.*, s. 77.

sözcükleri inceleyeceğim: ‘Hazretlerinin ayaklarını ve ellerini öperim.’ Bu boş bir nezaketin ifadesi değildir. Gerçekte imparator, son derece aşağılık bir şekilde, her büyük toplantıda papanın ayaklarını öperdi.”¹⁴

Buraya kadarki Bodin ve egemenlik tartışmalarının, siyasi düşüncenin gelişiminde yarattığı dönüşüm şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle egemenlik kavramı, dinsel mahiyetteki açıklamaların artık kabul edilmediği bir ortamda, siyasi iktidarın meşrulaştırılması sorununa bir çözüm arayışı niteliğindedir. Bu çözüm arayışı, aslında yeni bir kutsallığın, yeni bir dışsal anlam odağının inşası sorunundan başka bir şey de değildir. Machiavelli’deki, genel kabulle ahlâkî ya da dinî açıklamalara sırtını dönerek yönetenin kimliği üzerinden ortaya konmuş olan saf, çıplak iktidar analizi önemlidir; ne var ki bu analizde iktidar, salt hükümdarın iradesi ve yetkisiyle sınırlanmış, meşruiyet sorunu gündeme alınmamıştır. Fakat Bodin’in süreklilik ve mutlaklık atfettiği egemenlik kavramıyla tartışma, kişisizleştirilmiş bir iktidarın, devlet denen organizmanın kutsallaştırılmasına evrilmiştir.

Bodin’de bu meşrulaştırmada anahtar sözcük olarak iktidar kavramı kendini göstermektedir. Fakat Philippe Braud’un da söylediği gibi, iktidar kavramı üzerinden bir meşrulaştırma, yasaya itaatin içselleştirmesinde, herkesçe benimsenmesinde çok da başarılı olacak bir argüman değildir; zira “yurttaşların onuruna dokunabilir”.¹⁵ Bu bağlamda asıl açılımı da, Bodin’den sonra geliştirilen sözleşme kuramlarıyla, rıza (onay) temelli bir meşrulaştırma sağlayacak, siyasal iktidar ile genel irade arasında kurulan bağ, egemene itaat için çok daha güçlü bir zemin hazırlayacaktır. İktidarın ve yasanın meşruiyetine ilişkin olarak ortaya konacak bu dayanak, sosyal ilişkilerin

¹⁴ Aktaran Gilberto Sacerdoti, *a.g.y.*, s. 91.

¹⁵ Philip Braud, *a.g.y.*, s. 369.

hukukileştirilmesinde ve yasanın benimsenip ona saygı gösterilmesinde de belirleyici nitelik kazanacaktır.

Braud'un çözümlemesi izlendiğinde, egemenlik kavramının, hukuki düzenin oluşumundaki bir ikileme de açıklık getirdiği saptanabilir. Söz konusu ikilem, hukuki düzeni işleten kuralların, kurallıklarının nereden edindiklerine ilişkin olarak ortaya konan sorudan kaynaklanmaktadır.¹⁶ Kuralların kaynağını dinde, inançta bulamadığı noktada, kurallar "babasız" kalmakta, burada devreye egemen devlet girmektedir. Yasama erkine sahiplikle iç içe girmiş ve kutsallığı kendinden menkul (*sui generis*) karakterdeki devlet, her türlü yasanın geçerliliğinin ve bu yasalara sorgulamadan riayet etmenin de, bir nevi aşkın tanrısallık düzeyinde, dayanağı olmaktadır. Kendi üzerinden de, yetkiyi yetki kılan araçlara bir kutsallık iliştiirmektedir. Braud ayrıca egemenlik tartışmasının, uluslararası ilişkilerdeki, devletler arasındaki son derece eşitsiz güç ilişkilerinin resmîlik kazanmamasına yönelik olarak da "biçimsel" bir araç sunduğunu belirtmektedir.¹⁷ İki devlet arasındaki bir anlaşmaya imza koymak söz konusu olduğunda, masaya bağımsız ve egemen birer devletin temsilcileriymiş gibi oturmalarına şekli bir zemin hazırlayan kavram egemenliktir; bu anlamda ve bu nedenle egemenlik kavramı, sadece modern devletin değil, modern uluslararası hukukun da meşrulaştırılmasının bir aracı olarak kendini göstermektedir.

¹⁶ Philip Braud, *a.g.y.*, s. 369-70.

¹⁷ *A.g.y.*, s. 370.

2. Toplumsal Sözleşme Miti

Her ne kadar egemenlik kuramı ve bu kavrama ilişkin olarak sunduğu birlik, süreklilik ve mutlaklık ilkeleri sayesinde, iktidara yeni bir meşruiyet kaynağı ve yeni bir dışsallık kazandırmış olsa da, aslında Bodin'in kaygısı, Fransa Kralı'nın Papa ve diğer yerel güç unsurları karşısındaki bağımsızlığını ve Kral otoritesinin mutlaklığını sağlamlaştırmaya yönelik bir çabadır. Böyle politik kaygılarla kaleme alınmış olan *Devletin Altı Kitabı* metninin kimi parçalarında da, Bodin, egemen hükümdarın, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsünden başka bir şey olamayacağını ve onun da tabi olması gereken yasalar olduğunu söylemektedir: “Hükümdar da, Tanrının ve doğanın yasaları ile bütün ülkelerde ortak olan kimi kurallara tabidir.”¹⁸ Dolayısıyla başlıca karakteri yasa koymak ve kaldırmak olarak beliren egemen hükümdarın da uyması gereken başka yasalar olduğu ortaya çıkar ve bu durum, Bodin'in egemenliğe dair olarak belirlediği birinci ilkeyle, bölünmezlikle doğrudan çelişmektedir. Bu anlamda Bodin, “pozitivist hukuk kuramlarının ilk temel taşını yerine yerleştirir, ama bir adım öteye gidemez. (...) Kaynağın da kaynağı vardır ve hukuk Bodin düşüncesinde yeterince pozitifleşmemiştir. Bu açıdan, Bodin'in, süreklilik sözcüğünü kullanırken, bugün egemenlik çerçevesinde bu sözcüğe verilen anlamı hedefleyip hedeflemediği, haklı olarak sorulabilir.”¹⁹ Zira Bodin'in sunmuş olduğu kuram, kralın toprakları ve buyrukları üzerindeki mutlak hükümlanlığını dile getirmiş olmakla birlikte, ülkenin Kral ve buyrukları ya da yöneten ve yönetilen şeklindeki bölünmüşlüğüne, Tanrı dışında bir meşruiyet kaynağı açamamıştır. Tanrı'nın, ilk ayırimda olsa dahi belirli bir meşruiyet kaynağı olarak var olduğu durumda da, söz konusu egemenlik kuramı,

¹⁸ Jean Bodin, *a.g.y.*, s. 27-8.

¹⁹ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 75.

eksik bir egemenlik anlayışı olmaktan öteye gidememektedir. Bodin'in kralının Tanrısallıktan bütünüyle arınamamış meşruiyetini tamama erdiremse, toplumsal sözleşme kuramcıları olmuştur. Bir anlamda Bodin'in dilinin ucuna kadar getirip de söyleyemediği, ya da belirli politik kaygılarla söylemeye cesaret edemediği genel irade varsayımı, toplumsal sözleşme kuramıyla birlikte adresini bulmuştur.

Toplumsal sözleşme kuramcıları denince akla ilk gelen isim Thomas Hobbes olmakla beraber, aslında Hobbes'tan yarım yüzyıl kadar önce, İspanyol bir Cizvit rahibi olan Francisco Suarez, ironik denebilecek biçimde, bu kuramı ana çizgileriyle ortaya koymuştur. Sözleşme kuramının ilk olarak bir Cizvit rahibi tarafından ortaya konmuş olmasındaki ironiyse, Suarez'in ve mensubu olduğu tarikatın politik saikleri ile modern devletin meşruiyetini kabul ettirme çabalarının hiçbir şekilde örtüşmemesidir. Söz konusu tarikatın temel kaygısı, siyasî gücünü reform döneminde büyük oranda yitiren Papalık kurumunu yeniden eski gücüne kavuşturmaktır; hareket noktalarıysa Thomas Aquinas'ın, "her türlü iktidar halk aracılığıyla Tanrı'dan gelir" cümlesi olmuştur.²⁰ Suarez'in bunun üzerinden kurmuş olduğu toplumsal sözleşme tasarımının arka planındaysa şu düşünce yatmaktadır: Tanrı insanı yarattı ve onu Tanrı devletine hazırlaması için de papalık kurumunu oluşturdu; insanlar da açık ya da zımnî bir akit ile devleti kurdu. Bu tasarımda devletin Tanrı - papalık - insan - devlet hiyerarşisi içinde son basamağa oturduğu vurgusunun yanı sıra, toplum tercihi sonucunda kurulan devletin yine toplum tercihiyle yok edilebileceği argümanı da yer almaktadır. Suarez'in, kısacası devletin Tanrısallık bir meşruiyeti olmadığını anlatmaya çalışan bu kuramı, aslında modern devletin ihtiyaç duyduğu türden bir meşruiyetin

²⁰ Cemal Bâli Akal, *a.g.y.*, s. 79.

de kapılarını açmış, Papalığın devlete karşı yöneltilmiş olduğu kuramsal bıçak, bir anlamda kendi etine saplanmışır.

Doğrudan devlete meşruiyet kazandırmak kaygısıyla bir toplumsal sözleşme kuramı sunan ilk düşünürse, *Leviathan*'ıyla (1651) İngiliz filozof Thomas Hobbes olmuştur. Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramının temelinde, bir tür doğal hukuk perspektifi ve buna bağlı doğa durumu tasarımı yer almaktadır.²¹ Bu tasarıma göre, insanlar doğuştan eşittir. Her ne kadar kişiler arasında zihinsel ve bedensel yetilerde kimi farklılıklar bulunsa da, bu farklılıklar, hiçbir zaman bir insanın bir diğeri öldürmesini engelleyecek ölçüde büyük değildir. Öldürme yetisinde eşitlik biçiminde ele alabileceğimiz bu eşitlik hâli, aynı zamanda amaçlara erişme umudunda da bir eşitlik doğurmaktadır. Bu da, iki kişinin aynı anda sahip olamayacağı bir şeyin arzu edildiği noktada bu kişilerin birbiri için bir tehdide dönüşmelerine yol açmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir kişinin bu tehdiitten ve güvensizlik hâliinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek başka bir kuvvet kalmadığını görene kadar cebre ve hileye başvurması kaçınılmazdır. Kısacası, eşitlikten güvensizlik, güvensizlikten de savaş doğmaktadır. Doğa hâlini niteleyen bir üçüncü unsursa, her bir insanın değer görme talebinde bulunmasıdır. Bu talep, başka insanlarda saygı uyandırma kaygısına koşut şekilde, bir şan şöret düşkünlüğünü de kendiliğinden yaratmaktadır. Rekabet hâli, güvensizlik hissi ve şöret kaygısı bir araya geldiğinde de, tam bir karmaşa hâli ortaya çıkarmaktadır ve bu durum, doğrudan bir çarpışma eylemini gerektirmemekle birlikte, bir savaş hâli olarak tanımlanabilecektir. Bir başka ifadeyle, potansiyel bir savaş, gerçek bir savaş kadar tehlikeli, tehdit edici olabilir. Doğa durumu içindeki

²¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 92-6. Hobbes'un doğa durumu tasarımına ilişkin görüşleri bütünüyle bu sayfa aralığından alınmış olduğundan, bu tartışma içinde ayrıca bir sayfa numarası göndermesinde bulunulmayacaktır.

insanların davranışlarını belirleyen iki temel güdü söz konusudur: Gereksinimlerini karşılama ve hayatta kalabilme. Bu güdülerini aklıyla birleştirebilen insanlarsa, ister istemez bir barış hâline yönelecek, belirli barış şartlarını da kabul etmek durumunda kalacaktır.

Hobbes’a göre, “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.”²² İnsanlar, söz konusu kayıtsız şartsız eşitlik hâli içinde ne kadar rasyonel ve barışçıl davranmaya çalışırlarsa çalışsınlar, birbirileri için tehdit oluşturacaklardır. Dolayısıyla, sürekli bir barış hâli ve bireysel güvenlik hissinin oluşması için, kurulu bir iktidarın var olması, ayrıca bu iktidarın güvenliği sağlayacak ölçüde büyük ve kudretli olması gerekmektedir. Bu nedenle insanlar, gerek yabancı saldırılardan gerekse birbirlerinden korunmak, bu sayede de huzur, refah ve mutluluk içinde yaşamak amacıyla, “bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmelidirler.” Bu kişi ya da heyet, güçlerini devraldığı topluluk üyelerinin, bir araya gelerek doğurmuş oldukları tek bir bünye olacaktır; topluluk, herkesin herkesle yapmış olduğu sözleşmenin sonucunda, bir ve aynı kişilikte birleşmektedir. Tek bir kişiliğin varlığında birleşmiş olan topluluksa devlettir: “Barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz *ölümlü tanrı*.” Devletin özünü kendinde toplayan ölümlü tanrı, sözleşme sonucunda özgürlükleri ve güçlerinden fedakârlık eden üyelerinin huzur ve barışını sağlamak için, her birinin gücünü kendi iradesi doğrultusunda kullanabilecektir.

²² Thomas Hobbes, *a.g.y.*, s. 127-138. Hobbes’un toplumsal sözleşme tasarımına ilişkin görüşleri bütünüyle bu sayfa aralığından alınmış olduğundan, bu tartışma içinde ayrıca bir sayfa numarası göndermesinde bulunulmayacaktır.

Temel motifi korku ve güvenlik kaygısı olan Hobbes'un sözleşme kuramı, her türlü tanrısal içerikten arındırılmış bir doğa anlayışı üzerine kurulmuştur.²³ Tutku ve güç savaşları olarak okunabilecek bu doğa durumu, şiddetin ve ölümün hüküm sürdüğü bir zaman olarak devletin zorunluluğunu da kendiliğinden vaaz etmektedir. Ne zaman ki ölümlü tanrı ya da Leviathan egemenliğini bir, mutlak ve ebedî olarak ilân eder, ancak o zaman savaş ve kaos hâli de son bulur. Bu nedenle ve bu anlamda Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramını üzerine yerleştirmiş olduğu doğa durumu kurgusu, bir ilk eylem, ilk şiddet tasarımı olarak yeni bir dinselliğin ve yeni bir kutsallık tasavvurunun da arka planını oluşturmakta, bu bağlamda doğrudan kurucu bir işlev üstlenmektedir. Uyruklarının bütün güç ve enerjilerini bünyesinde toplayan ölümlü tanrı, meşru şiddet tekeline uhdesine almasıyla, topluluk varlığı için tehdit oluşturan bağımsız şiddeti de gayrimeşru bir alana göndermektedir. Bodin'in egemen iktidar kavramlaştırmasının bütünlüğüne ve tutarlılığına gölgesi düşen tanrı otoritesi, Hobbes'un tasarımıyla birlikte tümüyle dünyevi yaşamın dışında bir alana atılmıştır. Artık egemeni egemen kılan, tanrıdan almış olduğu bir yetki değil, doğrudan doğruya uyruklarından aldığı, *uyrukları üzerinde ve uyrukları için* iktidar ve şiddet hakkıdır. Modern devletin ve modern siyaset anlayışının gereksinim duyduğu tanrısallık dışı meşruiyet, bu tasarım yoluyla sağlanmıştır.

3. Ulus Miti

Egemenlik ve toplumsal sözleşme tasarımları, modern devleti tanımlamak ya da açıklamaktan ziyade, onu oluşturmaya yönelik tasavvurlardır; dolayısıyla iktidarın

²³ Gerard Mairet, *a.g.y.*, s. 239.

yeni kaynağının nerede olduğunu tespit değil, telkin etmektedirler. Gelineen noktada etnolojik bulgular Hobbes ve takipçilerinin sunduğu sözleşme kuramlarının salt bir kurgudan ibaret olduğunu ortaya çıkarmış olsa da, toplumsal sözleşme hipotezinin genel iradeyle arasındaki simbiyotik ilişki, gerçek dışılığı kanıtlanmış bir varsayımın gerçekliğini veri almayı buyurur hâle gelmiştir. Burada doğrudan modern devletin ilk kuramcılarına değil, temelleri yüzlerce yıl öncesinde atılmış bir efsanenin nasıl bu derece dokunulmaz ve aşılmaz kılındığına yönelik bir eleştiri daha anlamlı olacaktır. Machiavelli, Bodin ve Hobbes'tan bu yana modern siyasal düşüncenin içinde çeşitli kamplardaki farklı düşünürlerin hemen her biri, bölünmüş iktidarı ve devleti sabit değişkenler olarak kabul etmenin yanı sıra, iktidarın bu ayrılmış, organlaşmış yapısını ve ölümlü tanrının egemenliğini, sürekli olarak bir kolektif ya da genel irade varsayımıyla güçlendirmektedir. Modern siyaset bilimi de kendini, kendi icat ettiği belirli tasavvurların ve kurgulamaların ebedî geçerliliği üzerine bina etmiştir.

Mutlak ve ebedî egemenliğin sahibi ölümlü tanrının meşruiyetini toplumsal bir tercihte, bir kararda bulması, onu dünyevileştirmek yoluyla belirli ölçüde de olsa güçlendirmekle birlikte, insani nitelikte bir (genel) iradenin yine insani nitelikte bir başka (özel) iradeden neden üstün olduğu sorusu, ilk fırsatta ortaya çıkabilecektir. Bu soru, egemen tarafından gereksiz bir soru olarak görülebilecekse de, uyruklar, özel çıkarları genel çıkarla örtüşmediği noktada genel iradenin yıkılmazlığını yeniden gözden geçirmek isteyebilecektir. Mairet'nin de ifade ettiği gibi, sözleşme kuramları sayesinde hükümdar açısından buyruk vermek ve hükmetmek meşruiyet kazanmış olabilir; ne var ki genel iradeye ya da bu genel iradenin temsiline itaat etmenin ne

derece meşru olduğu sorusu henüz yanıtlanmamış değildir.²⁴ Genel iradenin tekil ya da özel iradeden neden üstün olduğu sorusunun yanıtı, “ulus” kavramının doğuşuyla verilecek, yine bu kavram üzerinden geliştirilecek cumhuriyetçi erdem ve demokrasi gibi başka tasavvurların yardımıyla da, genel iradenin temsili olan egemen devletin bekası güvence altına alınmış olacaktır.

Ulus kavramı tartışmaya sunulduğunda karşılaşılan en büyük güçlük, ulusun tarihçiler nazarındaki nesnel modernliği ve görece yeniliği karşısında, milliyetçilerin gözünde sahip olageldiği öznel kadimliğidir; bu kadimlik, sosyo-kültürel anlamda da, ulus kavramını biçimsel bir evrensellekle donatmaktadır: Tıpkı her insanın kadın ya da erkek, bir cinsiyeti olması gerektiği gibi, herkesin de bir milliyeti olmalıdır ve vardır.²⁵ Ulus olgusuna biçilmiş bu kadimlik ve evrensellekle gibi nitelikler modern devletin gelişimi sürecinde öylesine benimsenmiş durumdadır ki, bugün ulus kavramının halktan ve hatta modern devletten çok daha sonra türetildiğini dile getirmek bile tek başına önemli bir sorun teşkil edebilecektir. Oysa ki, ulus (millet) ve ulusla ilişkili diğer birçok kavram (ulusal, ulusçuluk, ulus devlet vb.), insanlık tarihinin çok yakın bir döneminde ortaya çıkmıştır ve Eric Hobsbawm’ın da tespit ettiği gibi ulusun ve onunla bağıntılı her şeyin temel karakteristiği, modernliğidir.²⁶ İspanya Kraliyet Akademisi Sözlüğü’nün 1884 basımına kadar, ulus anlamındaki *nacion* sözcüğü devlet ve toprakla ilişkilendirilmemiş, belirli bir bölgede, eyalet, ülke ya da krallıkta ikamet edenlerin toplamı anlamında kullanılmıştır. Ulusun “aynı etnik kökene sahip olan, genelde aynı dili konuşan ve ortak bir geleneği paylaşan

²⁴ Gerard Mairet, *a.g.y.*, s. 241.

²⁵ Benedict Anderson, *a.g.y.*, s. 19.

²⁶ Eric Hobsbawm, *1789’dan günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Mit, Program, Gerçeklik*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 29.

insanların oluşturduğu kolektif” şeklinde tanımlanması içinse, XX. yüzyılı, 1925 yılını beklemek gerekmiştir.²⁷

Ulusların oluşumunu neredeyse tarih öncesinde bir zamana atan ve modern devletin kurucu unsurunun da ulus olgusu olduğunu veri alan yargı, birçok tarihsel inceleme ve çözümlemeyle çürütülmüş olsa da, gücünü ve yaygınlığını büyük ölçüde korumaktadır. Modern devlet yerine kullanılan bir diğer kavram, ulus devlet de, bu yanlış ama güçlü yargıyı destekler niteliktedir. Devlet bu kavram sayesinde uyruğunu kendisinin belirlemiş olduğunu inkâr ederek bilakis kendisini uyruğunun bir sonucu olarak gösterme kabiliyetine erişmiştir.²⁸ Anderson, hiçbir ulusçu düşünürün derli toplu, tutarlı bir ulus kuramı getirememişken bu yargının bu derece güçlü, yaygın olmasını çelişkili bir durum olarak nitelendirmektedir.²⁹ Oysa ki ulus kavramının belki de en büyük gücü, hiçbir zaman kendini bir kuram, bir tasarı olarak sunmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Ulus, modern insan için geliştirilmiş bir çözüm olsa da, kendini kimliğin en temel, en belirleyici parçası ve en başat niteleyeni olarak göstermeyi bilmiştir.

Modern devletin neden böyle bir ulus miti oluşturmak durumunda olduğuna ilişkin en doyurucu açıklamalardan biri Ernest Gellner’dan gelmiştir. Gellner’a göre “Ulusçuluk aslında önceleri halkın çoğunluğunun ve bazı durumlarda da tümünün hayatına alt kültürlerin hâkim olduğu bir toplumda, genel anlamda bir üst kültürün

²⁷ Eric Hobsbawm, *a.g.y.*, s. 29-31.

²⁸ Modern devletin oluşma ve gelişme sürecinde ulus mitini kurma yönünde gösterdiği çabalara dair başka tartışmalar için bkz. Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 2000. Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, Çev. Patrick Camiller, London, New Left Books, 1978.

²⁹ Benedict Anderson, *a.g.y.*, s. 19.

zorla dayatılmasıdır.”³⁰ Endüstrileşme öncesi toplumda kültürel bir türdeşlik hissinin bir gereksinim olmaktan ziyade var olan düzene ilişkin bir tehdit oluşturduğunu belirten Gellner, modernleşen ve endüstrileşmekte olan toplumunsa, ortak kültürel değerlere, bilişsel yetilere ve ortak yaşam biçimlerine sahip bir nüfusa gereksinim duyduğunu söylemektedir. Bu anlamda ulusçuluk, “bir ortak kültürün bir arada tuttuğu, birbirlerinin yerini alabilecek atomize bireylerin oluşturduğu, *anonim*, kişisel olmayan bir toplumun kurulmasıdır.”³¹ Gellner’ın çözümlemelerini büyük ölçüde takip eden Benedict Anderson’a göreyse ulus mitinin oluşmasının ardında, “son derece eski ve insanların zihinleri üzerindeki hükmü aksiyom mertebesinde olan üç kültürel tasarımın” etkisini kaybetmesi yer almaktadır. Kutsal metinlerin ontolojik gerçekliğe ulaşmada tek yol olduğu inancı kaybolmuştur; toplumsal hiyerarşilerin ve iktidarın ilâhi meşruiyeti ortadan kalkmıştır; kozmoloji ile tarihin bir bütün olup buna koşut olarak dünyanın ve insanların kökenlerinin özdeş olduğu yargısının geçerliliği kalmamıştır.³²

Anderson’ın analizi doğrultusunda söylenebilecektir ki, topluluğu belirli bir anlamlar ve değerler sistemi içinde bir arada tutan kutsallık kategorilerinin modern dönemle birlikte büyük oranda erozyona uğraması, yeni bir dışsallığı, yeni bir anlam ve değerler sistemini gerekli kılmıştır. Ulus düşüncesi, genel iradenin kuruluş anını tarih ötesi bir zamana atmanın yanı sıra, bu iradenin tartışılmaz ve dokunulmaz niteliğini de, kan ve soy gibi biyolojik köken argümanlarıyla güçlendirecek, modern zamanlar öncesinde dinsel düşünce ve inanç biçimleriyle özdeşleşen kutsallığa, yeni bir mekân açacaktır. Bu anlamda yine Anderson’ın dile getirmiş olduğu, ulus fikrini

³⁰ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, s. 107.

³¹ A.g.y., s. 108. (Vurgu bana ait.)

³² Benedict Anderson, *a.g.y.*, s. 51.

anlamak için faşizme ya da liberalizme değil, akrabalık ve din olgularına bakılması gerektiği yönündeki uyarı son derece önemlidir.³³ Zira ulus, bizatihi kutsallığın yeni adresi olmasıyla, dinsel yaşamın belirli pratiklerini ve düşünce kalıplarını da kendi bünyesinde toplamıştır. Hatta “daha cesur bir ifadeyle milliyetçilik, bir din -Tanrı’nın yerini ulusun aldığı laik bir din- hâline gelmiştir.”³⁴ Carlton Hayes’in ulusçuluk ile dinler arasındaki ortaklığa ilişkin saptamalarıysa, bu iki olgunun kurucu ve işletici yönlerini önemli oranda açığa çıkarmaktadır:

“Herhangi bir din gibi milliyetçilik de, sahneye yalnızca iradeyi değil zekâ, hayal gücü ve duyguları da çağırılmaktadır. Zekâ, milliyetçiliğe dair spekülâtif bir teoloji ya da mitoloji oluşturur. Hayal gücü, insanların milliyetine sonsuz bir geçmiş ve ezeli bir gelecek etrafında görünmeyen bir dünya inşa eder. Duygular, tamamıyla iyi ve koruyucu bir ulusal tanrıya karşı bir sevinç ve heyecan, bahsettiklerine bir özlem, menfaatleri için şükran, onu gücendirme korkusu ve gücünün ve bilgeliğinin büyüklüğüne bir hayranlık ve saygı hisleri uyandırır. Bu duygular kendilerini doğal olarak, hem özel hem de kamusal alanda ibadet şeklinde ifade ederler. Milliyetçilik, yine bütün diğer dinler gibi, toplumsaldır ve en önemli törenleri, bütün bir topluluk adına ve onun kurtuluşu için yapılan kamusal törenlerdir.”³⁵

Hemen her ulusun oluşma süreci, mitsel nitelikte bir kuruluş hikâyesine göndermede bulunmaktadır. Birtakım metafiziksel unsurların bir araya gelmesiyle oluşturulan kuruluş mitlerini, yine çoğunlukla bir bağımsızlık destanı olarak sunulan ulus devletin oluşma sürecinin anlatısı takip etmektedir. Bu mitler ve kahramanlık hikâyeleri, kurucu birer ilk şiddet tasarımları olarak ulusun kutsallığını kan ve ölüm üzerinden yeniden onaylatmanın yanı sıra, bizlere, varlığımızı atalarımıza borçlu

³³ Benedict Anderson, *a.g.y.*, s. 51.

³⁴ Josep R. Llobera, *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa’da Milliyetçiliğin Gelişimi*, Çev. Emek Akman ve Ebru Akman, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2007, s. 156.

³⁵ Carlton J.H. Hayes’in *Nationalism: A Religion* kitabından aktaran Josep R. Llobera, *a.g.y.*, s. 156.

olduğumuzu da sürekli olarak hatırlatmaktadır. Ulus düşüncesi, kendi bayramlarını, simgelerini, ibadetlerini ve dualarını oluşturmakla da kalmaz, şahadet kurumunu dahi dinsel kıyafetinden çıkarıp ulusal bir zemine taşır.

“ ‘Manevi bir cumhuriyet’ kurma, yapıcı ilkeleri etrafındaki hareketle hegemonyasını tesis etme kapasitesiyle; Panthéon, kurban listesi, ermişlerin yaşam öyküleriyle dolu gerçek bir sivil dinle ifadesini bulur; bu yolla canlıları ve ölüleri bir araya getiren bir kutsallaştırma sağlanır; orada hafıza yoluyla kendini oluşturma ölü seviciliğine meyleder. Kalabalık, çok sesli, her yerde var olan bir dinsellik; kendi mitlerini, ayinlerini icat eden, kendi sunaklarını kuran, kendi tapınaklarını ve araçlarını -heykel, fresk, sokak levhaları, okul kitapları- icat eden ve bunları sürekli bir eğitsel gösteriye dönüştüren bir dinsellik.”³⁶

İster hayali bir cemaat isterse sivil bir din olarak ele alalım, ortak atalar efsanesinin en geniş ve en gelişkin versiyonu olan³⁷ ulus kavramına dair olarak alacağımız karşılık hemen her yerde aynıdır: Önünde sonunda egemenlik bir kavram, toplumsal sözleşmeye bir kuram olmakla malûl kalacaktır ve meşruiyetini oluşturma ve kabul ettirme kaygısındaki modern devlet ve iktidar, kurucu dışsallık kategorisini, ulus düşüncesinin tanrısallık dışı gizeminde bulmuştur. Bu düşünce, egemen gücün sahip olması gereken bölünmezlik, mutlaklık ve süreklilik niteliklerini, kurulma mantığının tabii bir sonucu olarak bünyesinde toplamış, topluluğun her bir üyesi, bu sihirli kavram sayesinde, bir ve aynı kişilikte birleşmiştir. Modern devlet, kralla tam olarak sağlayamadığı kategorik bütünleşmeyi ulusla gerçekleştirecektir. Taşımakta olduğu egemenliği ulustan devraldığını dile getirecek, buna dair yeni mekanizmalar (parlamentar demokrasi ve yurttaşlık gibi) geliştirecek ve bu yolla da egemenlik ve

³⁶ Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 39.

³⁷ Jean Leca, “Yurttaşlık Üzerine Sorular”, Çev. Gürol Koca, *Birikim*, Sayı 55, 1993, ss. 57-66.

toplumsal sözleşme kuramlarıyla elde edemediği kutsallığa, meşruiyetini ulusal bir kimliğe dayandırmak yoluyla sahip olacaktır.

4. İlerleme Miti

“İlerleme Miti” gibi bir başlık, bu çalışmada, ilerleme anlayışının, ilerleme olgusunun bütünüyle reddedildiği ya da bir yanılısamadan ibaret görüldüğü şeklinde eksik, hatalı bir izlenime yol açabilecektir. Dolayısıyla, çalışmada güdülen kaygıyı belirginleştirmek için ilk elde, “ilerleme fikri” ile “ilerleme miti”ni birbirinden farklı iki kavram olarak ortaya koymak gerekmektedir.

İlerleme fikriyle kastettiğimiz, ilerlemeyi bilimsel ve teknik bir olgu olarak gören XVI. ve XVII. yüzyıl Avrupa düşüncesidir. Kopernik’ten Newton’a kadar uzanan birçok düşünür ve bilim insanının dahil edilebileceği bu düşünce biçimi, özellikle Francis Bacon figüründe belirginlik kazanmaktadır. “Bilimsel ve teknik bilgi, sürekli olarak büyür,” şeklinde özetlenebilecek ilerleme fikri, Hıristiyanlık düşüncesi ve Aristotelesçi geleneğe karşı, başlıca iki itirazın ürünü olarak ele alınmalıdır: Birinci itiraz, bilimin ve bilimsel bilginin mitik, insan aklıyla ulaşılmaması olanaksız bir karakter taşıdığı yargısına yöneliktir.³⁸ Oysa ki ilerleme fikri, bilimsel ve teknik bilginin, yeni, cesur sorular ve yeni keşifler sayesinde, gelecek kuşakların da katkısıyla sürekli olarak artacağını, ilerleyeceğini kabul etmektedir. İkinci itirazın muhatabı ise, evrene ya da dünyaya belirli bir maksat, belirli bir *telos* atfeden, her türlü duyusal algıyı birtakım nihai sebeplerin farkına varılması olarak değerlendiren

³⁸ Paolo Rossi, *Gemi Batıyor Seyreden Yok: İlerleme Fikri*, Çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2002, s. 75.

teleolojik (erekselci) bakış açısıdır.³⁹ Oysa ki söz konusu dönem bilim insanlarına göre bilimin meselesi, doğaya ya da var oluşun bütününe ilişkin özel anlamlar türetmek değil, yalnızca insan ile doğa arasındaki mücadelede, akıl, şüphe ve deney yoluyla insanı doğa karşısında üstün kılmaktır. Bu aşamada uyarmak gerekir ki, her ne kadar Rönesans sonrası bilim felsefesi, modern siyasetin temellerinin oluşumunda önemli etkilerde bulunmuş olsa da, bu düşünce biçimini ilerleme üzerinden yeni bir mitsellik, yeni bir kutsallık tasarımı olarak okumak mümkün değildir.⁴⁰ Dolayısıyla da bu çalışmadaki karşı koyuşun kesinlikle Bacon'da simgeleşmiş bilim anlayışına ve Rönesans düşüncesine değil, Aydınlanma sonrasında (XVIII. ve özellikle XIX. yüzyılda) ilerlemeye atfedilen anlam ve değerlere olduğu belirtilmelidir.

İlerleme, Rönesans sonrası bilim felsefesinde, araştırmalar ve yeni buluşlar sonucunda bilimsel ve teknik bilginin sürekli bir biçimde artarak büyümesi olarak ele alınmaktadır ve bu dönemde ilerleme bir amaçtan çok, yapılan keşiflerin ve edinilen bulguların bir sonucu, çıktısı olarak kavranmaktadır. Ne var ki bu ilerleme anlayışı, Aydınlanma sonrasında kırılmaya uğramış, daha doğrusu ters yüz edilmiştir. Artık ilerleme, bilimsel ya da teknik bir olgu olmaktan çıkıp tarih sahnesinin başlıca aktörü olmuştur. Burada ilerleme miti ile kastedilen de, özellikle XIX. yüzyıl düşüncesini ve o zamandan bugüne zaman ve tarih algısını kökünden bir değişime uğratmış olan, ilerlemeyi dogmatik ve dokunulmaz bir güçle kuşatan anlayıştır.

³⁹ Donald Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, Çev. Fatih Demirci, Ankara, Adres Yayınları, 2005, s. 224-5.

⁴⁰ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* metninde, bizim burada ilerleme miti olarak eleştirdiğimiz düşünce biçiminin manevi babası olarak Bacon'ı ilân etmişlerdir. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, NY, Verso, 2002, s. 3-8. Adorno ve Horkheimer'in bu tutumunun eleştirileri için bkz. Paolo Rossi, *a.g.y.*, s. 94-5 ve Brendan Earley, "A Large Complex: Meditations on Instrumental Rationality and Adorno while shopping in Ikea", *ART&RESEARCH: A Journal of Ideas, Contexts and Methods*, Cilt 2, Sayı 2, 2009, s. 5.

İlerleme fikrinden ilerleme mitine doğru dönüşüm, temelde şu iki değişimin ürünüdür: Birincisi Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ilerleme, başlı başına tarihin yasası, temel maksadı hâline gelmiştir. İkinci olarak da, bu sayede, bilimsel ve teknik ilerleme, ahlâki ve siyasi ilerlemeyle özdeş kılınmış, hatta ahlâki ve siyasi ilerleme, doğrudan bilim ve teknikteki ilerlemenin doğal ve yasal bir sonucu olarak kabul edilmiştir.⁴¹ Bu değişim, Condorcet'nin XVIII. yüzyıl sonunda kaleme aldığı coşkulu ifadelerde kendini göstermektedir. İlk ilerleme kuramcısı olarak anılan Turgot'nun öğrencisi olan Condorcet, dinsel düşünceyi ve özellikle de Hristiyanlığı, ilerlemenin baş düşmanı olarak görmüş, siyasal ve toplumsal özgürlüğü insanlığın eskiden beri sürdürdüğü mücadelenin temel amacı şeklinde konumlandırmıştır. Bu düşünüre göre rasyonel bir öngörünün ışığında gelecek yüzyıllar, uluslararasıdaki ve ulusların kendi içindeki eşitsizliklerin kalkacağı, insanın gerçek anlamda mükemmelleşeceği günlere tanık olacaktır.⁴² Bu anlayış bir başka ifadesini, Condorcet'ten kırk yıl kadar sonra, Brockhaus'un buharlı trene düzduğu methiyede bulmaktadır. Brockhaus'a göre teknik gelişim, ulusları ahlâkın ve özgürlüğün barışçıl imparatorluğunda bir araya toplayan yeni bir çağı da beraberinde getirecektir: "Gerçi tarih çok uzun bir süre önce bu gerçekten de tanrısal amaç doğrultusunda kendi yolunu çizmiştir; ancak bu amacına demiryollarının ileriye doğru yuvarlanan tekerleklerinin altında, bir tam yüzyıl daha erken ulaşacaktır."⁴³ Özcesi Rönesans sonrası bilim felsefesinin karşı çıktığı temel yaklaşımlardan biri olan teleolojik mantık, kısa bir süreliğine terk ettiği tarihin koltuğuna Aydınlanma düşüncesiyle birlikte yeniden oturmuştur. Kendisi de ilerlemeci bir tarih felsefesini savunmakta olan, tarihçi E.H. Carr dahi, *Tarih Nedir?*

⁴¹ Paolo Rossi, *a.g.y.*, s. 94.

⁴² Alain Pons, "İlerleme", Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 433.

⁴³ Aktaran Reinhart Koselleck, *İlerleme*, Çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 102.

kitabında, bu dönüşümü tespit etmekten geri kalmamıştır. “Çağdaş tarihçiliğin kurucuları olan Aydınlanma Çağı’nın akılcıları, Yahudi - Hristiyan amaçsal [teleolojik] görüşü alıkoymuş, fakat amaçsal görüşü laikleştirmişlerdir. (...) Tarih, insanın yeryüzündeki konumunun yetkinleştirilmesi hedefine doğru ilerleme hâline gelmiştir.”⁴⁴

Burada alıntılanmış olan Condorcet ve Brockhaus’un ifadelerinde daha çok bir slogan niteliğinde olan ilerleme miti, felsefi “meşruiyetine” aslen Hegel, Comte ve Marx’ın sistemlerinde kavuşmuştur.⁴⁵ Hegel, tarihi, tinin zaman içinde kendi bilincine vararak kendini açığa vurması şeklinde tanımlamaktadır ve bu anlamda tarihin varlığı, tinin varlığına bağlıdır.⁴⁶ Ancak tinin varlığı tarihsel değil, mutlaklır. Bu mutlak varlık, tarihsel süreç içinde kademe kademe kendini açmak durumunda kalmış, tinin kendini açması da, tarihsel bir varlık olan insanın eylemleriyle mümkün olmuştur. Bu eylemler, diyalektik bir süreçte işleyen edimlere karşılık gelmektedir. Tarihsel olarak insanın atmış olduğu her adım (*tez*), başka bir adım (bir karşı adım - *antitez*) tarafından yadsınmak durumundadır. Bu yadsımanın sonucunda ortaya bir üçüncü adım (*sentez*) çıkmaktadır. Bu üçüncü adım da, kendisini yadsıyan bir başka adımla karşılaşacak, yeni bir senteze ulaşılacaktır. Hegelci diyalektikteki *tez - antitez - sentez* döngüsü, her bir aşamada tinsel özün biraz daha açılmasına olanak sağlamaktadır; bu helezonik ilerleme sürecini yöneten güç ise “akıl”dır. Doğa ile tarihi ayıran temel unsur da, doğanın akla sahip olmaması, dolayısıyla sürekli bir

⁴⁴ Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 125.

⁴⁵ Karşılaştırmak için bkz. Alain Pons, *a.g.y.*, s. 434.

⁴⁶ Hegel, G.W.F, *The Philosophy of History*, Çev. J. Sibree.

<<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Hegel%20-%20Philosophy%20of%20History.htm>> (Nisan 2010).

kısırdöngü içinde kendini yinelemesidir. Oysa tarih, her bir adımda yenilenir, her yenilenme başka adımları doğurur; ancak Hegel'in kurgusu içinde bu süreç sonsuza kadar sürmez, tin kendini bütünüyle açığa vurduğu noktada nihayete erer. Hegel'e göre, XIX. yüzyıl Alman dünyasında tin, kendi bilincine tamamen vakıf olmuş ve ilerleme süreci son bulmuştur. Dünya tarihinin Asya'daki başlangıcı tinin çocukluk çağına, Antik Yunan dönemi tinin gençliğine, Roma ise adamlık dönemine karşılık gelmekteyken Hegel'in yaşadığı yer ve zaman, tinin dördüncü dönemine, yaşlılığına, yani olgunluk çağına denk düşmektedir. Tin, burada, bütün varlığıyla kendini açığa vurmuş, tarihsel ilerleme de ereğine (telos) ulaşmıştır.

Bu çalışma bağlamında bütün bileşenleriyle değerlendirilme olanağı olmayan Hegel'in tarih felsefesi, değişimin ilkesini diyalektik süreçler içinde açıklamasıyla tarihsel gelişimi aşkın bağlarından koparmaya oldukça yaklaşmıştır. Ancak tarih felsefesine katmış olduğu tin unsuru ve bütün insanlık tarihini, tinsel özün kendini bulma süreci olarak özetlemesiyle, yapıtı içinde yeni bir mistisizmi de üretmiştir. Hegel'in felsefesindeki tinsel özün (ruh, *Geist*, *idea*) ne olduğu sorusu, büyük oranda yanıtsız kalmıştır. Birçokları Hegel'in tin derken bütün zihinsel akılların üstünde bir Tanrı aklına gönderme yaptığını düşünse de,⁴⁷ kimilerine göre tinsel özü insan aklından başka bir yerde aramamak gerekir. Hegel'in öğrencisi Alman şair Heinrich Heine, "bana Tanrı olduğumu Hegel öğretti," demiştir,⁴⁸ ki Hegel felsefesi, bir bütün olarak bakıldığında böyle bir algıya kapılarını ardına kadar açmaktadır. Tinsel özün kendini sürekli olarak devletler ve halklar üzerinden açılması ve kendini sonunda devlette bulmasından hareketle de, Alman filozofun tinle kastettiğinin XIX. yüzyıl

⁴⁷ Sözelimi bkz. Frank Thilly, *Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, Ankara, İzdüşüm Yayınları, 2002, s. 304; ya da A.Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, Asa Kitabevi, 2001, s. 226.

⁴⁸ Orhan Hançerlioğlu, "Hegelmilik", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, s. 191.

devleti olduğu sonucuna varılmaktadır. Nitekim Hegel’e göre devlet, objektif ahlâkın gelişmesinin son ve en yüksek durağıdır; bireysel irade ile genel iradenin tam bir uyum içinde bütünleştiğı hâldir; bir başka ifadesiyle de genel iradenin somut, tümsel bir varlığa kavuşmasıdır.⁴⁹

Hegel’den farklı olarak doğanın da tarih gibi sürekli bir değişim ve ilerleme içinde olduğundan yola çıkan August Comte, doğayı yöneten evrensel ve değişmez yasalar olduğuna varmıştır. Comte’a göre bu yasallık, tarihsel süreç içinde elde edilmiş başarıların sürekliliğinin bir garantisidir.⁵⁰ Doğanın bir parçası olarak toplumlar da belirli yasalar doğrultusunda gelişmektedir ve bilimin (sosyolojinin) yapması gereken, bu yasaları ve gelişim evrelerini göstermektedir. Comte, tarihsel yöntem olarak adlandırdığı çözümlemelerinin sonucunda, toplumsal dinamiğin temel yasalarını keşfettiğini ileri sürmektedir. Bu temel yasalara göre, totemizmden çok tanrılığa, çok tanrılıktan tek tanrılığa geçmiş olan insanlık, insana ve topluma tapan pozitivist bir “yeni din”in eşiğine gelmiştir. Hegel’in tarihe ilişkin olarak dört gelişim evresi belirlemiş olması gibi, Comte da bir aşamalandırmaya başvurmuş, insanlığın gelişimini teolojik, metafizik ve pozitivist hâl olmak üzere, üç evrede incelemiştir. Her bir evrede doğaya karşı üstünlüğünü ve hâkimiyetini daha da fazla kanıtlayan ve zaman geçtikçe hayvansallığından bütünüyle sıyrılıp toplumsal bir niteliğe kavuşan insanoğlunu teolojik ya da metafizik hâlin ulaştıramadığı ülküye ise, pozitivist hâl ulaştıracaktır.⁵¹ Başka bir deyişle Comte’a göre, doğanın ve tarihin bir

⁴⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002, s. 391-2.

⁵⁰ Kubilay Aysever, “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 41, Sayı 1, 2001, s. 178.

⁵¹ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Kitabevi, 1998, s. 63.

yasası vardır ve bu yasa ilerlemedir. İnsanlık, ancak bu yasaya biat edip bu yasa doğrultusunda hareket ederse ebedî ülkülerine ulaşma yolunu bulacaktır.

Yaşamakta olduğu yüzyıla Hegel, Comte ya da burada ele alamadığımız diğer çağdaşları kadar pembe gözlüklerle bakmamakla birlikte Karl Marx da, tarihin belirli bir gelişim çizgisini takip ettiği düşüncesindedir. Fakat bu gelişim, Hegel'in çizdiği gibi zihinsel, idealist bir şemaya ya da Comte'daki gibi sabit ve evrensel yasalara göre gerçekleşmez. Zira Marx'a göre tarihsel gelişimin temel belirleyeni maddi üretimdir. Bu maddi üretimi gerçekleştiren insanlardır; ama insan, tarihinin hiçbir döneminde, tarihsel ve toplumsal niteliğinden ayrı, bağımsız, özerk bir varlık olarak düşünülemez. Burası, Marx'ı, çağının tarih ve toplum felsefesi düşünürlerinden ayrı tutan başlıca noktalardan biridir: "18. yüzyıl peygamberlerinin gözlerinde ise 18. yüzyıl bireyi -bir yanda feodal toplum biçimlerinin çözülüşünün, öbür yanda 16. yüzyıldan bu yana gelişen yeni üretim güçlerinin ürünü olan 18. yüzyıl bireyi- geçmişte bir zamanlar yaşamış olması gereken ideal varlıktır; tarihî bir sonuç değil, tarihin hareket noktasıdır; tarih içinde gelişmiş değil, tabiat tarafından kendi insan tabiatı anlayışlarına münasip olarak ortaya konan Doğal Birey'dir. ... [Oysa] tarihte ne kadar geriye gidersek, birey ve dolayısıyla üretim yapan birey de o kadar bağımlı olarak, daha büyük bir bütünün parçası olarak belirir."⁵² Dolayısıyla Marx'ın çizmiş olduğu ilerleme şeması, Aydınlanma ve sonrasındaki düşünürlerin çizdiği şemadan bütünüyle farklılaşmaktadır. Zira Marx'a göre tarihin geçmişten bugüne gösterdiği ilerleme, zihinlerdeki bir ilerlemenin değil, üretici güçlerin gelişimiyle olgunlaşan sınıf mücadeleleri sayesinde olmuştur. Bu bağlamda geleceğe ilişkin bir gelişmenin

⁵² Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim Yayınları, 2008, s. 122

koşulları aranıyorsa, insanların zihinlerine değil, toplumsal üretim süreçleri içindeki çelişkilere bakılmalıdır; ilerlemenin yönünü akıl değil, üretim süreçleri içindeki bu çelişkiler belirleyecektir. Buraya kadarki kısa açıklamalardan dahi anlaşılacağı gibi, Marx'ın tarih felsefesi, Hegel ya da Comte'da gördüğümüz bağlamda bir ilerleme bayraktarlığı yapmamaktadır. Bu nedenle Marx'ı, salt kendi kuramı üzerinden yeni bir ilerleme miti oluşturduğu şeklinde yargılamak pek olası değildir. Fakat, tarihsel maddecilik diye adlandırılabilen bu tarih kuramı, ne yazık ki henüz Marx'ın yaşadığı dönemden başlayarak farklı amaçlarla, başka başka yerlere çekıştırilmiş ve hâkim iktidar ve üretim ilişkilerinin süreğenliğine hizmet eder hâle gelmiştir. Bu yönde Benjamin'in sunmuş olduğu bir eleştiri, ileriki satırlarda yer alacaktır.

XIX. yüzyılda ilerleme anlayışının bilimsel ve teknik bir olgu, bir deneyim, bir sonuç olmaktan çıkıp başlı başına özerk bir mitsellikle donanmış olduğunun farkına, daha o zamandan varılmış olduğu söylenmelidir. Yine Heinrich Heine 1833 yılında, “bilgiden kaynaklı yeni dinin, ilerlemeye inanç” olduğunu dile getirmiş, Robert Blum ise 1847'de, *Günümüz İlericileri* adıyla, siyasi peygamberler üzerine bir makale derlemesi yayımlamıştır.⁵³ Gerçekten de ilerleme, XIX. yüzyılla başlayıp XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar uzanan süreçte, bir felsefi, siyasal, bilimsel ya da ekonomik perspektifin ürünü olmaktan çıkmış, hemen her türlü siyasal kampın kendine göre yorumlayıp anlamlandırdığı, kavramın kendisini en tepeye koyup alt bileşenlerini çıkarları doğrultusunda biçimlendirdiği “ideolojik bir silah” hâlini almıştır. “... sonra da Franz Hitze -Paderborn 1877- şunları açıklar: Katolik Kilisesi,

⁵³ Reinhart Koselleck, *a.g.y.*, s. 105.

Katexochen'un sosyal ve muhafazakâr gücüdür, bu yüzden de özgürlüğün ve ilerlemenin yaratıcısıdır.”⁵⁴

Paolo Rossi'nin XIX. yüzyıl ilerlemeci düşünürlerini -burada şimdilik Marx'ı dışarıda tutalım- “geç aydınlanmacılar” olarak nitelendirmiş olması anlamlıdır. Zira 1800'ler, üretimde buhar makinelerinin kullanılmasıyla birlikte endüstrinin muazzam bir hızla geliştiği, insanlığın da bir anlamda kendi aklının yapabildiklerinin görkemi karşısında şaşkınlığa boğulduğu yıllardır. Aydınlanma düşüncesinde, saf, naif bir çığlık gibi yükselen “*sapere aude*” (aklını kullanmaya cesaret et) öğüdü, bu yüzyılda aklın zaferiyle de taçlanmıştı. İnsan aklının Orta Çağ kafesinden kurtuluşu, yalnızca dinsel bağınazlıklardan arınmak değil, maddi yoksunluklardan da kurtulmak anlamına gelmektedir; ebedî mutluluk için artık, ne Altın Çağlara dönüş arzusunun, ne de Mesih beklentisinin herhangi bir işlevi kalmamıştır. Kurtuluş, bu dünyada, insanda, insan aklındadır. İnsan aklı, er ya da geç, bütün insanlığı bolluğa, refaha ve barışa kavuşturacaktır. Aklın bu zaferi, kapitalizmin sürekli sermaye birikimini ve sürekli büyümeyi vaaz eden ruhuyla, tam bir uyum, tam bir bütünlük teşkil etmiş; kapitalist büyüme ile ilerleme, neredeyse birbiri yerine geçebilecek kavramlara dönüşmüştür. Ne yazık ki Marksizm de, Marx'a rağmen, söz konusu büyüme, ilerleme, zenginlik söylemini çoğaltmış, insan aklının yanında insan emeğini de ikinci bir mutlaklıkla donatmıştır. Walter Benjamin'in Marksist düşüncenin evrildiği bu konuma ilişkin eleştirileri, son derece çarpıcıdır:

“Hiçbir şey Alman işçi sınıfını, kendisinin de akıntıyla birlikte yüzdüğü düşüncesi kadar yozlaştırmamıştır. Bu sınıf, teknik gelişmeyi birlikte yüzdüğü akıntının bir çavlanı saydı.

⁵⁴ Reinhart Koselleck, *a.g.y.*, s. 110.

Buradan, teknik ilerlemeye götürdüğü söylenen fabrika çalışmasının siyasal bir adım olduğu yanılması uzanan yol, artık yalnızca bir adımlıktı. Eski Protestan çalışma ahlâkı, Alman işçi sınıfı saflarında, laik bir görünüm içerisinde dirilişini kutlamaktaydı. Gotha Programı, bu kargaşanın izlerini taşımaya başlamıştır bile. Bu program, emeği ‘tüm zenginliğin ve kültürün kaynağı’ diye tanımlar. Kötü bir şeyler sezen Marx, buna verdiği yanıtta, çalışma gücünden başkaca mülkiyeti bulunmayan insanoğlunun ‘zorunlu olarak, kendilerini mülk sahibi konumuna getirmiş... öteki insanların kölesi olacağını’ söylemiştir. Ama kargaşa, bundan etkilenmeksizin yaygınlaşmayı sürdürdü ve kısa süre sonra Josef Dietzgen şunu ilân etti: ‘Emek, yeniçağın Mesihinin adıdır... Zenginlik ... emeğin geliştirilmesidir ve bu zenginlik, şimdiye kadar hiçbir kurtarıcının başaramadığını başarabilir.’ Emeğin ne olduğuna ilişkin bu ilkel-Marksist kavram, çalışanların, bu çalışmanın ürününü denetleyemedikleri sürece, ondan nasıl yararlanabilecekleri sorusu üzerinde fazla durmaz. Bu kavram toplumsal gerilemeleri değil, yalnızca doğaya egemen olma yolunda atılan adımları gerçek diye benimsemek ister.”⁵⁵

Benjamin’den yapılan uzun alıntıda Dietzgen’in dile getirdiği sözde Marksist söylem, üretime dayalı ilerleme ve büyüme mantığının kapitalizmle arasındaki göbek bağına görmezden gelip bunu sosyalist bir deklarasyonun parçası hâline getirmiştir. Bu yaklaşımın bir başka tezahürü, Türkiye gibi “gelişimini henüz tamamlamamış” ülkelerde, eksik devrimci bilinç sorununu eksik kapitalizmle açıklayan kuramların da önünü açmıştır. Bir yandan Marksizm’e dayandığını vaaz edip bir yandan egemen sistemin ekmeğine yağ süren ilerlemeci yaklaşımlar içinde, etkisi en büyük ve en trajik olanı da, muhtemeldir ki, SSCB deneyimidir. Sosyalist bir ekonomi, sosyalist bir toplum ülküsüyle kurulan Birlik, özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dönemde, var olma amacıyla ne ölçüde uyumlu olduğunu sorgulamadan, temel gayesini ilerleme yarışında kapitalist ülkelerin önüne geçmek şeklinde ortaya koymuştur. 1940’larda

⁵⁵ Walter Benjamin, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 43.

başlayıp ‘80’lere kadar süregelen “soğuk savaş” sürecinde de taraflar, yalnızca askerî ve ekonomik alanda değil, satrançtan uzay araştırmalarına, hayatın ve bilimin hemen her alanında ilerlemenin bayrağını birbiri elinden almaya çalışmışlardır. Ne hazindir ki, bugünün zihinlerinde SSCB’nin kayda değer tek müspet yanı olarak da “altmış yıl gibi kısa bir sürede, çarıklı Rus mujiklerini uzaya gönderebilmiş olmak” kalmıştır.

Aslında ilerleme miti, felsefî alanda XIX. yüzyılın ikinci yarısında sahip olduğu geçerliliği, daha I. Dünya Savaşı sonunda önemli ölçüde yitirmiştir. Eleştirel teorinin ilk temsilcileri Adorno ve Horkheimer başta olmak üzere, Benjamin’den Edward Husserl’a birçok düşünür, I. Dünya Savaşı deneyimi sonrasında, felsefenin temel meselelerinden birinin teleolojik ilerleme anlayışı olması gerektiği sonucuna varmıştır. II. Dünya Savaşı’yla da, ilerleme mitinin felsefî meşruiyeti tümünden yok olmuştur. İnsan akli, ne kadar erdemli, ne kadar onurlu olsa da, bu akli hizmetine koşturan güçlerin temel kaygısının daha güzel, daha barışçıl ve daha müreffeh bir dünya olmadığı ortaya çıkmıştır. Ancak söz konusu ilerleme miti, felsefî geçerliliğini neredeyse bütünüyle yitirmiş olsa da, tıpkı daha önce tartıştığımız ulus ve toplumsal sözleşme mitlerinde olduğu gibi, halen yaygın ölçüde kabul görmektedir. Bir yandan hemen her zeminde, dünyanın gün geçtikçe daha kötü bir yere döndüğü, bilimin ve teknolojinin vaat ettiği türden bir refah ve mutluluğun ancak çok sınırlı zümrelerle sınırlı kaldığı, doğa ile insan arasındaki mücadelede iplerin artık doğanın eline geçmiş olduğu gibi yargılar dile getiriliyor olsa da, yeni tekniklere, yeni buluşlara ve ekonomik büyümeye duyulan -aslında neye güvenildiği bilinmeden- güvenme hâli, bugün de geçerlidir. Hemen her türlü siyasal proje de, ne ölçüde muhalif, ne ölçüde radikal görünürse görünsün, insanlığın kolektif deneyimlerinden aldığı derslerle daha

iyi bir dünya tasarlayıp kurabileceği, insan aklı ve insan iradesinin bir şekilde daha güzel bir gelecek şekillendirebileceği inancından feyiz almaktadır.

İlerleme mitinin neden bu denli yerleşik olduğu sorusunun yanıtını Koselleck, “çünkü ilerleme içinde her zaman, hangi perspektif olursa olsun, hiçbir siyasetin vazgeçemeyeceği, tahmini bir potansiyel vardır,” diyerek vermektedir.⁵⁶ Lyotard’a göre de “kurtuluş amaçlı öyküler ‘kurucu bir başlangıç eyleminde değil, gelmesi istenilen bir gelecekte, gerçekleştirilecek bir fikirde yasallık ararlar.’”⁵⁷ Koselleck ve Lyotard’ın yanıtları, özellikle bizim de yukarıda değinmiş olduğumuz, yeni siyasal projeler bağlamında düşünüldüğünde büyük ölçüde açıklayıcıdır. Ne var ki, siyasal bir proje içinde olmayan tekil iradeleri geleceğe bağlayanın, bu iradelerin gelecekte hâlâ medet ummasını sağlayanın ne olduğu sorusu, yerli yerinde durmaktadır. Bu sorunun bir yanıtı, “insan umut ettikçe yaşar,” olabilecektir. Ama belki de, hiçbir özerkliği kalmamış “özel” yargılarımızın tabanına yerleşmiş tarih, çizgisel zaman ve ereksellik gibi kalıplar olduğu sürece, bu sorunun yanıtsızlığa mahkûm olduğunu kabul etmek -en hakikisinden bir kaçış olmakla birlikte- erdemli bir kaçış olacaktır.

⁵⁶ Reinhart Koselleck, *a.g.y.*, s. 120.

⁵⁷ Aktaran Paolo Rossi, *a.g.y.*, s. 120.

B. KURUCU DEĞERLER

1. *Prudentia Civilis*

Orta Çağ Avrupası'nda, toplumsal yaşam üzerindeki neredeyse tek otorite Kilise'dir. Meşruiyetini doğrudan Tanrı'dan alan Kilise'nin temel misyonu, kulları Tanrı devletine, yani ahiret hayatına hazırlamak olarak belirlenmiştir. Ahiret hayatına hazırlıksa, Hristiyanlık dininin sunduğu bir değerler manzumesinin hem topluluğun bütününe hem de tek tek bireylere aşılması şeklinde mümkün olabilecektir.

Hristiyanlıkla birlikte toplum yapılarının, değerler sisteminin, etik kodların ne gibi radikal değişimlere maruz kaldığı açıktır. Bütün bu değişimi yeni ve özel bir iktidar ilişkisinin (pastoral iktidar) oluşturulması ve yaygınlaştırılması şeklinde ele alansa Michel Foucault olmuştur. Bu iktidar ilişkisinin belirleyici, ayırt edici karakteri, iktidarın, tabi kılmak, emretmek ve uygulatmak üzerinden değil, bireylerin doğrudan kafalarının içlerine, ruhlarına, vicdanlarına nüfuz etmek yoluyla işliyor olmasıdır.⁵⁸ Dolayısıyla pastoral iktidarın ilgisinin topluluğun bütününe olduğu kadar, toplumdaki her bir bireye yönelik olduğu da söylenmelidir. Foucault, Kilise temelli pastoral iktidarın tarihin belirli bir döneminde kaybolduğunu teslim etmekle birlikte, modern devleti, pastoral iktidarın yeni bir biçimi, “bireyselleştirici iktidarın yeni bir dağılımı, yeni bir örgütlenmesi”⁵⁹ olarak okumaya çalışmaktadır. Modern devlet, bireyleri görmezden gelen, yok sayan bir yapı olarak değil, aksine bireyleri, bireyselliklerinin bir dizi spesifik motifle biçimlendirilmesi yoluyla içine alan

⁵⁸ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 65.

⁵⁹ A.g.y., s. 66.

gelişkin bir yapı olarak incelenmelidir. Burada amaç, geleneksel pastoral iktidarın insanları öbür dünyadaki kabir azabından koruma amacından farklı olarak dünyevi bir nitelik kazanmıştır. Yeni bir ahlâk, yeni bir değerler manzumesi ve yeni bir birey anlayışı, bu değişimin sonucunda gerçekleşmiştir.

Foucault modern iktidarın yeni bir bireyselliği inşa sürecini, ağırlıklı XVIII. yüzyıl ve sonrasını inceleyerek sunma gayretindedir. Foucault'dan çok daha önceyse Gerhard Oestreich, benzer nitelikte bir incelemeye, iki yüzyıl geriye, XVI. yüzyıl başlarına giderek başvurmuştur. Oestreich'in *Neostoicism and The Early Modern State* metninde yer alan analizinin merkezinde 1500'lerden 1789'a kadarki yaklaşık 300 yıllık dönem yer almaktadır.⁶⁰ Söz konusu üç yüzyılı bir despotizm, bir tiranlık çağı olarak ele alamayacağımızı belirten Oestreich'a göre bu dönem ikili bir yapı sergilemekte, bir yandan Orta Çağ'a ait özellikler göstermekle beraber, bir yandan da bir dönüşüm evresine karşılık gelmektedir. Dönüşüm sürecindeyse merkezileşme ve kurumsallaşma yönündeki çalışmalara ikincil düzeyde bir önem atfedilmiş, ağırlık, toplum ve tekil bireyler üzerindeki rasyonelleştirme çabalarına verilmiştir. Yazara göre, bu dönemin XIX. yüzyıla en büyük mirasıysa, "toplumsal disiplin ahlâkı"dır.

Ne olmuştur da, XVI. yüzyılda yönetenlerin odak noktası toplumsal disiplin ve buna koşut şekilde tekil bireyler hâline gelmiştir? Oestreich'a göre bunun arka planında iki olgu yatmaktadır: Birincisi, ekonomik yapıdaki değişimle birlikte kentler önemli bir çekim gücü oluşturmuş ve bu kentlerin yeni sakinleri, bir yandan

⁶⁰ Gerhard Oestreich, *Neostoicism and The Early Modern State*, Çev. David McLintock, (Ed.) Brigitta Oestreich ve H.G. Koenigsberger, NY, Cambridge University Press, 1981, ss. 155-65. Oestreich'in konuya ilişkin görüşleri bütünüyle bu sayfa aralığından alınmış olduğundan, bu tartışma içinde ayrıca bir sayfa numarası göndermesinde bulunulmayacaktır.

fazlasıyla hareketli ve coşkulu olmakla birlikte, bir yandan da kent yaşamına uyum göstermekte büyük sıkıntılarla başa çıkmak durumunda kalmıştır. İkinci nedense, reform hareketleri neticesinde, genel ahlâka ve yaşam biçimlerine ilişkin dinsel düzenlemelerin geçerliliğini yitirmesine bağlı olarak ortaya çıkan yozlaşma hâli ve mezhep savaşlarıdır. Sonuçta, özellikle kent yaşamında büyük bir kaos, düzensizlik ortamı oluşmuştur. Gerek yerel gerekse merkezî düzeyde yöneticilerin temel kaygısı da, içeride düzeni sağlamak olarak belirmiştir.

Oestreich'in *regulation-mania* (düzen saplantısı) şeklinde tanımladığı bu kaygıya koşturuk şekilde, özellikle de 1600'lerin ikinci yarısından başlayarak polis örgütlenmesi fazlasıyla kritik bir işlev üstlenmiştir. Burada polis örgütlenmesinin üstlendiği işlev, asayiş sağlamaktan çok daha fazlasıdır. Oestreich'in sözcükleriyle polis, tebaanın ortak iyisini korumak amacıyla hareket etmekte, bunu da hükümdarın verdiği emirlerin ve koyduğu yasakların tabana yayılmasına ve toplumsal yapıdaki çözümlerin dizginlenmesine hizmet ederek sağlamaktadır. Kamusal alandaki düzen gereksinimleri, yeşermekte olan kapitalizmin de etkisiyle, ekonomik faaliyetlere ve iş yaşamına yönelik olarak ortaya çıkmaktadır. Üretim ve ticaret faaliyetlerinin belirli bir nizam içinde yürümesini sağlamaya yönelik ölçü ve kuralların konmasının ve uygulanmasının yanında, dönemin temel diğer düzenleme alanları olarak da sağlık, sokak temizliği, yangınların önlenmesi ve yol denetimleri kendini göstermektedir. Fakat burada Oestreich'in asıl önemli bulduğu, "polis ve düzen" dendiğinde salt kamusal değil, özel yaşama ilişkin düzenlemelerin de söz konusu olmasıdır. Nitekim özel yaşama dair düzen arayışları, yeni bir insanın ve yeni bir toplumun inşasıyla sonuç verecektir.

Oestreich’a göre bu dönemdeki düzen sağlama çabalarının çıkışında seküler eğilimler aramak, döneme aşırı bir anlam atfetmek olacaktır ve bilhassa XVI. yüzyıla bakıldığında, yönetimin temel kaygısı, geçmişteki o itaatkâr, sade ve sadık Hristiyan bireyin yeniden canlandırılması olarak görünmektedir. Fakat mutlak devlet dönemi, bunun için başlıca araç olarak kiliseyi değil, ordu, okul ve ticarethaneyi ön plana çıkarmaktadır ve elbette ki ordu, okul ve ticarethanelerde sunulan ahlâk, geçmişte kilisenin sunmuş olduğu ahlâk anlayışıyla pek örtüşmemektedir. Mutlak devletin yeni bir birey ve toplum oluşturma sürecinde bu üç alanı, ordu, okul ve ticarethaneyi belirlemiş olmasıysa rastlantı değildir. Zira söz konusu geçiş dönemini niteleyen üç temel değişim alanı, bürokratikleşme, militaristleşme ve merkantilistleşme olarak kendini göstermektedir. Bu üç olgunun aynı zamanda birbirini nasıl gerektirdiğini de ayrıntılı bir şekilde sunan Oestreich, bu değişimlerin gerçekleşmesinin ön koşulunun, “otoriteye saygı, öz disiplin ve başarı” değerlerinin, bütün topluma benimsetilmesi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu değerlerin içselleştiği ve söz konusu üç değişimin gerçekleştiği ölçüde “mutlak devlet” tonu da yaşamın ta içlerine nüfuz etme olanağı bulmuştur.

Otoriteye saygı, öz disiplin ve başarı kavramlarının biçimlendirdiği değerler manzumesini Oestreich, *prudentia civilis* (sivil ihtiyat) ifadesi altında ele almaktadır. Oluşturulması ve yaşama geçirilmesi sürecinde hümanistlerin önemli rol oynadığı *prudentia civilis* mantığı, özellikle yüksek eğitim gören seçkin zümrede hızla kabul görmüş, toplumun eğitim almayan, nispeten alt tabakalarıysa polis örgütünün düzenleyici ve şekillendirici işlevleriyle dikte edilmiştir. Bu mantık, sunduğu etik ve psikolojik kodlarla sosyal ve politik yaşamın yeniden inşasında kritik bir vazife

üstlenmiş olmanın yanında, doğrudan yaşam pratiklerine nüfuz edebilen, bir başka deyişle teknik gereksinimlere anında yanıt veren doğasıyla, modern devletin oluşum ve gelişim sürecini de ivmelendirmiştir. Yine *prudentia civilis* kavramlaştırması yoluyla, uyruklar ile ülke arasındaki bütünleşmenin sağlanması ve sıradan tebaanın yurttaşla dönüştürülmesi süreçlerinde politik ve ekonomik yaşamın gerekliliklerinin bütün toplum katmanlarına enjekte edilmesi sağlanmıştır. Toplum, hikmet-i hükümet bilinciyle harmanlanmış bir vatanperverlikle donatılmış, aynı zamanda gerek kent gerekse ülke düzeyindeki kurumsal reform çalışmalarının uygulanması için gerekli zemin oluşturulmuştur.

Oestreich'in, söz konusu dönemi bir ikilik olarak gördüğünü söylemiştik. Buraya kadarki, özellikle *prudentia civilis* mantığı eksenindeki tartışmalar, daha çok dönemin taşımakta olduğu geçiş evresi niteliğine ve modernleştirici parametrelerine yöneliktir. Ne var ki Oestreich'a göre bu üç yüzyıl, Orta Çağ olarak adlandırılan tarihsel dönemle de önemli ortaklıklar taşımaktadır. Bu ortaklıkları, belirli yapı ve kurumların çözülmesi sürecinde yaşanması doğal olan, bir tür alışkanlıkların tamiri ya da tortuların toplanması şeklinde değerlendirmemek gerektir. Mutlak devlet, birçok alanda bilinçli olarak Orta Çağ mirasından yararlanmıştır, aynı zamanda inşa etmekte olduğu ahlâk da bütünüyle seküler bir karakter taşımamaktadır. Bu noktada Oestreich, sözleşme kuramını yeniden ele almakta, bu kuramın başka kökenlerine de göndermede bulunarak yurttaşlık ilişkisinin manevi altyapısına farklı bir açıklama getirmektedir.⁶¹

⁶¹ Gerhard Oestreich, *a.g.y.*, ss. 135-54. Oestreich'in sözleşme kuramı bağlamındaki görüşleri bütünüyle bu sayfa aralığından alınmış olduğundan, bu tartışma içinde ayrıca bir sayfa numarası göndermesinde bulunulmayacaktır.

Oestreich toplumsal sözleşme kuramının geliştirilmesinde feodal bağılık anlayışının ve pozitif hukuk yöneliminin önemli katkıları olduğunu kabul etmektedir. Ne var ki bu kuramın oluşturulması ve tartışılması sürecinde, sözleşme kuramındaki dinsel referanslar ve bu dinsel referansların yankılanma biçimleri üzerinde yeterli ölçüde durulmadığı kanısındadır. Oestreich, reformasyon hareketiyle birlikte, başta Calvin'in de etkisiyle, halk unsurunun siyasalın kurulması sürecine katılmasına özel bir önem vermektedir. Şöyle ki, Orta Çağ'ın son döneminde kral ve kilise arasındaki çatışmaların neredeyse tümüyle dışında kalmış olan halk unsuru, Oestreich'a göre, reformasyonla birlikte etkin ve belirleyici bir konuma gelmiştir. Buradan hareketle Oestreich, sözleşme kuramlarından daha önce, XVI. yüzyıl başında kaleme alınmış *Vindiciae* başlıklı bir metni mercek altına yatırmaktadır. Bu metinde karşımıza, kökenleri Calvin'de olan karşılıklı sorumluluk (*mutua obligatio*) ilkesine koşut şekilde kurgulanmış ikili bir Kutsal Akit (*Covenant*) formülasyonu çıkmaktadır. Eski Ahit'e yoğun göndermelerle oluşturulmuş, yazarıysa belirsiz olan bu metin, ilki Tanrı ile Kral, ikincisiyse halk ve Kral arasında olan iki sözleşmeden söz etmektedir. Bu anlamda, gerek devletin kuruluşunda gerekse de egemen iktidarın uygulanışında, halka etkin bir işlev tanınmaktadır. Bunun yanı sıra, Kral'ın yasa ve uygulamalarında Tanrı'ya riayet etmediği koşulda da, halkın direniş göstermesine, kutsal bir meşruiyet alanı açılmaktadır.

Buradan yola çıkan Oestreich, Machiavelli kökenli, teoloji ve teleolojiden arınmış devlet anlayışının önemli bir kırılma olduğunu reddetmemekle birlikte, XVI. yüzyıl döneminde yeni bir teolojinin kurulmuş olduğunun da gözden kaçırılmaması gerektiğini söylemektedir: Modern devlet yurttaşından söz ettiğimiz

koşulda, bunun derinlerinde bir yerlere, karşılıklı ve ilâhi bir sorumluluk duygusunu yerleştirmemizi salık vermektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, her yönetim sistemi, yönetmekte olduğu kitleyi birtakım ortak, kolektif değerler ve yükümlülüklerle donatmalı, bunu da, söz konusu kitleyi oluşturan kişilerin ortak bir iradesinin ürünü gibi algılanıp paylaşılacak bir anlayışa dönüştürmelidir. Yönetim sistemine meşruiyetini katan temel unsur da, bu ortak anlayış olacaktır. Max Weber’e göre bu ortak, kolektif, toplumsal anlayışı belirleyen meşruiyet, kaynağını (burada *auctoritas* demek daha uygun düşecektir) geleneksel, karizmatik ve yasal-ussal olarak üç ana alanda bulabilecektir.⁶² Modern devletse, bir yönetim sistemi olarak meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kaldığında, kendi meşruiyet kaynağının yasallığa ve ussallığa dayandığını iddia etmiş ve büyük ölçüde buna ikna etme başarısı gösterebilmiştir. Modern devletin başvurmuş olduğu ussal meşruiyet algısının yanında, pek tabii ki başka birçok meşruiyet unsuru daha söz konusudur ve bu çalışmanın üzerine kurulduğu söylenebilecek temel yargı da, meşruiyetin her koşulda kutsal bir dışsallık kategorisi üzerinden sağlanabileceğidir. Ne var ki modern siyasal yapının ve buna koşut olarak kapitalist ekonomik düzenin gerek meşruiyet kazanmak gerekse de hedeflerine ulaşmak açısından, belirli bir rasyonaliteyi oluşturma ve bu rasyonalite tarafından onaylanma ihtiyacı duyduğu açıktır. Bu rasyonalitenin, yine benzer gerekçelerle, modern iktidar mekanizmasının ve yeni ekonomik yapının gereksindiği nitelikte olması, bu doğrultuda oluşturulması, biçimlendirilmesi gerektiği de açıktır. Dolayısıyla Gerhard Oestreich’in sunumu üzerinden burada tartışılmış olan “otoriteye saygı, öz disiplin ve başarı” değerleri,

⁶² Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Binnaz Toprak ve Şule Kut, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 123.

kısacası *prudentia civilis* ahlâkı, yalnızca modern devletin ve kapitalist ekonominin işlerliğini sağlamak açısından değil, var olan yapının meşruiyetini yankılayacak yeni bir akli ve yeni bir rasyonalite formülasyonunu oluşturması açısından son derece kayda değerdir. Diğer bir deyişle, modern devletin ussal meşruiyetini bulacağı alan yine kendi kuracağı “modern us” olacaktır, başka bir yer değil.

2. Yurttaşlık

Modern devleti, Foucault’nun uyarıları doğrultusunda, bireyleri görmezden gelen bir yapı olarak değil de, bireyleri, bireyselliklerinin bir dizi spesifik motifle biçimlendirilmesi yoluyla içine alan gelişkin bir yapı olarak ele aldığımız durumda, *prudentia civilis* ahlâkının, bu spesifik motiflere karşılık geldiği söylenebilecektir. Kapitalizmin gelişmesi, kent yaşamının başatlaşması gibi birçok faktörün de etkisiyle bu ahlâk anlayışı, toplumun hemen her tabakasına yayılmış, ussal *homo economicus* tarihteki yerini almıştır. Bunun yanında devletin uyrukları, ulus adı altında bir, bölünmez, mutlak ve ebedî siyasal gövdeyi de oluşturmuş, toplum ve modern devlet önemli ölçüde bütünleşmiştir. Geriye, pastoral iktidar teknikleriyle bireyselliğini idrak eden ve belirli bir rasyonaliteyle kuşatılan tekil iradelerin yol açabileceği merkezkaç kuvvetini asgari düzeye çekmek, bu tekil iradeleri, Foucault’nun ifadesiyle devletin içine almak kalmıştır. Burada karşımıza, belki de modernizmin ulus kavramından sonraki ikinci büyük keşfi olan “yurttaş” kavramı çıkmaktadır. Ulus kavramı birey ile devlet arasında mitsel bir köprü işlevi görürken yurttaş kavramı, birey ile devlet arasında aracısız bir ilişkinin teşkiline ortam hazırlamıştır. Artık modern iktidar meşruiyetini, yalnızca toplumun bir kararına ya da ulusun

kurucu bir eylemine dayanıyor olmasında değil, toplumun her bir üyesini, tekil olarak da bünyesine katmış olmasında bulacaktır.

Kökeni antik kent-devletlerin “yetkin siyasal toplum”larına uzanan yurttaşlık kavramı, bu toplumlarda, siyasal hayata katılma hakkına sahip sınırlı bir kesimi tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Yaşayanların önemli bir kısmını oluşturmakta olan köle ve *meteikos*’larsa siyasal ve kamusal hakların hemen bütününden mahrum bırakılmışlardır. Roma Devleti’nde de benzer şekilde, belirli bir *gens*’e (soy) mensup olanlar yurttaşlık statüsüne sahip olabilirken *pleb*’ler ve *client*’ler için, yurttaşlık hakları söz konusu değildir. Daha önce feodal anarşi olarak tanımladığımız dönemde ise, Avrupa toplumları belirli katı statüler altında yaşıyor ve statülerine bağlı olarak siyasi nitelikte kararlarda söz sahibi olabiliyor olsa da, kent-devlette ya da Roma’da karşılaştığımız türden bir yurttaşlık kavramına rastlanamamaktadır. Yönetilen halkın ekonomik, sosyal ya da soya bağlı nedenlerden bağımsız olarak yurttaşlık statüsüne kavuşmasıysa, modern devletle birlikte olmuştur.

Modern devlet, yurttaşlığı, siyasal topluluk içindeki bireylerin ilkesel olarak eşit siyasi, hukuki, kamusal haklar ve özgürlükler ile bunun yanında eşit siyasi, hukuki, kamusal sorumluluk ve yükümlülüklerle sahip olması şeklinde tanımlamıştır. Yurttaşlığın koşuluysa belirli bir ekonomik statüye ya da soya dahil olmaktan çıkmış, yurttaşlık, doğulan yerin hangi ülke sınırları içinde olduğuna ya da anne babanın yurttaşlığına bağlı olan bir statü hâlini almıştır. Antik Yunanda ve Roma Devleti’nde yurttaşlık kavramını görüyor olmamızdan hareketle yurttaşlık olgusunun antikiteden bugüne bir süreklilik arz ettiğini söylemekse pek o kadar mümkün olmasa gerektir.

Zira gerek Yunan kent-devletleri gerekse Roma’da yurttaşlık statüsü, siyasal yaşama katılım anlamına gelmenin yanı sıra, fiziksel üretim sürecinin dışında kalmakla da özdeşleşen, ekonomik de bir statüdür. Modern devletle birlikte biçimlenen yurttaşlık anlayışının yeni formunu da, modernleşme ve kapitalizm arasındaki göbek bağı görmekten gelerek çözümlenmek mümkün değildir.

Statü hiyerarşisine değil, sözleşmeye dayalı ilişkiler üzerine kurulan kapitalist ekonomi, bir yandan topraktan bağımsızlaşmış, hareketli ve nitelikli işgücüne gerek duyarken bir diğer yandan cemaat bağlarından arınmış ve özerkleşmiş tüketiciler⁶³ oluşturmak durumunda kalmıştır. Bu anlamda feodal dönemden kalan bağlılık ve cemaat ilişkilerini belirli ölçüde yeniden üreten ulusal kimlik, bireyi devletten ziyade topluma bağlayan bir kurum olarak çalışıyor olmasından da ötürü, ülke ile birey arasındaki bağdaşımın kurulmasında yetersiz kalmaya mahkûmdur. Yurttaşlık bu anlamda, bir yandan uyrukların üretim ve mübadele süreçleri içinde tekil ve bağımsız bireyler olarak yer almalarına hizmet ederken bir yandan da uyrukları, kapitalist büyümenin yalnızca aracı değil, aynı zamanda amacı oldukları “bilinciyle” donatır. Dolayısıyla bugün anladığımız anlamda yurttaşlığın tarihten bugüne izlediği bir yol tasavvur edilmeye çalışılacaksa, *politei* ve *civis*’le başlayan çizgiden önce, köle - pleb - kul hattına bakılmalıdır.

Ulusal kimlik, bir gurur ve sadakat makinesi gibi çalışırken ve bireylerden bu kimliği kıvançla taşımaları dışında bir şey beklemezken yurttaşlık kimliği, sürekli bir sorumluluklar ve yükümlülükler manzumesi olarak iş görmektedir. Ulusal kimlik

⁶³ Ali Yaşar Sarıbay, “Yurttaşlık ve Katılımcı Demokrasi”, *Birikim*, Sayı 32, 1991, s. 17-8.

öğrenilen,⁶⁴ öğrenildiği düzeyde ikna olunan, sahiplenilen bir kimlik olmasıyla her koşulda kimi öznelliklerle sınırlanabilir. Fakat yurttaşlık, doğrudan devlet tarafından verilen resmî ve hukuki bir kimliktir. Dolayısıyla bireyin ulusla bütünleşmesi -eksik, kısmî ya da yüksek- farklı düzeylerde seyredebileceği hâlde, az ya da kısmî vatandaş olmak gibi bir durum söz konusu olamayacaktır. Yurttaşlık, bireylerin hukuki birer özne hâlini almasını ve devlet hukukuna sorgusuz sualsiz dahil edilmesini garanti etmektedir. Bu hukukun dışına çıkmak mümkün değildir, zira devletle aramızda bir sözleşme vardır, doğduğumuz anda imzaladığımız bir sözleşme... Sözleşme her ne kadar iki taraflı görünüyorsa da, sözleşmenin maddelerinin belirlenmesinde söz sahibi olan bir tek devlettir. Modern ideolojiler, sözleşme maddelerinin içeriği söz konusu olduğunda kendi aralarında ayrılıklar göstermektedir; ne var ki böyle bir sözleşmenin gerekliliğini ya da geçerliliğini sorgulamak, tartışmak mümkün değildir. Ayrıca maddeler ideolojiden ideolojiye farklılıklar göstermekle birlikte, Devlet ve yurttaş arasındaki sözleşmenin temel ilkeleri, Alexis de Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* (1835) metninde sunmuş olduğu çerçevenin dışına da çıkmamaktadır:

“Bu insanların üzerine, onların zevklerini tatmin etmelerini sağlamak ve kaderlerine bekçilik etmek görevini sadece kendisi üstlenen büyük ve koruyucu bir güç vardır. Bu güç mutlak, titiz, düzenli, sağgörü ve ılımlıdır. Eğer amacı çocukları yetişkinliğe hazırlamak olsaydı, bu güç ebeveyn otoritesine benzetilebilirdi; oysa onun amacı, tam tersine, insanların hep çocuk olarak kalmasını sağlamaktır. Onlar sevinince mutlu olur, ama sevinmekten başka bir şey düşünmelerini istemez. Böylesi bir hükümet insanların mutluluğu için canla başla çalışır, ama mutluluğun tek aracı ve tek dağıtıcısı kendisi olmak ister. Bu amaçla insanların güvenliklerini sağlar, ihtiyaçlarını önceden fark eder ve karşılar, eğlenmelerini kolaylaştırır, önemli sorunlarına çözümler getirir, çalışmalarını yönlendirir, mülkiyetin bir kuşaktan diğerine nasıl

⁶⁴ Ali Yaşar Sarıbay, *a.g.y.*, s. 21.

geçeceğini düzenler ve mirasın paylaşılmasını sağlar. Geriye onları düşünme zahmetinden ve yaşama sıkıntısından kurtarmaktan başka ne kalıyor?

Böylelikle insanın kendi adına özgürce karar vermesini günden güne gereksiz ve az başvurulmuş bir şey hâline getirir; bireyin iradesini giderek daralan bir alana sıkıştırır ve sonunda irade gücünü elinden alır. Eşitlik ilkesi de insanları bütün bunlara katlanmaya ve genellikle de bir nimet olarak görmeye hazır bir hâle getirmiştir.”⁶⁵

Yurttaşlık kavramı, meşruiyetini, devletin meşruiyetinin kurulduğu alanda bulmaktadır. Bu bağlamda gerek egemenlik ve toplumsal sözleşme gerekse de ulus mitleri, devletin tartışılma zeminini ortadan kaldırmış olmanın yanı sıra, yurttaşlık anlayışı ve bu anlayışın kökenlerini sorgulanmaz hâle getirmiştir. Aslında yurttaşlık kavramının gücü, bu sorgulanmazlık hâlinde ziyade, kendini bir siyasi, hukuki ve kamusal haklar sistemi biçiminde sunabilmesinden kaynaklanmaktadır. Sistem, bu haklara bütün vatandaşların eşit oranda sahip olduğunu, en azından biçimsel düzeyde garanti etmekte, bu sayede de, “özellikle sınıf, toplumsal cinsiyet ve farklı aidiyetler temelinde biçimlenen iktidar gerçeğini inkâr etmektedir.”⁶⁶ Yurttaşlıkla sağlanan eşit statü, başta ekonomik olmak üzere kültürel, toplumsal ya da cinsiyet temelli her türlü eşitsizliğin yol açabileceği yıkıcı enerjiyi de önemli ölçüde soğurmaktadır. Kavramın yarattığı eşitlik yanılsaması en etkin şekilde, siyasal katılım, bir başka deyişle liberal demokrasi alanında kendini göstermektedir. Efendi ve tebaa, devlet ve yurttaş, yöneten ve yönetilen arasındaki keskin çizginin silikleştiği bu alan, bir yandan var olan kutsallık tasarımlarını güçlendirirken bir yandan da kendini yeni bir kutsallık alanı olarak var edecektir.

⁶⁵ Alexis De Tocqueville, “Modern Esaretin Doğası”, *Siyasal Düşünce*, (Ed.) Michael Rosen ve Jonathan Wolff, Çev. Hamit Çalışkan ve Sevdâ Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 219.

⁶⁶ Sait Çetinoğlu, “Yurttaş ve Yurttaşlık”, *Humanite*, Sayı 10, 2006, s.106.

3. Demokrasi

Aşağı yukarı XVI. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyıla kadar gelen modern devletin oluşum ve gelişim süreci, egemen ideoloji içinde sıklıkla bir iyiye gidişin, bir ilerlemenin öyküsü olarak ele alınmaktadır. Mutlak devletin katı ve despotik yapısı, karanlık Orta Çağ'dan ve sonu gelmez mezhep savaşlarından kurtulmanın geçici bir çözümü olarak hoş görülmekte, XX. yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki büyük savaş ve oluşan totaliter rejimlerse, kimi liderlerin insaniyet yoksunluğundan kaynaklı istisnai durumlar olarak değerlendirilmektedir. Bütün bu ilerleme, iyiye gitme öyküsünün arka planındaysa modern devletin demokratikleşmesi ve hep daha fazla demokratikleşmesi, siyasal katılımın üzerindeki ırk, renk, cinsiyet ayrımcılığı gibi lekelerin kaldırılması ve insan hakları başlığı altında belirlenen temel haklar manzumesinin, zaman geçtikçe kapsamını büyütmesi yer almaktadır. Carl Schmitt'in XIX. yüzyıl siyaset ve devlet kuramını özetlerken kullandığı slogan, bugün de hâlâ aynı ölçüde geçerlidir: *Demokrasinin zafer alayı*.⁶⁷ Bu bağlamda demokrasi, antik dönemde sahip olduğu "bir siyasal rejim türü" olma niteliğini kaybetmiş, adeta her türlü siyasal rejimin kendini sürdürmesini sağlayan bir araca dönüşmüştür. "Dolayısıyla bu kavram, farklı kullanımlarının da gösterdiği gibi artık tamamen siyasal düzenle ilgili bir kavram değildir ve çok farklı siyasal projelerin ortak ve belki de biraz kapalı ve anlaşılma referansı olmuştur."⁶⁸ Bir başka ifadeyle, demokratik kanaatler farklı birçok siyasi eğilimle birleşmiş, uzlaşabilmiştir. Her türden siyasi eğilimin hizmetine koşabiliyor olması, demokrasinin siyasi bir içeriğinin olmadığını göstermiş, aksine demokrasi olarak ele aldığımız kavramın

⁶⁷ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s.37. (Vurgu aslında.)

⁶⁸ Jean-François Kervegan, "Demokrasi", Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s.187.

yalnızca bir örgütlenme biçimi olduğunu, bir formdan ibaret olduğunu kanıtlamıştır.⁶⁹ Gelineen noktada tek bir demokrasiden söz etmek de mümkün değildir: Liberal demokrasi, doğrudan demokrasi, sosyal demokrasi, radikal demokrasi, katılımcı demokrasi gibi başka başka türlerde demokrasilerin bir araya geldiği bir demokrasiler yelpazesi vardır. Demokrasi öyle güçlü, öyle keskin bir onay görmüştür ki, en totaliter, en baskıcı nitelikte yönetimlere bile meşruiyet kazandırır, en anlamsız savaşlara bile, altına girebilecekleri bir haklılık kisvesi sunar olmuştur. Gündelik nitelikte hemen her türlü politik sorunsal, aslında birer eksik demokrasi sorunu olarak değerlendirilmektedir. Demek ki “[h]er geçen gün otoritesi sarsılsa da ‘demokrasi’ kelimesinin günümüzde politik toplumun egemen bayrağı (*emblème*) olarak değerini koruduğuna şüphe yok. Bayrak dediğimiz şey, *sembolik bir sistemin dokunulmazıdır*. Siyasal toplum hakkında dilediğini söyleyebilirsiniz, karşısında eş görülmemiş bir ‘eleştirel’ hışım gösterebilir, ‘ekonomik dehşeti’ lanetleyebilirsiniz, ama bütün bunları ‘demokrasi’ adına (...) yaptınız mı, bağışlanırsınız.”⁷⁰

Bilindiği üzere demokrasi, modern devletin bir icadından ziyade keşfidir. Diğer birçok modern siyasal terim gibi kökeni Antik Yunan’a dayanan bu kavram, söz konusu dönemde kente ilişkin önemli kararların, bütün yurttaşların toplandığı bir mecliste alındığı rejim biçimine karşılık olarak kullanılmaktadır. Bu rejim biçiminin esasınıysa, *polis* ve yurttaş iradesinin herhangi bir kişide ya da bir zümrede temsil edilemeyeceği yargısı oluşturmaktadır. Bir başka deyişle demokrasi, yurttaşlar bütünüünün temsile ya da aracıya başvurmadan, doğrudan karar aldığı yönetim biçimi olarak kavramsallaştırılmakta ve bu doğrultuda uygulanmaktadır. Modern devletse

⁶⁹ Carl Schmitt, *a.g.y.*, s.39.

⁷⁰ Alain Badiou, “Demokrasi Bayrağı”, Çev. Savaş Kılıç, *Demokrasi Ne Âlemde?*, (Ed.) Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 121.

demokrasiyi kendine uyarlarken tanımdaki yurttaş ve meclis kavramlarını almış, demokrasinin ayırt edici niteliği olarak görülebilecek “temsile başvurmama” ilkesini ise ikinci plana atmak bir yana tamamen yok sayarak “temsili” ya da “parlamentar” diyebileceğimiz yeni bir demokrasi anlayışı getirmiştir. Bu demokrasi anlayışında temsil, sadece araçsal nitelikte bir rol de üstlenmemiş, temsil edilene kıyasla aşırı bir kurucu güçle kendini donatmıştır.⁷¹ Temsile başvurma yoluyla özyönetim olgusunun tümünden dışarıda bırakılmış olması, modern devletin demokrasi kavramını kendi menfaatleri doğrultusunda bambaşka bir şeye dönüştürdüğünü göstermede tek başına yeterli bir kanıt olabilecektir. Ne var ki bu çalışmanın amacı doğrultusunda burada masaya yatırılacak ana mesele, modern demokrasi anlayışının temsil ettiğini iddia ettiği genel iradenin, ne türden bir bağımsızlığa, ne türden bir özerkliğe sahip olduğu meselesidir. Genel iradenin bağımsızlığı ve özerkliği lehine sonuç alınmadığı sürece, modern devletin üzerine kurulduğu her türlü kavram, kuram ve değer de geçersizlikle damgalanmaya mahkûm olacaktır.

Aslında bu tez çalışmasının ikinci bölümünün ilk kısmında sunulmaya çalışan argüman, Carl Schmitt’in *Siyasi İlahiyat* (1922) başlıklı eserinde tek cümlede ortaya konmuştur: “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.”⁷² Buradan hareketle Schmitt, demokrasiyi, “siyaset ve devlet düşüncesinin tüm devirlerinde spesifik bir anlamda apaçık bulunan ve geniş kitlelerin çok sayıda yanlış anlama ve efsaneleştirmelerle de olsa kolayca benimsediği”⁷³ bir tasavvur olarak ele almaktadır. Modern demokrasinin bu derece benimsenmesinin

⁷¹ Slavoj Žižek, “Demokrasiden Tanrısal Şiddete”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, (Ed.) Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 121.

⁷² Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*: ..., s.41.

⁷³ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s.37.

ardında yatan efsaneyse, bağımsız ve özerk genel irade efsanesidir. Bağımsız, özerk olduğu varsayılan genel iradenin demokrasi sayesinde siyasal aktörleri belirliyor olması üzerinden, devlet ve halk özdeşliği sağlanmış görünmektedir. Bu özdeşlik varsayımı, aslında bütün demokratik argümanların da kökeninde yer almaktadır:

“Yönetenlerle yönetilenlerin, hükmedenlerle hükmedilenlerin özdeşliği, devlet otoritesinin öznesi ile nesnesi arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği ve nihayet nicel (çoğunluk veya oybirliği durumu) ile nitel (yasanın adil olması) arasındaki özdeşlik bu dizidendirler.

Ancak böylesi özdeşliklerin hiçbiri elle tutulur gerçekler değildir, bilakis, hepsi özdeşliğin - varsayım olarak - kabulüne dayanır. Hem hukuki, hem siyasi, hem de sosyolojik açıdan söz konusu olan gerçek bir eşitlik değil, özdeşliklerdir.”⁷⁴

Teolojinin öncelik sonralık ilişkilerini tersyüz etme taktiği, yani Kilise - Kitap - Tanrı şeklinde yürüyen kronolojiyi “Tanrı Kitap’ı gönderdi, Kitap’a göre de Kilise (cemaat) kuruldu” biçimine dönüştürme hilesi, modern devlet tarafından, yalnızca ulusun teşkili sürecinde değil, genel irade ve temsil arasındaki ilişkinin kurulmasında da aynen kullanılmıştır. Nasıl ki Kilise meşruiyetini ve iktidarını, kendi yarattığı Tanrı’nın iradesine bağlamış ve kendini bu Tanrı iradesinin yalnızca bir aracı organı olarak konumlandırmışsa, modern devlet de meşruiyetini ve iktidarını, kendi kurduğu ulusun, kendi yarattığı ve kendi biçimlendirdiği kitlenin, uyruklarının, yurttaşların iradesine dayandırmaktadır. Hükümeti de basit bir icra kuruluna indirgeyen bu yanlış anlamının sonucunda, “modernliğin siyasal düşüncesi yasa, genel irade, halkın hükümranlığı gibi içi boş soyutlamalara sapmış, nereden bakarsak bakalım belirleyici olan meseleyi, yani hükümet ve hükümetin hükümran halkla nasıl eklemlendiği

⁷⁴ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s.42.

meselesini cevapsız bırakmıştır.”⁷⁵ Temsil ve genel irade varsayımlarıyla ilgili diğer bir meseleyse, genel irade olarak adlandırılan iradenin, aslında kimin iradesi olduğu, kimin iradesi tarafından, nasıl oluşturulduğu, ne derece özerk ve ne derece bağımsız olduğu sorularında düğümlenmektedir. “Salt pratik sorununun, yani halkın iradesini oluşturacak araçların kimin tasarrufunda olduğu sorununun, özdeşleştirmeye ilişkin olduğu böylece, çok da çarpıcı şekilde ortaya çıkar: askeri ve siyasi kudret, propaganda, basın yoluyla kamuoyu üzerinde kurulan hâkimiyet, parti örgütleri, toplantılar, halk eğitimi, okul... Bilhassa halkın iradesinden kaynaklanması gereken [kaynaklandığı varsayılan] siyasi kudretin, onu öncelikle oluşturması mümkündür.”⁷⁶ Tocqueville’in, Carl Schmitt’in, Gerhard Oestreich’in, Michel Foucault’nun ya da bu çalışma bağlamında özel bir yer ayrılmamış diğer birçok tarihçi ve düşünürün, farklı siyasal eğilimler içinde olup başka kaygılar taşıyor ve başka yöntemler izliyor olsalar da, dikkatimizi çekmeye çalıştıkları ortak nokta burasıdır. Modern iktidar biçiminin ayırt edici yönü ve üstünlüğü, iktidarını buyruğa koşullanmış bir itaat üzerinden kurmayıp doğrudan zihinlere nüfuz edebilme, bunu da hiç belli etmeden yapabilme başarısında gizlidir.

Demokrasi, genel iradenin belirleyiciliği efsanesi üzerinden yalnızca kendine ve siyasal iktidara değil, aynı zamanda pozitif hukuka da yeni bir meşruiyet zemini oluşturmaktadır. Modern demokrasilerde yasa yapma yetkisi ve sorumluluğu, genel iradenin başlıca temsilcisi olduğu varsayılan parlamentonun uhdesindedir. Bu sayede -iktidarın uygulanmasında hükümetin rolünün aracılıktan öteye gitmediği yargısına benzer biçimde- parlamento da, egemenliğin alâmetifarikası olan yasa koyma ve

⁷⁵ Giorgio Agamben, “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, Çev. Savaş Kılıç, *Demokrasi Ne Âlemde?*, (Ed.) Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s.13.

⁷⁶ Carl Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, s.45.

kaldırma yetkisini, temsil yoluyla, halk adına kullandığını iddia etmektedir. Burada da bizim açımızdan kritik konu, parlamentonun genel iradeyi temsil edebilme kapasitesinden ziyade, yasama ve genel irade arasındaki bir bağ üzerinden yasaya nasıl meşruiyet sağlanabildiğidir. “Esas mesele yasama aygıtının maddi oluşumunu ya da biçimsel yapısını açıklamak değil, yasanın kuralcı bir beklenti getirmesi ölçüsünde yasama kurallarının hukuk açısından niçin geçerli sonuçlar doğurduğunu söyleyebilmektir.”⁷⁷ Bu bağlamda demokrasi, parlamento seçimi ve yasama erki arasında kurulan bağ, yasanın Kant’ın ifadesiyle “aşkın tündengelim” içindeki aşkınlık unsurunun da üstünü örtmektedir. Bu aşkınlık, elbette ki modern devletle birlikte tanrısallık dışı bir niteliğe bürünmüştür; ne var ki yasa kavramının, yasa düşüncesinin, bütün yasama düzenlerinin denge noktası olan *Grundnorm*’un⁷⁸ temel kaynağı sorusu, demokrasi ve halk egemenliği gibi kavramlar üzerinden sentetik bir açıklamaya kavuşmuş olsa da, aslen hâlâ yanıtsız durumdadır.

Özcesi demokrasi üzerine girişilecek tartışmalar, demokrasinin ve genel irade kavramlarının dogmatik ve maskeleyici nitelikleri göz önüne alınmadığı sürece, hep bir eksik demokrasi ya da eksik temsil sorununa indirgenecektir. Mesele, Alain Badiou’nün ifadesiyle sembolik sistemin başlıca dokunulmazı olan bu bayrağı daha da yükseslere çıkarma meselesi değil, demokrasiyi başlı başına bir değer, bir ilke, bir bayrak olarak görmekten vazgeçip siyasal örgütlenmenin başvurduğu bir araç olarak ele alabilme meselesidir.

⁷⁷ Simon Goyard-Fabre, “Yasa”, Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 986.

⁷⁸ A.g.y., s. 987.

4. İnsan Hakları

Modernizmin, kendini sürekli bir iyiye gidiş hikâyesi olarak sunmasında, neredeyse demokrasi kadar etkin bir rol oynayan diğer bir kavram, insan haklarıdır. Genel itibariyle kişinin, sırf insan olmasından, insan olarak doğmuş olmasından kaynaklanan dokunulmaz, vazgeçilmez ve devredilmez hakları olarak sunulan bu haklar manzumesi, aynen demokrasi için sözünü ettiğimiz gibi, işletildiği oranda var olan siyasal sistemin meşru, âdil, eşitlikçi, özgürlükçü vs. olduğunu gösteren bir turnusol kağıdı niteliğindedir. Bu manzume, hele demokrasiyle bir araya geldiğinde, ister teorik isterse pratik zeminde olsun, meşruiyet kazandıramayacağı herhangi bir irade, eylem ya da tercih de söz konusu olamamaktadır.

Modern devletin insan hakları söylemine başvurma biçim ve araçlarını ele almadan önce, insan hakları kavramının bizatihi kendisine, temel bileşenlerine bakmak, bu söylemin nasıl kurulduğunu ve nasıl bu derece geçerli ve belirleyici bir dokunulmazlık mertebesine eriştiğini anlamakta yol açıcı olacaktır. Post-modern düşünür Lyotard, hümanizmin hükümrân tavrıyla birlikte insanın, soruşturulmasına gerek olmayan mutlak bir değer hâline geldiğine dikkat çekmekte; hümanizmin, Apel ve Rawls'tan Rorty, Habermas ve Fransız neo-hümanistlerine uzanan çizgide, başlı başına bir şantajla dönüştüğünü belirtmektedir: “Eğer insanı ya da değeri bir kez sorgulamaya başlarsanız, ‘her şeyin mubah olduğu’ ve ‘hiçbir şeyin değerli olmadığı’ sonuçlarına varırsınız.”⁷⁹ Mutman’a göre, insanın bu tartışılmazlığının ardında, “hümanizmin değerini nasıl üretildiğini, nasıl değer olduğunu hiç sorgulamaması”

⁷⁹ Jean-François Lyotard'ın *The Inhuman: Reflections On Time* metninden aktaran Mahmut Mutman, “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 87, 2001, s. 44.

yatmaktadır.⁸⁰ Oysa ki “‘insan’ kendinden menkul, homojen ve özerk bir özne değil, tarihsel bir ilişkiler ağı içinde, heterojen biçimde ortaya çıkan bir belirlenimdir: kültürel, siyasal, tarihsel ve coğrafi olarak Avrupa Aydınlanması’na tekabül eden epistemolojik, ahlâksal ve siyasal bir kavram.”⁸¹ Mutman, çözümlemesinin ileriki safhalarında, insanın tarihsel belirlenimine ek olarak insanın *otonom* (özerk) değil, başkalık içinde biçimlenen, karmaşık ve açık uçlu, *heteronom* bir kuruluş olduğunu da belirtmektedir.⁸²

İnsan hakları söyleminin modern siyaset kuramı içindeki gücü ve geçerliliğin birinci boyutunu, insana biçilen bağımsızlık ve özerklik nitelikleri oluşturmaktadır. Bu anlamda tekil irade ve insan hakları arasında, daha önce genel irade ve demokrasi arasında kurulmuş olan köprünün bir benzerinin kurulmuş olduğu söylenebilecektir. Genel terminolojide “birinci kuşak haklar”⁸³ olarak anılan insan haklarının birçoğu, doğrudan her insanı bizatihi politik birer özne olarak kabul eder görünmektedir. İfade özgürlüğü, din özgürlüğü, toplantı ve gösteri düzenleme hakkı, seçme ve seçilme hakkı, kamu hizmetine girme hakkı gibi haklar, bu yönde ele alınabilecek belli başlı birinci kuşak haklardır. Bu hakların her biri, tekil iradenin, egemen otoriteden

⁸⁰ Mahmut Mutman, *a.g.y.*, s. 44.

⁸¹ *A.g.y.*, s. 45.

⁸² *A.g.y.*, s. 46.

⁸³ İnsan hakları söylemi içinde haklar birinci, ikinci ve üçüncü kuşak haklar şeklinde, üç aşamada ele alınmaktadır. Birinci kuşak haklardan çalışmada yeterli ölçüde söz edilmiştir.

İkinci kuşak haklar, işçi sınıfının taleplerini karşılamak (ya da dizginlemek) amacıyla belirlenmiş, ağırlıklı ekonomik nitelikte haklardır ve büyük oranda sosyal devlet anlayışına yaslanmaktadır. Çalışma ve sözleşme özgürlüğü, sendika hakkı, grev ve toplu sözleşme hakkı, dinlenme hakkı, sosyal güvenlik hakkı gibi haklar, ikinci kuşak haklardan bazılarıdır.

Birinci ve ikinci kuşaktakilerden farklı olarak üçüncü kuşak haklar üzerindeyse somut bir uzlaşmaya varılmış değildir. İnsanlığın sorunlarının ulus-devlet sınırları çerçevesini fazlasıyla aşmış olduğu yargısından beslenen bu haklar, farklı ülkelerin yurttaşları arasında bir dayanışmanın tesisini talep etmektedir. Belirttiğimiz gibi bu haklar üzerinde tam bir uzlaşma söz konusu olmamakla birlikte, “Dayanışma Haklarına İlişkin Uluslararası Üçüncü Pakt Ön Tasarısı” (1982) belgesinde şu dört hak, üçüncü kuşak haklar başlığı altında sunulmuştur: Barış hakkı, gelişme hakkı, çevre hakkı, insanlığın ortak mal varlığına saygı hakkı.

bağımsız, özerk, hür bir irade olduğu varsayımına dayanmaktadır ve söz konusu “özerk” ve “hür” iradelerin siyasal süreçlere etkin katılımını temin eder niteliktedir. Dolayısıyla demokrasi söyleminin muhataplarını karşı karşıya bıraktığı birçok soru, konu insan hakları olduğunda da ikinci bir kere gündeme getirilmek durumundadır. Söz konusu tekil iradeleri, modern devletin ve kapitalist ekonomik örgütlenmenin biçimlendirdiği modern, ussal ahlâktan ve bu ahlâkın yayılımını sağlayan her türlü ideolojik aygıtın etkisinden bağımsız ve özerk görmemiz ne derece mümkündür? Yahut sivil toplum alanının, bütün egemen siyasal etkilerden arındırılmış ve iktidarla arasına aşılmaz bir duvar örmüş bir özgür iradeler alanı olarak somutlaşması olasılığı ne ölçüde gerçekçidir?⁸⁴ Hâlihazırda hâkim olan insan hakları söyleminin tarihsel niteliğini ele vermesi, aslında bu soruların yanıtlarını da örtülü olarak vermektedir. Keza biraz evvel belirli bir kısmını incelediğimiz, birinci kuşak haklar olarak anılan listenin diğer bileşenleri, insan hakları söyleminin özerk ve bağımsız bireyden ne anladığını da büyük oranda açığa vurmaktadır: Girişim özgürlüğü, mülkiyet hakkı, konut dokunulmazlığı vs.

Temelleri “Virginia Haklar Bildirgesi” (1776) ve “Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi”nde (1789) atılmış olan insan hakları söyleminin en yetkin ve en gelişmiş ifadesi olarak ele alabileceğimiz “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”nin⁸⁵ (1948) yüzeysel bir incelemesi dahi, bu söylemin özerk ve bağımsız siyasal iradeyle ne kast ediyor olduğuna açıklık getirecektir. Sözgelimi bildirgede yer alan Madde 15, herkesin bir yurttaşlık hakkı olduğunu ve hiç kimsenin keyfi olarak yurttaşlığından

⁸⁴ Karl Marx’ın benzer çizgide bir eleştirisi için bkz. “İnsan Hakları”, Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 457.

⁸⁵ “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”, *Siyasal Düşünce*, (Ed.) Michael Rosen ve Jonathan Wolff, Çev. Hamit Çalışkan ve Sevdâ Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, ss. 522-7.

veya yurttaşlığını değiştirme hakkından yoksun bırakılamayacağını temin etmektedir. Ancak insanın, yurttaş olmamak gibi bir hakkı yoktur.⁸⁶ Yine bildirgedeki Madde 13, herkesin bir devletin toprakları üzerinde serbestçe dolaşma ve oturma hakkından, bunun yanı sıra, kendi ülkesi de dahil olmak üzere herhangi bir ülkeden ayrılma ve ülkesine dönme hakkından söz etmektedir. Ne var ki insanın, devletsiz olmak gibi bir hakkı da yoktur. “Herkes, doğrudan veya serbestçe seçilmiş temsilciler aracılığı ile ülkesinin yönetimine katılma hakkına sahiptir;” (Madde 20) ancak belirli bir ülkenin yönetiminden azade kalmak gibi bir hak söz konusu değildir. “Hiç kimse keyfi olarak yakalanamaz, tutuklanamaz ve sürgün edilemez;” (Madde 9) bunun yanı sıra hiç kimse yasalar sisteminin dışında, hukuki kimliğinden yalıtılmış bir yaşam sürmeyi de talep edemez. Kısacası genelden özele doğru bir okumayla bir haklar manzumesi olarak görülebilecek bu bildirge, özelden genele doğru okunduğunda, bir siyasal yükümlölükler listesine dönüşebilecektir. Aslında bu sorun, insan hakları söylemini tepeden tırnağa kuşatmaktadır: Tekil iradenin siyasal ve ekonomik özerkliğini ve bağımsızlığını güvence altına almaya çalışan bütün bu söylem, aslında doğrudan egemen devletler sisteminin sözcülerinin bir ürününden başka bir şey değildir. Bu anlamda Kanar’ın kurmuş olduğu analoginin abartılı olduğu da söylenemeyecektir: “Hayvan hakları bildirgesi nasıl hayvanlar tarafından değil de, hayvanlar üzerinde sahiplik ve yetki konumları olanlar tarafından üretilmişse, aslında insan hakları bildirgesi de tarihsel sürecin yeni - güçlü egemenlerinin onayıyla ‘felçli tanrıçık’ devletler birliği BM tarafından üretilmiştir.”⁸⁷

⁸⁶ Karşılaştırmak için bkz. Ferit Barut, “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ‘Evrensel Bir Ölçüt’ mü?” *Humanite*, Sayı 8, 2005, ss. 12-23.

⁸⁷ Ercan Kanar, “Evrenin Tanrıçığının Değil, Yeryüzünün Felçli Tanrıçığının Kelamı Bildirge” *Humanite*, Sayı 8, 2005, s. 25.

Kanar’ın bildirgenin kutsal bir metne dönüştürölme süreçlerine ilişkin analizi, ister istemez bizleri de benzer yönde bir inceleme yapmaya kışkırtmaktadır. “Yarım asrı aşkın süredir hem egemenlerin hem de boyunduruk altında olanların doğrudan cephe alamadıkları, bir anlamda sihirli bir asa gibi çıkarlarıyla uyuştığı noktada sahiplendikleri başka bir belge az gösterilir,”⁸⁸ diyen Kanar, bildirgenin kutsal ve tartışılmaz bir metin hâlini almasını, insan hakları nosyonunun güç kaybetmesiyle sonuçlanabilecek tehlikeli bir durum olarak ele almakta, dokunulmazlık zırhının bu türden manifestolar için en büyük tehdit olduğunu öne sürmektedir. İnsan hakları söylemini neredeyse baştan reddetmekte olan bizim çalışmamızda ise, bildirge için XX. yüzyılın kutsal kitabı gibi bir sonuca varma kaygısı kesinlikle güdülmemekle birlikte, bildirgenin, birtakım yapısal özellikleriyle yeni bir kutsallık tasarımı gibi okunması da mümkündür.

İlk elde bildirgenin, neredeyse dünya ölçeğinde denebilecek bir kaostan çıkış momentinde kaleme alındığını hatırlatmakta yarar vardır. Bu anlamda II. Dünya Savaşı’nın, her türlü dinsel öğretinin sırtını yaslamak durumunda olduğu bir “ilk şiddet eylemi” işlevi gördüğü de söylenebilecektir. Nitekim bildirgenin yazılmasının ve bütün egemen ülkeler tarafından imzalanmasının ardındaki temel amaç da, benzer nitelikte bir topyekûn savaş hâlini bir daha yaşamamak şeklinde özetlenebilecektir. Buna koşut olarak bildirge, hemen her ilkel ve semavî dinde karşılaşıldığı gibi, bir barış çağrısı şeklinde oluşturulmuştur. Ne var ki, yine diğer bütün dinsel öğretilerde görüldüğü üzere, oluşturulma nedeni ile hükümleri arasında doğrudan bir uyuma söz konusu değildir. Yalnız bildirge ve insan hakları söylemi bağlamında, II. Dünya

⁸⁸ Ercan Kanar, *a.g.y.*, s. 25.

Savaşı sürecinde yaşanmış Yahudi soykırımına (*holocaust*) özel bir yer ayrılması gerekmektedir. Sonraki bölümde, özellikle Giorgio Agamben'in analizleriyle açıklık kazanacak olan modern iktidarın çıplak yaşam ile kurduğu ilişkinin boyutları, sadece Yahudi soykırımı ve egemenlik arasındaki bağı başlıca unsurlarını değil, insan hakları söyleminin üzerine kurulduğu modern insan kavrayışının temel bir yönünü daha ortaya koyacaktır.

C. MODERN, KUTSAL VE ŞİDDET

1. Hukuk ve Şiddet

Daha önce de belirtildiği gibi, her yönetim sistemi, yönetmekte olduğu kitleyi birtakım ortak, kolektif değerler ve yükümlülüklerle donatmalı, bunu da, söz konusu kitleyi oluşturan kişilerin ortak iradesinin bir ürünü gibi algılanıp paylaşılacak bir anlayışa dönüştürmelidir. Yönetim sistemine meşruiyetini katan temel unsur da, bu ortak anlayış olacaktır. Weber'e göre bu ortak, kolektif, toplumsal anlayışı belirleyen meşruiyet, kaynağını geleneksel, karizmatik ve yasal-ussal olarak üç ana alanda bulabilecektir.⁸⁹ Poggi, modern devletin meşruiyetinin üçüncüsüne, yani yasal-ussal meşruiyete karşılık geldiğini savunmaktadır. "Modern devleti meşrulaştıran ahlâki gerekçe, güç kullanımının kişisellikten çıkması sonucunda gücün ehlileşmesidir. Güç, genel yasalar yoluyla ortaya çıkar ve onlarla düzenlenirse, keyfi kullanımın olasılığı en aza indirgenir. Aynı şekilde kişilerin yönetim yetkisini elinde tutanlara kişisel itaatleri de en aza indirgenir, çünkü yönetenler gücü salt belirli ve yasal olarak denetlenen görevlerinden ötürü kullanmaktadır. Kısacası, siyasal ilişkilerinde kişiler birbirlerine değil yasalara boyun eğer."⁹⁰

Aydınlanma rasyonalizmi, her türlü aşkın otoriteyi reddederek içkin bir hukuk, içkin bir yasa perspektifinin de sözcüsü olmuştur. Modern devletin gelişim sürecinde de hukuk, toplumsal düzenin toplum iradesi ve tercihi doğrultusunda belirli birtakım dizge ve kurallara bağlanması şeklinde, seküler bir karaktere bürünmüştür.

⁸⁹ Gianfranco Poggi, *a.g.y.*, s. 123.

⁹⁰ *A.g.y.*, s. 123.

Modern devlet, hukukla olan ilişkisini de bir özdeşlik zemininde inşa etmiştir. Düzen ve yönetimin kurucusu ve temel güvencesi, (Anglosakson *common law* anlayışını dışarıda bırakırsak) yasalar, yasa metinleridir. Siyaseti insanlara hükmetmeye dair eylemler bütünü olarak tanımlayan modern Batı, hukuku da “insanlara hükmeden kuralları düzenleme biçimi”⁹¹ olmasıyla, hem uygulama hem de kendi meşruiyetini onaylatma aracı olarak sahiplenmiştir. Hukukun meşruiyetinin kaynağıysa, adalet fikri, insan hakları nosyonu ile ulusal egemenlik ve toplumsal sözleşme mitlerinin birleşim kümesinde kendini göstermektedir. Bu anlamda yasa olgusunun kaynağı ve niteliği, ilkel topluluklardaki gibi zamanın ötesine atılmış bir belirsizliğe ya da dinsel rejimlerdeki gibi Tanrı tarafından indirildiği varsayılan kutsal metinlere dayandırılır olmaktan çıkmış, genel iradenin kurucusu ve belirleyicisi olmanın yanında, genel iradenin bir *ürünü* olarak da algılanır olmuştur.

Devlet, özelde hukuk, genelde yasayla kurduğu özdeşlik ilişkisine paralel olarak yasanın şiddet ile kurmuş olduğu ilişki biçimini de doğrudan sahiplenmiştir. Önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi toplumsal sözleşme tasarımları, geçersizlikleri günbegün açığa çıkmış olmasına karşın, halen ilkel dinsel inanışlardaki ya da tek tanrılı dinlerdeki ilk eylem (Girard’ın ifadesiyle ilk şiddet) tasarımı gibi bir işlevi de üstlenmiş durumdadır. Devletin temel mantığını, bağımsız özneler arası çatışmaların engellenmesi amacıyla yönetim erkinin belirli bir zümreye devredilmesine yönelik uzlaşma üzerinden kurgulayan bu tasarımlar, aynı zamanda iktidarın belirli bir elde bulunmadığı tasavvurların da, -varsaydıkları insan doğasına dayanarak- kontrolsüz bir şiddet hâkimiyetine karşılık geleceğini, örtülü olarak da olsa vaaz etmektedir. Bir

⁹¹ Alain Supiot, *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Bige Açımız Ünal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008, s. 63.

anlamda ilkelin denetimsiz şiddet olasılığından korunmak için ikame kurban gibi ritüelleştirilmiş şiddet mekanizmalarına sığınması gibi, modern insan ya da yurttaş da, kendini devletin şefkatli ellerine bırakmıştır. Yahudilik ve sonraki İbrahimî dinlerin Tanrısı gibi devlet de, şefkatli ellerinde tuttuğu kılıcını, yeri geldiğinde kendi kudret ve iradesine rıza göstermeyenlerin boyunlarına vurmaktan kaçınmamıştır, kaçınmamaktadır.

Appleby'ın kutsalın temel çelişkisi olarak ele aldığı, kutsalın bir yandan barışı vaaz ederken bir yandan şiddeti her fırsatına yardımına çağıran doğası, modern devletin, modern hukuk anlayışının da temel çelişkisi olarak kendini göstermektedir. Demokrasi, ilerleme, insan hakları, özgürlük gibi modernizmin başucunda yer alan kavramlar, modern dünyanın, modern hukukun ve modern bireyin, şiddeti tarihin derinliklerine gömeceği gibi yanılısamayı kendiliğinden üretmektedir. Oysa ki bu değerler ve bu kurumlarla örülmüş XX. yüzyıl bir huzur ve barış yüzyılı olarak değil, ne yazık ki *şiddetin uzun yüzyılı*⁹² olarak anılır hâle gelmiştir. Dünya ölçeğinde gerçekleşen iki büyük savaş, toplama kampları, soykırımlar, özellikle Afrika ve Ortadoğu'da bitmek bilmez çatışmalar, işkenceler, biraz da yaygın medyanın bu olayları işleme biçiminin de sonucu olarak şiddeti, tarihin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde normalleştirilmiştir. Modern hukuk ve modern devletle birlikte siyasal olanın ayırt edici karakteri de, Carl Schmitt'in sunduğu biçimiyle, dost-düşman ayrımına⁹³ büyük oranda sıkışıp kalmıştır. “Devlet, cumhuriyet, toplum, sınıf, egemenlik, hukuk devleti, mutlakıyetçilik, diktatörlük, plan, tarafsız ya da bütünsel devlet” gibi modern siyasal kavramlar, artık, gerçek mahiyetleri, yani somut olarak düşmanla kimin kast

⁹² İfadenin ilk kullanımı için bkz. John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

⁹³ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 47.

edildiği, olumsuzlandığı ve yok edilmeye çalışıldığı anlaşılmadığı müddetçe belirli bir anlam ifade etmeyeceklerdir.⁹⁴

Devletin şiddet ile kurduğu ilişki, en damıtık şekilde Max Weber'in devlet tanımında kendini göstermektedir: "Devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde meşru fiziksel şiddet uygulama tekelini elinde bulunduran organizmadır."⁹⁵ Bu anlamda devlet, ilkelerde yasa ve tek tanrılı rejimlerde Tanrı'nın üstlenmiş olduğu karar vericilik niteliğini üstlenmiş durumdadır. Şiddetin hangi hâlinin meşru olup hangi hâlinin olmadığını belirginleştirecek olan, şiddetin hizmet ettiği alandır. Burada da şiddet, bizatihi kutsallık kategorisinin, yani devletin kurulmasına, sürekliliğine ve büyümesine yönelik olduğu müddetçe meşrudur. Hatta devlet, şiddetin kullanımına ilişkin olarak geliştirdiği özel organlarla yetkin bir savaş makinesi hâlini de almış, gerek yasanın içerideki geçerliliğini korumak, gerekse ötekileri (siyasal düşmanı) aynı yasayı benimsemeye zorlamak söz konusu olduğunda kurumlaşmış şiddeti temel araç hâline getirmiştir. Benzer şekilde, gerçekleştirilen bir şiddet eyleminin suç ya da yanlış olup olmadığını belirleyen de, hâlâ kutsal otoritenin ve onun buyruğu olan yasanın belirlediği sınırlardır.

Modern devletin şiddet ile kurduğu ilişkinin analizi dendiğinde çoğunlukla ilk akla gelen yapıt, Hannah Arendt'in ağırlıkla toplama kampı vahşetini analiz etmeye ve anlamlandırmaya çalıştığı *Şiddet Üzerine*⁹⁶ metni olsa da, Walter Benjamin'in bu

⁹⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 47.

⁹⁵ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Çev. A. M. Henderson T. Parsons, New York, The Citadel Press, 1964, s. 154.

⁹⁶ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

metinden daha önce kaleme almış olduğu “Şiddetin Eleştiri” makalesi⁹⁷ (1921) ve burada geliştirmiş olduğu *mitsel şiddet* kavramı, devlet - yasa - şiddet ilişkisine dair olarak çok daha kapsayıcı ve açıklayıcı yanıtlar sunmaktadır ve dolayısıyla burada özel bir analizi hak etmektedir.

Benjamin’in “Şiddetin Eleştirisi”⁹⁸ başlıklı makalesi, şiddeti bir amaç - araç ikiliği içinde incelediğimiz sürece, şiddetin bizatihi kendisini, kendi öz doğasını analiz etmenin mümkün olamayacağını söyleyerek başlamaktadır. Buradan yola çıkan Benjamin, modern hukuk aklının, şiddetin haklılığı ya da haksızlığı üzerinden sürdürmekte olduğu tartışmanın dışında bir alan açma çabası içine girmekte, bu bağlamda, doğal hukuk kuramlarını da pozitif hukuku da karşısına almaktadır. Doğal hukuk kuramcılarına göre şiddet, doğanın (insan doğasının) ham bir ürünüdür ve bu ham ürünü, 1789 İhtilâli gibi haklı amaçlar uğruna işlemek mümkündür. Bu kuramın tam zıt cephesinde duran pozitif hukuk içinse şiddet, insan doğasının değil, tarihin bir ürünü olarak kabul edilir ve odaklanması gereken, araçların ne ölçüde legal nitelik taşıdığıdır. Başka bir ifadeyle, “Doğal hukuk amaçların haklılığı üzerinden araçları *meşru* gösterirken pozitif hukuk da, araçların meşruluğu üzerinden amaçların haklılığını *garanti* eder.”⁹⁹ Benjamin, doğal ve pozitif hukuk perspektiflerinin, bu anlamda birbirine referanslı olmak durumunda olduğunu ve bizi şiddet sorununa dair bir kısır döngü içine soktuğunu belirterek kavrama yönelik tartışmayı, araç ya da

⁹⁷ Walter Benjamin, “Critique of Violence”, Çev. Edmund Jephcott, *Reflections*, (Ed.) Peter Demetz, NY, Schocken Books, 1986, ss. 277-300.

⁹⁸ Derrida, makale üzerine yaptığı okumanın başında, makalenin özgün adındaki (“Zur Kritik der Gewalt”) *Gewalt* sözcüğünün, şiddet anlamının yanı sıra, meşru iktidar, otorite, kamusal güç anlamlarını da taşıdığı uyarısında bulunmaktadır.

Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, *Deconstruction and Possibility of Justice*, (Ed.) Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, NY, Routledge, 1992, s. 6.

⁹⁹ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 278. Vurgular aslında.

amaç üzerine değil, doğrudan şiddet - meşruiyet ilişkisine yönelmektedir. Zira her iki hukuk perspektifi de, amaçların haklılığı üzerinden şiddete doğal bir meşruiyet atfetmek ya da pozitif bir meşruiyet alanı açmakla, az çok aynı şeye, şiddetin belirli koşul ve kaideler altında bir şekilde haklılaştırılmasına hizmet etmektedir. Sorun, şiddete belli haklılık mecraları sunmak yoluyla şiddetin meşrulaştırılmasından başka yerde değildir. Şiddetin tahliliyse, ancak bu meşrulaştırma mekanizmalarının ve hukukun tarihsel - felsefi eleştirisiyle mümkün olacaktır.¹⁰⁰ Var olan hukuk ve adalet anlayışlarını karşısına almayan bir şiddet eleştirisiyse geçersizliğe mahkûmdur.¹⁰¹

Şiddetin ne koşulda haklı olabileceğini bildiren, şiddet yoluyla elde edilen sonuçlardan ziyade, şiddetin aldığı biçim ve hukuk düzeninin bu biçim üzerinden koyduğu yargılardır. Bu anlamda şiddeti karşısına almış gibi görünen hukukun nazarında asıl tehlike, şiddetin şiddet olması değil, hukukun çizdiği sınırları ihlâl etmesi olasılığıdır. Avrupa yasama sisteminin bireysel şiddet kullanımını temel tehdit olarak görmesinin arka planında da, bireyin şiddetinin, diğer bireylerden ziyade, var olan hukuk sistemi için bir tehdit oluşturabileceğinin farkında olmasıdır. Demek ki hukukun şiddetle olan meselesi, sahip olduğu şiddet tekeli korumaya yönelik bir meseledir.¹⁰² İlkelerde yasanın, din rejimlerinde Tanrı'nın şiddet üzerinden kurduğu reddetme ve onaylama mekanizmalarının aynısı, burada da işlemektedir: "Hukukun asıl niyeti, kendisini korumaktır." Burada yasaları ilga etmenin, hem de çok kereler ilga etmenin yol açacağı hazzın niteliği de belirginleşmektedir. Hazzı sağlayan, suç teşkil eden eylemin vermiş olduğu tatminden ziyade, var olan yasal sistemin ördüğü

¹⁰⁰ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 279.

¹⁰¹ Alexander Garcia Düttmann, "The Violence of Destruction", *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, (Ed.) David S. Farris, Stanford, Stanford University Press, 1996, s. 171.

¹⁰² Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 281.

duvarların ve hatta hukuk düzeninin ta kendisinin ötesine geçmiş olmaktadır.¹⁰³ Bu anlamda doğru ve yanlış arasındaki ilişkiyi yasallık - yasa dışılık ikilemi içine oturtan hukuk sistemi, kolektif irade ve özgür irade arasındaki ikiliğin kurulumu ve gelişiminde de temel belirleyici olmaktadır. Demek ki modernizmin bağımsız birey tasarımı da, bizzat modern hukukun temel mantığı tarafından askıya alınmaktadır: Özgür irade ve özgür eylem elbette söz konusudur; ama kolektif iradenin sınırlarını aşmadığı sürece. Bu sayede yasa ile kolektif irade, kolektif irade ile egemen, egemen ile iktidar, iktidar ile şiddet arasındaki bütün çizgiler de, insanlık tarihinde daha önce hiç olmadığı ölçüde buharlaşmıştır.

Şiddeti yasa-koyucu ve yasa-koruyucu şiddet olmak üzere iki ayrı kategoride sınıflandıran Walter Benjamin,¹⁰⁴ şiddetin bu iki türünü, grev hakkı, askerlik ve polis teşkilatı üzerinden analiz etmektedir. Örgütlü işgücü, grev hakkına sahip olmasıyla, devletin dışında şiddet uygulama olanağını uhdesinde bulunduran, bu anlamda devletin şiddet tekeline ortadan kaldıran tek güç olarak görünmektedir.¹⁰⁵ Devletin gözünde örgütlü işgücünün grev hakkını kabul edilebilir kılsa, burada gösterilen şiddetin, aslında salt bir şiddet uygulama yetkisi olarak değil, işveren tarafından dolaylı yollarla da olsa uygulanan şiddete bir direniş olarak ele alınıyor olmasıdır. Ne zamanki işçilerin örgütlü mücadele güçleri mevcut düzeni, hukuku tehdit etmeye başlar, bir başka deyişle genel devrimci greve dönüşür, o zaman devlet, bu grevi hukuka, yasalara aykırı görerek müdahale edecektir. Bu anlamda, var olan hukuksal sistem için tehlike oluşturmadığı sürece grev hakkı, bir nevi yasa-koruyucu şiddet olarak çalışmakta, işgücünün yıkıcı enerjisinin yatıştırılmasına da denetimli bir ortam

¹⁰³ Jacques Derrida, *a.g.y.*, s. 33.

¹⁰⁴ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 287.

¹⁰⁵ *A.g.y.*, s. 281.

sunmaktadır. Girard'ın ikame kurban olarak adlandırdığı dinsel mekanizmayı çağrıştıran grev hakkı, hem hak hem de şiddet olması hasebiyle çelişkili bir karakter gösteriyor gibi olsa da, aslında hukuk, şiddet ve meşruiyet arasındaki ilişkiyi yeniden kurmakta ve billurlaştırmaktadır. Var olan devlet sistemi, sahip olduğu meşru şiddet tekelinin tek istisnasını, kendi bekası için en büyük tehdit olarak algıladığı işgücünün grev hakkı şeklinde tayin etmiştir. “Bir hak olarak grev, çalışanlardaki potansiyel yıkıcı şiddetin yaratabileceği istisna hâlini, fiilen kural hâline getirir, zira kurula karar veren ile şiddetin nerede yasal / hukuki nerede yasadışı olduğuna ‘karar veren’ aynı mekanizmadır.”¹⁰⁶ Oysa örgütlü mücadele devrimci bir nitelik kazandığında, yasa-koruyucu işlevini yitirerek bizatihi kendisi yasa-koyucu bir rol üstlenecektir. Grev hakkının bu bağlamda üstlenmiş olduğu yasa-koruyuculuk işlevi, askerî gücün barış dönemindeki rolüne benzemektedir.¹⁰⁷ Genel askerlik çağrısı da, hukukun korunması amacıyla, şiddete resmî bir davettir. Nitekim askerî güç, örgütlü işgücü gibi, tarihin belirli bir anında (anayasal düzenin tesisinden önce) yasa-koyucu bir şiddet niteliği taşımış, bir hukukun kurulmasına zemin hazırlayarak kriz ortamından çıkışı mümkün kılmıştır.

Askerî güç kavramında billurlaşan yasa-koruyucu şiddet, hukukun, tarihteki belirsiz görünen bir ana ve kader diye adlandırılabilir bir ilk eyleme referans hâlinde olma zorunluluğunun bir uzantısı olarak tehdidi de bir belirsizlik alanına hapseder.¹⁰⁸ Tehdidin belirsizleştiği ve belirsizleşerek büyüdüğü noktada, hukukun işlevi ve dolayısıyla kendisi de büyümekte, yasa-koruyucu şiddet bizatihi *tehdit-edici*

¹⁰⁶ Ertan Kardeş, “Walter Benjamin’de Politika, Hukuk ve Şiddet İlişkisi”, *felsefelogos*, Sayı 37, 2009, s. 122.

¹⁰⁷ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 283-4.

¹⁰⁸ *A.g.y.*, s. 285.

şiddete dönüşmektedir. İlkel toplum için söz konusu olan düzenin ve huzurun yasa ve şiddet yoluyla korunumu ilkesi, burada da neredeyse tam olarak aynı şekilde çalışmaktadır. Bilinmez bir anda kurulmuş olan toplumsal barışı korumak, yasaların uygulanabilmesiyle mümkündür. Yasaların uygulanmasını, yasa iradesinin dışına çıkılmamasını mümkün kılansa, hukukun özündeki şiddettir: “Bu şiddet uygulama yetkisi, *meşru şiddet* adı altında, toplumun bireyleri üzerindeki sürekli tehdittir.”¹⁰⁹ Bu tehdit-edici şiddet, kendini en saf şekilde idam cezasında göstermektedir.¹¹⁰ İdam bir ceza olmaktan öte, hukukun yaşam ve ölüm üzerinde hakkını görünür kılarak kendini yeniden ve yeniden tasdikidir.

Modern Avrupa demokrasilerinde, yasa-koruyucu işlev üstlenmiş görünen polisin uygulamakta olduğu şiddetin temel karakteri, hukuk ve şiddet arasındaki ontolojik bağı yeniden gözler önüne sermektedir. Polis, bir hayalet gibi her köşesine sızdığı gündelik yaşam pratikleri içinde, yasal düzenlemelerin açıklama getirmediği yahut yetersiz kaldığı birçok problemde devreye kendi iradesini, kendi kararını sokmaktadır.¹¹¹ Demek ki polisin sorumluluğunun, yalnızca yasaların tatbikiyle sınırlı olduğunu söylemek mümkün olamayacaktır. Polis, yasanın olmadığı ya da eksik kaldığı yerde yasanın belirleyicisi de olmasıyla, yasa-*koyucu* şiddetin bir örneği hâlini almaktadır. Bu anlamda polis, “hem kuraldır, hem de istisnadır. Hem yasadır, hem şiddettir. (...) Bu figür bize şunu söyler: Gücü olan haklıdır, haklı olmak için sadece güçlü olmak yeterlidir. Bu sebepten ötürü adalet ve şiddet, [polis] figür[ün]de birleşmiş olur.”¹¹²

¹⁰⁹ Saime Tuğrul, *a.g.y.*, s. 96-7. Vurgu özgün metinde.

¹¹⁰ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 286.

¹¹¹ *A.g.y.*, s. 287.

¹¹² Ertan Kardeş, *a.g.y.*, s. 122.

Yasa-koyucu şiddetin hukuku kurucu ve iktidarın sahiplerini tanzim edici bir karaktere sahip olması üzerinden Benjamin, bu şiddet türünü *mitsel şiddet* olarak tanımlamıştır.¹¹³ Zira yasa-koyucu şiddet, tıpkı dinlerdeki ilk eylem (şiddet) tasarımı gibi, bir yandan kaos hâlinin, bir yandan bu kaos hâlinden çıkıp düzene kavuşmanın, bir yandan da kaostan kurtulmayı sağlayan güçlerin hikâyesi olarak kendini var eder; bu yolla da şiddetin erdemine inandırır. Bu anlamda mitsel şiddetin en tipik örneği olarak Benjamin, anayasayı göstermektedir.¹¹⁴ Bir ayaklanmayı bastırmaya çalışan polis gücünün ya da hedefi uğruna savaşılan teröristin, içinde bulunduğu şiddet eylemini yadırgamak bir yana, bu şiddetin, sahip olduğu hedefi daha da kutsal kıldığı yolunda bir ruh hâli içine girmesi de, yasa-koyucu şiddetin kendini bir yüce erdem olarak sunmasının sonucudur. Egemeni egemen kılan da, böylesine yüce ve aşkın nitelikte bir gücü, sırf biz içinde yaşadığımız düzene sahip olabilelim diye, şiddete vakfetmiş, şiddete dönüştürmüş olmasıdır. Bu nedenledir ki, bütün kanlı kuruluş hikâyeleri, aynı zamanda da birer kurtuluş hikâyesi olarak dile dökülür; her türden egemenlik, kendini kurucu bir şiddete referans vermek zorunda hisseder ve her tür hukuk da bu kurucu şiddetin anısını muhafaza etmek durumundadır.¹¹⁵ Var olan hukuku yıkıp yerine yeni bir hukuk bina etmek isteyen ise, yasayı, şiddet ile kirletilmemiş bir şekilde kurmayı değil, iktidar adı altında, şiddete göbekten bağlı bir ülkü olarak kuracaktır. Kendi hukukunu kurmak istemek, önünde sonunda şiddete başvurmak demektir. Egemenlik, şiddete dayalı bu karakterini, yaşam, insan yaşamı üzerinde kendine biçtiği hak üzerinde somutlaştırır. Böyle bir hakkın ne şekilde teşekkül ettiğini bulmak için, Benjamin, öncelikle *kutsal yaşam* dogmasının kökenlerine inilmesi gerektiğini söylemektedir. Mitsel şiddetin bu dogmaya

¹¹³ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 294.

¹¹⁴ *A.g.y.*, s. 295.

¹¹⁵ Ertan Kardeş, *a.g.y.*, s. 123.

başvurması, onun insan varlığını salt biyolojik, çıplak yaşamdan ibaret görmesinin bir sonucudur.¹¹⁶ Oysa ki insan, biyolojik var oluşundan çok daha fazlasına sahip olduğu için insandır. Mitsel şiddete (belki burada ilk şiddet tasarımı demek daha doğru olur) dayalı egemenlik paradigmasıysa, insan varlığının bütün anlamını canlı ya da ölü olmak üzerinden tanımlamış ve bu anlamı dayatır hâle gelmiştir. Yaşam ve ölüme karar verme hakkı üzerinden kendini kuran bu paradigma, kutsal yaşama hukuk yoluyla varlık şansı tanıyor olması üzerinden, kendi kutsallığını da güçlendirmektedir. “Hukuk, beden üzerine her tür tasarrufu konusunda kendini yetkili kılarak herhangi bir basit hukuki prosedür olmaktan çıkmış olur.”¹¹⁷ Michel Foucault ve Giorgio Agamben, Benjamin’in kutsal yaşam dogmasının kökenlerine inilmesine yönelik çağrısına yanıt verecek şekilde çıplak yaşam üzerindeki iktidarın doğasını biyo-politika ve biyo-iktidar kavramları üzerinden formüle edip bir nevi Benjamin’in açıp da sonuna getirmeyi başaramadığı tartışmayı belli ölçüde bir nihayete erdireceklerdir.¹¹⁸

Walter Benjamin, aynı makalede mitsel şiddet anlayışının karşısına ilahi (*divine, Judaic*) şiddet adı altında bir diğer şiddet türünü daha çıkarmaktadır. İlahi şiddet kavramı, tarihin herhangi bir anında ya da hâlihazırda tezahür eden bir şiddet biçimini anlatmamaktadır. Bu kavram, Benjamin’in kurgulamış olduğu, yasa olgusu ya da hukuk nosyonu ve iktidar aklıyla kirletilmemiş, saf, katıksız, bir şiddet biçimi önerisi ya da tasarımından başka bir şey değildir. İlahi şiddet tasarımı, mitsel şiddetin başvurmuş olduğu gibi çıplak yaşam üzerinde değil, insan varlığının bütünü üzerinde

¹¹⁶ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 297.

¹¹⁷ Ertan Kardeş, *a.g.y.*, s. 123.

¹¹⁸ Nuh Yılmaz, “Biyoiktidar ve Liberalizm: Şiddetin Eleştirisi ve Siyasetin İmkânı”, *Tezkire*, Yıl 11, Sayı 24, 2002, s. 116.

uygulanacak bir şiddeti önermektedir. Mitsel şiddet ikilikler oluşturarak ve sınırlar çizerek hükmederken ilahi şiddet, her türlü sınırı ve sınırlandırmayı yok edecek ve yasalar üzerinden değil, doğrudan ve gerçek adalet mantığı üzerinden işleyecek ve otoritesini kuracaktır.

Derrida'ya göreyse, ilahi şiddet gibi, doğrudan ve gerçek bir adalet mantığı üzerinden işleyecek bir tasarımı deneyimlemek mümkün olmayacaktır. Keza adaletin bizatihi kendisini fiilen deneyimlemek hiçbir koşulda söz konusu değildir. Belirli bir durum ya da olay ortaya çıktığında aldığımız kararların iyi, makul sonuçlar vermesi, bu kararların benzer durum ve olaylara da uygulanmasına ve devamında bir kural niteliği kazanmasına yol açacaktır: Bu koşulda karşımıza çıkacak olansa adalet değil, yeniden yasa olacaktır.¹¹⁹ Adalet hiçbir koşulda ulaşılması mümkün olmayan bir amaç olarak bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen bir zamanda, ancak bir varsayım ya da bir olasılık şeklinde, soyut ve mistik bir kavram olarak duracaktır. Derrida'nın yoğun olarak vurguladığı biçimde hukukun gücü de, adil olmasından değil, mistik bir alana, ulaşılmaz ve bilinmez bir adalet alanına referanslı olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁰ Yasanın hükmünün, ancak mistik bir otoriteye bağlı olarak *performatif* (edimsel) bir erk hâlini alabileceğini savunan Derrida, Benjamin'in analizindeki mitsel şiddet ile yasa arasındaki bağlantının temel dayanağını açığa çıkarmaktadır. Toplumsal düzen, ister mitsel ya da dinsel isterse de hukuksal bir meşruiyet zemini üzerinden var olsun, her koşulda toplumun dışında olan aşkın, mistik, kutsal bir güç ya da ilke tarafından kurulmakta ve örgütlenmektedir. Yasanın ve iktidarın, olabilecek belki en dünyevi, en seküler var oluşunda dahi, yasanın nesnelliği ve iktidarın haklılığı, yasa ya da

¹¹⁹ Jacques Derrida, *a.g.y.*, s. 16.

¹²⁰ *A.g.y.*, s. 12.

iktidardan daha yüksek bir ölkü üzerinden tanımlanmak durumundadır. Yasanın ve iktidarın kendini korumak için başvuracağı şiddeti meşru gösterecek ölçüde yüksek bir ölkü üzerinden.

2. Biyo-iktidar

Benjamin, modern iktidarın özgül, ayırt edici özelliğinin kendine insan yaşamı üzerinde bir hak biçmesinde somutlaştığını dile getirmiş, egemenin kendinde böyle bir hak görmesinin ardında, insan varlığının salt biyolojik, çıplak yaşama indirgenmesinin ve yaşamın kutsallaştırılmasının yattığını dile getirmiştir.¹²¹ İktidar ve şiddet arasındaki ilişkinin bu yeni boyutunun farkına varmasına karşın Benjamin, çözümlemesinin devamını getirmemiş, çıplak yaşam üzerindeki iktidarın neden ve nasıl kurulduğu sorularını yanıtsız bırakmıştır. Benjamin'in I. Dünya Savaşı ardından yaptığı bu analiz, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Foucault'nun "biyo-iktidar" kavramı üzerinden sunduğu argümanlarla genişletilmiş, yeni boyutlar kazanmıştır.

Biyo-iktidar analizine geçmeden önce, Michel Foucault'nun, XVII. yüzyıldan bugüne uzanan modern iktidarı iki dönemde incelediğini belirtmemizde yarar vardır; biyo-iktidar, bu dönemlendirmenin ikinci aşamasına karşılık gelmektedir. 1650'lerde başlayıp XIX. yüzyıla kadar gelen dönemse Foucault tarafından, klasik çağ olarak adlandırılmaktadır. İki dönemi birbirinden ayıran başlıca unsur, egemenin yaşam ve ölümle kurduğu ilişkideki değişimdir.

¹²¹ Walter Benjamin, *a.g.y.*, s. 297.

Michel Foucault'nun büyük külliyatı içinde, egemenin yaşam ve ölümle kurduğu ilişkideki değişimi incelediği ilk yapıtı *Hapishanenin Doğuşu* metnidir. Kitabın başında, Fransa Kralı XV. Louis'yi bıçakladığı için ölüm cezasına çarptırılan Damiens'in cezasının infazı, son derece ayrıntılı şekilde tasvir edilmektedir: Sırasıyla Damiens'in bedeninin çeşitli yerleri kızgın kerpetenlerle çekilecek, çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilmiş balmumu ve kükürt dökülecek, daha sonra bedeni dört ata çektirilerek parçalara ayrılacak, parçalar yakılıp kül hâline getirilecek ve rüzgâra savrulacaktır.¹²² Bu tüyler ürpertici tasvire bu kadar geniş bir yer ayrılmasının nedeniyse, cezanın salt idam eylemiyle sınırlı olmayıp öncesindeki bir dizi işkenceyi de kapsıyor olmasıdır. Foucault, bu infaz töreninde, klasik çağın yargı sisteminden ziyade, iktidar mekanizmalarını analiz etmektedir. “İcra edilen şiddetin aşırılığı, bizzat onun şanının parçalarından biridir: yakılan cesetler, rüzgâra savrulan küller, kaldırım taşları üzerinde sürüklenen, yol kenarında teşhir edilen vücutlar. Adalet, bedeni mümkün her acının ötesinde de takip etmektedir.”¹²³ Aslında “azap çektirmenin ‘aşırılıkları’nın içinde koskoca bir iktidar ekonomisi yer almaktadır.”¹²⁴

Aşağı yukarı Avrupa Monarşileri dönemine karşılık gelen klasik çağ, yasa ve hükümler (kral) arasındaki özdeşleşmenin doruk noktasını oluşturmaktadır: Kral burada, yasanın yalnızca sözcüsü ya da belirleyicisi değil, yasanın ta kendisidir. Bir başka deyişle yasa ile kralın iradesi bir ve aynı şey olmuştur ve suç teşkil eden her eylem, yasaya aykırı olmanın yanında, krala ve kralın iktidarına saldırı niteliği

¹²² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 33-6.

¹²³ A.g.y., s. 74.

¹²⁴ A.g.y., s. 75.

taşımaktadır. “Demek ki azap çektirmenin hukuki-siyasi bir niteliği vardır. Bir an için yaralanmış olan hükümdarlığı yeniden oluşturmaya yönelik törensel çerçeve söz konusudur. Onu tüm görkemi içinde dışavururken ihya etmektedir. Kamuya açık infaz ne kadar hızlı ve gündelik olursa olsun, gölgelenmiş ve ihya edilmiş iktidarın büyük ayinlerinin dizisi içinde yer almaktadır; (...) hükümdarı küçük düşüren bir suçun üzerinden, yenilmez bir gücü gözler önüne sermektedir.”¹²⁵

Klasik çağda egemen iktidarın temel ayrıcalığı, yaşam ve ölüm üzerinde sahip olduğu haktır.¹²⁶ Bu hak, belirli anlamlarda görelî ve sınırlı olsa da, yine de simetrik olmayan bir haktır ve öldürme yoluyla işlemediği durumda, yaşamasına izin verme şeklinde tezahür etmektedir. Foucault bunu, söz konusu dönem iktidarının el koyucu karakterinin bir parçası olarak görmektedir. Hükümran, tebaasının ürettiği mallara, hizmetlere, emeğe, kana zorla el koymaktadır. Her türlü iyelik hâlinin görelî olduğu bu durumda, yaşam da görelilik arz etmek durumundadır. El koyma hakkının yaşam üzerinde kendini göstermesiyle, bu hakkın mutlak niteliği ortaya çıkmakta, hak görünür kılınmaktadır.

Ancak XVIII. yüzyılla birlikte bu iktidar mekanizmaları, kökten bir değişime uğramak durumunda kalır.¹²⁷ Artık el koyma hakkının iktisadi bir anlamı kalmamıştır ve iktidarın temel kaygısı tebaasını denetlemek, gözetlemek, çoğaltmak, düzenlemek ve bu yolla da üretim süreçlerine daha etkin, daha güçlü, daha sağlıklı bireyler olarak dahil olmalarını sağlamak olmuştur. “Ölüm hakkı; o andan itibaren, yaşamı yöneten

¹²⁵ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 93.

¹²⁶ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 99.

¹²⁷ A.g.y., s. 100.

bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya, ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yönelecektir.”¹²⁸ Michel Foucault’nun biyo-iktidar kavramıyla temelde anlatmak istediği de budur: Ölümü değil, yaşamı yöneten bir iktidar. Foucault’ya göre bu değişim, sadece iktidarın tekniğinde değil, iktidarın biçiminde de yeni bir yapılanmaya karşılık gelmektedir. Çünkü iktidar bu dönüşümle birlikte, iktidara sahip olanlar ve iktidara sahip olmayanlar arasında bir ilişki olmaktan çıkmış, bir “güç ilişkileri çokluğu”na dönüşmüştür: “İnsan bedenine, cinselliğe, aileye, okula, orduya, fabrikalara vb. yayılan bir iktidar ağları dizisi.”¹²⁹

Bedeni ve akıllı üretim süreçlerine daha denetimli ve daha etkin bir şekilde katmak amacıyla yeni iktidar tekniği, başlıca iki araca başvurmuştur. Bu araçlardan ilki, daha önce, *prudentia civilis* başlığı altında değerlendirmiş olduğumuz disiplinci iktidar mekanizması, ikincisi ise, nüfusun doğurganlığı, hastalıklar, ortalama ömür, ölüm oranları gibi olguların bilgilerini tutmakla birlikte, aynı zamanda bu olguları denetleyen ve düzenleyen biyo-siyasettir.

“Savaşlar hiçbir zaman XIX. yüzyıldan bu yana yapılanlar denli kanlı olmamış, hatta bütün oransal farkları dikkate aldığımız takdirde bile, bu zamana değin hiçbir rejim kendi nüfusu üzerinde böylesi soykırımlar uygulamamıştır. Ama bu harikulade ölüm hakkı, artık kendini, yaşam üzerinde olumlu biçimde etki gösteren, yaşamı yönetmeyi, yükseltmeyi, çoğaltmayı ve bu yaşam üzerinde kesin denetimler ve bütüncül düzenlemeler yapmayı iş edinen bir iktidarın tamamlayıcısı olarak sunar. Ona gücünün ve kendi sınırlarını böylesine ileri götürmesine yol açan

¹²⁸ Michel Foucault, *a.g.y.*, s. 100-101.

¹²⁹ Ferda Keskin, “Foucault’da Şiddet ve İktidar”, *Cogito*, Sayı 6-7, 1996, s. 121.

şey belki de budur. Savaşlar, savunulması gereken hükümdar adına yapılmaz artık; herkesin var olması adına yapılır; halklar birbirlerini öldürmeye yaşamlarının gerekliliği adına hazır edilirler. Katliamlar yaşamsal olmuşlardır. (...) İlke şudur: Meydan savaşlarının dayandığı taktik olan ‘yaşayabilmek için öldürme’ fikri, devletlerarası bir strateji ilkesine dönüşmüştür; ama söz konusu olan, egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığıdır.”¹³⁰ İktidar ve şiddet ilişkisinde biyo-iktidarın yol açtığı tek değişim de bu değildir. Savaş sahnesinde bambaşka bir veçheye bürünmüş olan şiddet, söz konusu hukuk ve cezalandırma olduğunda da, biyo-iktidarın gizliden gizliye, sinsi sinsi işleyen biçimiyle uyumlu yeni bir karaktere bürünmüştür: “Sözcükleri zorlayarak, işkencenin bir ‘soylu’ kullanımının bir de pis kullanımının olduğunu söyleyebilirim. Örneğin, ortaçağın hukuk pratiğinde, XVIII. yüzyıla kadar işkence, sanıktan itiraf elde etmeye çalışan hakiki bir ritüeldi; ama oldukça kodlandırılmış bir ritüeldir. (...) Cellat bazı kurallara uymak ve ihlal etmemesi gereken bazı sınırlara saygı göstermek zorundaydı. XIX. ve XX. yüzyılın icat ettiği şey, ‘vahşi’ işkencedir. Her türlü yöntemi kullanan ve ne kadar gerekli görülürse o kadar uzun süre başvurulmuş işkencenin itirafı söküp alması gerekiyordu. Bu polisiye işkencedir, hukuk dışıdır ve sonuç olarak, engizisyonun kullandığı ünlü işkenceden farklıdır.”¹³¹ İktidar artık, klasik çağda olduğu gibi, görünür olmayı ve görünür olmak yoluyla hükümlanlığını mutlaklaştırmayı tercih etmemektedir. Biyo-iktidarla birlikte görünen iktidardan görünmeyen, ancak her an gözetlediğini ve her şeyi gördüğünü hissettiren bir iktidara geçilmiştir. Bentham’ın *Panopticon* düşünden

¹³⁰ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 101.

¹³¹ Michel Foucault, “Filozofun Cevapları”, Çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s.67.

hareketle, “panoptik bir toplumda yaşıyoruz”¹³² diyen Michel Foucault, bütün halk tabakalarının genelleşmiş bir gözüaltına alınması sürecini “büyük kapatılma” olarak kavramlaştırmıştır. Bu kavramlaştırma, Benjamin’in hayalet polis imgesiyle sunduğu hukuk - şiddet bağlantısının tedirgin ederek işlemesi argümanının, oldukça gelişmiş bir hâline karşılık gelmektedir.

Disiplinci iktidar, bireyleri beden ve zihnen üretim süreçlerine uygun bir donanımla biçimlendirmenin yanında, bu bireylerin uysallaştırılmasına da hizmet etmektedir. Yeni ekonomi, yeni üretim süreçleri, cemaat zihniyetinden çıkıp cemiyet hâline gelmeyi, kırsal yaşamdan kent yaşamına geçmeyi gerekli kılmıştır. Ne var ki cemaat içinde kolektif değerler doğrultusunda biçimlenen ve davranan insanın bu zihniyetin dışına çıkması, uysallığının ve itaatkârlığının kaybolması riskini de beraberinde getirmiştir. Biyo-iktidarın *biçimsel* olarak yeni bir yapıya bürünmesi gerekliliğini doğuran da, uyruğu bireyselleştirme gereksinimi ile uyruğu uysal ve itaatkâr tutma gereksinimi arasındaki çelişkidir; geçmiş yüzyıllardan bambaşka bir ruh, bambaşka bir insan, “modern birey” tasarımının oluşturulması kaçınılmaz hâle gelmiştir. Foucault’nun argümanlarının bir ölçüde dışına çıkarak belirtmemiz gerekir ki, bu tez çalışmasının ikinci bölümünde sunmuş olduğumuz egemenlik, toplumsal sözleşme, ulus, ilerleme, yurttaşlık, demokrasi, insan hakları gibi bütün mitlerin ve bütün kurucu değerlerin kesiştiği ve birleştiği nokta da burasıdır: İktidarın kaynağını, *auctoritas*’ı kendine dışsal bir güç olarak değil doğrudan kendinde bilen, *auctoritas*’ı bütünüyle içselleştirmiş, yeni, modern birey tasarımı; iktidarın kaynağını kendinde bulmasıyla siyasallaşan ve kutsallaşan modern insan. Kulağa hoş gelmekle birlikte,

¹³² Michel Foucault, “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.135.

ne yazık ki buradaki siyasal ve kutsal insan, salt biyolojik bir bedenden başka bir şey değildir. Toplumsal sözleşme kuramından başlayarak insan haklarına kadar uzanan modern siyasetin her bir kurucu kavramı, Yunan dünyasındaki kavramlaştırmayla *bios*'un ölümünden ve yerine siyasal özne olarak *zoe*'nin girmesinden başka bir şeyi de ifade etmemektedir. “(...) *Zoe*'nin *polis*'in alanına girmesi -yani çıplak hayatın siyasallaştırılması- modernliğin belirleyici olgusunu oluşturuyor”¹³³ diyen Agamben, Foucault'dan sonra bayrağı devralacak, Foucault'nun “insanın hayvansallaştırılması” olarak sunduğu süreci, kutsal insan ve istisna hâli kavramsallaştırmalarıyla, hukuk, egemenlik, kutsal ve şiddet arasındaki dolayimleri yeniden açığa vurarak bugüne taşıyacaktır.

3. Kutsal İnsan

İtalyan düşünür Agamben'e göre “bugün artık siyasal saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşüncüyü pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünümdür.”¹³⁴ Bir önceki başlıkta da belirttiğimiz gibi modern iktidar, uyruklarının bir yandan bireyselleşmelerini isterken bir yandan da bütünselleşmelerini, uysal ve itaatkâr olmalarını beklemektedir. Bu çelişkili durum, Agamben'in analizinin çıkış noktasını oluşturmaktadır: Bireyselleştirme teknikleri ile bütünleştirici teknikler, belirli bir merkezde kesişmekte midir? Bu soruya Agamben, “evet” yanıtını vermektedir. Özneleştirme teknolojileri ile bütünleştirmeye yönelik

¹³³ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.13.

¹³⁴ A.g.y., s.13.

teknikler, aslında aynı belirsizlik noktasından, hukuksal-kurumsal iktidar modeli ile biyo-siyasal iktidar modelinin kesiştiği noktadan türetilmektedir: “*Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.*”¹³⁵

Agamben’e göre çıplak hayatın siyasallaştırılması, bir başka deyişle *zoe*’nin *polis*’e girmesi, modern siyasetin -belirleyici karakteri olmakla birlikte- bir icadı değildir. Zira egemen iktidarın kurucu etkinliğinin biyo-siyasal bir beden yaratmak olması, egemen istisnanın tarih sahnesine çıkması kadar eski bir olgudur. Çıplak hayatı merkezine yerleştiren modern siyaset, iktidar ile çıplak hayat arasındaki bağın bütünüyle açığa çıkmasını sağlamıştır.¹³⁶ Benjamin’in “kutsal hayat dogmasının kökenlerine inmek gerek” tavsiyesinden yola çıktığını¹³⁷ belirten Agamben, bu bağın retrospektif bir okumasına girişmektedir. Bu okumada karşımıza çıkan, eski Roma hukukundaki esrarengiz bir kişilik, *homo sacer* (kutsal insan) olacaktır.

Homo sacer, kurban edilemeyen, ama aynı zamanda öldürülmesi de cinayet sayılmayan kişidir. Bu kişi, öldürülmesinin suç sayılmıyor olmasıyla *ius humanum* (beşerî hukuk) alanının bir istisnası durumundadır. Ancak aynı kişi, kutsal olmasına karşın, dinsel bir dokunulmazlık zırhından da mahrum bırakılmıştır; bu anlamda *ius divinum* (ilahi hukuk) alanı için de istisnai bir karakter taşımaktadır.¹³⁸ Dolayısıyla *homo sacer* figürü, hem *ius divinum* ve hem de *ius humanum*’un dışında tutularak, ilahi ya da cezai hiçbir karşılığı olmayan bir şiddetin içine atılmaktadır. Bu çifte istisna alanının oluşumu, Agamben’e göre, siyasal egemenlik alanının ilk kurulduğu

¹³⁵ Giorgio Agamben, *a.g.y.*, s.15.

¹³⁶ *A.g.y.*, s.15-6.

¹³⁷ *A.g.y.*, s.92.

¹³⁸ *A.g.y.*, s.111-2.

ana karşılık gelmektedir. “*Egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat -yani öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat- da bu alanda zapt edilen hayattır.*”¹³⁹ İnsan hayatının kutsallık nişanıyla donatıldığı bu alan, bir yandan mutlak bir terk edilme alanını, bir yandan da hayatın, ölümüne bir iktidara tabi kılınma alanını oluşturmaktadır. Bu anlamda egemenlik alanı, çıplak hayatın dışlanmak suretiyle tam olarak içine alındığı bir belirsizlik mıntıkası olarak ortaya çıkacaktır; egemen iktidarın ilk eyleminin biyo-siyasal bir beden yaratmak olması gerekliliği, buradan kaynaklanmaktadır.

Analizin buraya kadarki kısmında karşımıza çıkan *belirsizlik alanı / mıntıkası* ve *dışlamak suretiyle içine almak* gibi soyut kavramlar, birtakım ek açıklamaları da gerekli kılmaktadır. Bu açıklamaların odak noktasında da, egemen istisna ve istisna hâli kavramları yer almaktadır. İstisna hâli, içeride olmanın da, dışarıda olmanın da muğlaklaştığı bir hâli anlatmaktadır. Zira istisnayı istisna kılan, aslen bütünün içinde olup da, bu bütünün dışında bırakılmış ya da kalmış olmasıdır. İstisnanın, dışarıda tutulma statüsü, istisnanın kuralla olan ilişkisini yok etmez;¹⁴⁰ bilakis kuralın askıya alındığı yer olmasıyla istisna, kuralın sınırının çizildiği yere karşılık gelmektedir. Schmitt’in egemenin temel karakteri olarak betimlediği, olağanüstü hâle karar verme yetkisi de, bu analiz içinde gerçek anlamını bulacaktır. Egemeni “hukuku kuran güç” niteliğiyle donatmaya olanak veren, egemenin hukuktan üstünlüğünü, mantıksal bir zorunluluk hâline getirmektedir. Egemenin hukuka olan üstünlüğü de, hukuku askıya alma yetkisiyle hukuk içi görünen bir hukuksuzluğu (ya da hukuk dışı görünen bir hukuku) kurabilme kapasitesinde gizlidir. Hukuksal-siyasal düzen içinde meşruluk

¹³⁹ Giorgio Agamben, *a.g.y.*, s.113. (Vurgu aslında.)

¹⁴⁰ *A.g.y.*, s.41.

ve gayrimeşruluk alanlarını belirlemekle birlikte, halen bu düzenin içinde olup da meşruiyet tartışmasının dışında bırakılacak belirsizlik alanını, eşiği, istisna hâlini belirleme yetkisi, egemeni egemen kılan güçtür. “Bir şeyi emreden ve yasaklayan her kuralda, normal koşullarda kuralın ihlali anlamına gelen saf ve yaptırımı olmayan bir istisna durumu mutlaka vardır. Cinayeti yasaklayan kuralda, bir insanın doğal şiddet sonucu değil de egemen şiddet sonucu öldürülmesi, kuralın istisnasıdır.”¹⁴¹ Egemene cinayeti yasaklama (ve cezalandırma) hakkını veren, yasağın istisnasına karar verme gücüdür. Kaideyi bozmayan istisna, kaideyi bozmamaktan öte, kaidenin kurulduğu yerdir; Agamben’in ifadesiyle, “kurallar sadece istisnalarla vardır.”¹⁴² Öldürmenin suç olduğu ve olmadığı her iki durumda da, öldürme eyleminin nesnesi olarak karşımıza çıkan, çıplak hayattır. Çıplak hayat, hukukun istisnai hâlinin yanında, şiddetin istisnai hâlinin de üzerine kurulduğu zemindir; bu anlamda hukuk ve şiddeti birbirinden ayıran sınırın buharlaştığı yere karşılık gelmektedir. Egemenliğin asıl gücü, sınırı belirlemiş olmasından değil, bu sınırın buharlaştığı tehditkâr belirsizlik alanına, bizatihi kendisini yerleştirmesinden doğmaktadır. “Egemen şiddet ile hukuk arasındaki belirsizlik noktasıdır, şiddetin hukuka karıştığı ve hukukun da şiddete bulaştığı eşiktir.”¹⁴³

Foucault, klasik çağdaki hükümrânın ayırt edici niteliğini belirlerken “yaşam ve ölüm üzerinde hakka sahip olma” ifadesini kullanmıştı. Agamben’in eski Roma hukuku okumasına kalınan yerden devam edildiğinde, bu yetkinin “*vitae necisque*

¹⁴¹ Giorgio Agamben, *a.g.y.*, s.32. (Anlaşılrlık düzeyini artırmak amacıyla, alıntıdaki ifadelerin yerleri yeniden düzenlenmiştir.)

¹⁴² *A.g.y.*, s.41.

¹⁴³ *A.g.y.*, s.47.

potestas”¹⁴⁴ ifadesiyle, hukuki bir formüle karşılık geldiği görülmektedir.¹⁴⁵ Ne var ki Roma’da bu ifade, egemenin uyrukları üzerindeki bir hakkı olarak değil, babanın oğullarının yaşamı ve ölümü üzerindeki hakkını anlatmaktadır. Hane reisliği gibi bir statünün sonucu olmayan bu hak, doğrudan baba ve oğul arasındaki biyolojik bağda temellenmektedir ve söz konusu yetkiye tersinden bakıldığında, her erkek yurttaşın, doğdukları anla birlikte bir anlamda ölüme maruz bırakılmış oldukları sonucuna varılabilecektir. Siyasal anlamda bu hak bağlamında asıl kritik dönüşüm, Brutus’un oğullarının ölümüne karar vermesi sonrasında gerçekleşir. “Brutus’un oğullarını öldürmekle ‘bunların yerine Roma halkını evlat edindiği’ni okuduğumuzda, o zaman, aynı öldürme yetkisinin, evlatlık sıfatıyla, artık bütün halka yöneldiğini öğreniyoruz. Nitekim, her çağda egemenlik yetkisiyle donatılmış liderler için kullanılan yüceltici, ‘halkın babası’ lakabı, bir kez daha orijinal ve meşum anlamına kavuşmuş oluyor.”¹⁴⁶ Bu değişim, baba - oğul arasındaki biyolojik bağın, hükümler ve uyruğu arasında bir bağ hâlini almasından daha fazlasına işaret etmektedir. “Sanki erkek vatandaşlar, siyasal hayata katılmalarının bedeli olarak, mutlak bir öldürme yetkisinin nesnesi olmak zorundalar ve sanki hayat, kente girebilmek için, çifte bir istisnayla hem öldürülebilir olmalı ve hem de kurban edilememelidir.”¹⁴⁷ Başka bir deyişle, burada erkek vatandaşın siyasal hayata katılımı ile egemenin hükmü altına girmesinin kesiştiği yer, vatandaşın *homo sacer* hâlini aldığı, hayatın kutsallaştığı yerdir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Türkçesi, “yaşam ve ölüm üzerinde iktidar”.

¹⁴⁵ Giorgio Agamben, *a.g.y.*, s.118.

¹⁴⁶ *A.g.y.*, s. 120.

¹⁴⁷ *A.g.y.*, s. 122.

¹⁴⁸ Agamben Roma hukukundaki *homo sacer* figürüne ilişkin analizinde üçüncü olarak egemen beden - kutsal beden arasındaki simetriye dikkat çekmektedir. (*A.g.y.*, ss. 124-140). Burada, Kantorowicz’in kralın iki bedeni tartışmasının izini süren Agamben, kralın ölümünün ardından gerçekleştirilen cenaze ritüelini mercek altına almaktadır. Agamben’in bu bağlamda vardığı sonuçlar önemsiz olmamakla birlikte, bu çalışmadaki asıl tartışmanın bağlamının önemli ölçüde dışında kaldığı için, egemen beden ile kutsal beden arasındaki simetrisinin incelendiği kısma ilişkin ayrıntılı bir betimleme sunulmamıştır.

Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat başlıklı kitabının üçüncü bölümünde Agamben, XX. yüzyılda insan hayatının çıplak - kutsal hayat hâline nasıl getirildiği ve bu yolla da nasıl siyasallaştırıldığı sorularının yanıtını aramaktadır. XX. yüzyıl, daha fazla demokrasi ve daha fazla insan hakları anlamlarına gelmenin yanı sıra, Foucault'nun ve daha birçoklarının işaret ettiği gibi, insan yaşamı üzerindeki şiddetin savaşlar, kamplar, işkenceler, kitle imha silahları gibi yollarla tarihte hiç olmadığı ölçüde bir azamete kavuştuğu bir yüzyıldır. Agamben'e göre bu ani bir dönüşüm olmaktan çok, biyo-siyasetin kurucu izleğinin gittikçe daha fazla su yüzüne çıkması, daha da görünür olmasıdır:

“Neredeyse belli bir noktadan başlayarak her önemli siyasal olayın iki yüzü vardı sanki: Bireylerin, merkezi iktidarlara karşı verdikleri mücadelelerde kazandıkları alanlar, özgürlükler ve haklar, aynı zamanda da, daima, bireylerin hayatını üstü örtülü ama gittikçe daha da kuvvetli bir biçimde devlet düzeninin nesnelerinden biri yapıyor, dolayısıyla da, tam da insanların kaçıp kurtulmak istedikleri egemen iktidar için yeni ve daha korkunç bir zemin yaratıyordu. (...)

Nitekim, yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşamadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin *siyasal alanın* belirleyici olgusu hâline gelmesidir. Her iki durumda da bu dönüşümlerin gerçekleştirildiği bağlam, siyasetin uzun zamandır zaten biyosiyasete dönüştürülmüş olduğu ve yanıtlanması gereken tek gerçek sorunun, çıplak hayatın gözetimi, denetimi ve kullanımı için en uygun örgütlenme biçiminin ne olduğu olan bir bağlamdı. Geleneksel siyasal ayrımlar (örneğin Sağ ile Sol, liberalizm ile totalitarizm, özel ile kamusal arasındaki ayrımlar), temel gönderge olarak

çıplak hayatı seçtikleri andan itibaren kesinliklerini ve anlaşılabilirliklerini yitiriyor ve bir belirsizlik mıntıkasına girmiş oluyorlar.”¹⁴⁹ (Vurgu aslında).

Buradan hareketle Agamben toplama kamplarını, biyo-siyasetin saf ve mutlak karakterinin sergilendiği yerler olarak sunmaktadır. Bizim çalışmamız bağlamında asıl önemli olan ise, Agamben’in sunumunda, modern siyasetin insanlık açısından “ilerici” görünen karakterinin, aslında insanlığa dair değil, doğrudan insan bedenine dair bir kazanımlar evreninden daha fazlasına karşılık gelmediğinin çözümlenmiş olmasıdır. İnsan bu yolla siyasal özne hâlini alırken bedeni de kutsallaşmakta ve suç (cinayet) sayılmaksızın öldürülmeye daha da açık hâle gelmektedir. “Artık siyasetin yeni öznesi, ne özgür adam ve bunun statü ve ayrıcalıkları ne de hatta sadece *homo* değil, *corpus*’tur.”¹⁵⁰ Bu anlamda modern siyaset anlayışının kurucu değerleri olarak ele aldığımız her türlü unsura da yeniden bakmak, kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Agamben haklar bildirgelerini, doğal hayatın ulus-devlet düzenine kazındığı ilk anın temsili olarak görmektedir.¹⁵¹ 1789 İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi (ki diğer bildirgeler için de aynı durum geçerlidir), hakların kaynağı ve taşıyıcılığını, çıplak hayata yüklemektedir. Doğum anında yüklenen ve doğrudan bedene yüklenen bu haklar, bu anlamda yurttaşlığın kurulduğu (kişi ile devlet arasındaki sözleşmenin olduğu) momentte somutluk kazanmaktadır. Dolayısıyla doğum anı, çıplak insan hayatının egemenin tasarrufuna bırakıldığı, insan hayatının kutsallaştırıldığı ana da karşılık gelmektedir. Artık her beden, doğduğu anda biyo-siyasal bir beden hâlini almaktadır. Geriye sadece biyolojik doğum anının egemenle bağlantısının kurulması,

¹⁴⁹ Giorgio Agamben, *a.g.y.*, s.160-1.

¹⁵⁰ *A.g.y.*, s.163.

¹⁵¹ *A.g.y.*, s.168.

bir anlamda Brutus'un tebaasıyla arasında tesis ettiği baba-oğul ilişkisi türünden bir kökensel özdeşliğin tanımlanması kalmıştır. "Böylece ulus -ki ulus (*nation*) teriminin etimolojik kökü *nascere* (doğmak)tır- insanın doğumuyla oluşmaya başlayan çemberi kapatmış oluyor."¹⁵²

Çemberin tamamlanması, egemenliğin temellerini kurduğu gibi, adeta çıplak bedene biyo-siyasal bir ruhu da üfleemektedir.

"Bugün Batı'nın siyasal alanının yeniden tanımlamaya hedefleyen herkes işe şu gerçeği teslim etmekle başlamalıdır: Artık *zoe* ile *bios*, özel hayat ile siyasal varoluş, evdeki yalın canlı varlık olarak insan ile insanın şehirdeki varoluşu arasında yeller esiyor. (...) Artık kamplardan siyasete dönüş imkânsız. Kamplarda şehir ve ev ayırt edilemez hâle geldi. Ve artık biyolojik bedenimizi siyasal bedenimizden (...) ayırma imkânı bir daha geri verilmemek üzere elimizden alındı. Ve artık bizler, Foucault'nun sözleriyle, sadece canlı varlık olarak hayatları siyasetlerine girmiş hayvanlar değiliz. Aynı zamanda da -tersi biçimde- siyasetleri doğal bedenlerine girmiş vatandaşlarız."¹⁵³

¹⁵² Giorgio Agamben, *a.g.y.*, s.168.

¹⁵³ *A.g.y.*, s. 243.

SONUÇ

Bu tez çalışması, siyasal bir düzenden söz edebildiğimiz her türlü toplumda, kutsallık kategorisinin siyaseti kurucu ve var edici bir işlev taşıdığını göstermek amacıyla hazırlanmıştır. Bu yargıyı temellendirmek kaygısıyla, din, toplum, siyaset, devlet, hukuk kuramları içinde, Durkheim'dan Agamben'e uzanan bir çerçevede ele alınan unsurlar, şu şekilde sıralanabilir:

(1) Dinsel düşünce, eksik bir anlam / bilgi dünyasının ürünü değildir. En ilkelinden en karmaşığına bütün dinler, toplumsal düzenin belirli ilkeler, ortak değerler ve ortak bir bellek etrafında kurulmasına ve sürdürülmesine hizmet ederler. Durkheim'ın belirlediğı gibi dinsel olan her şey, aynı zamanda toplumsaldır ve her türlü dinsel düşünce de “kutsal - profan karşıtlığı” üzerine oturmaktadır. Bu anlamda söz konusu karşıtlık, yalnızca dinsel düşüncenin, dinsel yaşamın değil, toplumsal düzenin de kurulmasına zemin teşkil eder.

(2) Varlığının anlamını ve kuruluş ilkesini, kendi fiziksel, somut varlığından ötede, kendisine dışsal (tarihsel ya da mekansal olarak erişilmez) bir güçte bulmayan toplum yoktur. Bir başka ifadeyle toplumsal düzen, varlığını güvence altına almak için toplumun anlamı ile toplumun kendisi arasında bir ayrışmayı, toplumun her bir üyesinin eşit mesafede olduğu bir kutsallık kategorisini mecbur kılar.

(3) Kutsallık kategorisi, pasif bir dokunulmazlık alanı olarak iş görmez; profan alanda sürekli kesintiler yaratır ve profan alanla belirli bir iletişim içinde olmayı talep eder. Bu iletişim, çoğunlukla toplumsal düzenin kuruluş anına ilişkin

belirli hikâyelerin, belirli bir dizgesellik içinde hatırlatılmasını gerekli kılar. Söz konusu hikâyeler (mitler), bir yandan kutsallık kategorisinin sürekliliğini garanti etmekte, bir yandan da kutsallığın ve toplumsal düzenin oluşma momentini, tarih dışı bir alana göndermektedir.

(4) Toplum adına karar verilen yer, siyasetin de görünür olduğu yerdir. Söz konusu kararı verenin tek bir kişi, bir zümre ya da toplumun tümü olması, toplum adına karar veriliyor olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. İlkel toplumlarda ayrılmış bir karar ya da iktidar organı olmaması üzerinden bu toplumları siyazetsiz toplumlar olarak göstermek, siyaseti yalnızca devlet ya da ülke yönetme etkinliğine indirgeyen sınırlı bakış açısının ürünüdür. Oysa ki siyaset, yalnızca bir kararlar ve eylemler toplamı değildir; bu karar ve eylemlerin meşruiyetini oluşturan alan da, doğrudan siyasaldır.

(5) Bu meşruiyet alanı ya da çalışma boyunca andığımız biçimiyle *auctoritas* (iktidarın ilkesi - kaynağı), soya bağlı, tanrısal ya da yasal, hangi nitelikte olursa olsun, siyasal düzenin niteliğinden bağımsız olarak mutlak bir dokunulmazlığı, hukukötesiliği ve kuruculuğu dayatmak durumundadır. Bu anlamda, *auctoritas* ile kutsallık kategorisi, bir ve aynı şeye karşılık gelmektedir. Siyasal düzenin işlerliğini sağlayan karar ve eylemler de, toplumsal var oluşu düzenlemenin yanında, aynı zamanda kutsallık kategorisinin profan alanla iletişimine, başka bir ifadeyle siyaseti ve toplumu kuran ilkenin tezahürüne de ortam hazırlar.

(6) Ayırt edici yönü kutsal - profan ayrışması olan dinsel düşüncenin her bir unsuru (mitler, ritüeller, tanrılar vs.), aynı zamanda kozmos ve kaos ya da düzen ve şiddet kategorilerini de, birbirilerine karşıt alanlar olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda kutsallık kategorisi, toplumsal düzenin sağlayıcısı olmasına koşut şekilde,

düzene tehdit oluşturan şiddeti de ortadan kaldırmak durumundadır. Nitekim söz konusu kutsallık kategorisinin oluşma anı, belirli bir kaos hâlinin (ya da kaos hâli tasarımının) sona erdirilmesine karşılık gelir. Toplumun, sahip olduğu birlikteliği ve düzeni kutsallık kategorisine borçlu hissetmesinin ardında, yıkıcı şiddetin kutsal olarak atfedilen güç ya da ilke tarafından bertaraf edilmiş olması yatmaktadır. Ne var ki kutsallık kategorisi, yıkıcı şiddeti meşru olmayan bir alana atmakla, kendinden dolayımlanan şiddete de meşruiyet sağlamış olmaktadır. Toplumsal düzenin ya da bugün anladığımız manada hukukun şiddet ile kurmuş olduğu ortaklığın temelinde de bu vardır: Düzeni koruduğu sürece şiddet, meşrudur ve hatta kutsaldır.

(7) Modern devlet, iktidarının kaynağını ve meşruiyetini, tanrısız olmayan bir alanda bina etmiştir. Ne var ki bunu yaparken dinsel düşüncenin birtakım temel unsurlarını kendine göre yeniden biçimlendirmiş, Schmitt'in ifadesiyle ilâhiyata ait kavramları dünyevileştirmiştir. Doğal hâl ve toplumsal sözleşme tasarımları, kaos hâlinden kozmosa, düzene geçişe ilişkin tanrısallık dışı bir açıklama sunarken yeni bir kutsallık kategorisinin, devletin doğum anını müjdelemektedir. Benzer şekilde toplumsal düzenin temel ilkesini topluluğa dışsal, tarihötesi bir alana gönderen ulus kavramı, modern devleti tanrısallık dışı bir gizem ve ülküyle donatmıştır. Bunun yanında ereksel (teleolojik ya da mesiyanik) bir anlam atfedilen ilerleme olgusu da, dinsel düşüncenin ebedî kurtuluş gibi tasarımlarını, bir yeryüzü cenneti varsayımıyla yerinden etmiştir.

(8) Burada, her ne kadar ulus, vatan, demokrasi, insan hakları gibi belirli olgu ve kavramlara kutsallık atfedildiği söylenebilecek olsa da, aslında modern siyasetin her türlü kurucu değeri, iki temel kutsallık kategorisinin yansımalarından (ya da tezahürlerinden) başka bir şey değildir: Devlet ve insan. Teolojinin “dinler ve Tanrı

(ya da tanrılar)” arasında kurduğu türden bir özdeşliği, modern siyaset “devlet ve insan” arasında kurmuştur. Devlet, insanların şiddeti önlemek, ortadan kaldırmak amacıyla başvurdukları “ussal-yasal” bir araç gibi gösterilmiş; meşruiyeti de bu tercih zemininde bina edilmiştir. Benzer şekilde, devletin yürütücü organlarının toplum adına karar verme yetkilerinin meşruiyeti de, insan iradesinin (genel iradenin) bir temsili olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, nasıl ki dinler bir tersyüz etme illüzyonuyla kendilerini “Tanrı’nın yapıtı” olarak gösterebilmişlerse, siyasal toplum da, kendini sivil toplumun bir ürünüymüş gibi göstermeyi başarmıştır.

(9) Ne var ki devletin hemen yanında ve hatta önünde temel bir kutsallık kategorisi olarak konumlandırılan insan, salt bir *corpus*’tan (beden), yani çıplak, biyolojik bir varlıktan öte bir şeye de karşılık gelmemektedir.. *Corpus*, doğum anıyla birlikte, yurttaşlık adı altında devlet ile bir sözleşmeye imza atar. Siyasal özne olarak her insan, tek bir *corpus*’a sahip olmasıyla, tek bir oyla temsil edilebilme hakkına da kavuşmuş olur. İnsan hakları adı altındaki diğer bütün hak ve özgürlüklerin taşıyıcısı ise, *corpus* olarak tanımlanır.

(10) Çıplak hayatın, *corpus*’un kutsallaştırılması ve siyasallaşması süreci, siyasal alandaki her olgu ve olaya da iki farklı boyut yükler. İnsanların (*corpus*’ların) iktidara karşı mücadelelerinde kazandıkları alanlar, yeni haklar ve özgürlükler, insan hayatını günden güne daha da fazla siyasal alana dâhil ederken bir yandan da bu yolla, insan hayatını üstü örtülü bir biçimde siyasal düzenin nesnelerinden biri hâline getirir. Bu anlamda bedenin siyasal düzene dâhil olması süreci, diğer taraftan siyasal düzenin de bedene dâhil olmasını sağlar. Çıplak hayatı korumak adına inşa edilen devlet tahakkümü, aynı zamanda çıplak hayat üzerindeki öldürme hakkını, asimetrik bir biçimde de kendinde toplar. Beden haklarının en yüksek aşamasına ulaştığı

dönem olan XX. yüzyılın, şiddetin uzun yüzyılı olarak tanımlanmasına olanak veren de işte bu durumdur. Söz konusu olan, çıplak hayatın egemen şiddet karşısında, ne şerri ne de beşeri hukuk tarafından korunabilir olduğu, saf bir öldürülebilirlik hâlidir.

Bu on temel yargı üzerine kurulmuş olan bu tez çalışmasına getirilebilecek temel eleştiri, kurucu bir dışsallık kategorisi olan kutsallık ile insan bedenine atfedilir olan kutsallığın, aynı şeye karşılık gelmediği olabilecektir. Bu eleştiri karşısında pozisyon alabilmek için, siyasetin başlıca iki kavramı olarak ele aldığımız *auctoritas* ve *potestas*'a ve bu iki kavram arasındaki öncelik - sonralık ilişkisi tartışmasına dönmemiz gerekmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu iki kavramın sırasıyla iktidarın ilkesi / kaynağı ve iktidarın uygulanması şeklinde tanımlanıyor olması, *auctoritas*'ın *potestas*'a öncül olduğu, öncül olması gerektiği gibi bir izlenime yol açmaktadır. Bizim dışsallık kategorisine eklediğimiz “kurucu” sıfatı da, yine aynı izlenimi güçlendirmektedir. Ne var ki, ilkel topluluklardan bugüne, siyasal düzen içinde *auctoritas* ve *potestas*'ın izini sürmeye yönelik olan hiçbir çalışma, bizi *potestas*'a öncül bir kaynağa ya da ilkeye götüremeyecektir. Dolayısıyla siyasal iktidarın kaynağına kutsallık üzerinden atfedilmiş olan dokunulmazlık, mutlaklık gibi sıfatların da, bizatihi iktidara sahip olanlar tarafından, iktidarı kendilerine teslim ya da emanet ettiği varsayılan güçlere yüklenmiş olan anlam ve değerlerin ötesinde bir karşılığı olmadığı söylenmelidir. Bu bağlamda, çıplak hayata bir yandan bu derece bir kutsallık atfedilmişken aynı zamanda çıplak hayatın egemen şiddet karşısında bu ölçüde savunmasız ya da öldürülebilir kılınması bir çelişki ya da tutarsızlık değil, bilakis kutsal ve siyasal arasında kurulmuş olan bağın tabii bir sonucudur.

Tanrı'nın (güya) kendi iradesiyle kurmuş olduğu dinsel düzenler karşısındaki savunmasızlık hâli, modern devlet momentiyile birlikte, insanın (yine güya) kendi iradesiyle kurmuş olduğu devlet düzeni karşısındaki savunmasızlığa dönüşmüştür. Nasıl ki tek tanrılı dinler Tanrı'yı kendi uhdelerine almışlarsa, modern egemen devlet de, çıplak hayatı doğrudan kendi uhdesine almıştır; onun iradesini gözetiyor ve onu koruyor gibi görünürken bir yandan da onun üzerindeki bütün iktidarı bünyesinde toplamıştır.

Gelişmişlik ya da karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun, toplumsal düzenin söz konusu olduğu her durumda siyasal ve kutsal arasında kökensel bir bağ olduğunu göstermeyi amaçlayan bu çalışmada, siyasal ve kutsal arasındaki özdeşliğin belirli birtakım unsurları da dışarıda tutulmak durumunda kalmıştır. Bu özdeşliğin, bugün, modern Batı toplumları dışında nasıl hüküm sürdüğüne, bu özdeşlik ile toplumların iktisadi yapıları arasındaki bağlantılara, bu özdeşliğin kültürel araçlar yoluyla nasıl üstünün örtüldüğüne ya da güçlendirildiğine, modern devletle birlikte iktidarın görünür olmaksızın saklanır olmaya ilişkin tavrının bu özdeşlik ile nasıl bir ilgisi olduğuna dair birçok soru, bu çalışmanın temel argümanlarıyla doğrudan alakalı olmakla birlikte, tartışma içine dâhil edilememiştir. Benzer şekilde, yine söz konusu özdeşlik bağlamında, siyaset bilimi ve siyaset felsefesi alanları içinde yeni birçok soru üretilebilecektir. Bu çerçevedeki her türlü soruya yanıt verme iddiası taşımayan bu çalışma da, anlamını ve değerini, büyük yanıtlar verebilmesinden ziyade, siyasal olana ilişkin yeni sorular için esin kaynağı olabilmesinde bulacaktır.

ÖZET

Kendini özerk bir disiplin olarak inşa etme sürecinde siyaset bilimi, siyaset kavramını, ağırlıkla devlet ya da ülke yönetimine indirgemiştir. Siyasal toplumun, ancak yönetenler ve yönetilenler biçimindeki bir ayrım üzerinden oluşabileceğini veri alan bu anlayış, siyasal düzen (devlet) ve toplumsal düzen (sivil toplum) şeklinde, birbirinden bağımsız iki ayrı düzen varsayımıyla hareket etmektedir.

Bu ikililiğin her koşulda var olacağını, var olması gerektiğini temel alan siyaset bilimi perspektifinin, siyaseti de yalnızca yönetme ve yönetilme pratikleri zemininde ele alması kaçınılmazdır. Toplumsal düzen ve siyasal düzen arasındaki ayrılığın -eğer ki böyle bir ayrılık söz konusuysa- nasıl ve neden gerçekleştiği, toplumun ve devletin anlamını ve meşruiyetini nerede bulduğunu, tanrısal bağlarından arındırılmış siyasal iktidarın ve hukukun geçerliliklerinin hangi kaynağa dayandığı gibi sorulara ise, bu perspektif içinde, ikincil düzeyde dahi bir önem verilmemekte, bu soruların hâlihazırda yanıtlarının bulunamamış olduğundan yola çıkan siyasal tavırlar da, genellikle aşırılıkla ya da köktencilikle yargılanmaktadır.

Bu çalışma, işte bu soruları yeniden gündeme getirmek ve siyaset bilimi bağlamındaki çözümleme ve tartışmalarda neredeyse hiç rastlanmayan “kutsal” kavramını, siyasal bir kategori olarak ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Gelişmişlik ya da karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun her türlü toplumda, siyasal bağın oluşması ve sürdürülmesinin, ancak birtakım kutsallık kategorilerinin

oluşturulması, yaşatılması ve topluma yansıtılmasıyla mümkün olabileceğini savunan bu çalışma, kutsal ve siyasal arasındaki vazgeçilmez ortaklığı kanıtlayabildiği ve bu ortaklığın modern devletle birlikte kaybolmayıp yalnızca biçimsel bir değişikliğe uğradığını gösterebildiği oranda, amacına da ulaşmış olacaktır.

ABSTRACT

Undergoing the process of establishing itself as an autonomous discipline, political science has overwhelmingly had a reductionist approach towards politics, diminishing it to the administration of a state or a country. This approach, which takes for granted the notion that political society can only materialize via a division between the rulers and the ruled, moves from the assumption that there exist two distinct orders, i.e. the political order (state) and the social order (civil society).

It is inevitable for the political science perspective that is based on the idea that this duality will and should prevail under any circumstance to handle politics solely on the basis of the practices of ruling and being ruled. The questions of how and why a distinction surfaces between social order and political order -if such a distinction exists at all-, where the society and the state detect their meaning and legitimacy, what is considered to be the source of the viability of political power and law as emancipated from their divine connections are not heeded as of even some secondary significance within this perspective; and the political attitudes that depart from the fact that these questions remain unanswered to date are often dismissed as extremist or fundamentalist.

This piece of work aims to breathe new life to these questions and to pose the notion of the “sacred,” which is almost inexistent in the analyses and debates within the confines of political science. It propounds the thesis that the materialization and

the sustenance of political ties in any society regardless of its levels of development or complexity is only possible through the formulation, reproduction and reflection upon the society of some categories of the sacred. Its ultimate goal therefore is to substantiate the existence of an indispensable partnership between the sacred and the political, and to demonstrate that this partnership has not disappeared with the modern state but only undergone a formalistic transformation.

KAYNAKÇA

Abeles, Marc *Devletin Antropolojisi*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Kesit Yayınları, 1998.

Adams, Rebecca ve René Girard, “Violence, Difference, Sacrifice: Conversations on Myth and Culture in Theology and Literature” *Religion & Literature*, Cilt 25, Sayı 2 1993, ss. 9-33.

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Çev. Edmund Jephcott, NY, Verso, 2002.

Agamben, Giorgio, “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, Çev. Savaş Kılıç, *Demokrasi Ne Âlemde?*, (Ed.) Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 11-14.

_____ *İstisna Hâli*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayınları, 2006.

_____ *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

_____ *Profanations*, Çev. Jeff Fort, New York, Zone Books, 2007.

Akal, Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, MetisYayınları, 1995.

Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Arweck, Elisabeth ve Peter B. Clarke, *New Religious Movements in Western Europe: An Annotated Bibliography*, Westport CT, Greenwood Press, 1997.

Aysevener, Kubilay, “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 41, Sayı 1, 2001, ss. 171-186.

Badiou, Alain, “Demokrasi Bayrağı”, Çev. Savaş Kılıç, *Demokrasi Ne Âlemde?*, (Ed.) Eric Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 15-23.

Bailey, Edward, “Sacred”, *Encyclopedia of Religion and Society*, (Ed.) W. H. Swatos, Hartford Institute for Religion Research, Hartford Seminary, Walnut Creek, Altamira Press, 1998. <<http://hirr.hartsem.edu/ency/Sacred.htm>>

Balandier, George, *Political Anthropology*, Çev. A.M. Sheridan Smith, New York, 1970.

Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Barut, Ferit, “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ‘Evrensel Bir Ölçüt’ mü?” *Humanite*, Sayı 8, 2005, ss. 12-23.

Benjamin, Walter, “Critique of Violence”, Çev. Edmund Jephcott, *Reflections*, (Ed.) Peter Demetz, NY, Schocken Books, 1986, ss. 277-300.

_____ *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Berger, Peter L., “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, *Laik Ama Kutsal*, Der. Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 87-108.

_____ *The Desecularization of the World*, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Bodin, Jean, *Six Books of the Commonwealth*, Çev. Marian J. Tooley, Oxford, Alden, 1967.

Borgeaud, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Boulding, Elsie, “Two Cultures of Religion”, *Zygon*, Cilt 21, Sayı 4, 1986, ss. 501-16.

Braud, Philip, “Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri”, Çev. Gülçin Balamir Coşkun. *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, ss. 359-376.

Carr, Edward H., *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Clastres, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

_____ *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları*, Çev. Alev Türker ve Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

Copet-Rougier, Elisabeth, “Le Mal Court: Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet: Kamerun’daki Mkakolar”, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, (Ed.) David Riches, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989, ss. 69-85.

Çağlar, Bakır, “Türkiye’de Laikliğin Büyük Problemi ve Farklı Anlamları Üstüne”, *Cogito*, Sayı 1, 1994, s. 111-7.

Çetinoğlu, Sait, “Yurttaş ve Yurttaşlık”, *Humanite*, Sayı 10, 2006, ss. 101-107.

Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, Asa Kitabevi, 2001.

Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, Murray, 1859.

Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Derrida, Jacques, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, *Deconstruction and Possibility of Justice*, (Eds.) Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, NY, Routledge, 1992.

Durkheim, Emile, “De la définition des phénomènes religieux”, *Année sociologique*, Cilt II, 1897-1898, ss. 1-28.

_____ “Sur le totémisme”, *Année sociologique*, Cilt V, 1900-1901, ss. 82-121.

_____ *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.

_____ *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.

Düttmann, Alexander Garcia, “The Violence of Destruction”, *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, (Ed.) David S. Farris, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Earley, Brendan, “A Large Complex: Meditations on Instrumental Rationality and Adorno while shopping in Ikea”, *ART&RESEARCH: A Journal of Ideas, Contexts and Methods*, Cilt 2, Sayı 2, 2009, ss. 1-8.

Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet A. Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

_____ *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, İstanbul Kabalcı Yayınları, 2003.

_____ *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1992.

_____ *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1995.

Esen, Burak, “Yaratılış Efsaneleri”, *Düşe-Yazma*, Sayı 10, 2005, ss. 16-25.

Fabian, Johannes, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Ferry, Luc ve Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, Çev. Can Utku, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.

Festinger, Leon, *A theory of cognitive dissonance*, Evanston, Row Peterson, 1957.

Foucault, Michel, “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 132-143.

_____ “Filozofun Cevapları”, Çev. Işık Ergüden, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, ss. 61-75.

_____ “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 57-82.

_____ *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.

_____ *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, Çev. James Strachey, NY: Norton, 1989.

_____ *Totem ve Tabu*, Çev. Hasan İhsan, Ankara, Alter Yayınları, 2008.

Fromm, Erich, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Dilek Matbaası, 1981.

Gauchet, Marcel, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri, İlkelerde Din ve Siyaset”, Çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, ss. 33-67.

_____ *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Nalan Soyarık, Saltuk Özertürk ve Simten Coşar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

_____ *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992.

Girard, René, *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Yayınları, 2003.

Goyard-Fabre, Simon, “Yasa”, Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, ss. 982-7.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002.

Greil, Arthur L., “Explorations along the sacred frontier”, *Handbook of Cults and Sects in America*, Der. David G. Bromley ve Jeffrey K. Hadden, Greenwich, JAI Press, 1993, ss. 153-72.

Haarcher, Guy, “İnsan Hakları”, Çev. İsmail Yergüz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, ss. 449-58.

Hançerlioğlu, Orhan, “Totem”, *İnanç Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, ss. 643-4.

_____ “Hegelmilik”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, ss. 185-92.

Hegel, G.W.F, *The Philosophy of History*, Çev. John Sibree.

<<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Hegel%20%20Philosophy%20of%20History.htm>>.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Hobsbawm, Eric, *1789’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Mit, Program, Gerçeklik*, Çev. Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Hunt, Stephen, *Alternative Religions: A Sociological Introduction*, Cornwall, MPG Books, 2004.

İbni Haldun, *Mukaddime*, Cilt II, Çev. Turan Dursun, Ankara, Onur Yayınları, 1989.

“İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”, *Siyasal Düşünce*, (Ed.) Michael Rosen ve Jonathan Wolff, Çev. Hamit Çalışkan ve Sevda Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, ss. 522-7.

Jones, Robert Alun, *The Secret of the Totem*, NY, Columbia University Press, 2005.

Kanar, Ercan, “Evrenin Tanrıçığının Değil, Yeryüzünün Felçli Tanrıçığının Kelamı Bildirge” *Humanite*, Sayı 8, 2005, ss. 24-36.

Kardeş, Ertan, “Walter Benjamin’de Politika, Hukuk ve Şiddet İlişkisi”, *felsefelogos*, Sayı 37, 2009, ss. 119-125.

Keane, John, *Şiddet ve Demokrasi*, Çev. Meral Delikara Üst, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2010.

_____ *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Kervegan, Jean-François, “Demokrasi”, Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, ss. 187-95.

Keskin, Ferda, “Foucault’da Şiddet ve İktidar”, *Cogito*, Sayı 6-7, 1996, ss. 117-22.

Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Allah Peygamber Kitap*, İstanbul, Bumerang Yayınları, 1999.

Koselleck, Reinhart, *İlerleme*, Çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Leca, Jean, “Yurttaşlık Üzerine Sorular”, Çev. Gürol Koca, *Birikim*, Sayı 55, 1993, ss. 57-66.

Llobera, Josep R., *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa’da Milliyetçiliğin Gelişimi*, Çev. Emek Akman ve Ebru Akman, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2007.

Loreau, Rene, *Bilinçaltında Devlet*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Mairet, Gerard, “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, Çev.

Cemal Bâli Akal, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bâli Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, ss. 215-42.

Malthus, T.R., *An Essay on the Principle of Population, etc.* London, Johnson, 1798.

Marx, Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim Yayınları, 2008.

Mauss, Marcel ve Henri Hubert, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Année sociologique* Cilt 2, 1899, ss. 29-138.

Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press, 1959.

Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, Çev. Tayfun Atay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

Muldoon, James, “Auctoritas, Potestas and World Order”, *Plenitude of power: the doctrines and exercise of authority in the Middle Ages*, (Ed.) Robert Figueira, Cornwall, MPG Books, 2006, ss. 125-140.

Mutman, Mahmut, “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 87, 2001, ss. 44-64.

Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Norris, Pippa ve Ronald Inglehart, *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*, New York, Cambridge University Press, 2006.

Oestreich, Gerhard, *Neostoicism and The Early Modern State*, Çev. David McLintock, ed. Brigitta Oestreich ve H.G. Koenigsberger, NY, Cambridge University Press, 1981.

Oppenheimer, Franz, *Devlet*, Çev. Alâeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005.

Ostwald, Conrad, “Seküler Çan Kuleleri”, *Laik Ama Kutsal*, Der. Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 35-56.

Özbudun, Sibel, Balkı Şafak ve N. Serpil Altuntek, *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007.

Poggi, Gianfranco, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Binnaz Toprak ve Şule Kut, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Pons, Alain, “İlerleme”, Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed.) Philippe Raynaud ve Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, ss. 430-5.

Poulantzas, Nicos, *State, Power, Socialism*, Çev. Patrick Camiller, London, New Left Books, 1978.

Robertson Smith, William, *Lectures on the Religion of the Semites the Fundamental Institutions*, New York, KTAV Publishing House, 1969.

Rossi, Paolo, *Gemi Batıyor Seyreden Yok: İlerleme Fikri*, Çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques, “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men”, *Rousseau’s Political Writings* içinde, (Ed.) Alan Ritter ve Julia C. Bondanella, ss. 3-57.

Sacerdoti, Gilberto, *Kurban ve Egemenlik - Shakespeare’den Bruno’ya Avrupa’da Teoloji ve Siyaset*, Çev. Zuhâl Yılmaz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Sahlins, Marshall, “The Original Affluent Society”, *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine-Atherton, 1972.

Sarıbay, Ali Yaşar, “Yurttaşlık ve Katılımcı Demokrasi”, *Birikim*, Sayı 32, 1991, ss. 17-24.

Schmitt, Carl, *Parlamenteer Demokrasinin Krizi*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

_____ *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

_____ *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Spencer, Herbert, *The Principles of Sociology*, 2 cilt, New York, Appleton, 1897.

Supiot, Alain, *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Bige Açımız Ünal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Kitabevi, 1998.

Tannenbaum, Donald ve David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, Çev. Fatih Demirci, Ankara, Adres Yayınları, 2005.

Tanör, Bülent, *Kuruluş*, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1997.

Thilly, Frank, *Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, Ankara, İzdüşüm Yayınları, 2002.

Tocqueville, Alexis de, “Modern Esaretin Doğası”, *Siyasal Düşünce*, (Ed.) Michael Rosen ve Jonathan Wolff, Çev. Hamit Çalışkan ve Sevda Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, ss. 218-20.

Tuğrul, Saime, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Turner, Bryan S., *Classical Sociology*, Wiltshire, Sage Pub. Ltd, 1999.

Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, 2 cilt, 7. baskı, New York, Brentano's, 1924.

Van der Dennen, Johan M.G., *The Origin of War: The Evolution of a Male-coalitional Reproductive Strategy*, Groningen, Origin Press, 1995.

Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999.

_____ *The Theory of Social and Economic Organization*, Çev. A. M. Henderson T. Parsons, New York, The Citadel Press, 1964.

Yavuz, Hilmi ve Burcu Pehlivanoglu, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, Ankara, Aşina Kitaplar, 2008.

Yılmaz, Levent, *Modern Zamanın Tarihi: Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*,
Çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Yılmaz, Nuh, “Biyoktidar ve Liberalizm: Şiddetin Eleştirisi ve Siyasetin İmkânı”,
Tezkire, Yıl 11, Sayı 24, 2002, ss. 110-123.

Zizek, Slavoj, “Demokrasiden Tanrısal Şiddete”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, (Ed.) Eric
Hazan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 104-24.