

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

GÜVENLİK TOPLUMUNDA DİNDARLIK
VE DİN EĞİTİMİ: SOYBİLİMSEL BİR ANALİZ

SÜLEYMAN GÜMÜŞ
2502130441

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ Z. ŞEYMA ALTIN

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SÜLEYMAN GÜMÜŞ Numarası : 2502130441
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜYESİ Z. ŞEYMA ALTIN
Tez Savunma Tarihi : 21.06.2019 Saati : 10:30
Tez Başlığı : " GÜVENLİK TOPLUMUNDA DİNDARLIK VE DİN EĞİTİMİ: SOYBİLİMSEL BİR ANALİZ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MUSTAFA TEKİN		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ Z. ŞEYMA ALTIN		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE KESKİNER		KABUL
4- DR. ÖĞR. ÜYESİ M. İSMAİL BAĞDATLI		KABUL
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ FATİH YAMAN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ GÜLSÜM PEHLİVAN AĞIRAKÇA		

ÖZ

GÜVENLİK TOPLUMUNDA DINDARLIK VE DİN EĞİTİMİ: SOYBİLİMSEL BİR ANALİZ SÜLEYMAN GÜMÜŞ

Bu çalışma, modern dünyanın dindarlık kipliği olarak din okuryazarlığının tarihsel a priori'lerini analiz etme amacını taşımaktadır. Dindarlık kipleri, din eğitimi pratiklerinin inşa ettiği dindar öznenin genel geçer temsilidir. Fakat belirli bir dönem için dindar öznenin mahiyetini açıklayabilmek için tarihsel öznenin mahiyetinin açıklanması gerekmektedir. Gelenek ile modern, telif edilemez ayrımlara sahiplerse eğer, bu iki dünyanın dindarlık kiplikleri de başka yapısal özelliklere sahip olmalıdır. Aynı zamanda gelenek ve modern olan, tekil istençlerden ne kadar dolaysızsa, dindarlık kiplikleri de tekil farklılıkların ötesinde evrensel kodlarla belirlenmelidir. Yaşama dair bilinç, hukuk, kamusalılık, kent, dil, emek gibi insanın tarihselleşmesinin yapısal dışavurumları belirlenmeden dindarlığın açıklanması yüzeysel kalacaktır. Çalışma, güvenlik toplumunda din eğitimi pratiklerinin dindar öznesini analiz etmeyi hedeflemektedir. Güvenlik toplumu, Foucault'nun arkeolojik ve soybilimsel yöntemlerinin yarı-kuramsal çıktısı ve modern olarak nitelenen toplumun tarihsel olabilirlik koşulları bağlamında tezahürünün mahiyetidir. Güvenlik toplumu, biyoloji başta olmak üzere çeşit söylemlerin tedarik ettiği hakikatlerle yaşama dair bilinci, şehirden kente dönüşen makro uzamdaki emeğin, kamusalılığın, hukukun organizasyonu ile insanın makro fiziğini, dilin poetikasıyla düşüncenin uzamını düzenlemiştir ve bu alanlarla ilgili kodlarla bireyselleşmenin tarihsel a priori'lerini üretmiştir. Özellikle kent, bedeni ve dili kendinde topladığı için tıpkı, Platon'un khôra'sında olduğu gibi bireyselleşme sürecini yönetmektedir. Din eğitimi pratikleri, güvenlik toplumunda bireyselleşmenin varoluşsal niteliği sağlamak bir yana değil yüzeysel bir bağlantı suretini ortaya çıkarmaktadır.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm arkeoloji ve soybilimi; ikinci bölüm, Foucault'nun toplum sınıflandırmasını; üçüncü bölüm, geleneksel dindarlığı; dördüncü bölüm de, din okuryazarının tarihsel olabilirlik koşullarını konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Modern Dindarlık, Geleneksel Dindarlık, Din Okuryazarlığı, Güvenlik Toplumu, Soybilim.



ABSTRACT

RELIGIOUSNESS AND RELIGIOUS EDUCATION IN THE SOCIETY OF SECURITY: A GENEALOGICAL ANALYSIS

SULEYMAN GUMUS

This study aims to analyze the historical a priori of religious literacy as the modality of religiousness of the modern world. The modes of religiousness are the general representation of the religious subject built by the practices of religious education. But in order to explain the nature of the religious subject for a given period, the nature of the historical subject must be explained. If the traditional and the modern has unaccommodable distinctions, the religious modalities of these two worlds must have other structural features. At the same time, as far as the terms tradition and modernity indirect from singular will, the modalities of religiosity should be determined by universal codes beyond the singular differences. The explanation of religiosity will be superficial without the structural manifestations of human historicity such as consciousness of living, law, publicity, city, language, labor. The study aims to analyze the religious subject of religious education practices in the society of security. The society of security is the semi-theoretical output of Foucault's archaeological and genealogical methods, and the nature of the manifestation of modern society in terms of the conditions of historical possibility. Security society regulated the awareness of the facts about life through the truths supplied by various discourses, especially biology; the macro-physics of human being through the organization of labor, publicity and law; space of thought with the poetics of language. It produced historical a priori of individualization with codes related to these spaces. In particular, as the body and language come together in the city, it manages the individualization process just as in Plato's *khôra*. The practices of religious education, so far from providing the existential nature of individualization in the security society, product the appearance of a superficial form.

The study consists of four parts. In the first chapter, archeology and genealogy are explained; In the second chapter, the society classifications of Foucault are given;

in the third chapter, the traditional religious is classified under three titles; In the fourth chapter, the historical conditions of religious literacy were discussed.

Key Words: Religious Education, Religious Literacy, Modern Religiousness, Traditional Religiousness, The Society of Security, Genealogy.



ÖNSÖZ

Bir metnin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir önsöz yazmak, yazarı ve metni ilelebet birbirinden ayırması itibariyle paradoksaldır. Hâlbuki yazmak, verili bir dil içinde ikamet etmenin mecburiliğine, söz konusu dilden ödünç alınan sözcüklerden müteşekkil bir metinle karşılık vermektir. Özne ise, bu faaliyetle bir nesne üretmekle kalmamakta, kendisini de dönüştürmektedir. Dolayısıyla sözdiziminin nesnel bir görüntü verdiği cümlelerin arasına gizlenmiş halde bulunan öznellik, metni bir esere dönüştüren en önemli unsurlardandır. Öznellik doğrulanmaya daha kapalı yargılara ulaşmaktan daha fazlasıdır; o, sadece akıl yürütmenin kendini ve böylece ruhun güçlerini sınırlama yasasına riayetini koşullarını gevşeterek insanın bir bütün olarak kendini dışı vurma gayretidir. Tam da bu sebeple Foucault'nun eserleri insan boyunu aşan suda yürümeye benzetilmiştir. Zira öznellik, nesnellik tarafından bakıldığında opak görünmektedir. Bu çalışma da, -her ne kadar yeterli ölçüde olamasa da- bazı okuyuculara öznel görünecektir.

Fakat Jung'un da veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, hakikatin bilgisi kitaplardan gelmemektedir. O, ruhun bin bir örtüyle kaplı karanlıklarında büyümektedir. Böylece çevresine dolanıp durduğumuz paradoksa yarı ciddi yarı gülünç bir jest eklenmektedir. Özellikle de dindarlığı konu edinen bir metin, metnin hem içinde hem de dışındaki bu gerçekliklerin etkisiyle okuyucu ile sürekli bir yer değişmeyle kendini tekrar eden bir merkez-çevre ilişkisi oluşturmaktadır. Aksini düşünmek, dindarlığı bir fikriyatla nesnelleştirmek ve böyle bir teşebbüs, onu bir tür temellük ilişkisiyle idrak etmek demektir. Bu çalışma, bir dindarlık analizi olması bakımından dindarlığa dair nesnel ve uzaktan bir açıklama getirmek yerine, nesne-özne insanın dindarlık kipliğini en genel temsilini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, kelimenin bilinen anlamıyla nesnel ve pozitivist değildir. Ama aynı zamanda dindar özneyi, tarihselcilik ya da evrenselcilik bağlamında da incelememektedir. Bu iki yaklaşım, birbirlerini dışlar görünse de hem aynı epistemeye bağlı olmaları hem de benzer iktidar ilişkilerinden türemeleri nedeniyle bir ve aynı durumun ikizlenmesidir. Birinin diğerini ortadan kaldırdığı varsayıldığında bile, yok olan işlemekte olan rasyonelliğin içinde bir negatif olarak, yani birincil düzeydeki sınırlandırıcı fail olarak yaşamaya devam edecektir. Bu

dışlama mekanizmasının, iktidar ilişkilerinin merkezine yerleşene çıkardığı kaçınılmaz bir maliyettir. Bu çevreden dolanma ediminin bir diğer sebebi de, vahyin/peygamberin hayatının baştan sona nesnelleştirilmesinden uzak durulması niyetidir. Zira din, akıl yürütme faaliyetiyle anlaşılmadan daha fazla olmak üzere, yaşanılarak idrak etmek içindir. Herhangi bir fikriyat, akıl yürütmeyi dinin tamamına genişletecek olursa, akıl yürütme Tanrının aklıyla özdeş kabul edilecek ya da en iyi ihtimalle aradaki sınır gittikçe belirsizleşecektir. Ne var ki bu ilerleme, hakikate uygun olmayacağından –yine de bazı söylemler, bilfiil bir aklın bunu başardığını iddia etseler de- söylemin kendini çoğaltırken aslında kendi içine çökmesi, bir yabancılaşma anlamına gelecektir. Diğer taraftan dindar bir özne olma sürecinde, Hz. Peygamberin mimetik faaliyetin Tanrısal bir mercii olması hasebiyle, çevresindeki insanların öznelliklerin etkilerini katı tarihsel şartları aşacak şekilde belirlendiğini düşünmek için haklı sebepler bulunmaktadır. Bu, sahabenin sahip olduğu ayrıcalıklardan daha çok Hz. Peygamberin Kur'an-ı Kerim'e uygun olarak dindar öznenin yegâne –Aristotelyen olmayan anlamda- formu olmasındandır. Mümkün tüm tarihsel a priori'lerin otantiklik ölçütünün, çağın ya da kişinin özdeşlik talebine teslim olmayan bir mahiyetinin olması gerekmektedir. Çünkü dindarlık, bütünüyle antropolojik değildir; hatta aynılık-başkalık oyununda antropolojik içerik, başkalığın tarafındadır. Böylece dindar özne, başkası olarak kendisidir. Aynılığa doğru hareketi, başkalık olarak, tarihselliğinin dışavurumlarını çoğaltır. Bu kabuller çerçevesinde, başvurduğumuz yöntemleri Asr-ı Saadet'e uygulamadık ve geleneksel dindarlığın tarihini, Hz. Peygamber'in vefatından başlattık. Hz. Peygamberin vefatı, meşru dindarlık kipliklerinin gerek koşuludur.

Çalışma, söz konusu evrensel-tarihsel ikircikliğine tabi olmadan modern dindarlık kipliği olarak din okuryazarlığının ortaya çıkma koşullarını, başka bir deyişle tarihsel a priori'lerini incelemeyi hedeflemektedir. Bunu yapabilmek için, Platon'un diyalektik yöntemini andırır şekilde bilgiyi, sanıyı, yanlış, bilginin iktidar etkisini, iktidarın hakikat etkisini ve madde dünyanın olanaklarını, öznenin yoğun aşkın-ampirik geçekliğinde düşsel bir uzamda iç içe örmek gerekmiştir. Özellikle metin hermenötiğinin yabancı olduğu bir yöntemdir. Daha en başta, kavram değil de imgeye ulaşmaya koşullanan bu yöntem –soybilim, sözün sonsuza giden uzamının yanı sıra ve onu aşmak üzere, söylenenle görülenin birbirine indirgenemez

katılıklarında birbirlerine nasıl dolandıklarını, sözün sürekliliğinin aksine bu birbirine eklenerek yol alan hangi süreksizliklerde nasıl tarihin dibine bir tortu gibi çöktüklerini göstermek istemektedir. Dolayısıyla odak, insanın değişmediği farz edilen özünden onun herhangi bir şeye aşinalığı ya da yabancılığına göndermede bulunan jest ve mimiklerine kaymaktadır. Buradan itibaren insan, kendisi ve çevresi arasındaki yansımaların çokluğu olarak görülecektir. Böyle bir yaklaşım geleneğimizde, belki de sadece eş'arilikte görülmektedir; Tanrının kudretinin hiçbir nedensellik zinciri ve teville sınırlandırılmamasına yönelik kabullerinin en önemli sonuçlarından birisi, insanın olumsuzluklar toplamı olarak tasarlanması olsa gerektir. Bağlamlarının başkalığının iade edilmesi kaydıyla, bu iki yaklaşım arasındaki benzerlik, yaklaşımımızın geçmişte demir attığı yerleri imlemesi açısından dikkate değerdir. İnsanı ve özellikle özneyi, kesin belirlenimlerle kaim bir gerçeklik olarak tasavvur etmek yerine tüm normatifliklerin arasında limitte konumlandırmak, ampirik-aşkın varoluşunun ilkeleri ile mahiyeti arasındaki korkutucu boşluğu gözeterek ve bu boşluğun hangi engellere rağmen doldurulabileceğini dikkate alarak tasvir etmeye zorlayacaktır. İnsanı çepeçevre kuşatmış bir boşluk, tasavvurlar ve tasdiklerin hakiki bir doğrulama noktasına ulaşmadan kendi üzerine kapanmalarıyla onaylanan düzeninden çok, acı, arzu ve güç istencinin koşulladığı maddiliği gerekli kılmaktadır. Böylece dünya hayatının değeri ile ruhun edimlerini, söylemlerin rasyonel ama durgun ifadelerinde değil de arzu, niyet, şeytan gibi irrasyonel değişkenlerle belirleyecek bir teraziyi kurmak mümkün olacaktır. Böyle bir ölçüm, mimetik olması gereken ve örneği de hazır ve nazır olan dindar özne haline gelmede nesnel ve öznel dindarlık kipliklerinin nasıl olup da oluşabildiğini açıklayabilecektir. Ve aynı şekilde, modern dünyadaki, bir diğer isimlendirmeye güvenlik toplumundaki hakikat kaynağı söylemlerin ve iktidar ilişkilerinin nesnellik iddialarının ötesinde, hangi strateji ve taktiklerle hem insanın hem de toplumsal mevcudiyetin yüzeylerinde konuşlanarak din okuryazarlığını inşa edebildiği gösterilebilecektir.

Çalışmadaki geleneksel dindarlıkla ilgili analizler de, geleneksel dindar öznenin çehresine dair detaylı bir ifadesine ulaşmaktan ziyade, onun din okuryazarından farklılaştığı alanları kestirme yollardan açıklamak içindir. Fakat kestirme, varışın önceliği varsayılabildiği ölçüde amaca hizmet edecektir; bu,

dindarlığı bir salt fikriyat içinde açıklama niyetiyle çelişmektedir. Üstelik belirli bir toplumsallıktaki mevcudiyetin başka bir toplumsallıktaki yoklukla bağıntı kurularak açıklanması, analitik olmadığı gibi olguya hak etmediği bir normatiflik atfetmeye sebep olma tehlikesini de içermektedir. Bu, çalışmanın en önemli eksikliğidir. Din okuryazarına dair açıklamalar, ne kadar onun tarihselleşmesine imkân tanıyan dinamiklerle açıklanmaya çalışılırsa çalışılsın, betimlemenin ötesine çok az geçebilmiştir. Üstelik metnin yüzeyinde biriken retorik, çalışmanın amacına zıt olarak geleneksel dindarın ortodoks bir imge olarak temsil edildiği izlenimini vermektedir.

Eksiklik ve yanlışlıkları tarafıma ait olan çalışma, çok sayıda kişinin katkı ve fedakârlığıyla tamamlanabilmiştir. Anne ve babama, karşılığı ödenmesi mümkün olmayan emekleri için sonsuz teşekkür ediyorum. En başta Prof. Dr. Mustafa TEKİN'i özellikle anmam gerekiyor. Kendisi, bu çalışmanın en kırılgan dönemlerinde destek oldu ve aynı zamanda değerli yorum ve açıklamalarıyla yönümü bulmamı sağladı. Tezimi danışmanlığında tamamladığım Dr. Öğr. Üyesi Z. Şeyma ALTIN'a, hem sağladığı özgür düşünme ortamıyla hem de kıymetli katkıları için çok teşekkür ediyorum. Dr. Öğr. Üyesi Emine KESKİNER, Dr. Öğr. Üyesi M. İsmail BAĞDATLI, Dr. Öğr. Üyesi Fatih YAMAN da yardımlarını esirgemediler. Uygun çalışma şartlarını sağladığı için Prof. Dr. Hamit Er'e de şükran borçluyum. Araştırma görevlisi arkadaşlarım Nurgül BULUT, Sultan GÜLŞEN, Osman Sacid ARI ve Adem IRMAK'a teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Değerli arkadaşlarım Mikail İPEK ve Fatih Katıncı da düzeltmeler hususunda ellerinden geleni yaptılar. Ayrıca İSAM yöneticileri ve çalışanları ile her ne kadar öğrencisi olma onuruna sahip olamasam da erişime açtıkları dersleriyle geleneksel dini düşünceyi anlamamı kolaylaştıran Klasik Düşünce Okulu'na ve sorularıma cevap verme zahmetine katlandığı için Prof. Dr. Ömer Türker'e şükranlarımı sunuyorum. Eşim Aysun GÜMÜŞ için uygun bir ifade bulmam mümkün olmayacak. Onun sabrı, ilgisi ve hoşgörüsü sayesinde sağlıklı bir çalışma yürütebildim.

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ.....	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKEOLOJİ VE SOYBİLİM

1.1. Arkeoloji.....	16
2. Soybilim.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

ARKEOLOJİ VE SOYBİLİMİN UFKUNDA TOPLUM BİÇİMLERİ

2.1. Egemenlik Toplumu.....	40
2.2. Disiplin Toplumu.....	50
2.2.1. Klasik Episteme ve Büyük Kapatılma.....	51
2.2.2. Hukuki Öznenin Kurulumu.....	66
2.3. Güvenlik Toplumu.....	81
2.3.1. Modern Antropolojik Episteme.....	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKSEL DİNDARLIĞIN ÜÇ BİÇİMİ

3.1. Nesnel Dindarlık.....	108
3.2. Öznel Dindarlık.....	128
3.3. Halk Dindarlığı.....	145

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKSEL DİNDARLIK VERSUS DİN OKURYAZARLIĞI

4.1. Güvenlik Toplunun Dindarlık Kipliği: Din Okuryazarlığı.....	165
4.2. Kent: Din Okuryazarının Doğal Mekânı.....	173
4.2.1. Mekân, Bilgi ve İktidar: Özneleşme Kipliklerinin Bütünleştirici İlkesi.....	174
4.2.2. XIX. Yüzyılda Kent, Bilgi ve İktidar.....	184
4.3. Canlılığın Dönüşümü: Din Okuryazarının Mikro-Fiziği.....	198
4.4. Hak'tan Norm'a: Normal-Patolojik Arasında Din Okuryazarı.....	216
4.4.1. Hukukun Kodifikasyonu.....	217
4.4.2. XIX. Yüzyılda Norm Hukuku: Din Okuryazarının Hukuki İçerimi.....	243
4.5. Din Okuryazarlığının Kültürel Üretimi: Güvenlik Toplumunda Eğitim.....	248
4. 5. 1. Din Okuryazarlığının Zemini Olarak Çocukluğun Keşfi.....	252
4. 5. 2. Resmi Din Eğitiminin Oluşumu.....	264

SONUÇ.....	280
KAYNAKÇA.....	297
ÖZGEÇMİŞ.....	318

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜFD	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
FLSF	: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi
Haz.	: Yayına Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı
OTAM	: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırmaları Dergisi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
t.y.	: Basım tarihi yok
TTK	: Türk Tarih Kurumu
v.d.	: ve diğerleri
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

İnsan, ampirik-aşkın bir mevcudiyettir ve bu varoluşsal özelliği nedeniyle asla kendine özdeş olamaz. Bu aynı zamanda varlığı ile mevcudiyeti arasındaki kapatılamaz bir boşluğun olduğu anlamına gelmektedir. Değişimde aynı kalan, muhakeme yetimiz tarafından kuşatamadığımız özümüzdür. Rasyonalist felsefenin daima özdeş kalan akıl nosyonu dışarda bırakılırsa, değişimin mahiyeti ve tezahürleri konusunda farklı disiplinlerce oldukça kapsamlı açıklamalar getirmişlerdir.

Değişim sorunsalı, din eğitimi için de oldukça önemlidir. Eğer hakikati olduğu hal üzere idrak etme olanağımız yoksa, doksa'ya dair bilincimiz dünyayı anlamlandırma biçimimizi şekillendirecektir. Dışarımızda ortaya çıkarak tüm dünyayı aşama aşama dönüştüren modern dünya hayatında dindarlığın mahiyetinin kavranması ve eğitim-öğretim süreçlerinin belirlenmesi gibi din eğitiminin kapsamını oluşturan unsurların hakikate uygunluğu, değişimin yapısal özelliklerinin doğru açıklanmasına bağlıdır. Aksi takdirde değişimi yöneten dinamikler, din eğitiminin bütün teorisinde ve pratiklerinde ilke olarak işlev görecektir. Bunun da birtakım olumsuz sonuçları olacaktır. İlk olarak dini müktesebatı anlamayı mümkün kılacak gelenekle bağlantı, birden çok sorunla malul olacaktır. Bugün, büyük bir arşiv din eğitime doğrudan aktarılamıyorsa ya da karşılaşılan sorunlara çözüm aranırken geçmiş buna yeterli ölçüde iştirak edemiyorsa bu, gelenekle modernitenin şimdi ve buradaki konumlarının tespitindeki çözülmemiş sorunların istikrarsızlaştırdığı kavrayış nedeniyledir. İkincisi, genel bir gözlemin sonucuyla da uyumlu olarak, din eğitimi pratiklerinin din eğitiminin bireysel ve toplumsal amaçlarına ulaştıramayacaktır. Bütün parametreler, din eğitiminin kazanımları bağlamında başarısızlık olarak nitelenebilecek sonuçları işaret etmektedir.

Mantık, değişimin kökenine dair soruşturmaların son durağını teşkil etmektedir. Aklın özdeşliğine dair kabulle de ortak sebeplere bağlı olarak mantık, düşüncenin evrensel kurallarının söylemidir ve bir sabit olarak değişimde aynı kalanı temsil etmiştir. Fakat Fransız düşünür Michel Foucault, mantıktan daha kapsamlı, üstelik dünya hayatının olumsuzluğunu dikkate alan yöntemler geliştirerek sadece düşüncenin değil gündelik hayatın mantığının ötesindeki yapıların işleme mantığını

konu edinen bir kavrayış ortaya koymuştur. Bu kavrayış, birbirini tamamlayan iki yöntemle inşa edilmiştir: arkeoloji ve soybilim. Foucault üzerine yazının önemli bir kısmı, arkeolojinin olguları açıklama kapasitesinin tükendiği andan itibaren soybilimin ortaya atıldığı kabulünü içermektedir. Bu kabul, yöntemsel ilerleme fikirleriyle çelişmek pahasına, bu iki yöntemin etik konusu ile tamamlandığını da ileri sürmektedir.

Çalışmamızda da kullandığımız bu iki yöntem, bize göre, bir gelişme fikrinin aksine Foucault'nun bütün eserlerinin yegâne amacına ulaştıran özne imgesinin argümanlarını üreten bir bütündür. Deleuze'ün açıkça ifade ettiği gibi, arkeolojik yöntemin ürünü olan *Deliliğin Tarihi* ile soybilimsel yöntemin en açık örneğini teşkil ettiği söylenen *Gözetleme ve Cezalandırma* arasındaki on dört yıl, herhangi bir başkalık ile iki ayrı yarıya ayrılmaz.¹ Arkeoloji ve soybilim, tek bir imgenin, insanın, verili bir mekândaki tarihselleşme biçimine gönderme yapan özneleşme kipliğinin mahiyetini açıklamaktadır. Bu iki yöntemin özgünlüğü, bireysel ve sosyolojik ilkelere, yani tikel ya da tümel irade nosyonuna başvurmada insanın var olmasının hem bireye hem de topluma aşkın koşullarını soruşturmasında yatmaktadır. Bir biçim olarak özne, Aristotelyen ifadelerle konuşmak gerekirse suretin (morphê) erekselliğinde içerilen iradenin değil de Platonik fikriyattaki eîdos (tezahür mahiyeti), eidôlon (şeylerin bireysel tezahür mahiyeti), eikôn (bireysel tezahürün şekli/sureti) olarak iç içe geçmiş üçlü bir yapısallıkla tarihselleşebilir. Böylece özne, bir özdeşlikte değil olumsallıkta paranteze alınır. Dolayısıyla o, toplumda özünde analitik olmayan bir parça-bütün ilişkisiyle yer alır. Bu aynı zamanda, Foucault'nun çalışmalarının niçin sosyolojik olamayacağını da açıklamaktadır. Bourdieu'nun da ifade ettiği gibi sosyoloji, toplumsal edimleri anlamlandırmaya çalışırken bunu tikel edimler üzerinden yapmaktadır. Aksi halde, kavramın evrenselleştirilmesi olacaktır ki bunu felsefe icra etmektedir.²

Tümel iradenin varsayılamayacağı yerde daha ileriye gitmek ve aşkın ilkeleri aramak gerekmektedir. Ayrıca, insanın eîdos (varoluşun mahiyeti) ile eikôn

¹ Gilles Deleuze, **Bilgi: Foucault Üzerine Dersler**, Çev. Ayşegül Baran, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2019, s. 12.

² Pierre Bourdieu, **Akademik Aklın Eleştirisi**, Çev. P. Burcu Yalım, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2016, s. 42 vd.

(varoluşun sureti) arasında limitte olumsal olarak tarihselleşmesi, dünya hayatının bir hakikatin özdeş dışsallaşması değil de mağara metaforu ile açıklanan, bir doksa hali olarak nitelenmesini gerektirmektedir. Fakat arkeoloji ve soybilimin göstermeye çalıştığı, tek bir mağaranın olmadığıdır. Foucault, bu biçimleri üçe ayırmıştır: egemenlik toplumu, disiplin toplumu ve güvenlik toplumu.

Öznenin tarihselleşmesi ise, tarihselciliğin kabul ettiği gibi diyalektik bir süreci imlemez. Bilindiği gibi, “ardışık yapılar arasındaki ilişki, şayet sonraki yapının bir önceki yapıyı yeni bir sistemleştirme merkeziyle kurulmuş yeni bir sistem tarzında muhafaza edecek türdeyse ‘gelişim dizisi’ diyalektik” olabilir.³ Başka bir deyişle evrimsel bir hareketi içkin tarihsel süreç, tarihselleşmenin hem uzamı hem de maddesidir. Tarihsellikte dünya hayatı bir hakikat olarak temayüz ettiği için bilinç, şimdide somutluğunu teşkil eden bir birimdir ve böylelikle “kendisini tarih denen anlam geleneği içinde bir safha olarak buluverir.”⁴ Bilinç, en genel anlamıyla yorumla kendini tarih olarak açarken bunu dönüşlülük etkisi gösteren bir şiddet uygulayarak başarır.⁵ Muhtemelen tarihin/dünya hayatının başlı başına bir gerçeklik olarak nitelenmesinin nedeni bu şiddettir. Bize göre buradaki kuvvet sarfı, mevcudiyetin olumsuzluğunun kanıtıdır.⁶ Öznenin tarihselleşmesi, geçmiş zamanın (tez) şimdide (antitez) kapsanmasıyla geleceğe (sentez) doğru evrimleşmesinin kipliklerinin değil, olağan halde karmaşıklık haricinde başka bir niteliğe başvurmadan insanın potansiyelinin (aşkın-ampirik gerçekliğinin) dünya hayatında dışsallaşmanın kipliklerinin biçimidir (eîdos).

³ Karl Mannheim, **Bilgi Sosyolojisi**, Çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 112.

⁴ Şevket Kotan, **Kur'an ve Tarihsellik**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2011, s. 14.

⁵ Mannheim, **a.g.e.**, s. 103.

⁶ Burada tekrar Platon'a başvurmak gerekmektedir. Platon oluşu (genesis), varlıkla (ôn) yok oluş (phthora) arasında kesintisiz ilişkide temellendirmektedir: “yalnızca her an yeniden meydana gelmeyi değil, bu meydana gelenin her an meydana geldiği ana aynı anda yine geri döndüğü (ya da içine girdiği – eis tautên) bir durumu da aynı biçimde içerir (Oğuz Haşlakoğlu, **Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, Bursa, Sentez Yayınları, 2016, s. 91). Platon için oluş, hülê gibi ilk maddeye dayanmadığından Tanrının kudretine muhtaçtır. Dolayısıyla oluş için gerekli kuvvet sarfı, yoklukla aynı olmasa bile benzer bir doğaya (?) sahiptir. Kuvvet, fiziksel bir değişken olarak varlığın mevcut olarak tezahürünü mümkün kılarken metafiziksel bir ilke olarak dünya hayatının ve tabii ki özne kipliklerinin ilkesidir. Bu durumun daha anlaşılır olması için mağaranın var olanlardan başkalığına vurgu yapmak gerekir. Mevcudun ilkesi varlıkken hatta Tanrının kendisi iken mağaranın ilkesi kuvvettir ve bilinç boyunca yayılır.

Bütün bunlar, bir dindarlık analizinde arkeoloji ve soybilim yöntemlerini kullanmamızın sebeplerini oluşturmaktadır. Öncelikle teori, dünya hayatının olumsuzluğunu göz önünde bulundurmalıdır. İkinci olarak kültürün Platonik kavrayıştaki gibi bir ‘Metafizikle’ birleştirilmesi, dini tarih dışında tutmayı olanaklı kılmaktadır. Tanrının daimi bakışı âlemi yokluktan çekip çıkarırken vahiy de kültürün kötülüğe düşmesini engellemektedir. Bu durumda vahyin tedrici tenzili, diyalektik değil pedagojik olacaktır. Tedricilik, dinin kurumsallaşmasının mantığıyla ilgili değildir; mimetik faaliyetin gerçekleşmesinin antropolojik sebebidir. Vahyin, İslam felsefe geleneğinde dile getirildiği gibi sembolik olduğunu kabul etmek de gerekmeyecektir. Sorun, zihnin terbiye edilmesini aşarak ruhun bütün güçleriyle doğruya yönlendirilmesine genelleşeceği için ifade ve davranış, zıt kutuplara ayrılmayacak aksine tek bir tarihsel figürde bir araya gelecektir. Zira peygamber, dindarlık kipliklerinin inşası için insanın mimetik faaliyetinin örneğini teşkil edecektir. Âlem, onun örneği (paradeigma) Tanrı olduğu için zorunlu olarak iyiye⁷ özneleşme kiplikleri, peygamberin insanın mimetik faaliyetinin örneği olabildiği ölçüde iyilikle nitelenecektir.

Mimetik faaliyet ya da bir yapıt olarak yaşam, fitratın tarihselleşmesine karşılık gelmektedir.⁸ İnsan, bütün güçleriyle bir bütündür ve din eğitimi bu bütünlüğü koruyarak dindarlık analizini yapmalı ya da dindarlığa dair fikriyatı bu bütünlüğe mümkün olduğu kadar bağlı kalarak ortaya koymalıdır. Dindarlık analizinin fitrat ekseninde yürütülmesi oldukça önemlidir. Din eğitimi söylemi fitratı konu edindiğinde onun tarihselleşmesinin bütün yönlerini kapsayabilecektir. Böylece, din eğitimi söylemi teolojik karakterini de sonuna kadar koruyabilecektir. Zira fitrat kavramı, zorunlulukla yaratılışla göndermede bulunmaktadır. Bu çalışmada yapılan tasnifler doğrudan bu bütünlük teması ile ilgilidir. Üç veçhesiyle geleneksel dindar ve modern dünyanın dindarı olarak din okuryazarı, nihayetinde tek bir imgenin ifadesidir. Geleneksel dindar, geleneksel toplumlarda yaşayan insanların ibadetlerle sınırlı bir

⁷ Platon, **Timaios**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, §29.

⁸ Bayraktar Bayraklı, fitratın din eğitiminin hareket noktası olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre din eğitiminin insan üzerindeki etkisi fitratın izin verdikleriyle sınırlı olacaktır. Bununla birlikte o, fitratı onun tarihselleşmesi değil, insan olmanın potansiyel güçlerinin açıklanması bağlamında ele almaktadır (Bayraktar Bayraklı, **İslam**’da Eğitim: Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli, İstanbul, İFAV Yayınları, 1989).

yaşamın failinden çok öte, geleneksel dünyanın koşullarının analitik olmayan bir toplamı olduğu gibi din okuryazarı da modern dünyanın normal olarak imlenen bütün maddi ve aşkın koşullarının tarihselleşme biçimlerinin bir türevidir. Başka bir deyişle dindarlık tasavvuru, fitratın genelliğiyle koştur bir genelliği içermelidir. Fitrat ruhun bütün güçlerini ya da varoluşun mahiyetini kapsadığına göre insanın dünya ile dini teması, bu genellelikle uyumlu olmalıdır. Burada madde ve tin, birbirlerine indirgenemez iki başka gerçeklik değildir; soyutlama bunu başarsa bile yaşam, bu ikisinin dinamik etkileşimidir.

Çalışmanın temel sorunsalı, modern dünyada dindar bireyin nasıl bir yapısal özelliği haiz olduğudur. Temel hipotezimiz de, geleneksel dindarla modern dindarın bütünüyle farklı tarihsel şartlara bağlı oldukları için birbirlerinin devamı olmadıkları ve bu sebeple her iki figürün diğerinde kendisini görmesinin imkân dâhilinde olmadığıdır. Bu yüzden de iki figürün arasındaki iletişim, üçüncü bir değişken olarak harici bir yorumlama faaliyetini gerektirmektedir –bu yorumlama, aynı zamanda din eğitiminin de konudur. Geleneksel ve modern olan, telif edilemez ayrımlarla farklılaşmışlarsa, o halde bu iki kültür dünyasının tarihsel insanı birbirlerine indirgenemez özneleşme kipliklerine sahip olmalıdır. Ve aynı şekilde, dindarlığa dair kipliklerin de eğitim süreçlerinin etkilerini aşan, temel dinamiklerle belirlenmesi gerekmektedir. Zira en genel anlamıyla eğitim, tarihselleşmiş bir insan tasavvurunun kültürel yeniden üretimi olarak özne oluşumuna doğrudan iştirak etmek yerine, onun suretini sonsuz çeşitlilikteki tekel insanda tekrarlamaktadır. Böyle bir kabul, okulun mahiyetini de yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Okulu ayrıcalıklı kılan belirli bir kazanımlar setinin belirli bir müfredat bağlamında kazandırmaya olanak tanınması değildir.⁹ Zira yasal bir zorunlulukla birkaç derste toplanan becerilerin kazandırılmaya çalışılmasının dünya hayatı boyunca genişleyebilecek bir kapasiteye ulaşacağını hayal etmek çok da mümkün görünmemektedir. Okulu ona önsel özneleşme kipliklerinin dağıtımına aracılık eden ve gerekli koşullar sağlandığında yeri kolaylıkla

⁹ Özellikle mektep-medrese tartışmaları, okulun rolüne dair kavrayış için oldukça dikkat çekicidir. Mektep her ne kadar, medresenin yetersizlikleriyle meşrulaştırılmış olsa da, onun uzun sayılabilecek geçmişi, bir bütün olarak kültür üretme bakımından kesin bir başarıya tanıklık etmemektedir. Dolayısıyla bu iki kurumsallaşmayı karşı karşıya getiren, beceri kazandırmanın yolları konusunda düşülen derin ayrılıktan daha çok dünya hayatının iki başka biçiminin temsilleri olarak birbirlerini dışlamak zorunda kalışları olsa gerektir.

doldurulabilecek olan mekân olarak tasavvur etmek, muayyen bir çağdaki dünya hayatı ile okulun olası bağlantılarını keşfetmek için daha uygundur. Başka bir deyişle o, insanın tarihsel bir özne olarak var olabilmesi için makro fizikte (örneğin kent) toplanmakta ve dağılmakta olan dinamiklerin kesişim noktasında yer almaktadır. Okul, geleneksel özne (kişi) ile modern öznenin (birey) kategorik farklılaşmasının ilkesi değildir; bu farklılaşmanın yeniden üretildiği yerdir. Soybilimsel ifadeyle konuşulduğunda okulda ampirik-aşkın insan normalleştirilmektedir. Bir bakıma okul, normun tüketilerek karakterlerin üretilmesine aracılık etmektedir. Gündelik hayatı oluşturan çok sayıda kavram serisinin tek bir oluştta bir araya gelmesi için hem bir güç sarfiyatı hem de temas/mübadele noktaları gerekmektedir. Bu mübadele noktalarında ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik olarak nitelenebilecek seriler, iktidar ilişkileri boyunca hareket ederek ruhun terbiyesi ve bedeninin örgütlenmesi yani benlik teknolojisi için fitrat, dünyanın maddiliği, episteme ve iktidar ilişkilerinin karmaşık bir bağintısında değiş tokuş edilmekte ve kullanılmaktadır. Okul, bunu mümkün kılan stratejik bir uzama karşılık gelmektedir. Diğer taraftan güvenlik toplumu göstergeler düzleminde mevcut olduğu için göz-gösterge bağının kurulabilmesi için temel bir beceri kazandırılmalıdır: okuryazarlık. Bu beceri, bireyin bedenini tanıması ve kentte dolaşımı için zorunlu olduğu gibi modern dindarlığın tasarımını da doğrudan onun tanımına katılacak kadar belirlemektedir. Diğer taraftan, bireye pathos'unu veren pathos'unu pekiştiren edebiyat ürünleri, reklamlar, gazeteler, tüketim alışkanlıkları gibi diğer koşulların edimselleşebilmeleri de, okuryazarlığın kazanılmasına bağlıdır. Sonuç olarak okuryazarlık, modern dünyada yaşayabilmenin lazım koşuludur.

Okuryazarlık, bağlamın bakıştan göze kaymasının bir sonucudur; Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* isimli eserinde açıklamaya çalıştığı gibi anlamlandırma, gözle nesnesinin dolaysız ilişkisine içkin kılınmıştır. Gözün böylesi davranabilmesi için birey, aksi takdirde ayrıcalıklarından mahrum kalacağı hissiyle bir formasyona tabi olmaktadır. Bu, doktorun deneyimlediğinin daha seyreltilmiş ama genelleşmiş bir halidir. Özne, gözüne yansıyan göstergeleri deşifre ettikçe diğer taraftan onlarla arasında gittikçe genişleyen bir mesafe yer almaktadır. Yani o, nesnesini ona yabancılaştığı ölçüde kuşatabilmektedir. Din okuryazarlığı da aynı şekilde, okuryazarlık sayesinde geleneksel dindarlığının nesnel ve öznel söylemleriyle

özel/ontolojik bir bağ kurmadan dini müktesebatı anlamlandırabilmektedir. Bu süreçte din okuryazarı, yalıtılmış bir özne konumundadır. Geçmiş, bir müzede olduğu gibi ancak ona dışsal bir gramerle konuşabildiğinden ona ait hemen her şey tarihsel olmak durumundadır. Tarihselliğin etkileri, bedeninin konturlarına kadar uzanmaktadır; ‘şimdi’, geçmişin yorumlanmasına ancak ve sadece bir norm olarak iştirak edebilir –ki ‘şimdi’ üzerindeki asıl baskının kaynağı güvenlik toplumu ‘araz’lar sistemine dönüştüren ‘gelecek’tir. Yani, şimdi’nin gelecek’in hesabına aktarılmayan bütün bakiyeleri, tarih dışı görünecektir.

Canlılık bilincinin, hukukun, emeğin ve kamusallığın bütünleşik bir şekilde örgütlendiği makro fizikte tarihsel bir figür imgesi inşa edilirken bu imge, her bir normal tekil insanda sınırsız çeşitlilikte hayat bulmaktadır. Fakat güvenlik toplumu, normatif bir toplumsallığın temsili olduğundan farklılıkların pozitif olarak imlenen kutupta toplanması gerekmektedir.¹⁰ Zira güvenlik toplumunun alamet-i farikası, egemenlik toplumundaki cevher-araz oyununun aksine sadece arazlardan müteşekkil olmasıdır. Bu, aslında tek bir kutbun nominal bir ayrımla pozitif ve negatif olarak işaretlenmesi demektir. Bunun ekonomik yolu, tüm nüfusu kapsayan bir kurumsal ağda bedenlerin ve ruhların akredite edilmesidir. Bu bakımdan öncelikle, dindar figürün doğuş koşulları belirlenmelidir. Herhangi bir önermenin doğruluk ya da

¹⁰ Normal kavramı konusundaki çalışmasıyla Canguilhem, öğrencisi Foucault’ya kayda değer bir bakış açısı kazandırmıştır. Canguilhem’in gösterdiği gibi normal, herhangi bir aşkın hakikate göndermede bulunmadan şeylerin içinde bulundukları ortamlarıyla geliştirdikleri içgüdüsel/salt maddi değerlerdir. Örneğin canlılık bilinci söz konusu olduğunda, insan bir organizmaya indirgenerek onun yaşamı, bir yokluk hali olan ölümün kategorik reddinden öteye geçemez (Georges Canguilhem, **Normal ve Patolojik**, Çev. Perge Akgün, İstanbul, Monokl Yayınları, 2018, s. 139). Canguilhem, bunu yaşamın kutupsallığı olarak ifade etmektedir. Ona göre yaşam “ölüme karşı kazanmaya çalışır; kazanma sözcüğünün bütün anlamlarıyla ve öncelikle kazancın oyun yoluyla elde edilen bir şey olması anlamında. Yaşam artmakta olan entropiye karşı zar atar” (A.e., s. 200). Öznenin canlılık bilinci, yokluğa karşı oluş yönündeki kararlılık olarak kurulduğunda, özellikle ontik ve aksiyolojik ilke ve değerler ile her türlü sapmalar, insanın “normatif olma yetisinin” ayrılmaz bir parçası olur. Yine canlılık bilinci üzerinden konuşmak gerekirse, “patolojik durumun içeriği, boyut farkı hariç, sağlığın içeriğinden tümdengelimle çıkarılamaz: Hastalık [yani canlılıktaki sapma], sağlık boyutu üzerinde bir çeşitleme değildir; yaşamın yeni bir boyutudur” (A.e., s. 155); “yaşam geometrik katılığı tanımaz, içinde kaçakların, deliklerin, kaytarmalar ve beklenmedik dirençlerin olduğu bir ortamla yapılan bir müzakere ya da hesaplaşmadır” (A.e., s. 166). Yaşam, ölümün yokluk talebine canlılığın mümkün en yüksek yoğunluğuyla cevap vermek olarak görüldüğünde, başta din olmak üzere geleneksel dünyanın en güçlü ayırım ilkeleri var olma kaygısının dünya üzerinde bıraktığı bir çeşit çocukça fazlalıkları olacaktır. Bu kavrayış, bir epistemik kırılma ve yeni bir toplumsallık içinde genelleştirildiğinde, geleneksel ile modern arasındaki ayrımlar, daha net ortaya çıkmaktadır.

yanlışığını tayin eden süreksiz ama genel kuralların yani bilme biçimlerinin olup olmadığı, insanların tekilliklerinden değil de toplumsallık bağlamında edimlerini ve jestlerini kodlarının olup olmadığı ve eğer böyle, insana aşkın ilkeler varsa bunların hangi yapısal özellikleri haiz olduğu sorularına cevap vermeden din eğitiminin mahiyetine dair yapılan açıklamalar, metafiziksel temelden yoksun kalacaktır. Ayrıca, söz konusu teorik ve pratik ilkelerin kültürel sonuçları da, dindarlık analizinden önce gelmelidir.¹¹ Şüphesiz böyle bir kavrayış din eğitime dair yeni bir tanıma ulaştırmaktadır: din eğitimi, varoluşu (fitrî özellikleri) zemin olarak ve tek bir dindar özne tasavvurunun tarihselleşme koşullarından başlayarak onun her bir tekil varoluşta kültürel yeniden üretiminin özelliklerini açıklayan bir söylemdir. Bu tanımda, günümüzdeki yaklaşım kayda değer bir şekilde değişmektedir. Zira günümüzde din eğitimi, din öğretimi süreçleriyle ilgilenmektedir. Bu, daha çok din eğitiminin pedagojisidir. Bize göre ise din eğitimi pedagojisi, dindar özne tasavvuruyla zorunlu bir ilişki içinde değildir. Zira o, dindarlığa önsel bir kavrayışın, politik bir ifadesidir ve bu nedenle dindarlığı konu olarak değil bağlam olarak ele almaktadır. Tabii ki burada kastedilen her türlü pedagoji değildir; güvenlik toplumunun çocukluğu keşfinden başlayarak eğitimbilimsel bütün bağlamlarda hakikat kaynağı olarak işlev gören söylem olarak pedagoji.

Bütün çeşitliliğine rağmen dindarlık, tek bir tarihsel figürün tek bir kipliğinden türeyebilirse, bu kipliğin tarihselleşmesine olanak tanıyan episteme ve iktidar ilişkilerinin özellikleri nelerdir? Dindar kimliği, din eğitim pratikleri ve dünya hayatı bir araya geldiğinde, hangi biçimlerde oluşuyor ve hangi suretlerde temsil ediliyor? Dışlama pratikleri insanı normalleştirirken fitratından geriye kalanlar, nasıl bir tarihsel dindar-figür ortaya çıkarmıştır? Peşinden gittiğimiz temel sorular bunlardı. Bu sorulara cevap bulabilmek için, özne haline gelmeyi tekil irade dolayımında kavrayan bakış açıları yerine bir dönem için tek bir figür temsilinde göstermeyi başaran kuramların benimsenmesi gerekiyordu. Bu konuda Foucault'nun yöntemlerinin

¹¹ Biz, çalışmada bu kültürel sonuçları, yaşama dair bilinç, mekânla kurulan ilişki ve toplumsallığın hukuki mahiyetine yer verdik. Bunun yanında emek ve kamusalığın kurulumuna da kısaca değinmekle birlikte, çalışmayı sınırlamak adına kısaca değinmekle yetindik. Fakat emek ve kamusalık, tarihsel dindar figürün mahiyetinin açıklanması için zorunlu temalardır ve tam bir figür tasviri için daha geniş bir şekilde açıklanması gerekmektedir.

yanında Câbirî'nin geleneksel Arap-İslam aklına dair çalışmaları da, özellikle geleneksel dindar öznenin açıklanmasında yardımcı oldu. O, her ne kadar Arap-İslam aklını teorik, siyasal ve ahlaki akıl ve bu akılların alt suretlerine parçalayarak tek bir tarihsel-figürün yapısal açıklamasından uzaklaşmış olsa da, yerel şartların hangi kodlar ve stratejilerle tarihselleştiğine dair güçlü ipuçları vermiştir.¹²

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmada kullanılan yöntemler olan arkeoloji ve soybilim açıklanmıştır. Arkeoloji ve soybilim, başlı başına bir tez konusu olacak kadar kapsamlı iki yöntem olduğu için onların açıklanmasına ayrı bir bölüm tahsis edilmiştir. İkinci bölümde, arkeoloji ve soybilimin kullanılması sonucu Foucault'nun yaptığı toplum sınıflandırmasına yer verilmiştir. Fakat burada, söz konusu toplum sınıflandırmasının salt sosyolojik olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Egemenlik toplumu, disiplin toplumu ya da güvenlik toplumu, insanın mikrofiziksel uzamı olarak beden, makrofiziksel uzamı olarak şehir ya da kent ve düşüncesinin uzamı olarak dilin içe içe geçmesiyle meydana gelen tümel bir uzama karşılık gelmektedir. Bilginin oluşumu ile edimlerin genel bir tasarısı, sosyolojik analizin kendisini değil bütün disiplinler ve kurumsallaşmalar gibi sosyal yapıların da ilkesidir. Bu toplum tipleri, doğanın şeylere onların tekil doğalarını vermesine benzer biçimde, insanlara özneleşme kipliklerini kazandırmakta ve buna uygun şekilde şeyleri anlamlandırmaktadır. Her toplum biçimi, kendine özgü bir mağarada ikamet etmektedir. Her bir toplumda tek bir 'normal' insan tipi, sayısız bir çoklukta kendini çoğaltmaktadır. Suretlerdeki farklılık, sınırını normal insan tipinin tezahür mahiyetinin kapsamında bulmaktadır. Bu bakımdan geleneksel toplumun kamusal insanı kişi iken disiplin ve güvenlik toplumunun kamusal insanı bireydir. Kişi, din ve metafiziğin kesiştiği yerde, cevherlerle sabitlenen ve kıyas yoluyla Tanrıya bağlanan hukuki bir öznenin dışavurumudur. Buna karşın birey, arazın kendini sonsuza kadar tekrar etmesiyle tuhaf kararlılığını elinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla kişi olarak geleneksel dindar, kendi varoluşunun farkına kısıtlı ama bir düzenlilikte varabilirken, birey için

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasa Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlaki Aklı**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınlar, 2001.

varoluş bir illüzyonun karşı konulamaz gücüyle örtülmüştür. Birey, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olabildiği için varoluşunun mahiyetini kendi ürettiği bilgiyle kavrayabileceğine inanmaktadır. Özellikle biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi söylemler, nihayetinde insana dair hakikatle ilgilidirler. Güvenlik toplumunun bilimleri, canlılığın, bireysel varoluşun ve insanlığın anlamını ve tabii ki anlamın bizatihi kendisini keşfetme iddiasının peşinden gitmektedir.

Kişinin ve bireyin dindarlıkları, cevherin ve arazın üzerinde inşa edilmelerine bağlı olarak birbirinden bütünüyle farklılaşmaktadır. Üçüncü bölümde, kişinin dindarlığı ele alınırken dördüncü ve son bölümde, bireyin dindarlığının temel dinamiklerini analiz edilmeye çalışılmıştır. Geleneksel dindar nesnel, öznel ve halk dindarlığı olmak üzere üç temel şekilde tarihselleşmiştir. Cevherlerin düzeninde anlamın sabitlenebilmesi için evrensel bir dindarlık tesis edilmiştir. Hukuki özne için de bir zorunluluk olan bu evrensellik, öznel ve halk dindarlığının kabul edilebilir sınırlarını çizmektedir. Câbirî'nin beyan ilimleri şeklinde nitelendirdiği klasik din bilimleri, nesnel anlam inşa edebilmek için seferber olmuştur. Öznel dindarlık, nesnel dindarlığın sınırları içerisinde kalmak kaydıyla ruhun yetkinleştirilmesidir. Öznel dindarlıkta, anlam –yine egemenlik toplumunun bilme biçimlerine belirlenmekle birlikte- mütehayyile boyunca genişlemektedir. Örneğin namaz, nesnel söylemlerin tespit ettiği anlamın dışında kişisel anlamlara kavuşmuştur. Öznel dindarlık, kurumsal olarak tasavvuf tarafından temsil edilmiştir. Tasavvufla nesnel söylemlerin ilişkisinden de anlaşılabilceği gibi öznel dindarlık, nesnel dindarlığın tanıdığı meşruiyeti kaybettiği anda yanlış olmakla nitelenecektir. Dolayısıyla, egemenlik toplumundaki öznel dindarlık, doğruluk kriterini kendinde taşıyan ve psikolojinin hakikatlerine bağlı olan bireysel dindarlardan başkadır. Bize göre öznel dindarlığın yanlış anlaşılmasındaki en önemli sebep onun halk dindarlığıyla karıştırılmasıdır. Şöyle ki öznel dindarlardaki kutsal kişi, mimetik faaliyetin örneği iken aynı kişi, halk dindarlığı için kutsalın doğrudan temsilidir. Halk, teorik düşünmesinin zayıflığı sebebiyle kutsal kişiyi, yetkinleşme sürecine rehberlik edecek suret olarak görmek yerine tezahürün mahiyetinin yerine koymaktadır. Profesyonel bir uğraş olan nesnel söylemlerin yerine öznel dindarlığın halkla olan iç içeliği, farklı iki dindarlık suretinin yanlış kavranmasına yol açmaktadır. Dördüncü bölüm ise, güvenlik toplumunun

dindar öznesine, din okuryazarının XIX. yüzyıldaki doğum anına hasredilmiştir. Her ne kadar, soybilim bilinen anlamıyla tarihsel bilgi üretmeyip şimdinin ontolojisi için gerekli bilgi üretimini gerçekleştirse de, Cumhuriyetin ilanıyla başlayan süreç kapsam dışında tutulmuştur. Hem Tanzimat'ın ilanından Cumhuriyet'in ilanına kadarki dönemin özneleşme kipliklerinin doğuşu için gerekli bütün yapısalılıkları içermesi hem de günümüze uzanacak bir analizin, tezin sınırlarını aşacak olması, din okuryazarının kodlarında barındırdığı özellikleri bütün açıklığıyla tarihselleştirdiği epistemik düzen ve iktidar ilişkilerinin incelenmesini başka bir çalışmaya bırakmayı zorunlu kılmıştır.

XIX. yüzyıl hukuki, ekonomik, yönetsel, sanatsal, mimari, bilimsel vs bütün yönlerden toplumun derin bir dönüşüm geçirdiği, başka bir deyişle egemenlik toplumundan güvenlik toplumuna geçildiği zaman dilimidir. Yüzyıl boyunca egemenlik toplumunun kişisi hızla erozyona uğrayarak yeni bir biçimde birey oluşmaya başlamıştır. Bununla birlikte batıda disiplin toplumundan güvenlik toplumuna geçişin aksine toplumumuz çöken toplumsal yapının yerine kendi kodlarından inşa edememiştir; modernitenin bütün yönlerden küreselleşmesi, devletin askeri mağlubiyetleri gibi saikler, batı güvenlik toplumunun iktidar ilişkilerinin ve bilme biçimlerinin taklit edilmek suretiyle edinilmesine yol açmıştır. Toplumun varoluşsal koşullarının zeminindeki kırılma ve kaymalar, tek tek insanların ve bütün türleriyle toplumsallıkların tarihselleşmelerine sağlayacak yeni bağlamlar üretmiştir. Bu dönüşümden doğal olarak en geniş anlamıyla eğitim de etkilenmiştir. Geleneksel olanın yabancı olduğu için modern yöntemlerle elde edilmesi gereken bilgilerin topluma ulaştırılması ve bu bilgilerin öncelikle dünya saadetine artırılması amaçlanmıştır.¹³ Zira, “medreseye dayalı eğitim sistemi çökmeye yüz tutmuş, eğitim ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak, dünyadaki ilmî gelişmeleri takipten aciz bir durumda[dır].”¹⁴ Bir makro iktidarın doğrudan biçimlendirmede geleneksel eğitim kurumlarının birbirleri üzerinde denetim ve işleyiş mantığını düzenleme yetkisi olmadığı için modernleştirme çalışmalarından beklenen düzeye ulaşamamıştır; netice

¹³ Zeki Salih Zengin, **Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, s. 30.

¹⁴ Ejder Okumuş, “Osmanlı Devleti’nde Modernleşme Süreci”, **Osmanlı Devleti’nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme** içinde, Ark Kitapları, 2006, s. 302.

itibariyle eğitimin devletin inhisarında yürütmesi gerektiği benimsenmiştir.¹⁵ Böylece, eğitimin rolü aynı anda hem çeşitli kurumlara (ticaret mektepleri, hukuk mektepleri gibi) dağıtıldığı hem de bütün yapının bürokrasiye aktarıldığı bir süreç başlamıştır. Çağlar boyunca vakıfların idaresindeki medreseler, birer mikro iktidar örneği olarak, toplumsal yaşamın diğer yapıları ve yönleriyle zorunlu bir dayanışma ilişkisi geliştirmiştir. Bunun belki de en önemli sonucu, yaşamın kelimenin modern anlamıyla rasyonelleştirilememesi olmuştur. Yaşam, geometrik bir düzenle baştan sona kat edilemediği için, yönetilemeyen her yapı ona uygun özerk bir –kelimenin modern olmayan anlamıyla- rasyonellikle kavranmış ve gündelik hayata intikal ettirilmiştir. Bu gerçeklik içerisinde din, kendisine dışsal bir rasyonelliğe tabi olmadan, çeşitli mikro iktidarların çatışma veya müzakereleriyle gündelik hayatın akışına karışabilmiştir. Dolayısıyla dindarlaşma, üçüncü bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, birbirine indirgenemeyen üç farklı tipte yaşanabilmiştir. XIX. yüzyılla birlikte dini eğitim, bürokrasinin içinde din eğitime evrilirken onun “işgal ettiği yerin fonksiyonel olarak anlaşılabilmesi için, din öğretiminin amaçları, dersi sunan kimseler (ve onların öğrenciye yaklaşımları), din dersi öğretiminin geleneği, bu gelenekte asırlara göre değişen tıkanmalar, din derslerinin yöntem sorunu, bu dersin hangi içerikle verildiği gibi temel süreçlerin aydınlatılması da gereklidir.”¹⁶ Başka bir deyişle geleneksel din eğitimi, pedagojik bir din eğitimi biçiminde dindarlaşmaya dâhil olmuştur.

Din okuryazarlığı, dinin yaşantıya okuryazarlık fenomeni üzerinden bağlandığı bir dindarlık kipliğidir. Okuryazarlık ise, birey-kitle ile modern dünya arasında sağduyunun –epistemenin kitlesel yaygınlığının- genel suretidir. Dolayısıyla bu kavramla kastedilen okuma yazma becerisi değildir; toplumsallığa –gündelik hayatı meydana getiren stratejiler, taktikler, iktidar ilişkileri, hakikate dair söylemler ve bu söylemlerin halkta indirgenmiş hali sanı/doksadan bütününe- dâhil olmanın özgün bir biçimidir. Okuryazarlık, şeylerle ilişki kurmanın özel bir yoludur. Onun sadece kavramın algılanıp yeniden yazılmasıyla sınırlı olmadığı ve okuma yazma

¹⁵ Hasan Yıldız, **Osmanlı Eğitim Modernleşmesinde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2019, s. 38.

¹⁶ Yurdağül Mehmedoğlu, **Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1839-1920)**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2001, s. 39.

becerisinden farklı bir yetenek daha doğrusu zikredildiği gibi şeylerin kavranmasının bir biçimi olduğu Namık Kemal tarafından da tespit edilmiştir. O, ülkedeki ve batıdaki eğitsel faaliyetlerin nasıl farklı etkilerinin olduğu dikkat çekici bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

Meselâ Amerika'nın, Avrupa'nın bir hayli yerlerinde halkın lâ-ekâl yüzde doksan kadarı okumak-yazmak bildiği daima işitilen, daima gazetelerde, kiaplarda görülen hâllerdendir. Fakat şurası dahi bilmek lâzım gelir ki o yerlerin ekserinde 'okumak' yalnız bir sokağın adını okumaktan ve 'yazmak' yalnız adını yazmaktan ibaret değildir. Oraların âdi gemicisine, hamalına varıncaya kadar okumak-yazmak bilir denilen âdemlerin cümlesi mesâil-i diniyesinin kavâid-i umûmiyesine vâkıftırlar, - bâzı funûn[a] mahsus olan şeyler müstesna olmak üzere- her okuduğunu layıkıyla anlayacak ve her düşündüğünü imlasıyla yazacak kadar lisanlarını bilirler. Bir veya daha ziyade ecnebi lisanını anlar, söyler, okur, yazarlar. Coğrafyanın, tarihin, hesabın, cebrin, hendesenin, hikmet-i tabîîyyenin, kimyanın, heyetin, tarih-i tabîinin mukaddemâtını okumuşlardır.¹⁷

Namık Kemal'in fark ettiği gibi okuryazarlık fenomeni, okuma yazma becerisinin niteliğinden ve yaygınlığından fazla olmak üzere, kendine özgü bir kültür dünyasının anlamlandırılmasına yönelik bir içgörünün etrafında gelişmektedir. O, toplumu meydana getiren bütün iktidar ilişkileri boyunca yayılarak yani kültürün bütün birimlerine yerleşerek topluma kararlılık kazandırmaktadır. Geleneksel dindarlık söylemlerinin yapısal özellikleriyle karşılaştıracak olursak okuryazarlık, Tanrı-gönderge-gösterge-anlam-kavram-imge serisinin ilk terimi ve aynı zamanda ilkesi olan Tanrı teriminin yerinden edildiği ve onun geri kalan dört terime paylaştırıldığı bir seriyle dünyaya yönelmektedir. Böylece sonsuza uzanan kültür dünyası maddi sınırlarından geriye bükülerek kapalı bir sistem oluşturmaktadır. Bu yeni kültür dünyasında/mağarada, gönderge göstergeye ilkesinin sınırlandırıcı etkisinden kurtulduğu için tüm yönlerden atıfta bulunacağından sonu gelmez bir anlam-kavram-imge üretimi meydana gelecektir. Kültür dünyası, bunun önüne

¹⁷ Namık Kemal, "Maârif", **Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler** içinde, Edit. Mustafa Gündüz, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 421.

geçebilmek için yeni bir bilme biçimi/epistemeyle dünyayı anlamlandırma sürecini denetim altına almıştır. Yeni bilme biçimi, insanların kelimeler ve şeyleri bir tablo üzerinden ve onun izin verdiği ölçüde birbirine bağlamasına imkân vermektedir. Okuryazarlık, dünyanın bu tablolarla seyredilmesi, okunması ve idrak edilmesidir. Söz konusu herhangi bir dini olgu ya da metin olduğunda, bu olgu ya da metin hemen bir tablonun açılığında parçalanmakta ve her bir parça tablonun alt bölümlerine dağıtılmaktadır. Kavramlar ve maddilikler, bu tabloda bir tür kısır döngü içinde birbirlerine göndermede bulunurken ortaya çıkan bilgi, ruhu ve bedenin dönüştürme gücünden yoksun bir şekilde, talep edenler için modern dönemdeki anlamıyla cahilliği, yani genel kültür eksikliğini azaltmaktadır. Burada mimetik faaliyet, yani Peygamberin örnek alınıp ona benzemeye çalışma iradesi ve bu iradenin peşinden gidecek bir bilme biçimi yoktur; onu yerine kuralları çoktan oluşturulmuş bir düzene dindar bir figür olma isteğiyle uyum sağlanmalıdır. Tam da bu sebeple, belki de sayısız mikro dindarlık kipliklerine esas olacak en genel dindarlık kipliğine din okuryazarlığı ismini vermek gerekmektedir.¹⁸ Herhangi bir okuryazarlık türünün insana ontik uzaklığında olduğu gibi din okuryazarlığı da, kültür için temel bir beceriden öteye gidememektedir. Din okuryazarlığının bir diğer özelliği, eğitim sisteminin bürokrasiye gömülmesine bağlı olarak vatandaşlık kimliğiyle özsel bir ilişki içinde olmasıdır. Fakat asıl önemli olan, din okuryazarlığının biyopolitikliğidir. Güvenlik toplumunda söylemler makro iktidarın inhisarında olduğu için ruhun bütün güçleri de paranteze alınmıştır. Bu yaşamın tam kalbinde işleyen bir politikadır.

¹⁸ Din okuryazarlığı, nihayetinde modern bir dindarlıktır. Fakat modern dindarlık, rasyonellik, sekülerlik gibi bazı temel ilkelerle açıklansa da, belirli bir dönüşümün sonucundan itibaren başlayan bir süreci ifade etmesi açısından gerekli açık seçiklikten yoksundur. Zira modernite, bir olgunun olabilirlik koşullarına göndermede bulunmaktan ziyade verili durumunun nitelikleriyle ilgilidir. Hâlbuki güvenlik toplumu mefhumu, modern toplumun karakteristiği ile birlikte onun tarihselleşme şartlarına yönelik bir açıklama girişiminin parçasıdır. Dolayısıyla din okuryazarlığı, modern dindarlık kavramını hem daha iyi sınırlamakta hem de hem de sadece analitik değil aynı zamanda bütüncül bir tarzda açıklamaya yardım etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKEOLOJİ VE SOYBİLİM

Düşüş anlatılarının en kestirme şekilde açıkladıkları gibi ‘anlam’ ile insan arsında telif edilemez bir açıklık bulunmaktadır. İnsanı kendi iç dünyasında ve dışarıda, farkındalık derecesine koşut bu boşluk, ne kendisinin ne de dünyanın tam bir imgesinin ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Zira insan, dünyada ampirik-aşkın olarak vardır ve bu nedenle hem deneyim hem de düşünce gerçek bir sınır bulmaktan uzaktır. Ve fakat zihin dengesini bulabilmek için seçilmiş bazı işaretleri sınır olarak imlemektedir. Düşünce tarihi de bu nesne-sınır-deneyim-düşünce oyunundan oluşmaktadır. Arkeoloji ve soybilim ise, bu tarih içinde anlamlandırmanın kişilerden görece bağımsız tarihsel şartlarından başlayarak muayyen toplumsal dışavurumlarını incelemektedir.

Bilginin oluşumu ile ilgili kabuller, onun düşünce ile nesnesinin öyle veya böyle uyumuna göndermede bulunmaktadır. Bu durumda hakikat de, şeylerin olduğu hal üzere bilinmesine karşılık gelmektedir. Bilginin bu geleneksel kavranışı, özdeş akılların/zihinlerin evrensel kurallarla işlediğini varsaymaktadır. Bilgi birikimindeki artış, hakikatin yapısını değil detaylarını etkilemekte ve bu değişim zamana koşut bir şekilde doğrusal bir seyir izlemektedir. Bilginin böyle bir kavranışı, ruhun bilgi üreten kısmının kapalı olarak işlediğini kabul ettiğinden, özellikle iktidar ilişkilerinden ayrılmış olduğunu göstermektedir. Bilgiye dair bu geleneksel anlayış, önermenin stratejik konumunu göz ardı etmekte ve onu sadece bilen öznenin konusu kılmaktadır. Burada bilgiyi tehdit eden unsurlar, sanı (doksa) ve zihne kurulan bir komplo olarak ideolojidir. Bilen özne, düşünce üzerine düşünerek ya da riyâzetle ve siyasetten uzak durarak bilginin güvenliğini güvence altına almaktadır. Bütün bunların yanında arkeoloji ve soybilim ise, bilginin böyle bir açıklıkta kristalize olmadığını, onu önceleyen ilkelerin bulunduğunu, bilginin iktidar ilişkilerinden uzak olmak bir yana ona ihtiyaç duyduğunu varsaymaktadır –tıpkı iktidar ilişkilerinin de bilgiyi gereksinmesinde olduğu gibi. Arkeolojik yaklaşım, bilginin verili bir zaman ve

toplumda -büyük oranda- tek bir yapıya bağlı olduğunu, her türlü bilginin bu yapının kurallarına uygun olarak oluştuğunu ve –en geniş anlamıyla- disiplinlerin/söylemlerin önermeler ve ıstılahlar aracılığıyla değil, episteme ve ıstılahlara kaynaklık eden sözcelerin göz önünde bulundurulmasıyla incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Başka bir deyişle arkeoloji, bilen özneyi daha önceden nesneleştirmiş olan ilkelerden hareket etmektedir. Soybilim de, bilgi-iktidar ilişkisini analiz etmektedir. Buna göre, arkeolojik kurallar üzerinde inşa edilen önermelerin ve sözcelere bağlı türeyen ıstılahların tarihselleşebilmesi için onların toplumdaki iktidar ilişkileriyle uyumlu olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, toplumda ihtimaller ayıklanmakta ve kimi önermeler reddedilirken kimine de hakikat damgası vurulmaktadır. Fakat bilgi ve iktidar rejimini, altyapı-üstyapı dolayımında düşünmek hatalıdır. Zira iktidar ilişkileri, makro iktidar/lardan mikro iktidarlara doğru değil tersine, aşıdan yukarıya yani, mikro iktidarlardan makro iktidar/lara doğru inşa edilmekte ve daha sonra iki yönlü olarak işlemeye devam etmektedir. Toplumun yapısına bağlı olarak yönlerden birisi zayıflarken diğeri daha etkin olabilir ama herhangi birisinin kapalı olması mümkün değildir.

Soybilimsel açıdan bilen özne, toplumdan soyutlanmış değildir; aksine, iktidar ilişkileri ve onların en önemli temsilcilerinden olan kurumlar aracılığıyla toplumsallığa eklemlenmiş haldedir. Mütchayyile yetisi, düşünceyi toplumun sağduyusundan ayırırsa dahi düşünce, toplum içerisinde hakikat haline gelebilir. Bu açıdan bakıldığında toplum, devasa bir mağaradır ve hakikat, ‘saf aklın’ ışığına olduğu kadar şehrin yarı aydınlık koridorlarına da bağlıdır.

1.1. Arkeoloji

Arkeolojik betimlemenin amacı, sözcelerin oluşum kurallarının ortaya çıkarmak ve hangi şartlarda söylemlerin içerisinde bulunabildiklerini, kaydedilme biçimlerini, kavram serilerine nasıl nüfuz edebildiklerini, nasıl sahih birer teorik seçim

haline gelebildiklerini göstermektir.¹⁹ Söylemlerin krizlerinde, doğruluk ve yanlışlık kriterlerinin yeniden dağıtımının izlerini sürerek, kavramsal dönüşümleri, süreklilik algısıyla örtülmüş uzamdaki iktidar ilişkileri boyunca uzanan karakteristik ayrımlarının doğasını incelemektir.²⁰

Foucault, arkeoloji ve soybilimini geliştirirken bazı düşünürlerden oldukça etkilenmiştir ki bunların başında Nietzsche, Bachelard ve Canguilhem gelmektedir. Bilindiği gibi özellikle soybilim söz konusu olduğunda akla Nietzsche gelmektedir. Onun, perspektiflere bağımlılığı sebebiyle dünyanın çoğul bir anlama sahip olduğu ve asla tek bir anlama hasredilemeyeceği düşüncesi, Foucault'yu hayatın tek bir noktadan tüketilemeyecek kadar karmaşık bir gerçeklik olduğunu düşünmeye sevk etmiştir.²¹ Çok yönlü hareketlerin etkilerinin bir somutlaşması olarak hayat, onun karmaşıklığını dikkate alan yöntemlerle açıklanabilir. Birbirlerini tamamlayan iki ayrı yöntem olarak arkeoloji ve soybiliminin işe koşulmasının sebebi de budur.

Arkeolojik çözümleme, belirli epistemik yapıların kendini kabul ettirme anlarına (arkeolojik kesitlere) odaklandığından dolayı, öznenin varlığına kuşkuyla yaklaşmaktadır ve ilerleme düşüncesi ya da tarihte aklın bir yasa olarak varlığı, kendi araştırma tarzında görülmemektedir. Diğer yaklaşımlar, süreçler üzerinde iz sürerken kırılma anının gözden kaçırılarken ve bu nedenle tarihin sürekliliğe sahip olduğunu ileri sürerlerken arkeolojik çözülme, asıl olarak kırılma noktaları ile ilgilenmektedir. Diğer taraftan bu yöntemin en önemli avantajlarından birisi, olgunun izini sadece akademik metinler üzerinde değil, hayatın bütün alanlarında sürebilmesidir. Edebi eserler, yazıtlar, istatistiki veriler, konunun uzmanları tarafından yazılmış düşünsel metinler kadar önemlidir. Tekil bir konu, diğer tekil konuların tuttuğu ışıklar ile birlikte değerlendirilir.

Arkeoloji, belli bir dönemde insanların önermelerin bilgi olarak kabul edilmesine olanak sağlayan yapıları, yani bilgiyi/hakikati önceleyen epistemeleri analiz etmektedir; ilk olarak bilgi ile bilme arasındaki ayırmadan hareket etmektedir.

¹⁹ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 196.

²⁰ **A.e.**, s. 196.

²¹ S. Panneerselvam, "A Critique of Foucault's Power and Knowledge", **Indian Philosophical Quarterly**, C. XXVII, S.1&2, 2000, s.16.

Foucault'ya göre bilgi (savoir), salt teorik, düşünceye içkin ve nispeten homojen iken bilme (connaissance), eyleme içkin, bilgilerin yüzeyinde işleyen ve heterojendir.²² Bilgi (savoir), cümleleri oluşturan kelimelerin toplamından daha fazladır ve doğruluk kriterleri kendinde belirlemektedir. Geleneksel hermenötik veya tefsir faaliyetleri, cümlelerdeki yargıları otorite metinler ya da genel kabuller yoluyla anlamaya çalışırken arkeoloji, hem otorite metinleri hem de onun etrafında yığılmış halde bulunan ortodoks/heterodoks yorum ve düşünceleri aynı anda yöneten bilgileri araştırmaktadır. Dolayısıyla geleneksel yorum faaliyetlerinde anlam, sözdiziminden ya da önermelerin incelenmesinden elde edilmektedir; cümlelerin öznesi, cümleyi ifade edendir. Deleuze'un belirttiği gibi "Cümlelerin diyalektiği daima çelişkiye bağlı kalır, bu sadece diyalektiği aşmak ya da onu derinleştirmek için olacaktır; önermelerin tipolojisi ise elemanlarından üstün olan bir tipi her seviyeye uyduran soyutlamaya bağlı kalır. Fakat çelişme ve soyutlama, bir cümleyi her zaman başka bir önermenin üzerine kurmanın imkânı gibi, cümlelerin ve önermelerin çoğalmasının yollarıdır."²³

Arkeoloji, görülenle söylenen arasında ikamet etmek durumunda olan insanın, anlam dünyasını nasıl inşa ettiğini izah etmeye çalışmaktadır. Bu çabanın en önemli ön kabullerinden bir tanesi, görülen ile söylenenin birbirlerine dolayımiansalar da asla, birinin diğerine içkin olmayacağıdır. Fakat bu iki uzam, özel adlar aracılığıyla –özel adların yetmediği yerlerde de, dilin diğer yetenekleri sayesinde- birbirleriyle 'uyumluymuşlar', bir ve aynı şeymişler gibi, birbirlerinin içine geçmektedirler.²⁴ Bu nedenle örneğin bir pipo resmini gördüğümüzde, imge-nesne oyununa bağlı olarak 'bu bir pipo' denilmektedir.²⁵ Fakat gerçekten de, dilin imgelerle ya da şeylerle bağlantısı,

²² Veli Urhan, "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, S. 9, 2007, s. 102-3.

²³ Gilles Deleuze, "Yeni Bir Arşivci (Bilginin Arkeolojisi)", Çev. Veli Urhan, **Foucault** içinde, İstanbul, Say Yayınları, 2010.

²⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, s. 25, Aktaran: Veli Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 28.

²⁵ James Harkness, 'Önsöz', Michel Foucault, **Bu Bir Pipo Değildir** içinde, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY, 2017, s. 11.

gündelik dilin, gündelik yaşamı homojen kılıcı özelliğinde²⁶ olduğu gibi midir? Foucault'ya göre, bu soruya cevap vermek oldukça zordur. Bunun nedeni:

“sözün yetersizliği ve görünenin karşısında kapatmaya boşuna uğraşacağı bir açığının olması değildir. Bunlar birbirlerine indirgenemez niteliktedirler: gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilmeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardı şıklığının tanımladığı yerdir. Öte yandan özel ad bu ayırımda bir yapmacıktan başka bir şey değildir, parmakla işaret etmeye, yani konuşulan mekândan, bakılan mekâna farkına varmadan geçmeye olanak vermektedir; yani onları sanki aralarında uyumluymuşlar gibi birbirleri üzerine uygun bir şekilde kapatmaya izin vermektedirler. Fakat, eğer dil ile görünenin ilişkisi açık tutulmak istenirse, eğer uyumsuzluklarından hareketle her ikisine de en yakın durumda kalmak istenirse, bu durumda özel adları silmek ve lekenin sonsuzluğu içinde kalmak gerekir.”²⁷

Foucault'ya göre, kelimelerle şeylerin ilişkilerinin betimlenmesi sürecinde, sözdizimin açtığı alanda kalarak ‘anlamı’ bulma çabası yeterli olmayacaktır. Zira en başta sözdizimi, insanın içerisinde doğduğu dili kendinde bir gerçek olarak kabul ederek anlamı türetmektedir; dahası, konuşan ile dinleyen/okuyan arasında açığa çıkardığından daha fazlasını gizlemektedir.²⁸ Gizlemektedir çünkü, özne-nesne karşılaşmasında, metin/gösterge üzerinde konuşan/yazan-dinleyen/okuyan özne ve nesne olarak doğrudan imlenmektedir. Oysaki Foucault'ya göre, dilin kullanımında özne ve nesnenin doğal olarak kendine yer bulduğuna dair kabul, yerinde değildir. Dil, şeylerin gerçek bir betimlemesini sunmadığı gibi sürekli de değildir.²⁹ Kelimelerin şeyleri karşılamasının sistematığı, gözlemlenmesinin oldukça zor olduğu bir doğuşa sahiptir ve aynı zamanda toplumun inşasının temelinde bulunan iktidar ilişkileriyle

²⁶ Söz konusu bu fenomeni açık ve seçik bir şekilde açıklamak oldukça zor görünmektedir. İnsanın kendi varoluşuna özdeş olamaması (kabulü), kelimeler ve şeylerle olan ilişkinin doğasını anlamayı imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla geriye, sadece bir çeşit yorum kalmakta gibidir.

²⁷ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınları, 2015, s. 36.

²⁸ A.e., s. 43.

²⁹ A.e., s. 43.

derin bir bağı sahiptir. *Deliliğin Tarihi*’nden *Cinselliğin Tarihi*’ne kadar Foucault, gündelik dilin neden olduğu süreklilik algısının altında, birbirinden farklı yeni düzenlerin, şeylerin anlamlandırılmasını nasıl dönüştürdüğünü açıklamaya çalışmaktadır.

Her söylem, belirli bir zaman ve mekânı baştan sona kuşatan, cümlelerin bilgi üretme kapasitelerini yöneten bir tür stratejiye göre organize olmaktadır. Arkeoloji anlamı, belirli söz konusu bu stratejilere –benzerlik, temsil gibi- bağlı olarak ortaya çıkan ifadede (sözce) aramaktadır. Sözce nosyonu temelde, kavramlarla belirli bir alanı ya da disiplini anlama çabasının yeterli olmayacağı, kavram öncesi bazı teorik-pratik mevcudiyetlerin incelenmesi gerektiğine dayanmaktadır.³⁰ Sözcüler, cümleler gibi sözcüklerin belirli ve bilinen kurallara göre yan yana gelmelerinden meydana gelmediği gibi, onların öznesi, otonom bir varlık değil, ifade-söylem-episteme hattında belli-belirsiz bir şekilde ortaya çıkan kurumsallık tarafından kuruluma karşılık gelmektedir. Sözcülerin oluşmasının şartı *ego cogito*, aşkın özne veya onları ilk kez ifade edecek bir Ben değildir; onlar,³¹ genel anlamda anonimdirler. Deleuze sözcülerin belirsiz kökenlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Her ne kadar “edebi” bir ifade bir müellife, anonim bir makale de bir müellife ama büsbütün başka bir anlamda, göndermede bulunur ise de ve sıradan bir makale bir imza sahibine, bir sözleşme bir kefile, bir ilan bir yazana, bir derleme bir derleyiciye göndermede bulunur ise de... Oysa bunların hepsi, cümlelerin üyesi olmadıkları halde, ifadenin[sözce] üyesidir: bu, ilk olandan türemiş bir fonksiyon, ifadeden[sözce] türemiş bir fonksiyondur. İfadenin[sözce] değişebilir bir özneye ilişkisi ifadenin[sözce] içsel değişebilirliğinin kendisini oluşturur.”³²

Foucault’ya göre bir yöntem olarak arkeoloji, sözce (énoncé) temelinde ortaya çıkan söylem ve epistemeleri inceleme amacını taşımaktadır. Sözcüler, söylem ve epistemelerin merkezinde yer aldıklarından, arkeolojik incelemede hayati bir

³⁰ Ferhat Taylan, “Önsöz”, **Güvenlik, Toprak, Nüfuz** içinde, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. XII.

³¹ Deleuze, “Yeni Bir Arşivci (Bilginin Arkeolojisi)”, s. 230.

³² **A.e.**, s. 233.

öneme sahiptir. Ne var ki bu terim, Foucault tarafından müphem bir şekilde açıklanmıştır; daha doğru ifade ile büyük oranda ne olmadığı üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre sözce, bir dile getirme, önerme, bir psikolojik ya da mantıksal mevcudiyet (entity) olmadığı gibi, bir durum/olay (event) ya da form da değildir.³³ Sözce dile getirme değildir zira farklı dile getirmeler tek bir ifadeyi tekrar ediyor olabilir³⁴ veya tam tersine aynı dile getirmeler ya da önermeler farklı ifadelerle ilgili olabilir. Örneğin, “Hiç kimse anlamadı” ve “Hiç kimsenin anlamadığı doğrudur” cümleleri mantık açısından aynı değerde olsa da, sözce olmak açısından birbirine denk değildir.³⁵ Bir edebi metnin başlangıcında yer alıyorsa “yeni bir düzene kadar, bazen yazar tarafından bazen de bir roman kahramanı tarafından (yüksek sesle ya da bir iç monolog biçimi altında) yapılmış bir tespitin olduğu”³⁶ söylenebilir. “Hiç kimsenin anlamadığı doğrudur” cümlesi ise, bir hüküm formu altında belki bir tespiti, derin düşünmeyi veya bir iğnelemeyi yansıtıyor olabilir.³⁷ Sözce diğer taraftan, cümlelerle sınırlanmış dilbilimsel bir mevcudiyet de değildir çünkü harita gibi işaret ve semboller birlikleri ve hatta klavyedeki harf ve semboller dahi bir sözce olabilmektedir.³⁸

Sözceler, çoğalmak için orada bulunmamaktadırlar; yönetilen ilkeye bağlı olarak ifadelerin çevresinde üretilen kavramlar, cümleler ve önermeler, çoğalma ya da diyalektik yönünde belirli bir uzam boyunca yayılmaktadırlar. Sözceler, tabiri caizse sınırlı sayıda olmasına rağmen tüm uzam boyunca yayılmış olan madde dünyayı oluşturan elementler gibidir. Seyrek olmakla birlikte, belirli bir söylemsel oluşumu oluşturan bütün dil ve dil dışı kurumların temelinde yer almaktadırlar. Buna bağlı olarak hiçbir sözce tekil bir mevcudiyete sahip değildir; paradigmadan söyleme uzanan hatta yerlerini almış olan serilerin birer parçasıdır: “[hiçbir] ifade[sözce], kendilerine geçiş kurallarıyla (vektör) bağlı bulunduğu heterojen ifadelerden ayrılamaz. Böylece her ifade[sözce] yalnızca aynı zamanda hem ‘seyrek’ hem de

³³ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, s. 45.

³⁴ **A.e.**, s. 45.

³⁵ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 101.

³⁶ **A.e.**, s. 101.

³⁷ **A.e.**, s. 111-2.

³⁸ Dreyfus, Rabinow, **a.g.e.**, s. 45.

düzenli bir çokluktan ayrılamaz değildir, fakat her ifade[sözce] bir çokluktur: bir çokluk ve bir yapı ya da bir sistem değil.”³⁹

Buraya kadar söylenenlerden anlaşıldığı gibi sözce için tam bir tanım vermek olanaklı görünmemektedir. Bize göre sözce bir önerme, psikolojik veya mantıksal bir mevcudiyet ya da form olmasa da, anlamla insan arasında yer alan ve anlamı, onun iletilmesine uygun olan ne varsa hepsine katılarak zihne uygun hale getiren mevcudiyettir. Muhtemelen Foucault için de sözcenin tanımlanmasını zorlaştıran nedenlerden birisi, ‘anlam’ kavramının açıklanmasında karşılaşılan güçlüktür. Sözceler mahiyetini daha iyi kavrayabilmek için, farklı amaçlar için oluşturulmuş olsa da Searle’ün Söz Edimleri Kuramı ile karşılaştırmak faydalı olacaktır. Çünkü, her ne kadar Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nde sözceler, söz edimi (speech act) olmadığını ifade etmiş olsa da⁴⁰, Dreyfus-Rabinow, Foucault’nun Searle’e yazdığı bir mektupta böyle düşünmekle hata ettiğini belirtmektedirler.⁴¹ Ayrıca, doğaları bakımından farklı olsalar dahi, anlama ilişkin geleneksel kavrayışın dışına çıkarak onu, kendinde bir gerçeklik olarak görmeyip kültürün katmanlarında aramaları, belli açılardan sözce ile söz edimini birbirine benzer kılmaktadır. Hocası Austin’in ilk defa ortaya koyduğu söz edimleri teorisini geliştiren Searle’e göre anlamın ortaya çıkarılabilmesi için, ilk olarak ifadenin neye göndermede bulunduğu, göndergesine hangi anlatımları yüklediği⁴², hangi söz ediminin icra edildiği ve ayrıca içtenlik durumuna⁴³ bakılması gerekmektedir.⁴⁴

Söz edimi, dilin kendisinin sözcelem (utterance) ile sınırlandırılmayacağı, dilin işlevinin de sadece olguları betimlemek olmadığı ve herhangi bir fiil gibi etki ettiği anlayışına dayanmaktadır.⁴⁵ Buna göre sözcelem, sözcük sözcelemenin, bir nesneye gönderme yapıp yüklemede bulunmanın yanında isim vermek, bir toplantıyı

³⁹ Gilles Deleuze, “Yeni Bir Arşivci (Bilginin Arkeolojisi), s. 232.

⁴⁰ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 101-5.

⁴¹ Dreyfus, Rabinow, *a.g.e.*, s. 46-7.

⁴² Searle göre nesnelere tümeller değil, anlatımlar yüklenmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bknz. John R. Searle, *Söz Edimleri*, Çev. R. Levent Aysever, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000, s. 95 vd.

⁴³ İçten olmama durumu, failin, söz ediminin taşımadığı yönelimi taşıyormuş gibi davranmasıdır. Ayrıntılı bilgi için Bknz. Searle, *Söz Edimleri*, s. 139 vd.

⁴⁴ R. Levent Aysever, *Anlam Sorunu ve John R. Searle’ün Çözümü*, Yayımlanmamış Doktor Tezi, **Hacettepe Üniversitesi SBE**, Ankara, 1994, s. 174

⁴⁵ Emrah Günok, “Derrida ve Seare: Kurgusal Sözcelemlerin Edimsözel Konumu Üzerine Bir Tartışma”, *Düşünme Dergisi*, Yıl: 2016, Sayı: 8, s. 34.

başlatmak ve bitirmek, bir kişiyi aforoz etmek, iki kişiyi karı-koca ilan etmek örneklerinde olduğu gibi, kendi başına bir eylem olabilmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla sözce ile söz edimi arasındaki en önemli benzerlik burada ortaya çıkmaktadır; sözce, tam olarak ya da sadece bir söz edimi olmamakla birlikte, onun gibi etki edebilmektedir. Çünkü örneğin delilikle ilgili kavrayıştaki kaymanın, pek çok dil-dışı kurumun (hükümetler, hastaneler, klinikler, yargıçlar gibi) işin içerisinde olduğunu gösterdiği gibi, salt bir teorik bakışta meydana gelen değişime bağlı olmadığı da ortadadır ve bu ekseninde meydana gelen kırılma, yeni bir kavram serisini olduğu kadar delillerle ilgili eylem şemasını da dönüştürmüştür. Bunun yanında söz edimleri, Foucault'nun paradigma değişimiyle görünür hale gelen kavram serilerinde olduğu gibi⁴⁷, ancak onun dile getirilmesine olanak tanıyan bir 'sözcelem zincirine' bağlı olarak edimselleşebilmektedir."⁴⁸ Fakat yine de nispeten somut sözcelem zincirinin çevresinde yarı saydam belirsiz bir uzam vardır ve anlam görünüşte zincirin uzamında ortaya çıkıyor görünse de, onu aşmaktadır. "Dünyayı oluşturan" demektir Searle, "dolayısıyla da dünya hakkındaki bilginin oluşturuçuları olan şeylerle ilgili kafamızda belli bir resim vardır. Resmi kavramak kolay, ama betimlemek zordur."⁴⁹ Zira betimleme sürecinde cümlelerin anlamının, kendisini oluşturan anlamlı parçalarına bağlı olsa da, sözdizimiyle sınırlı olup olmadığı açık ve seçik değildir.⁵⁰ Dahası, Searle, ne bir cümlelerin cümle olma koşulları hakkında bir ölçütünün olduğunu, ne de "eşanlamlılık, anlam bulanıklığı, ad olmaklık, anlamlılık"ın olanaklılık koşulları hakkında karar vermek için kesin bir ilkeye sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Anlamların pozitifliğinin sınırlılığı yanında potansiyel sınırsızlığı sadece bu nedenlere de bağlı değildir. Kavramın ne olduğu sorusuna, onun 'çarpanlarına ayıramaması'

⁴⁶ Searle, **Söz Edimleri**, s. 78; Günok, **a.g.m.**, s. 34.

⁴⁷ "1)g [bir ifade olmak üzere], ancak ve ancak, sözcelenirken bir edimsöz ediminde bulunulması olanaklı bir tümce (ya da benzer bir söylem zinciri) bağlamında sözcelenir. 2) g, ancak ve ancak, ortada bir X nesnesi var, g anlatımı da bu X nesnesiyle ilgili bir belirleme betimlemesi içeriyorsa, ya da K [konuşan kişi], g anlatımına o X nesnesiyle ilgili bir belirleme betimlemesi ekleyebilecek durumdaysa; bunların yanında K, g anlatımını sözcelerken X nesnesini D [dinleyen] için öteki nesnelerin arasından seçip ayırmak ya da bu X nesnesini D için belirlemek yönelimindeyse sözcelenir. 3) g anlatımının sözcelenmesi, X nesnesinin (D için) seçip ayrılması ya da belirlenmesi sayılır." Searle, **Söz Edimleri**, s. 180.

⁴⁸ **A.e.**, s. 217.

⁴⁹ **A.e.**, s. 123.

⁵⁰ R. Levent Aysever, 'Sunuş', **Söz Edimleri** içinde, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000, s. 30.

⁵¹ Searle, **Söz Edimleri**, s. 78.

nedeniyle ‘kavram, ...dır’ şeklinde bir cevabın verilememesi, anlamın müphemliğinin sebebi olduğu gibi kavramların farklı anlamlara gelebilmelerine imkan tanımaktadır.⁵² Anlamın pozitifliğinin sınırlılığı ile anlam çeperinin olumsuzluğu bir arada düşünülmediğinde, kavramın anlamının sabit olduğunu yanlışlığı söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan olumsuzluğun kendisi de değişkendir. Quine, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Bir varlık olarak kabul edilmek, ancak ve ancak, bir değişkenin değeri olarak hesaba katılmaktır.”⁵³ Bütün bu ifadeler, anlamın bir cümleden çekip çıkarılan bir şeyden daha çok limitteki bir yığılma olduğunu göstermektedir. Şimdiki zamanda görünür olan bir yığılma ise, kategorik değil hipotetik olmak durumundadır. Fakat söz konusu bu koşullu yığılmanın sebebi nedir? Bütünüyle rastlantısal mı yoksa başka değişkenlerin bir etkisi midir? Foucault, düşünsel mevcudiyetler olan sözcelerin, edimsel olabilmeleri için bir söylem içerisinde bulunmaları gerektiğini düşünmektedir. Söylem, sözcelerin nispi homojenliğine karşın edimselliğin doğal bir gereği olarak sanılarla karışmış ve dil-dışı kurumlara dolayımlanmış haldedir. Ayrıca sözceler, belirli diziler içerisinde bulunurken söylemler bir çoğulluk içerisinde.⁵⁴ Yani söylemler, özgül konularla ilgili oluşan ve gündelik hayatın bütün sathına yayılan oluşumlardır. Diğer taraftan söylemsel oluşumlar, sözceler için bir varoluş koşulu da değildir; her ikisi de, birbirini gerektirmektedir.⁵⁵

Sözcelerin oluşma ve dağılımlarını yöneten bazı genel kurallar ya da bir tür tarihsel kategoriler bulunmaktadır ki Foucault, bunlara episteme adını vermektedir. Episteme, arkeolojik çözümlemenin ikinci temel kavramını teşkil etmektedir. Foucault’nun salt teorik alanı, bilme ve bilgi olmak üzere ikiye ayırdığından daha önce bahsedilmişti. Epistemeler, doğru ve yanlışın kurallarını belirleyerek, dağılımların işaretlerini tayin ederek, nesneleri sınıflandırarak yani insanın içerisinde yaşamakta olduğu kendinde nötr ve statik olan uzamı, pozitif hale getirerek bilmeleri biçim ve içerik açısından oluşturmaktadır. Başka bir deyişle epistemeler, şeylerin “hangi

⁵² A.e., s. 185.

⁵³ Willard Van Orman Quine, **From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays**, New York, Harper Row Publishers, 1963, s. 13.

⁵⁴ Panneerselvam, “A Critique of Foucault’s Power and Knowledge”, s. 16.

⁵⁵ Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, s. 35; Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 153.

koşullarda mümkün bir bilgi için bir nesne haline gelebileceğini, hangi prosedürlere tabi tutularak bölümlere ayrılacağını ve açıklayıcı olarak kabul edilen bölümünü belirlemektedir.”⁵⁶ Dolayısıyla epistemeler, muayyen bir zaman ve mekânda, hem deneyimi mümkün kılacak koşulları⁵⁷ hem de deneyimin kavramsallaştırılmasından bilgi-sanı ayırımına kadar, dil ve dil dışı bütün yapıları şekillendirmektedir. Epistemelerin önemi, tekil söylemler halinde somutlaşan çeşitli alanlarda iktidar ilişkilerine dolayımınarak nesneleri oluşturmalarında ve aynı zamanda öznel kipliklerini de inşa etmelerinde yatmaktadır.⁵⁸ Çünkü insanlar bir kültür dünyasının kıyısında dünyaya geldiklerinde, kültürün kodları onların dillerine olduğu gibi “algılama şekillerine, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, uygulamalarının hiyerarşisine hükmedenleri” olmak üzere sahip olacağı hemen bütün ampirik düzeni tayin etmektedir.⁵⁹

Farklı epistemelerin var olması, özellikle de bilimsel disiplinlerin tek bir hat üzerinde gelişen fenomenler olmadıklarını, tespit edilmesi oldukça zor nedenlerden dolayı kırılmalar yaşadıklarını, hatta birbirlerini dışlayan ilkelerle nesnelere yaklaştıklarını imlemektedir. Bununla birlikte farklı epistemelerin varlığı, Arkeolojinin rölativist olduğu anlamına gelmemektedir.⁶⁰ Kant’ın nesnel bilgiyi, kategorilere bağlı kılması gibi Foucault da, tarihsel kategorilerle birlikte düşünmektedir.⁶¹ Epistemeler, “düşüncelerin temel taşları (sous-sol), belirli bir çağda (insanın) bilgi bağlantılarına temel oluşturan zihinsel üstyapı”dır.⁶² Fakat epistemeler, sözce ve söylemelere dışarıdan zorla etki eden birer kategori değildir; onlarla eş zamanlı görünür olmaktadır.⁶³

Kültürlerin mevcudiyetlerinin bağlı oldukları uzam, sabit ve dönüşmez olmadığından, zamanla deneyimle koşulları arasında sessiz bir uzaklaşma olmakta, kodların işlevini yerine getirememesine bağlı olarak kelimeler ve şeyler arasındaki

⁵⁶ Michel Foucault, “Foucault”, Çev. Işık Ergüden, **Felsefe Sahnesi** içinde Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 350.

⁵⁷ Umut Koloş, **Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 16.

⁵⁸ Foucault, “Foucault”, s. 350.

⁵⁹ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 18.

⁶⁰ Hakan Gündoğdu, “Eleştiri ve Foucault”, **Cogito**, S. 70-71, 2012, s. 408.

⁶¹ **A.e.**, s. 408.

⁶² J. G. Merquior, **Foucault**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Alfa Yayınları, 1986, s. 50.

⁶³ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 154.

uyum bozulmaktadır. Bu dönüşüm, epistemik kırılmanın açtığı mesafede gerçekleşmektedir.⁶⁴

Foucault'ya göre genel olarak insanlar, 'bilgi' ile söylemsel oluşum içerisinde karşılaşmaktadırlar.⁶⁵ Söylem, arkeolojik yöntemin üçünü önemli kavramıdır. Foucault söylemi, "ifadelerin genel alanı, belirlenebilir ifadeler grubunu, ifadelerin belirli bir kısmını açıklayan düzenli pratiği" olarak açıklamaktadır.⁶⁶ "Foucault'nun söylemsel oluşum adını verdiği bu ifade birliklerinin içinde nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve tematik seçimlerin arasında, bağlantı, işlev ve dönüşümü içeren bir düzenin varlığı söz konusudur."⁶⁷ Sözcelerin, limitte bir yığılma ile ilgili oldukları hatırlanacak olursa söylemsel oluşumlar, bu yığılmanın pozitifliğinin (görünür olmasının) bütününe anlamına gelmektedir. Sözcelerin episteme olarak nitelenen rasyonel ilkelere göre ortaya çıkmalarına rağmen söylemsel oluşumlar, paradoksal bir şekilde rasyonel yapılar değildir.⁶⁸ Bilgi sadece, söylemin heterojen yapısı içerisinde bir değişken olmaktadır. Üstelik toplumun teorik düşünme yeteneğinin azalmasına koşut bir şekilde bilgi, kendi noktasından dışa doğru ötelendiğine ve sanılar ile dil-dışı kurumların görünürlüğünün daha da artmakta olduğuna göndermede bulunmaktadır. Buna koşut olarak söylemsel oluşumlar, sözcelerin aksine çokluğu temsil etmektedir; şeylerin bir birlik ve bütünlük içerisinde kavranışı değil, uyumsuzlukların, çelişkilerin ve karşıtlıkların bir toplamıdır.⁶⁹

Söylem, sözcelerin gündelik dil üzerinde kendi uzamlarını kazandıkları diğer yandan da soybilimin araştırma nesnesi olan iktidar ilişkileriyle yani söylemsel olmayan oluşumlarla temasta olduğu yapıdır.⁷⁰ Söylem, ifade ve episteme arasındaki ara durak olarak bilgi ile doksanın birbirlerine karıştığı, ifadelerin dile getirildiği ve aynı zamanda öznelerin kurulduğu oluşumdur. Söylemler, ifadelere uygun olarak gündelik dil sözcüklerinin anlamlarını dönüştürmesi bakımından stratejik bir öneme sahiptir. Söylem, daha sonra ayrıntılı olarak açıklanacak olan bilgi-iktidar ilişkisinin

⁶⁴ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 19.

⁶⁵ Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü**, s. 40.

⁶⁶ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 100.

⁶⁷ Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, s. 34.

⁶⁸ **A.e.**, s. 40.

⁶⁹ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, s. 182.

⁷⁰ Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, s. 34.

görünür hale geldiği uzamdır aynı zamanda. Görünen daima ‘oradadır’ ve söylemsel oluşumların varlık amacı, görünen ve söylenen arasındaki bir senteze dayanarak görüneni açıklamaktır.

Söylemsel oluşumları yine Searle’ün ‘toplumsal gerçeklik kavramı’ ile karşılaştırmak mümkündür. Toplumsal gerçeklik, maddi gerçeklikten ayrı olarak uyuşmaya dayanan gerçekliklerdir.⁷¹ Madde dünyanın üzerine eklenmiş olması nedeniyle onun kadar doğal görünseler de toplumsal gerçeklikler, dil kurumu ve emek üzerinden türetilen olumsal bir gerçekliğe göndermede bulunmaktadır.⁷² Toplumsal gerçeklikler işlev yükleme, ortak niyetlilik ve oluşturucu kurallardan meydana gelmektedir⁷³ ve bir olgunun betimlemesine yönelik değildir bunun yerine yeni bir olgu meydana getirmektedir.⁷⁴ Ortak niyetlilik, Foucault’nun iktidar ilişkilerine, özellikle epistemolojik anlamda düşünüldüğünde oluşturucu kurallar ve işlev yükleme, episteme kavramına karşılık gelmektedir. İşlev yükleme, ortak niyetlilik ve oluşturucu kurallar bir araya geldiklerinde ise, söylem tarihselleşmektedir.

Edimsel ifadeler sözceler gibi, toplumsal olguların temel yapıtaşlarıdır.⁷⁵ Dolayısıyla toplumsal gerçeklikler, maddi nesnesine içkin değildirler ve dâhil oldukları bağıntıya göre ‘işlev’ kazanmaktadırlar.⁷⁶ Yani işlev yükleme, ortak niyetlilik ve oluşturucu kurallar, dilsel ıralama yoluyla soyut ya da somut bir nesne oluşturmaktadır.⁷⁷ Örneğin, ‘Kalbin işlevi kan pompalamaktır’ denildiğinde, bütünüyle kalbin ‘doğal’ bir işlevinin betimlemesi yapılmamaktadır. Kalp, doğal bir nesne iken, ‘kalbin kan pompala işlevi’ bütünüyle doğal değildir; bu yargı, “(...) organizma için yaşam ve yeniden üretme içerisinde bir değer varlığını daha önceden kabul etmemiz veri olduğunda, kalbin işlevinin kan pompalamak olduğu”⁷⁸ daha önceden yaygın bir şekilde kabul edildiğinde keşfedilebilir. Eğer, hayat değil de ölüm başat değer olsaydı, “yaşın işlevi ölümü çabuklaştırmak ve doğal elemanın işlevi neslin

⁷¹ John R. Searle, **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 15.

⁷² **A.e.**, s. 19-29.

⁷³ **A.e.**, s. 30.

⁷⁴ John R. Searle, **Zihin, Dil ve Toplum**, Çev. Alaattin Tural, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015, s. 131.

⁷⁵ **A.e.**, s. 131.

⁷⁶ Searle, **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, s. 31.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için Bknz. Searle, **Söz Edimleri**, s. 70 vd.

⁷⁸ Searle, **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, s. 31.

tükenmesi olacaktı.”⁷⁹ Aynı şekilde ‘para’ gibi bir nesne, bunu yapabilecek olan bir kişi/kurum tarafından, belirli bir nesneyi belirli koşullar altında para olduğu ilanına/kabulüne ve bu ilana/kabule uyulmasına dayanmaktadır.⁸⁰ Bu örnekte para, “X, Y koşulları altında Z’dir” gibi bir oluşturuca kurala, bu kurala koşt olarak X’in Z işlevine sahip olmasına ve bu ilişkiyi tesis edecek toplumsal niyetlilik/iktidar ilişkisine bağı olarak toplumsal bir gerçeklik olmaktadır. Her iki örnek de, toplumsal gerçekliklerin olumsallığına işaret etmekte; onların kendinden referanslı/gönderimsel olduklarını göstermektedir.⁸¹ Z işlevi, ancak ve ancak, Z’nin işlev olarak kabul eden kolektif niyetlilik var olduğu sürece, gerçek bir işlev olacaktır.⁸² Searle bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Kurucu kuralın uygulanması şu özellikleri ortaya koyar: Y terimi, bir nesneye X terimini karşılamasından dolayı halihazırda zaten sahip olmadığı yeni bir statü yüklemek zorundadır. Ve hem X terimi tarafından maddeye yüklenen bu statüde ve hem de bu (yeni) statüden kaynaklanan işlevde kolektif uylaşım veya en azından kolektif bir kabul bulunmalıdır.”⁸³

Searle, kendinden referanslılığın yönetici ilkesini, oluşturuca kurallar ve toplumsal niyet olarak açıklarken Foucault, paradigma ve iktidar ilişkileri olduğunu düşünmektedir.

Söylemlerin de en önemli özelliklerinden bir diğeri, algılama ve düşünmeyi örgütleyen arka planlar oldukları için doğal oldukları kanısı oluştursalar da, tarihsel olmalarıdır; başka bir deyişle tarihsel a priorilere bağı olmalarıdır. Bunun manası şudur: anlam, işlev yüklemeye dolayımlanmış haldedir ve işlevler, kendi doğal evrenlerinde değil, epistemolojik kabullerden iktidar ilişkilerine uzanan hatta tarihselleşmektedir.⁸⁴

⁷⁹ A.e., s. 32.

⁸⁰ Searle, **Zihin, Dil ve Toplum**, s. 143-146.

⁸¹ Searle, **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, s. 52

⁸² A.e., s. 71.

⁸³ A.e., s. 67.

⁸⁴ Bu yargının, hakikatin kendisini de olumsal kıldığı şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Arkeoloji ve soybilim, Hakikatin kendisinin olumsal olduğunu değil, Hakikatin kavranması çabasından

Sözceler, Foucault'nun genel düşüncesiyle paralel bir şekilde, her bir disiplin ya da alanda eşzamanlı bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. Tarihin, tek bir ilke ya da güç tarafından yönetilmediği, aksine başlangıç, süreç ve bitişlerin düzensiz ve bir ölçüde rastlantısal bir karışımla tarihi meydana getirdiği kabul edildiğinde, oluşum şartlarının diğer disiplin ya da alanların oluşum şartlarıyla zorunlu bir ilişkiye sahip olmadıkları görülmektedir. Disiplinler ve alanlar arasındaki uyum, bunlarla ilgili ifadelerin epistemik kesitler arasında ortaya çıkmalarında yatmaktadır. Örneğin Foucault'nun çalışmalarında Kelimeler ve Şeyler'de incelenen biyoloji, ekonomi politik, dilbilim gibi bilimler, Kliniğin Doğuşu'nda incelenen hastalığın teşhisi, zamansal olarak aynı başlangıç noktasına sahip olmasalar da, döneme egemen olan, insanın bilmede hem özne hem de nesne olarak kabul edildiği bir tablolştırma ilkesi tarafından koşullanmıştır. Kliniğin Doğuşu, hastalığın uzamının hastanın doğal çevresinden, daha önce gözlemlenmeyen başka bir mekâna taşındığı göstermektedir. Fakat değişiklik, sadece mekânsal bir dönüşümle sınırlı kalmamıştır. XVIII. Yüzyılın son çeyreğinde önerilen bir hastane tasarımı mekân,

“İki ilkeye farklılaştırılmıştır: Her hastayı belirli kategorideki hastalara ya da aynı familyadaki hastalıklara tahsis edecek olan ‘formasyon’ ilkesi ve ‘hastaneye kabul edilmesi kararlaştırılan hastaların türlerini düzenlemek için’ aynı hastane içinde izlenmesi gereken yöntemi tanımlayan ‘dağılım’ ilkesi. Böylece, hastalığın doğal yeri olan aileye, patolojik dünyanın özgül yapılanmasını, bir mikro kozmos gibi yansıtabilecek başka bir mekan eklenmiş olur. İşte bu mekanda hastalıklar, hastane hekiminin gözetiminde ve özlerin orijinal dağılımının gerçekleştiği o rasyonelleştirilmiş alanda sınıfları, cinsleri ve türleri esas alarak gruplandırılacaktır.”⁸⁵

Hastane, hastayı sadece başka bir kurumsallaşmanın parçası haline getirmekle kalmamakta, teşhisi mümkün kılan bakışta meydana gelen değişimi de yansıtmaktadır. Örneğin, akciğer zarı iltihabının göstergeleri ateş, soluk almada

ortaya çıkan hakikatlerin olumsal olduğunu kabul etmektedir ve tarihsel olan insanın Hakikati, sanıların karışımı sebebiyle heterojen bir şekilde tecrübe ettiğini varsaymaktadır. Dolayısıyla insanın sahip olduğu eksiklikler, şeylerin bir perspektiften görülmesine neden olmaktadır.

⁸⁵ Michel Foucault, **Kliniğin Doğuşu**, Çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos Yayınları, 2002, s. 67.

zorlanma, öksürük ve yan taraflardaki ağrı olarak kabul edilirken XIX. Yüzyıl, bunları sıradan belirtiler olarak görmüştür. Yine XVIII. Yüzyılda, tekrarlamaların anlamı konusunda kesin bir karara varamamışken XIX. Yüzyıl tıbbi için olasılık, karara karara varmada yol gösterici olmuştur.⁸⁶ Paradoksal görünse de “tıbbi kesinlik, olasılıkların kombinasyonuyla” elde edilmiştir.⁸⁷ Çok tanıdık geleceği üzere bakış, sadece ve sadece bedene hasredilerek ‘saf duyumsallık’ elde edilmeye çalışılmıştır; zira “duyu, daima ve sadece duyudan ortaya çıkar.”⁸⁸ Diğer taraftan anlatıların ve dışardan gözlemlerin ötesine geçilerek ve din, ahlak ve yargının engellemelerini aşarak kadavra, teşhis için başat kaynaklar arasında yerini almıştır.⁸⁹

Tıptaki bu dönüşümde hastane kavramına eşlik eden diğer kavramların akıl hastaları, fakirler, dilenciler ve çalışmayı reddedenler olması, ilk bakışta oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Doktorluğun tanımında meydana gelen değişiklik de göze çarpmaktadır. Fransa’da 1707 yılında yürürlüğe giren bir kararnamede “Lisans diploması yoksa hiç kimse hekimlik yapamaz ve ücretsiz bile olsa ilaç veremez” maddesi yer almaktadır.⁹⁰ Bu değişim Foucault’ya göre, muhtemelen elli yıl öncesi için dahi tahmin edilmesi güç bir değişiklik olmuştur. Aynı şekilde delilik de her epistemik düzende kendi anlamına sahip olmuştur; o, özgürlüğün ya da farklı bir bilme türünün bir aracı olarak görülmüştür.⁹¹ Kutsal, tuhaf, cin çarpması gibi bir serinin içerisinde ikamet etmekte olan deli, XVII. Yüzyılda akıl-akıl yoksunluğu-hastane serisinde yer almaya başlamış, toplumdan dışlamanın hedefi haline gelmişlerdir.⁹²

⁸⁶ A.e., s. 138.

⁸⁷ A.e., s. 153.

⁸⁸ A.e., s. 158.

⁸⁹ A.e., s. 160-188.

⁹⁰ A.e., s. 70.

⁹¹ Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2015, s. 601.

⁹² Michel Foucault, **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, Çev. Emre Bayoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 86.

2. Soybilim

Söylemler, tarihselleşme şartları içinde teorik bir bütünlüğe ulaşırsalar bile yine de hakikati ifade etmek için bu iç tutarlık yeterli değildir. Hakikat, düşünce ile toplumsallığın karmaşık bir ilişkisiyle deneyimlenebilmektedir. Toplumsallığın yokluğunda düşüncenin kendisiyle kaim olduğunu varsaymak gerekecektir ki bu, bir tablonun boşlukta asılı kalabileceği varsayımına benzemektedir. Bu sebeple düşüncenin hakikat olma koşullarını sadece iç düzeninde değil onunla söylemi toplumda dolaşıma sokan güçlerde de aramak gerekmektedir.

Soybilimin amacı toplumun bir organizma gibi bütünlüklü bir biçim almasını sağlayan nedenlerden daha çok, uygulanan dışlama sistemleri yoluyla oluşturulan bölümlemeleri, ‘yadsıma ve inkar oyunlarını’ işe koşarak toplumun işlemeye devam edebildiğini araştırmaktır.⁹³ Foucault, genel geçer olmayan, her toplumda ya da dönemde farklılaşabilen iktidar ilişkilerinin, teorik bilme ile ilgili olan sözcelere eklenerek onları edimsel kıldığını düşünmektedir. Fakat onun yaptığı kesinlikle bir dizgeli toplum sınıflandırması ortaya koymak olmadığı gibi iktidar teorisi geliştirmek de değildir. O temel kaygısının “iktidarın hangi yollardan geçtiği, nasıl işlediği, kiminle kimin arasında, hangi noktayla hangi diğer nokta arasında, hangi yöntemleri kullanarak ve hangi etkilerde bulunarak işlediğini”, tarihsel fenomenler bağlamında incelemek istemektedir.⁹⁴ Foucault’nun iktidarı kavrayışında, onun yukarıdan aşağıya, egemenden bireye ve nesnelere doğru yayılan bir güç olarak gören geleneksel kabulünün aksine, aşağıdan, en küçük toplum ilişkilerinden doğup yukarıya, devlet ve devletüstü iktidara doğru genişleyen bir güç ilişkileri vardır.⁹⁵ Devlet gibi makro iktidarlar, ancak ve ancak mikro iktidarların oluşturduğu ağ üzerinde vücuda gelebilir;⁹⁶ “Siyasi iktidar, ideoloji üzerinde, kişilerin bilinci üzerinde etkide

⁹³ Michel Foucault, “Attica Hapishanesi Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 153; Michel Foucault, “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 54-5.

⁹⁴ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 3.

⁹⁵ Michel Foucault, “İktidar ve Bilgi”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 176.

⁹⁶ **A.e.**, s. 176; Michel Foucault, “Disiplinci Toplum Krizde”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 247-8.

bulunmadan önce çok daha fazla olarak fiziksel olarak bedenleri üzerinde işler. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel, uzamsal dağılımı, bence, siyasi bir beden teknolojisine aittir.”⁹⁷

Soybilim, iktidarın baskı araçlarıyla toplumu biçimlendirdiği şeklindeki yaygın kabulü reddederek dâhil olduğu bilgi ağındaki pozitiflik biçimini açığa çıkarma amacını taşımaktadır. Foucault, iktidarı bir üstyapı olarak görüp görmediği şeklindeki bir soruya, onun bir üstyapı olduğu ama tarihüstü ya da tarih dışı bir yapı asla olmadığı, yerel gerçekliklerle ve aynı zamanda tesadüfi olarak ortaya çıkan yeni durumlarla sürekli olarak özünde diyalektik olmayan yeni bir senteze ulaştığı cevabını vermektedir.⁹⁸ Başka bir deyişle iktidara a priori bir üretim ilişkilerinin olduğunu ve iktidarın bu ilişki ağının üzerinde ortaya çıktığını ve onu dönüştürerek toplumu da biçimlendirmeyi başarabildiğini söylemek hatalı olacaktır.⁹⁹ İktidar, sadece devletin kurumsallığında ortaya çıkan bir etki değildir; toplumun bütün sathına yayılmış haldedir. İki ayrı insan ya topluluğun karşı karşıya geldiği an, iktidar ilişkileri hemen devreye girmektedir. İktidar, toplumu oluşturan parçaların bütün bağıntılarında oluşan bir güç ya da gücün etkisidir; aileden, bir bütün olarak topluma varıncaya kadar, bütün yapıların arasından, “bilinenle bilinmeyen arasından” geçen şey, devlet iktidarının bir ‘yansıması’ değil, devlet iktidarının da kaynağını oluşturan mikro ve makro iktidamların toplamıdır.¹⁰⁰ Dolayısıyla iktidar, verili bir toplumdaki nötr ilişkileri edimsel kılan bir güç olarak görülmemelidir. Bunun yanında iktidarı, onun kökeni, meşruluk ölçütü ve sınırları gibi hukuk terimleriyle anlamaya çalışmaktan da uzak durmak gerekmektedir.¹⁰¹ Bunun yanında Soybilimsel analiz, Platon’dan günümüze kadar gelen bilgi ve iktidarın bir arada olamayacağı tezinin aksine her iktidar biçiminin

⁹⁷ Michel Foucault, “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 134.

⁹⁸ Michel Foucault, “İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 146; Michel Foucault, “Hakikat ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 73.

⁹⁹ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 4.

¹⁰⁰ Michel Foucault, “İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 110-1.

¹⁰¹ Foucault, “Disiplinci Toplum Krizde”, s. 246.

bilgi (savior) ile özsel bir ilişkiye sahip olduğunu öne sürmektedir. Foucault, iktidarın üretkenliği ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“Baskı kavramına abartılı bir rol biçen Marcuse gibi Marksizim yanlılarından da uzak durmak gerekir. İktidarın tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar büyük bir üst-ben tarzında, yalnızca sansür, dışlama, engel, içe atma kipiyle işliyor olsaydı, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olsaydı, çok dayanıksız olurdu. İktidar eğer güçlüyse, arzu düzeyinde –bu da artık anlaşılmaya başlanmıştır- ve bilgi üzerinde pozitif etkiler ürettiği için böyledir. İktidar, bilmeyi engellemek bir yana, onu üretir. Beden üzerine bir bilginin üretilebilmiş olması, askeri ve eğitsel disiplinler bütünü sayesinde. Fizyolojik, organik bir bilgi ancak beden üzerindeki iktidardan yola çıkarak mümkün olmuştur.”¹⁰²

İktidar-bilgi arasındaki ilişkiye dair yukardaki ifadeye örnek olarak Foucault, psikanalizi vermektedir. Psikanaliz, bir özgürleşme aracı olarak görülürken Deleuze ve Guattari, birlikte kaleme aldıkları Anti-Oidipus’ta¹⁰³ psikanalizin, ailenin iktidarının libidoya egemen olmasına neden olduğu, onu ‘ailevileştirdiğini’, arzuyu özgürleştirmek bir yana köleleştirdiğini göstermişlerdir.¹⁰⁴ Aynı şekilde Deliliğin Tarihi ve Kliniğin Doğuşu, büyücü olarak –ya da hasta olma dışında herhangi bir durumda- görülen insanların, bakış açısında meydana gelen değişimlerle birden bire tedavi edildiğini ya da kliniğin ortaya çıkışıyla salt hastalık nosyonunda bir değişimin meydana gelmediğini, toplumun bütününe hedefe alan başka bir ‘normalleştirme’ ufkunun parçası olduğunu kanıtlamaktadır. Foucault, tıbbi bir konuda bilgi-söylem-söylem dışılık arasında cereyan eden etkiyi şu şekilde açıklamaktadır: “Bazı insanları mimleyen, şüpheli gören, tecrit eden ve sorguya çeken pratik, onları büyücü olarak ‘tanıtan’ pratik, engizisyon döneminde uygulamaya konmuş bu iktidar tekniği

¹⁰² Michel Foucault, “İktidar ve Beden”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 42; Michel Foucault, “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 74; Foucault, “Disiplinci Toplum Krizde”, s. 248.

¹⁰³ Gilles Deleuze, Felix Guattari, **Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I**, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, İstanbul, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.

¹⁰⁴ Foucault, “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”, s. 56-7; Michel Foucault, “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 73.

(dönüşüm geçirerek) psikiyatri pratiğinde yeniden karşımıza çıkıyor. Deli, büyücünün oğlu değildir; ama psikiyatr engizisyoncunun soyundan gelir.”¹⁰⁵ Dolayısıyla Foucault’nun, Nietzsche’nin izinde giderek tasfiye etmeye çalıştığı şey, bilginin ve iktidarın birbirlerini sürekli olumsuzladığına dair mittir.¹⁰⁶ Bilgi ve iktidar, birbirlerine öngerektirme olmaksızın ihtiyaç duymaktadır. İktidar tüketen değil, üreten bir güçtür; insanları özneler haline getiren iktidardır. Öznenin verili bir gerçeklik olduğunu düşünmek, hatalı bir davranış olacaktır; öznellik/kimlik, olmakta olana bir ek, bir yansımadır.¹⁰⁷ Özne, aşkın bir kategori olmaktan çok öte, tarihsel bir figür, bilme biçimleri ile iktidar ilişkilerinin ağında somutlaşan sentetik bir mevcudiyettir.¹⁰⁸ Özneler, kurumsallaşmaların gölgesinde var olabilmektedirler; bu hem olumsuz hem de olumlu kimliklerin oluşmasında aynı prensibe göre işlemektedir. Örneğin akıl hastaneleri, akıl hastası kimliğini oluşturmakta, onu, kendine bağlayıp biçimlendirmektedir. Benzer şekilde hapishane de, suçlu ve suça eğilimli ayrımına tabi tutarak insanların nötr kalan yönlerini kuşatmakta ve onu belirlediği doğrultuda ıslah etmektedir.¹⁰⁹ Bu bakış açısında göre bilgi (hakikat), bir dizi mekanizmayla icat edilmekte, üretilmektedir.¹¹⁰ Foucault’ya göre “İktidar tarafından hakikat üretimine bağlı kılınırsınız ve ancak hakikat üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz.”¹¹¹ Başka bir deyişle iktidar ilişkileri, topluma nüfuz etmiş haldedir, onu ‘karakterize etmektedir’; bilginin salt teorik olarak oluştuğu veya kendinden hakikatin orada bulunduğu kabul edilse dahi, birikmesi, dolaşıma sokulması, eksilmesi ya da artması iktidar ilişkilerine

¹⁰⁵ Michel Foucault, “Normun Toplumsal Yayılımı”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 77. “Tıbbi bakışın nasıl kurumsallaştığını; toplumsal uzama fiili olarak nasıl dahil olduğunu; yeni hastane biçiminin, yeni tür bir bakışın hem sonucu hem de dayanağı haline nasıl geldiğini öğrenmek istedim” (Michel Foucault, “İktidarın Gözü”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 86).

¹⁰⁶ Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 198.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2014, 481. Aforizma.

¹⁰⁸ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 66-7.

¹⁰⁹ Ferda Keskin, “Sunuş”, **İktidarın Gözü** içinde, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 14.

¹¹⁰ Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 170.

¹¹¹ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 38.

bağlıdır.¹¹² Dolayısıyla iktidarın olduğu gibi, bilginin de aynı uzam içerisinde yer alan bir ‘kökeni’ bulunmaktadır. Kökene sahip olmak demek, zaman ve diğer hipotetik koşullara bağlı olmak demektir.¹¹³ Bilgi ile nesnesi arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi olmadığına göre¹¹⁴, buradaki hipotetik ilişkinin içeriğini tarihsel şartlar ve bu şartların belli belirsiz seçimlerle değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bilgi, insanın doğal bir parçası değil, iktidarla birlikte toplumu kat eden uzamı dolduran bir yapaylıktır; stratejilerin ve mücadelelerin kıvrımında oluşmaktadır.¹¹⁵ Nietzsche’nin de ifade ettiği gibi “bilgi içgüdülerin etkisidir; bir rastlantı veya uzun bir sözleşmenin sonu gibidir. (...) ‘iki kılıç arasındaki kıvılcım’ gibidir, fakat aynı demirden yapılmış değildir.”¹¹⁶ Nietzsche, bilginin oluşma koşullarına, bilginin nesnesiyle bilen arasında tutkudan ziyade “tehditkâr ve kendini beğenmiş şeyler karşısında bizi kin, küçümseme veya korku tavrına yerleştiren itkileri koyar.”¹¹⁷ Bilgiye dair bu belirlemeler, bilgiyle nesnesi arasında bir upuygunluk değil, kapatılamayan bir mesafeye ve tahakküm arzusunun bağıntıya işaret etmektedir.¹¹⁸ Bilginin yüzeyinde mutluluk değil, kin ve düşmanlık türemektedir.¹¹⁹ Peki, o halde, bilginin dolayımında mutluluğun oluştuğunun ileri sürülmesinin nedeni nedir? Bunun nedeni, bilginin (savoir) kurumsallaşmasında etkili olan filozof gibi figürlerin bilgiyi “upuygunluk, aşk, birlik, barışçillık olarak düşünmeleridir”.¹²⁰

İktidarın negatif kavranışının yerine pozitif yani üretken bir mekanizma olarak kabulü, bilginin iktidar ilişkilerinde a priori olarak bulunduğunu önceden varsaymaktadır. Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler ile Bilginin Arkeolojisi*’nin yayınlanmasından uzunca bir süre sonra, bir konferansta söyledikleri buna güçlü bir şekilde işaret etmektedir: “Bana göre, arkeoloji şudur: Geçmiş ile bugün arasındaki benzerlik ilişkilerine değil, daha ziyade, süreklilik ilişkilerine ve mücadele stratejisinin

¹¹² Michel Foucault, “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 102.

¹¹³ Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 169.

¹¹⁴ Nietzsche, *Güç İstenci*, 477. Aforizma.

¹¹⁵ Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 169.

¹¹⁶ Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2011, Aforizma 333. Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 171.

¹¹⁷ A.e., s. 175.

¹¹⁸ A.e., s. 175.

¹¹⁹ A.e., s. 175.

¹²⁰ A.e., s. 176.

taktik hedeflerini günümüzde tanımlama imkânı üzerinde –özellikle buna göre-temellenen tarihsel-siyasi bir teşebbüstür.”¹²¹ Yine *Jornal de Brasil*’de, yapmaya çalıştığı şeyin bilginin (connaissance) toplum sathına yayılmış olan iktidar ilişkilerine bağlanma biçimlerini analiz etmek olduğunu ifade etmektedir.¹²² Buna göre iktidarı kavrayabilmek için, yalnızca onun bilgiye ihtiyacının olduğunu kabul etmek yeterli değildir; iktidarın edimselliği demek –ki ancak edimsellikle iktidar olunur- bilgiyi meydana getiren, kurumsallaştıran, arşivleyen ve kaçınılmaz olarak kullanan olmasını da kabul etmek gerekmektedir.¹²³ Fakat burada, bilginin bütünüyle bilgiye dışsal iktidar merkezlerinde yapay olarak üretildiği kastedilmemektedir; bilgi ve iktidar, birbirlerine ihtiyaç duyduklarından ve birbirlerinin uzamlarına dâhil olduklarından, iktidar, bilginin oluşumuna ortak olduğu gibi, bilgi de iktidar etkileri göstermektedir. Bu etki, bilginin iktidara bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Nietzsche’nin bakış açısıyla paralel, bilginin bir perspektifi yansıttığı için genel geçerliği insanları öznel haline getirmesine bağlıdır. Buna bağlı olarak bilgi, hem iktidar etkisi göstermeli hem de iktidar ilişkilerine eklemlenmelidir. Bunu Foucault’nun şu ifadeleri oldukça net bir şekilde görülmektedir: “Düşünceler, söylemler, sistemler halinde iyi örgütlenirler. Ama bu sistemleri iktidarın iç etkileri olarak kabul etmek gerekir. Bir söylemin hakikatini elinde tutan şey, onun sistematikliği değildir, tersine, o söylemi ayrıştırma, yeniden kullanma, başka yere yeniden yerleştirme olanağıdır.”¹²⁴ Dolayısıyla hakikat* üretilmekte ve iktidar ağırları boyunca yayılmaktadır.¹²⁵

Arkeoloji ve soybiliminin çizdiği ufuk, Foucault’nun geç dönem çalışmalarında –özellikle *Cinselliğin Tarihi* ve *Collège de France*’ta verdiği Öznenin

¹²¹ A.e., s. 276.

¹²² Michel Foucault, “Delilik, Bir Hakikat Sorunu”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 279.

¹²³ Michel Foucault, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 35; Michel Foucault, “İktidarın Gözü Hapishaneler”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 85.

¹²⁴ Foucault, “Normun Toplumsal Yayılımı”, s. 81.

* Foucault hakikati, bir tür önermeler ya da normlar dizgesi olarak görmemektedir; ona göre hakikat, “doğru olarak kabul edilecek sözceler her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünüdür.” Söz konusu bu prosedürler, iktidar ilişkileri ile birlikte bir önermeler ve kavramlar matrisi oluşturmakta, sanılar (doksai), imgeler, davranış kodları, psikolojik durumlar ve hatta yanlışlar, bu matrisle bütünleşerek gündelik hayatın içine yerleşebileceği uzamı meydana getirmektedir. Ayrıntılı bilgi bkz. Foucault, “İktidar ve Bilgi”, s. 77.

¹²⁵ Foucault, “İktidar ve Bilgi”, s. 172.

Yorumbilgisi adını taşıyan ders- daha belirginleşen öznenin etik kurulumudur. Foucault, şimdiye dair tarihsel çalışmalar yapmak ve arkeolojinin bulgularının geçmişe dair saptamalardan daha ziyade şimdinin ontolojine etki etmek olduğunu ileri sürmektedir. “Kendini beğenmiş biri olsaydım” demektedir Foucault, “yaptığım şeye genel olarak, ahlakın soybilimi adını verirdim.”¹²⁶ Başka bir deyişle arkeoloji ve soybilim, tarihin süreklilik yanılsaması meydana getirecek şekilde art arda gelen rastlantısallıklardan meydana geldiğini göstererek, söz konusu bu rastlantısallıklar arasında ahlaki öznenin kendine yer bulabileceği bir alan açmaya çalışmaktadır. Bu iki yöntem, bilmeleri, ortaya çıktıkları uzam içerisinde tanımlayarak onları ‘uyrukluktan kurtarmak’, deneyimlerin zorunlu görünümünün ardındaki mümkün alana işaret etmek ve bu yolla birlikli söylemlere karşı direnmenin tarihsel şartlarına işaret etme amacını taşımaktadır.¹²⁷ İktidarın yapıbozumunun ilkesi ya da şimdinin ontolojik kavrayışı, iktidarı ve bilgiyi oluşum anına, eklemlenme yerlerine kadar geri götürmektir. Foucault, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Psikiyatrik aygıt iyileştirmek için değil, belli bir insan kategorisi üzerinde belirli bir iktidarı işletmek için kurulmuştur. Ama analiz burada bitmemelidir. İktidarın bundan daha sinsî olduğunu da göstermek gerek. İktidarın yalnızca baskı uygulamaktan – bastırmak, engel çıkarmak, cezalandırmak- ibaret olmadığını, arzuyu yaratarak, zevki kışkırtarak, bilgiyi üreterek bundan daha derine nüfuz ettiğini de göstermelidir. O kadar ki iktidardan kurtulmak çok güçtür; çünkü iktidarın tek işlevi, Freudçu bir üst-ben gibi, dışlamak, bastırmak ya da cezalandırmak olsaydı, bu etkilerini ortadan kaldırmak ya da bu iktidarı yıkmak için bilinçlenmek yeterli olurdu. İktidarın Freudçu bir üst-ben olarak işlev görmekle yetinmediği kanısındayım. İktidar kendini bastırmakla, gerçeğe erişmeye sınır çekmekle, bir söylemin ifade edilmesini engellemekle sınırlamaz: İktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer, işte onu bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir; yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir.”¹²⁸

¹²⁶ Foucault, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, s. 37.

¹²⁷ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 26.

¹²⁸ Foucault, “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”, s. 49.

Soybilim, bilgi olarak kabul edilen önermelerin, gerçek anlamda kullanılabilmeleri yani hakikatlerin edimselleşebilmesi için, belli iktidar ilişkilerine dâhil olduklarından hareketle, bu ilişki ağının doğasını anlamaya çalışmaktadır. Örneğin, Ortaçağda bir tür bilgiye sahip oldukları düşünülen ‘deliler’, modern dönemde akli eksikliğe bağlı hastalar olarak kabul edilmişler; insanlar bu tıbbi kabulü onaylamışlar ve devletler de delilerin kapatılma ve dışlama için tımarhaneler inşa etmişlerdir. Dindarlık kavramı açısından soybilim, dindarlığın form ve içeriklerinin âlimler tarafından ortaya konulmalarının, toplum tarafından benimsenmesinin yeterli olmadığından hareket eder. Dindarlığa dair sözlerin bilfiil olabilmesi için, inşa edilen epistemelere âlimlerin de parçasını oluşturduğu iktidar ilişkilerinin olması gerekmektedir.

Arkeoloji ve soybiliminin dindarlık ile ilgili bir araştırmada sahip olduğu öneme gelince o, jeolojide olduğu gibi şeylerin doğal –ya da ilahi iradeye upuygun bir şekilde– oluşmalarına atıfta bulunmasının aksine insan edimlerine bağlı olarak vukua gelmelerine göndermede bulunur. Dahası, kendi içinde anlamlı bütünler oluşturan, az veya çok farklılıkların birbirinden ayırdığı süreksizliklerin birbirlerine eklemlenmesinden meydana gelen birden fazla katmanın, geçmiş zamandan şimdiye uzandığını varsaymaktadır. Dolayısıyla dindarlığın arkeolojik çözümlenmesi, dindarlığın kültürel bir bağlamdan ayrı tutulamayacağı ve kendinden bir hakikatle özdeşleştirilemeyeceğini, dünyada yaşamanın kaçınılmaz bir maddilik eklentisi ile var olabileceğini kabul ederek anlama girişiminde bulunmaktır.

“İktidar ilişkilerinin kendilerine gelince, çok önemli ölçüde gösterge üretimi ve değiş tokuşu yoluyla işlerler: öte yandan hiçbir zaman erekli etkinliklerden (bu etkinlikler ister terbiye teknikleri, tahakküm süreçleri, itaat elde etme biçimleri gibi bu iktidarın işletilmesini sağlayan etkinlikler; ister işbölümü ve görev hiyerarşisinde olduğu gibi iktidar ilişkilerine başvuran etkinlikler olsun) ayrı değildir.”

İKİNCİ BÖLÜM

ARKEOLOJİ VE SOYBİLİMİN UFKUNDA TOPLUM BİÇİMLERİ

Toplum tipolojisinde yaygın olan eğilim şüphesiz geleneksel-modern düalitesine dayanan toplum sınıflandırmasıdır. Burada ayrımı mümkün kılan unsur, toplumun gelenek fenomeni ya da ‘rasyonellik’, sanayileşme, kent gibi görece yeni bir olgulara yapılan göndermelerdir. Foucault’nun önerdiği ya da Foucault üzerinden yapılan toplum sınıflandırması da temelde modernlik nosyonuna dayanmakla birlikte, ona göre hayatın hiçbir alanında olmadığı gibi, toplum da tarihe yön veren bir ilerleme ilkesine bağlı değildir. Toplamlar, hazırlayıcı koşulların etkisiyle ama aynı zamanda belli belirsiz bir rastlantısallığı da içinde barındıracak şekilde, farklı kurumsallaşma kiplikleri sergilemektedirler. Değişim ve dönüşümler, daha iyiye ya da daha mükemmele koşullanmış değildir. Foucault’nun toplum sınıflandırması, o bir sosyolog olmadığı için, alışılmadık bir açıklamayı beraberinde getirmektedir. Onun amacı, bilgi-iktidar arasındaki bağlantılardan yola çıkarak günümüz insanı için ahlaki edimselleşmenin koşullarını ortaya koymak olduğundan, aslında toplum tipolojileri ile ilgili çalışmaları dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta bu konuya ilgisizliği o kadar belirgindir ki egemenlik toplumu ismi dahi, diğerinde olduğu gibi, istikrarsızlık göstermektedir. Egemenlik toplumu yerine tahakküm toplumu, güvenlik toplumu yerine norm toplumu gibi.

Egemenlik, disiplin ve güvenlik şeklindeki üçlü sınıflandırma, öyle görünüyor ki, toplumların homojen bir yapısını sunmaktan ziyade, toplumsal ilişkilerin ağırlıklı olarak inşa edildiği ilkeleri betimlemeye yöneliktir. Dolayısıyla karakteristik bir ayırım ve benzer fenomenlerin farklı bağıntılar içerisinde yer alması şartıyla, egemenlik toplumunda, disiplin toplumundaki gibi bir tür hukuk kaygısına benzer şekilde, güvenlik toplumunda da, egemenlik toplum ilişkileri gözlemlenmektedir. Diğer taraftan Batı toplumunu dünyanın geri kalanından ayıran ve Batı üzerinden yapılan okumaları problemli hale getiren önemli bir hususa değinmek gerekmektedir. Batı toplumu, nispeten homojen bir şekilde değişimleri yaşamaktadır;

değişimin ilkeleri kendi dinamiklerine bağlı olduğundan heterojenliği daha az olan toplumsal yapılar inşa edebilmişlerdir. Bu durum, toplumsal sınıflandırma ile ilgili modellerin Batıdaki işlevliliğini artırırken Doğu toplumlarının anlaşılması sürecinde dışarda daha fazla anlaşılmamış ya da yanlış anlaşılmış alanlar bırakmaktadır. Bir diğer deyişle Batı toplumu, belirli kıstaslar üzerinde anlaşılmaya daha uygunken diğer toplumlar az veya çok belirlenen ilkelere uymayan özellikleri daima barındırmaktadır. Dolayısıyla tezimizde benimsemiş olduğumuz sınıflandırmanın kıstaslarına uymayan olgularla karşılaşmak mümkündür. Fakat yine de, bu formel yapıları kullanmak, büyük bir önemi haizdir ve aynı zamanda kaçınılmaz görünmektedir. Zira, tarihsel süreç içerisinde Batı dışı toplumlar, heterojen bir şekilde de olsa, Batılılaşma süreci içerisindeyler. Dolayısıyla özellikle modern toplumun yapısı hakkında elde edilecek her bilgi ve sahip olunacak her doğru yargı, yerel ölçekteki kararları olumlu bir şekilde etkileyecektir.

Foucault'nun yaptığı araştırmalarda arkeolojinin tespit ettiği üç episteme ile üç toplumsal yapı arasında karşılıklı bir ilişki ortaya çıkarılmıştır. Buna göre, benzerlik, temsil ve insanın hem bilgi nesnesi hem de öznesi olarak temsili ile egemenlik, disiplin ve güvenlik toplumları, kavram çiftleri halinde bir araya gelmektedir. Foucault'nun eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu ilişki birbirlerini zorunlu olarak gerektirmekten daha çok, belirli epistemelerle belirli iktidar ilişkilerinin, dolayısıyla da toplum tiplerinin birbirlerinin oluşumuna imkân tanımaktadır.

2.1. Egemenlik Toplumu

Foucault, incelemelerini yakın tarihsel dönemle sınırlandırmış olduğundan egemenlik toplumu üzerine çalışmaları oldukça kısıtlıdır kalmıştır. Özellikle Batı için, bu topluma ait karakteristik özellikler, güvenlik toplumu özellikleri içerisinde dağılıp gittiğinden, daha çok disiplin ve güvenlik toplumu özellikleriyle karşılık ilişkisi içerisinde anlaşılmaktadır. Diğer toplumlar içinse, egemenlik toplumuna ait özelliklerin hala önemli ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Burada, toplumları sınıflandırırken birtakım ilkelerin zaman ve mekândan bağımsız olarak

işlediğini vurgulamak gerekmektedir. Toplumlara ait fenomenler, karakteristik olarak ayrı olsalar bile Foucault'nun da işaret ettiği gibi, yine de toplumları insan yığınlarından ayıran belirli ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkeleri Durkheim gibi sosyologlar pozitif yönleriyle, yani toplumsallaşmayı olanaklı kılan faktörlerle açıklarken Foucault, dışlama teknikleriyle, başka bir ifadeyle karşıtlıklar sistemiyle açıklamaktadır¹²⁹. Foucault için dışlama, o kadar önemlidir ki, hangi toplum tipi söz konusu olurda olsun, insan yığınlarının bir toplum meydana getirebilmesi için sözler, fiiller, simge ve semboller, ilkeler, değerler gibi toplumu tinselliğini meydana getiren bütün eleman ve bağıntıların bir tür sıfır toplamı fonksiyona dâhil edilmesi gerekmektedir. Dışlama, sınır deneyimini oluşturmaktadır ve bu deneyim alanı hakkında soru sormak, söz konusu toplumun 'tarihinin doğumunu' sorgulamaktır.¹³⁰ Bütünüyle olumlu değerlere sahip bir toplumu hayal etmek bile neredeyse olanaksızdır. Ütopyalar dahi toplumu, çeşitli marjlarla biçimlendirmek durumundadır. Çünkü toplum doğadan kategorik olarak ayrılmaktadır; doğal toplum diye bir şey yoktur. Foucault bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Kuralsız toplum elbette yoktur; kısıtlayıcı bir sistemin olmadığı toplum yoktur; iyi bilindiği gibi doğal toplum yoktur: Her toplum, bir kısıtlama getirerek, aynı zamanda bir dışlama oyununu da getirir. Hangisi olursa olsun, her toplumda, kısıtlamalar sistemine boyun eğmeyecek bazı kişiler her zaman olacaktır ve basit bir nedenle, kısıtlayıcı bir sistemin fiilen kısıtlayıcı bir sistem olması için, insanların her zaman kaçma eğilimi gösterecekleri şekilde olması gerekir. Eğer kısıtlama herkes tarafından kabul edilirse, bunun kısıtlama olmayacağı açıktır. Her toplumun toplum olarak işleyebilmesi için, bazı bireyleri, bazı tavırları, bazı davranışları, bazı sözleri, bazı durumları, bazı karakterleri kendi alanı ve sistemi dışında bırakan bir dizi zorunluluk parçasına ayrılması koşuldur. Marjı olmayan toplum yoktur, çünkü toplum doğadan öyle net sınırlarla ayrılır ki; bir kalan, bir artık, kaçan bir şey [toplumun negatifine dair her şey] hep olur.”¹³¹

¹²⁹ Michel Foucault, “Kimsiniz Siz, Profesör Foucault?”, Çev. Işık Ergüden, **Felsefe Sahnesi** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 86.

¹³⁰ Michel Foucault, “Michel Foucault: Deliliğin Tarihine Önsöz”, Çev. Ferda Keskin, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 23.

¹³¹ Michel Foucault, “Delilik ve Toplum”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 216.

Egemenlik toplumu ise, feodal ya da merkeziyetçi olup olmadığına bakılmaksızın toplumdaki iktidar ilişkilerinin dikey ve aşağı yönlü olduğu toplumlardır. Her ne kadar iktidar ilişkileri aşağıdan yukarıya doğru gelişse de, bu toplumda çeşitli değişimlerden sonra makro iktidardan mikro iktidara yönelen iktidar etkileri daha belirginleşmiştir. Dünyanın dini/büyüsel kavranışına bağlı olarak ki bu kavrayış pozitivist bakış açısında sunulandan bağımsız- kendine özgü bir rasyonelliği içermektedir¹³², eşyanın katı bir hiyerarşik sınıflanması söz konusudur. Dolayısıyla egemenlik toplumuna ait hemen bütün göstergeler de, dikey ve aşağı yönlü iktidar ilişkilerini yansıtmaktadır. En yukarıda Tanrı imgesi bulunmaktadır, sonra hükümdar, ailede erkek. Fakat sınıflandırma, sadece insanlarla sınırlı değildir; diğer varlıklar, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar olarak ayrılmaktadır. Thomas Aquinas, de Regno¹³³ isimli eserinde hükümdarın halkı yönetmesi, Tanrı, doğa ve aile babası ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır; hükümdar, “Tanrıdan gelip doğadan geçerek insana ulaşan teolojik-kozmolojik bir süreme dâhil olduğu kadarıyla yönetebilir.”¹³⁴

Egemenlik toplumu, aynı zamanda bir seyir toplumudur. Hem negatif hem de pozitif yönleriyle, toplum adeta bir bakış, devasa bir göz halindedir. Modern dünyanın aksine kutsallığın tezahürleriyle türdeşlik bozulmuştur; toplumun merkezinde yükselen tezahürlere yönelmiştir. Dolayısıyla egemenlik toplumunda hiyerofani, teofani ve kratofani kutsalın başlıca tezahürleridir. Bu neredeyse evrensel bir fenomendir. Negatif yönlerinde de seyirlik oldukça ön plandadır. Üstelik kutsalın ön planda olmasına rağmen eylem ve duygular ruh kadar belki daha da fazla bedene yönelmiştir. Hapishanenin Doğuşu’nun hemen başında yer alan ifadeler, negatif yönüyle seyirliğin egemenlik toplumunda sahip olduğu önemli göstergelerini sunmaktadır.

“Paris kilisesinin cümle kapısının önünde, suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye mahkûm edilmişti; buraya ‘elinde yanar halde bulunan iki libre ağırlığındaki bir

¹³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Levy Strauss, **Yapısal Antropoloji**, Çev. Adnan Kahiloğulları, İstanbul, İmge Yayınları, 2012.

¹³³ Hükümdarlık.

¹³⁴ Thomas Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, Çev. Özge Karlık, Ankara, Phoneix Yayınevi, 2016, s. 228.

meşaleyi taşıyarak, üzerinde bir gömlekten başka bir şey olmadığı halde, iki tekerlekli bir yük arabasında götürülecekti; sonra aynı yük arabasıyla Grève meydanına götürülecek ve burada kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını öldürdüğü bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilen balmumu ile kükürt dökülecek, sonra da bedeni dört ata çektilerle parçalatılacak ve vücudu ateşte yakılacak, kül haline getirilecek ve bu küller rüzgara savurulacaktır.”¹³⁵

Ceza burada, günümüzde tahayyül edilmesi oldukça zor bir formda, şenlikli bir tarzda çektilerilmektedir. Ceza, bir hükmün icra edilmesinden daha fazla işlev görmektedir. En başta bir seyirlik bir unsurdur.¹³⁶ Fransa’da 1670 Kararnamesi ile hükme bağlanan cezalar şöyle hiyerarşik olarak şu şekilde sıralanmıştır: “Ölüm, konunun kanıt gerektirmesiyle birlikte, sürekli kürek, kamçılama, suçunu herkesin önünde itiraf etme, sürgün”¹³⁷. Cezalandırmanın bedene yoğunlaşmış olduğunu gösteren bu ceza skalasını daha da ilginç hale getiren, ölüm cezalarının şaşırtıcı çeşitliliğidir. Asılma, ellerin kırılmasından ve dilin kesilmesi ya da delinmesinden sonra asılma, organların kopartılması veya kesilmesi, boğulma, boğulma ve akabinde organların kopartılması, canlı canlı yakılma, boğulduktan sonra yakılma, dört atla çekilme, kafanın kesilmesi ya da kırılması, ölüme mahkûm edilmenin etrafında sıralanan başlıca ‘teknikler’dir¹³⁸. Bu tekniklerin kullanılması, cezalandırmanın azap çektilme ile özsel bir bağa sahip olduğunu göstermektedir.¹³⁹ Azap çektilme, bir tür ayin rolü görmekte ve ayrıca beden üzerinde bıraktığı kalıcı iz ile yani oluşturduğu maddilikle onu ayrı bir sınıflandırmanın elemanı olarak imlemektedir.¹⁴⁰ Başka bir deyişle suç, disiplin toplumunda deliliğin bir hastalık olarak tespit edilip delilerin

¹³⁵ *Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens*, 1757, C. 3, s. 372-4, Aktaran (Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınları, 1992, s. 3)

¹³⁶ Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, Çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma* içinde, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 238-9.

¹³⁷ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 39.

¹³⁸ J. A. Soulatges, *Traité des crimes*, 1762, I, s. 169-171, Aktaran (Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 39.)

¹³⁹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 41.

¹⁴⁰ A.e., s. 42.

kapatılmalarına kadar, egemenlik toplumunda dışlamanın birincil ilkesi olarak işlev görmüştür.

İkinci olarak, geleneksel toplumlarda dışlama sisteminin modern toplumlarda olduğu gibi çalışma üzerinden değil, dini/ahlaki bir temaya bağlı olarak işlediği görülmektedir. Dolayısıyla toplumun pozitif ve negatif mevcudiyetinin sınırına dini/ahlaki bir hat yerleşmiştir. Toplumun dini ahlaki bir eksen etrafında konumlanması, hakikati dile getirme yetkisinin kimlerin elinde olduğunu da belirlemektedir¹⁴¹; kutsal kişiler –veliler, azizler vs- din âlimleri, hakikati ifade etmekte ve neyin hak ya da batıl olduğunu göstererek toplumun doğruluk üzerinde varlığının devam etmesini sağlamaktadır.

Egemenlik toplumunda görülen diğer önemli özellik, iktidarın devredilebilen bir araç olarak kabul edilmesidir.¹⁴² İktidarın makro fiziğini temsil eden egemenden aile ilişkilerine kadar iktidar, bir tahakküm biçiminde, daha çok tek yönlü işlemektedir. İktidarın sahip olunan ve devredilebilen bir mülk olması, onun bir maddilik içerisinde var olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bunun en önemli göstergelerinden birisi, hükümdarın bedeninin bir metafor olmak yerine, ‘siyasi bir gerçeklik’ temsil etmesidir.¹⁴³ Var olan toplumun değil, yöneticinin bedenidir; disiplin toplumundan itibaren görülecek olan toplumun bir nüfus ilkesi üzerinden korunup devamlılığını sağlamaya yönelik bütün tedbirler, kabuller, uygulamalar vs egemenlik toplumunda yöneticinin bedeni üzerinde kristalize olmuş haldedir.¹⁴⁴ İktidarın maddi bir gerçeklik olarak beden üzerinde müşahhaslaşıp yine başka bedenler üzerinde işlemesi, iktidarın stratejilerinin ruh yerine bedene ve fiillere yönelmiş olduğunun bir diğer önemli kanıtıdır. Bu toplum tipinde iktidar ilişkileri, diğer toplum tiplerinde görülenden daha fazla “bedenin içinde mesafe kat etmiştir, yine bedenin içinde saldırıya uğramış bulur kendini.”¹⁴⁵ Olabildiğinde büyütülmüş bir gösterge olan hükümdar, Tanrıdan eşyaya uzanan göstergeler hiyerarşisinde, Tanrı ve diğerleri arasındaki bağlantı noktasında

¹⁴¹ Foucault, “Delilik ve Toplum”, s. 217.

¹⁴² Michel Foucault, “Dünya Büyük Bir Tımarhanedir”, **Büyük Kapatılma** içinde, Çev. Işık Ergüden, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 129.

¹⁴³ Michel Foucault, “İktidar ve Beden”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 38.

¹⁴⁴ A.e., s. 39.

¹⁴⁵ A.e., s. 39.

yer almaktadır. Bu nedenle ibadethanelerle saraylar, genellikle büyük mimari yapılardır; başat göstergeler olarak gücün sergilenmesini sağlamıştır¹⁴⁶; “Tanrının isteği olan öz varlığıyla kral, adaletin, yasanın, iktidarın kaynağıydı.”¹⁴⁷

Egemenlik toplumunun üçüncü karakteristik özelliği, özelliğin olumlu içeriğinin, yani kurtuluş/saadetle olan ilişkisinin bir egemen ya da pastoral iktidar tarafından oluşturulmasıdır. Foucault için bunun en karakteristik temsilcileri, Sofokles’in, tragedyaya da ismini veren Oidipus’tur. Oidipus’u, karşı karşıya olduğu durumda korkutan şey, babasını ve kralı öldürmüş olma ihtimalinden daha çok, iktidarını kaybetme endişesidir.¹⁴⁸

Hristiyan pastorallığının içerisinde ortaya çıkmaya da gelişip gücünün doruğuna ulaştığı feodal toplumun hukuk sisteminde, hakikatin ortaya çıkarılmasının aracı soruşturma değil, sınamadır.¹⁴⁹ Ayrıca bu dönemde, Batı’da daha önce hukukta yeri olmayan bir kişi ortaya çıkmıştır: savcı. Savcı, yargılama sürecine, hükümdarın temsilcisi ve onun adına dâhil olmuştur.¹⁵⁰ Söz konusu bu hukuki kişinin sosyolojik önemi, suçun hükümdarı doğrudan hedef almadığı durumlarda dahi, ortaya çıkardığı adaletsizlik aracılığıyla iktidara zarar verdiğine dair bir kabulün temel göstereni olmasında yatmaktadır. Buna göre suçun etkisi, suçlu ve mağdur arasındaki uzamı aşarak egemenin otoritesini aşındırmakta, dolayısıyla mağdur tarafından affedilse dahi, geride egemene verdiği zarar baki kalmaktadır. Bu anlayışı tamamlayan bir diğer hukuki durum da, ‘yasaya aykırı davranış’ kavramının ortaya çıkmasıdır.¹⁵¹ Böylelikle suç, haksızlık olarak nitelenmek yerine artık yasanın ihlali olarak kabul edilecektir. Foucault’ya göre “yasanın ihlali, ortaçağ düşüncesinin büyük keşiflerinden birisidir. Böylece, devlet iktidarının tüm hukuksal prosedürüne, ortaçağın başında kişiler arası ihtilafların tüm tasfiye mekanizmasına nasıl el koyduğunu görürüz.”¹⁵² Suçun günahla olan bağı zayıflayacak, gittikçe daha fazla oranda yasaya aykırılık lehine değişecektir.

¹⁴⁶ Michel Foucault, “İktidarın Gözü”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 88.

¹⁴⁷ A.e., s. 98.

¹⁴⁸ Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 190.

¹⁴⁹ A.e., s. 204.

¹⁵⁰ A.e., s. 208.

¹⁵¹ A.e., s. 208-9.

¹⁵² A.e., s. 209.

Ortaçağ'da bilgi, benzerlik üzerinde kristalize olmaktadır. Bu düzende göstergeler, “homojen bir uzamda homojen biçimde ve her yönde dağılıyorlardı.”¹⁵³ Benzerlik oyunları, metinlerin çözümlenmesine, sembollerin, metaforların, imgelerin yorumlanmasına, yani bütün zihinleri kapsayan dilin şeyler üzerinde katlanmasının bütün kurallarına benzerlik yol göstermiştir.¹⁵⁴ Şeylerin –herhangi bir şekilde- birbirlerine benzemeleri, benzerlik ilişkisi, yarı şeffaf bir örtü gibi bilginin üzerini örtmüştür ve yapılması gereken de, bu bağının yorumlanmasıdır.¹⁵⁵ Benzerliğin en az beş biçimi vardır: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *sympatheia* ve *signatura*.¹⁵⁶ *Convenientia*, bir uzam benzerliğidir; şeyler, birbirlerine temas etmekte, hatta belli belirsiz birbirlerinin uzamlarını ihlal etmektedirler.¹⁵⁷ Şeyler arasındaki bu sessiz komşuluk, dil üzerinden konuşturulmaktadır; diğer taraftan şeyler, bu yakınlıkları sayesinde birbirleriyle iletişim kurmaktadır.¹⁵⁸ Birbirlerine eklemledikleri yerde, “bir önekin ve bir sonrakine benzeyen bir halka başlamakta ve sona ermektedir ve benzerlikler, uçları (Tanrı ve Madde) uzakta tutarak, çemberden çembere birbirlerini izlemekte, bu uçlar Hâkim-i Mutlak'ın iradesinin en derin uykuda olan köşelere kadar nüfuz etmesini sağlayacak şekilde yaklaştırılmaktadır.”¹⁵⁹ Benzerliğin ikinci formu, *aemulatio*'dur. *Aemulatio*,¹⁶⁰ şeylerin fizik yasalara uymayan, birbirleriyle rekabetini yansıtan bir ilişkisidir.¹⁶¹ Bu sayede şeyler, aynı mekânın parçaları olmasa dahi, iletişim kurabilmekte, birbirini taklit edebilmektedir. Ağız, Venüs'ü; burun Jüpiter'in asasını ve Merkür'ün kanatlı ve yılanlı sopasını andırmaktadır¹⁶² ve aynı zamanda Tanrının mutlak bilgeliğiyle bir rekabete girmiş gibidir.¹⁶³ Foucault, *Traité des Signatures* isimli bir kitaptan alıntı yapmaktadır: “yıldızlar bütün otların dölyatağıdır

¹⁵³ Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, Çev. Işık Ergüden, **Felsefe Sahnesi** içinde, Haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50.

¹⁵⁴ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2015, s. 45.

¹⁵⁵ Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s. 48.

¹⁵⁶ **A.e.**, s. 48.

¹⁵⁷ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 46.

¹⁵⁸ **A.e.**, s. 47.

¹⁵⁹ **A.e.**, s. 48.

¹⁶⁰ Latince, Öykünmek, rekabet etmek, hırs.

¹⁶¹ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 48.

¹⁶² **A.e.**, s. 48.

¹⁶³ Umut Koloş, **Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 20.

ve gökyüzündeki her bir yıldız, bir otun manevi temsilidir; böylece her ot veya bitki gökyüzüne bakan dünyevi bir yıldızdır; bu gökyüzü yıldızı yeryüzü yıldızından yalnızca maddesi itibariyle farklıdır... Göksel bitki ve otlar dünya tarafına dönüktürler ve doğrudan doğruya yarattıkları otlara bakmakta, onlara bazı özel erdemler aktarmaktadırlar.”¹⁶⁴ *Analogia* ya da kıyas, benzerliğin üçüncü kipliğidir ki daha çok birden fazla tözün özdeşlik, farklılık ve başkalığına göndermede bulunmaktadır.¹⁶⁵ Yani benzerliklerin ilişkilerine dairdir.¹⁶⁶ Kıyas, tespit ettiği ilişkilerle, şeylerin bütün uzamını kat edebilmektedir; şeylerin maddilikleri yerine, dilin imkânlarını kullanarak bütünüyle soyutluğa ulaşabildiğinden dolayı, her şeyin bilgisine neredeyse zahmetsizce ulaşabilmektedir.¹⁶⁷ Modern epistemenin aksine, kesin bilgiyi elde edebilmekte, çelişmeksizin farklı doğrulukları aynı anda ileri sürebilmekte, bağıntıları tersine çevirebilmekte, nedensizce yok olup başka bir yerde yine nedensizce ortaya çıkabilmektedir.¹⁶⁸ Hem mutlak bir açıklık hem Gordion Düğümüdür; sınırsız ihtimali içinde barındıran kesinliktir. Kıyas, egemenlik toplumunda merkezine insanı alarak onun maddi ve manevi dünyasını inşa etmiştir.¹⁶⁹ Muhayyilenin gölgesinde, gözlemlerin kısıtlılığına rağmen şaşırtıcı bir tasavvura ulaşmayı başarmıştır. Gözlemin bütün hatalarını silerek en kesin kanaatleri oluşturmuştur. Tuhaf bir şekilde matematiğin farklı kesinliğine hükmedebilmiştir. Dördüncü benzerlik biçimi olan *sympatheia*, kıyas gibi işlese de, nedenselliğe tabi olmadan şeyleri birbirlerine yaklaştırmakta ya da uzaklaştırmaktadır; neden-sonuç ilişkisinin izini takip etmek yerine rastlantının açığa vurduklarını düzenlemektedir.¹⁷⁰ Burada, “hiçbir yol önceden belirlenmemiştir, hiçbir mesafe tahmin edilmemiştir, hiçbir bağlantı hükme bağlanmamıştır.”¹⁷¹ *Sympatheia*, bütün bireysel var oluşları, şeylerin tekilliğini birbirlerine dolamaktadır; bu nedenle, egemenlik toplumu, bireyi keşfedememiştir. Şeyleri, kendi uzamları, parçalarının ilişkisi, başlangıcı ve sonu belli nedensellik

¹⁶⁴ Crllius, *Traite des Signatures*, s. 18, Fr. Çev. Lyon, 1624. Aktaran (Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 49.)

¹⁶⁵ Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s. 48.

¹⁶⁶ José Guilherme Merquior, **Foucault**, Berkeley: University of California Press, 1987, s. 56.

¹⁶⁷ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 51.

¹⁶⁸ **A.e.**, s. 51-2.

¹⁶⁹ **A.e.**, s. 52.

¹⁷⁰ Merquior, **Foucault**, s. 56.

¹⁷¹ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 53.

zinciri ilişkisi içinde görmeyi engellemiştir.¹⁷² Kökleri toprağın derinliklerine doğru uzatan, sarı çiçeği güneşin parlaklığını takip ettiren¹⁷³, dalından kopan elmayı yere doğru hareket ettiren odur. Fizik dünyanın yasaları ile zihin arasında bir perde gibi girmiş, nesnesine ulaşmaya çalışan neden zincirini kırarak, oluşan boşluğu ‘ereksellik’le doldurmuştur. Kaotik dünyayı o düzenlemektedir; şeyleri birbirlerine yaklaştırarak ve uzaklaştırarak dengeyi sağlamakta, hayatın devamlılığını garanti altına almaktadır. Temel dört cisim olan su, hava, ateş ve toprak, sempati ile karşıtı olan antipatinin sonsuz bağlaştığından madde dünyayı oluşturmuştur. Görüldüğü gibi hareketin nedeni, vektörel büyüklükle değil nesnelerdeki yaklaşma-kaçınmayla açıklanmaktadır. Nihayet, benzerliğin son kipliği *signatura*’dır. Benzerliğin ilk dört biçimi, nesnelerin birbirlerine karşı konumlanışının kurallarını tayin ediyorsa da, onların nasıl tanınacağını ve yorumlanacağını açıklamamaktadırlar.¹⁷⁴ Bu dört kiplik, madde dünyanın bir yansıması, adeta onun soyut ikizini inşa etmektedir. Fakat bu iki dünya arasındaki ilişki hala bilgi haline gelmiş değildir. Benzerlikleri, anlamlı hale getiren *signatura*’dır. Ortaçağ dünyası, benzerliklerin anlaşılabilmesi için Tanrı tarafından nesnelere bir gizli bir damga vurulduğuna inanmıştır.¹⁷⁵ Uzamsal uygunluk, uzam dışı uygunluk, kıyas ve sempati, şeyleri şemalar halinde düzenlerken bu şemaların göndergelerinin bilinmesini de gerektirmektedir¹⁷⁶; dünya bu şekilde işaretler, semboller, şifreler gibi ‘hiyerogliflerden’ oluşan bir kitaba dönüşmektedir. Dolayısıyla bilmek, gözlemlemek değil, temaşa etme (theoria) ve yorumlama faaliyetidir. Bu beş ilke aracılığıyla zihin, benzerlikler arasında yatay (cognitio) ve yüzeysel bir benzerlikten daha derin bir benzerliğe dikey (divinatio) olmak üzere iki şekilde hareket etmektedir.¹⁷⁷

Bilgi, teorik olarak benzerlik üzerinde oluşurken onun yayılımı da, toplumsal yapının genel karakteristiğine uygundur. Bu hem İslam kültüründe hem de Batıda, farklı kurumsallıklara bağlı olmakla birlikte, yine de benzer bir doğaya sahip olmuştur. Ortaçağ’da Hristiyanlık egemenliğindeki üniversitesinde bilgi, her hangi bir saf

¹⁷² A.e., s. 54.

¹⁷³ A.e., s. 54.

¹⁷⁴ A.e., s. 57.

¹⁷⁵ Merquior, Foucault, s. 57-8.

¹⁷⁶ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 58.

¹⁷⁷ Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s. 48.

anlama zemininde ya da amacında değil, kurumsallaşma dolayımında inşa edilmiş, daha doğrusu çoğaltılmıştır. Foucault bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“Ortaçağ üniversitesinde bilgi belirli ritüeller aracılığıyla ortaya çıkıyor, aktarılıyor ve resmiyet kazanıyordu. Bunların en ünlüsü ve en bilineni disputatio, yani tartışma idi. Söz silahını, hitabet usullerini ve esas olarak otoriteye başvurmaya dayanan kanıtlamaları kullanan iki rakip arasındaki karşılaşmadır bu. Hakikatin tanıklarına değil gücün tanıklarına başvuruluyordu. Disputatio’da, katılımcılardan biri kendi yanındaki müellifler arttıkça otoritenin, gücün, çekimin tanıklığına –hakikatin tanıklığına değil- daha fazla başvurabiliyordu ve galip çıkma şansı o kadar artıyordu. Disputatio, bir sınama, bilginin tezahürü, genel sınama şemasına uyan bilginin otantikleştirme biçimidir. (...) Simyanın ve disputatio’nun yok olması ya da, dahası, ikincisinin tamamen köhnemiş üniversite biçimlerine terk edilmiş olması ve on altıncı yüzyıldan itibaren bilginin gerçek otantikleşme biçimlerinde hiçbir fiiliyet, hiçbir etkinlik göstermemesi olgusu, soruşturma ile sınama arasındaki çatışmanın ve ortaçağ sonunda soruşturmanın sınama üzerindeki zaferinin sayısız işaretlerinden biridir.”¹⁷⁸

Ritüellerin manzarasında bilgi, ikna edici güce ulaştığı anda, bakışlarda bir ayna gibi yansımakta ve bu gücü muhafaza ettiği müddetçe, ikna ediciliği zorunlu olarak sürekli olmaktadır.

Sonuç olarak geleneksel toplumda bilmenin detaylı olmakla birlikte kusurlu maddilikle inşa edildiği gibi iktidarın hem makro hem de mikrofiziği, disiplin ve güvenlik toplumundan oldukça farklı olarak, insanların belirli bir toprak parçası ile olan ilişkisi üzerinde işlemektedir.¹⁷⁹ “Yerel coğrafi kayıt, iktidarın uygulamasının bir aracıdır.”¹⁸⁰ Yaşamı dolduran bütün tertibatın, manevi gelişmeye dair pek çok göstergeye rağmen –tasavvuf, manastır hayatı gibi- paradoksal olarak kişiliğin maddi tarafını temsil eden beden üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

¹⁷⁸ Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 217.

¹⁷⁹ A.e., s. 247.

¹⁸⁰ A.e., s. 247.

2.2. Disiplin Toplumu

XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarında Batıda toprak üzerinde yaşayan, Hükümrânın sınırlarını kendisinin çizdiği ölüm ve hayat denklemi içerisinde ikamet etmeye zorlandığı toplum biçiminden, zaman ve emeğin en uç noktasına kadar çoğaltıldığı bir topluma, farklı bir iktidar ilişkilerine geçişe şahit olunmuştur. Söz konusu bu yeni ‘icadı’, bütünlüklü bir yer değiştirme ya da yeni bir sınıfın tahakküm biçimi görmemek gerekmektedir. Bu değişim, “çoğu zaman küçük, farklı kökenlere sahip, dağınık bir yerleşime sahip, birbirine kesen, tekrarlayan veya taklit eden, birbirlerinden destek alan, birbirlerine yaklaşan ve yavaş yavaş genel bir yöntemin ölçekli çizimini resmeden çok sayıda süreç olarak kabul etmek gerekir.”¹⁸¹ Tekil insan varlıklarının sınıflandırmaya, ayıklamaya ve bir tür yönerge gibi işlev gören normlar çerçevesinde ruhları eğitmeye disiplin toplumunun ortaya çıkmasından çok uzun zaman önce pastoral iktidarda rastlanmaktadır. Bu nedenle de, bu yeni öznelik biçimlerinin pozitif özelliklerine manastırlar, tekkeler ve yakın zamanda okul ve orduda kendini göstermeye başlamıştır.¹⁸² Hristiyan pastorallığında, küçük bir toplum üzerinde uygulanmakla birlikte insanları sadece muayyen biçimlerde davranmaya zorlamak için değil, aynı zamanda onun içine, kendisini tanıdığından daha fazla ve başka tanıyabilecek, onu pozitifliği içinde keşfedecek, onun kendisiyle ilişkisini yeniden yapılandırabilecek bir itaat kültürü yerleşmiştir.¹⁸³

Bu iktidar ilişkileri, bedenlerden çok ruhlarla ilgilenmiştir.¹⁸⁴ Buna bağlı olarak bedenlerin, muayyen bir mekânın bir parçası olarak görülmelerinden vazgeçilmiş, toplumsal bedende bir değişken olarak kabul edilmiştir. Bu değişim için, insanların tikel varoluşlarının bir değer olarak görülmesi, yani bilme biçimlerinden iktidar ilişkilerine kadar maddî ve tinsel dünyada radikal yer değiştirmelerin meydana gelmesi gerekmiştir. Benzerlik yerini temsile bıraktığı gibi toplumdaki ayıklamanın mekânları olarak kapatılma kurumları ortaya çıkmıştır.

¹⁸¹ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 171.

¹⁸² **A.e.**, s. 171.

¹⁸³ Michel Foucault, “Analitik Siyaset Felsefesi” Çev. Işık Ergüden, **Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 211.

¹⁸⁴ Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 49.

Disipline etmek, ruhları terbiye etmek, aynı anda hem tektipleştirmek hem de bireyselleştirmektir.¹⁸⁵ Okullardaki, orduda, atölyelerde, ceza kurumlarındaki öğrenci, asker, işçi, mahkûmlar üzerinde işleyen disiplin, uzama yayılmış olan çokluğu yönetme, hareketleri mümkün en küçük birime kadar biçimlendirme, hareketleri ve tutumları eşgüdümlü kılma, genel olarak insanların topluma bağlanma noktalarını sabitleme, toplum içerisindeki yatay ve dikey hareketleri düzenlemektir.¹⁸⁶ Kristalleşen bu yeni fenomen, hukuki öznelerden müteşekkil toplumsal bedende sürekli devinen, kelimenin geliş anlamıyla prosedürler, teknikler, kurumsallaşmalar ‘ekonomisidir’.¹⁸⁷ Bu nedenle disiplin toplumu bir norm toplumdur. Norm toplumunda normal, verili grupta ortalama bir frekans ve değerin ifadesidir.¹⁸⁸ Bu da demektir norm, kesinlikle evrensel bir değer değildir çünkü ortalama, kategorik değil hipotetiktir.¹⁸⁹ Diğer taraftan patolojik ya da anormal ise, normun yokluğu değildir;¹⁹⁰ anormallik, normun tersi olarak pozitif bir işlev görmektedir. Yani anormal olan normale göre, “varoluşsal olarak birincil, mantıksal olarak ikincildir.”¹⁹¹ Bu da, Klasik dönemde delilerin ve onlarla birlikte işsizler, hastalar ve suçluların niçin birden bire toplumun hedefi haline geldiğini ve kapatılma takımadalarına mahkûm edildiklerini açıklamaktadır.

2.2.1. Klasik Episteme ve Büyük Kapatılma

Çaresinin olmaması ve bundan da daha fazla olmak üzere manevi baskısı nedeniyle cüzzam, Ortaçağ boyunca bir kâbus gibi insanları yakalamaktadır. Toplumun dışında yaşamaya mahkûm olan cüzzamlılar, sağlık açısından olduğu gibi ahlaki açıdan da toplumun negatifinde yer almışlardır. Ne var ki dönemin sonlarına

¹⁸⁵ Ferhat Taylan “Önsöz”, **Güvenlik, Toprak, Nüfus** içinde, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. XV.

¹⁸⁶ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 13.

¹⁸⁷ Michel Foucault, “Hakikat ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 70.

¹⁸⁸ Georges Canguilhem, **The Normal and the Pathological**, Çev. Carolyn R. Fawcett, New York: Zone Books, 1991, s. 171.

¹⁸⁹ **A.e.**, s. 155.

¹⁹⁰ **A.e.**, s. 183.

¹⁹¹ Taylan “Önsöz”, s. XVI.

doğru artık bir tehdit olmaktan çıkmış, görünür etkilerinin ardından belleklerde de izi silinmeye başlamıştır. Cüzzamın tarihe karışmasını takip eden süreçte, o zamana kadar serbestçe dolaşabilen delillerle ilgili daha önce görülmeeyen gelişmelere şahit olunmuş, cüzzamlılardan boşalan uzamı doldurmak üzere en büyük aday onlar olmuşlardır. Fakat deliler bu dönemde tıbbi bir elemeyle karşı karşıya kalmamışlardır. Aynı zamanda cüzzamlılardan farklı olarak epistemik kaymanın beraberinde getirdiği epistemolojik inşada ayrımın tam merkezinde yer almışlardır. Bir bakıma, Kant'tan çok önce aklın sınırlarının ötesindeki karanlığı, mutlak bilinemezi temsil etmişlerdir. Deli, bilginin tam zıddına doğru hareket ederken, bir canlı özelliği olmasına rağmen ölümle birlikte zikredilmiştir.

Delilerin başlarına gelenlerden ve onların bıraktığı izlerin Batı toplumunu ulaştırdığı ufuktan bahsetmeden önce, deliliğin Ortaçağın kıyısında Rönesans dönemindeki durumuna, özellikle rasyonallikle bağıntısına değinmek gerekmektedir. Klasik epistemenin tarihselleşmesinden önce, Rönesans boyunca delilik, trajik bir figür olmanın çok ötesindedir. Bu dönemde Pavlus'un "Hiç Kimsenin olmadığı kadar deli olan biri olarak konuşuyorum" şeklindeki ifadesinin geçtiği Korinthoslulara Mektup'un önemi, her zamankinden çok daha fazla olmuştur.¹⁹² Yani delilik, hemen herkesin pay aldığı, neredeyse evrensel bir fenomendir. Deliliğe Övgü'de Erasmus, "Deliliğin en delileri bile tedirgin ettiğini bilsem de, ölümlüler hakkında ne konuşurlarsa konuşsunlar, ilahi kudretiyle Tanrıların ve insanların yüzünü güldürebilen yalnızca benim"¹⁹³ diyerek deliliğin, bilginin ötesine uzanan ve hakikate ulaştıran asıl yol olduğuna işaret etmektedir. Bir bakıma delilik, insanın kendisiyle kurduğu ilişkinin en doğal ve dolaysız biçimlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Deliliğin bir dışlanma nesnesi haline gelmesinden önce, Rönesans döneminde ölüm teması işlenmesinde olağandışı bir artış olmuştur. Huizinga, "Başka hiçbir dönem, ölüm düşüncesinin üzerinde Ortaçağın sonları kadar durmamıştır. Bitmek bilmez bir

¹⁹² Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2015, s. 65.

¹⁹³ Desiderius Erasmus, **Delilğe Övgü**, Çev. Selena Erkızan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2015, s. 33.

memento mori¹⁹⁴ çağrısı, hayat üzerinden yankılanıyordu.”¹⁹⁵ diyerek ölümün hayata ne denli nüfuz etmiş olduğunu işaret etmektedir. Öyle ki on üçüncü yüzyıldan sonra dilenci tarikatlarının halk vaazları, tüm Batı dünyasında ölümü hatırlatan karamsar bir koroya dönüşmüştür.¹⁹⁶ Innocents (Masumlar) mezarlığında icra edilen Danse Macabre (Ölüm Dansı) ile Pisa’da Camposanto’da¹⁹⁷ söylenen Triomphe de la Mort (Ölümün Şarkısı), Rönesans süresince bütün Avrupa’da kutlanan delilik temalı bayram ve dansın en bilinen örnekleridir¹⁹⁸

XV. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise delilik, savaşlar ve salgın hastalıklar nedeniyle oldukça canlı olan ölüm imgesinin bağlaştığı olarak düşünölmeye başlanmıştır; delilik, ölümün dehşetine karşı bir istihzanın, bir kayıtsızlığın temsili olarak görölmüştür. Delilik ve ölüm, aynı matrisin içerisinde, anlamın görünmeyen yüzü olmuştur. Delilik artık, “ölümün daha şimdiden gelmiş halidir.”¹⁹⁹ Delilik, bir anlamda dünyadan vazgeçışı temsil etmektedir; gelecek zamanın Tanrının gizli iradesine bırakılması, yaşamın yolda olmakla sınırlanmasıdır.²⁰⁰

“Delilik temasının ölüm temasının yerine ikame edilmesi bir kopuştan daha çok, aynı kaygının içinde meydana gelen bir bükölmeyi vurgulamaktadır. Varoluşun hiçliği söz konusudur, ama bu hiçlik aynı anda hem tehdit, hem de sonuç olan dışsal ve nihai bir terim olarak tanınmamaktadır; varoluşun sürekli ve sabit biçimi olarak içten hissedilmektedir. Ve eskiden insanların deliliğı, hiç de ölümün yaklaştığını gösteren bir terim değilkten, insanları bilgeliğı çağırarak için onlara ölümü seyrettirmek gerekirken, şimdi bilgelik deliliğinin her yerde ihbar edilmesine, insanların daha şimdiden ölümlerden daha fazla bir şey olmadıklarının öğretilmesine ve iki terimin birbirlerine yaklaşmasının nedeninin deliliğinin evrenselleştikçe bizzat ölümle bir ve aynı şey haline geleceğinin anlatılmasına dayanmaktadır.”²⁰¹

¹⁹⁴ Stoacılar’ın önemli ilkelerinden olan *memento mori*, ölümü hatırla anlamına gelmektedir.

¹⁹⁵ J Huizinga, **The Waning of the Middle Ages**, Çev. F. Hopman, New York: Penguin Books, 1987, s. 134.

¹⁹⁶ **A.e.**, s. 134.

¹⁹⁷ Pisa’da 1278 yılında Haçlı Seferleri sırasında Golgota’dan getiren kutsal toprak çevresinde inşa edilen anıtsal mezarlıktır. Duvarları geniş fresklerle süslenmiş olan Camposanto, daha sonra soylu sınıfın mezar yeri olmuştur.

¹⁹⁸ Michel Foucault, **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, Çev. Emre Bayoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 81.

¹⁹⁹ Foucault, **Deliliğinin Tarihi**, s. 42.

²⁰⁰ **A.e.**, s. 65.

²⁰¹ **A.e.**, s. 43.

Fakat konuyu deliliğin, ölümle fantastik bir ilişkisinden ibaret görmek mübalağa olacaktır. Ortaçağın sınırında Avrupa’da benzerlikten ayrı, temsile dayanan epistemenin doğuş anının sosyal bir göstergesidir. Delilik gibi bir fenomendeki bu algı değişimi, farklı kavramların oluştuğu, yönetici ilkelerin yer değiştirdiği ve bütün bunların toplum ölçeğinde gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Diğer taraftan bu durum, modern aklın kendisini, kendi gibi olmayan üzerinden tanımlanışının izdüşümüdür; akıl, aşkın bir töz olarak tarihte edimselleşmekte değildir; olan, -Kant’ta açıkça görüldüğü gibi- sürekli kendi gibi olmayanın sınırında yol alarak onun çizgilerini çizmektedir.²⁰² Foucault, *Deliliğin Tarihi*’nde aslında aklın tarihini yazdığını ifade etmesinin sebebi de budur. Eleştirel bilinç, trajik olanla ilişkisini kısa bir süre sonra kesecek, delilik aklın dışı görülmeye başlanacak ve hakikatle olumlu bir ilişkisinden bahsetmek bir yana, onun tam bir karşıtı olarak değerlendirilecektir.

Delilikle ölümün mutlak hiçliği, anlamın bütün imkânları ile onun saltık anlamsızlığa dönüşmesi arasındaki bağ, XV. yüzyılda o kadar derinden kurulmuştur ki, Foucault’ya göre bu bağ, modern toplumun ilk örneği olan disiplin toplumunun negatifini teşkil etmiştir.²⁰³ Delilik, onun bir tür ölüm biçimi olarak yorumlanmasından itibaren çabalar, onu denetim altına almaya yönelecek, ahlaki öznenin negatif kutbuna yerleştirecektir; sonuçta böyle bir mahkûmiyet topluma, kendisiyle ‘psikolojik’ bir ilişki kurma imkân ve yetkisini verecektir.²⁰⁴ Çünkü delilik, sadece toplum içerisinde fiziki olarak hareket etmekle kalmayacak, ‘bilinçteki kara gölge’ olmaktan çıkarılarak bilginin doğasını da belirleyecektir.²⁰⁵ “Eleştirel bilinç ile trajik deney arasındaki bu çatışma, Rönesans döneminin başlangıcında deliliğe ilişkin olarak hissedilebilen ve ona yönelik olarak formüleleştirilebilen her şeye hayat vermektedir.”²⁰⁶ Dolayısıyla bu dönemden itibaren delilik daha önce olduğu gibi Tanrısallığa uzanan yoldan daha çok

²⁰² Efe Baştürk, *Gözetimin Soykütüğü: Foucault’dan Deleuze’e Postmodern Bir Arkeoloji*, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2016, s. 73.

²⁰³ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 44.

²⁰⁴ Foucault, “Michel Foucault: Deliliğin Tarihine Önsöz”, s. 29.

²⁰⁵ *A.e.*, s. 29.

²⁰⁶ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 55, 60-1.

akıl tarafından kavranan bir fenomen haline gelmiştir.²⁰⁷ Hem deliliği, hem de delilik üzerinden Ortaçağa ait bütün mirası, kısmen reddetme, kısmen de dönüşmesi şartıyla kabul etme tavrının izleri pek çok eserde bulunmaktadır ki en bilindik olanları Don Quichotte ve Kral Liar’dır. Don Quichotte, şövalyeliğin yeni çağıdaki gülünçlüğü ve deliliğin akılla telif edilemez ayrılığının gösterisi olmak üzere iki işlevli bir göstergedir. Delilik, “ipe sapa gelmez sözleri itibariyle boş gurur değildir; onu dolduran boşluk, hekiminin Lady Macbeth’e ilişkin olarak söylediği gibi “benim bilgilerimin ötesinde bir bela”dır; bu daha şimdiden eksiksiz bir şekilde ölümün kendidir: hekime değil de, yalnızca Tanrının merhametine ihtiyacı olan bir delilik.”²⁰⁸ Don Quichotte’de benzerlik ve benzerlik üzerine inşa edilmiş sınırsız bir gösterge dünyası iptal edilmiştir.²⁰⁹ Zira o, her ne kadar içinden geçmekte olduğu dünyanın delisi olsa da, aslında benzerlikler ve kıyasların, ‘aynı’nın kahramanıdır.²¹⁰ Don Quichotte’yi okuyanların çok iyi bildiği gibi onun yaşamını saran zaman ve uzam, o kadar geniş ve hareketlidir ki, küçük bir mekân, kıyaslarla sonsuzca açılmakta; zaman, şimdiki zamanla olan bağını keyfi olarak kesip adeta bir koridora dönüşmektedir. Hayatının otantikliğine olan şeksiz inancına rağmen “bütün varlığı dil, metin, basılı kâğıt, daha önceden yazılmış öyküden başka bir şey değildir.”²¹¹ İç içe geçmiş üç metin arasında sürgün ya da yurtsuz biri gibidir. Bir taraftan şövalye kitaplarından kendine bir ödev çıkarırken, diğer taraftan hayatına ait olmasına rağmen, sürekli ondan önde giden bir hikâyeye vardır; üçüncü bir metin ise (romanın kendisi), düşünme yasaları yani yeni epistemenin kuralları nedeniyle onu deliliğe mahkûm etmektedir.²¹² Yaşadığı hayat, onu takip eden bir anlatıdan ibarettir ve o metne ne kadar yaklaşırsa yaklaşıp asla ona özdeş olamamaktadır; çünkü anlatılar onun varoluşu değil ödevidir.²¹³ İki episteme arasında ikamet etmektedir. Rönesans’tan Klasik Döneme geçişinin arifesinde, özdeşlik ve ayrımların önünde öylece durmaktan

²⁰⁷ James A. Winders, **Gender, Theory and the Canon**, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991, s. 31; Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 72.

²⁰⁸ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 76.

²⁰⁹ Foucault, **Kelimeler ve Seyler**, s. 83.

²¹⁰ **A.e.**, s. 83.

²¹¹ **A.e.**, s. 83.

²¹² **A.e.**, s. 84.

²¹³ **A.e.**, s. 84.

başka bir şey yapamamaktadır²¹⁴; diğer taraftan yeni epistemeye öncülük etmeye zorlanmaktadır²¹⁵. Don Quichotte, deli olmadığını ispat edebilmek daha doğrusu hakikati ortaya çıkarabilmek için bütün bu benzerlikleri, kendisi de bir işaret olmak üzere, tekrar etmektedir.²¹⁶

“Ne yapacağını ve ne diyeceğini ve içinden çıktığı metinle aynı doğadan olduğunu kendine ve başkalarına kanıtlayabilmek için hangi işaretleri vereceğini bilebilmesi için, sürekli olarak bu kitaba başvurmak zorundadır. Şövalyelik romanları, onun macerasının reçetesini, bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere yazmışlardır.”²¹⁷

Don Quichotte için yapılması gereken benzerliklerin izinin sürülmesidir. Bütün inançlarının ve kararlarının altında, kıyasın yönlendirmeleri vardır. Ne var ki mesele sadece kıyas için benzerliklerin beklenmesi değildir; dünya da benzerliklerin tahakkümü altındadır. En bilindik örneğiyle yel değirmeni, en dışsal gerçekliği –fizik şartlar- içerisinde algılanmamaktadır; yaptığı kıyaslar, onun gerçekliğin eğilmesi nedeniyle artık şekil değiştirmiş bir devdir ki bu gerçeklik ile düşsel arasındaki daimi ilişkiye işaret etmektedir. Don Quichotte, Ortaçağa egemen olan benzerliğin, dünyanın anlaşılması için yeterli olmadığını ifşa etmektedir; yazı, dünyanın deşifresi olmaktan çıkmıştır. Benzerlik, hakikate giden yolu işaret edemediği gibi, yanlışlığın, ‘hayal ve hezeyanın’ nedenidir.²¹⁸ Deli artık, modern kültür tarafından üretilmiş ve asimile edilmiş olan bir fazlalıktır.²¹⁹

Ortaçağın sonuyla birlikte epistemik kayma yaşanmış, Ortaçağa egemen olan benzerlik yerini temsile bırakmıştır. Buna göre gösterge ile göndergenin bir ve aynı şey olarak görülmesine bir son verilmiştir.²²⁰ Bir yöntem olarak analogi, yerini analize

²¹⁴ Veli Urhan, “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, **EKEV Akademi Dergisi**, Sayı: 32, Yıl: 2007, s. 15.

²¹⁵ Merquior, **Foucault**, s. 45.

²¹⁶ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 84.

²¹⁷ **A.e.**, s. 84.

²¹⁸ **A.e.**, s. 85.

²¹⁹ Carlos A. Garduño Compán, “Foucault’s Representation of Words and Things”, **Philosophy**, C. 23, S. 3, 2014, s. 285.

²²⁰ Orhan Tekelioğlu, **Foucault Sosyolojisi**, Bursa, Alfa Aktüel Yayınları, 2003, s. 88.

bırakmıştır. Benzerliğin eleştirisi deneysel ve rasyonel olmak üzere her iki açıdan da şiddetli bir şekilde yapılmıştır. Descartes, anlamının yeni kuralları üzerinde düşünürken, deliliği kuşkudan arınma sürecinde zikretmektedir: “...sanki rüyalarımnda o delilerin uyanırken yaşadıklarının aynısını, hatta ara sıra çok daha tuhaflarını yaşamıyorum!”²²¹ Buna göre delilik, rüyaların ürettiği hataların sürekliliğini temsil etmektedir.²²² Fakat daima, rüyalar ya da düşlerin yanılsamalarından çok daha fazlasıdır ve varoluşsal olarak da bütünüyle farklıdır.²²³ Zira örneğin Mantığın ya da Matematiğin ilkeleri, rüyada olup olmamaya bağlı olarak değişmemektedir.²²⁴ Başka bir deyişle deli, düşünen ben’in asla olamayacağı bir varoluş durumudur.²²⁵ Delilik, “...düşünce deneyi olarak kendi kendini içermektedir ve buradan hareketle kendini tasarından dışlamaktadır. Böylece delilik tehlikesi bizatihi Aklın faaliyetinin dışına atılmıştır.”²²⁶ Descartes, –delilik, saltık olarak kendi üzerine kapanmış olduğundan, deneysel olarak kavranamayacağı için- deliliği düşünme yoksunluğu olarak imleyerek doğru anlamının koşullarını incelemiştir. Ona göre benzerlik, akletme sürecinde en çok hataya sürükleyen nedenlerin başında gelmektedir. Anlağın Yönetimi İçin Kurallar’ın daha ilk cümlesinde şöyle demektedir: “İnsanlar ne zaman iki şey arasında herhangi bir benzerlik görseler, bunların birbirlerinden ayrı oldukları yerde bile her birine öteki açısından doğru bulduklarını yükleme alışkanlığındadırlar.”²²⁷ Descartes benzerliği eleştirirken Bacon’un yaptığına aksine kıyası, bir yöntem olarak reddetmek yerine “evrenselleştirerek ve ona bu yolla en saf biçimini vererek yapmaktadır.”²²⁸

Klasik Çağ’da episteme artık, özdeşlik ve farklılık ayrımıyla nesnesine yönelmektedir.²²⁹ Klasik episteme, Foucault’ya göre, temsillerin ve işaretlerin dünyayı adeta bir ayna gibi yansıtabileceği şekilde düzenlenmişlerdir.²³⁰ Kelimler, şeylerin

²²¹ Descartes, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2013, §. 10.

²²² Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 85.

²²³ Max Deutscher, “Foucault’s Madmen”, **Parrhesia**, S. 21, 2014, s. 70.

²²⁴ **A.e.**, s. 70.

²²⁵ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 86.

²²⁶ **A.e.**, s. 88.

²²⁷ Descartes, **Anlağın Yönetimi İçin Kurallar**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011, s. 9.

²²⁸ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 92.

²²⁹ Gülçin Ayıtu, “Foucault’nun Tarihteki Süreksizlik Arayışı” **FLSF**, S. 22, 2016, s. 124.

²³⁰ Hubert L. Dreyfus, Paul Robinow, **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, s. 19.

zihindeki doğrudan tasavvurlarına karşılık gelmektedir.²³¹ Burada temsiller, açık-seçik bir şekilde ve ilerlemeci bir yolla dünyanın evrensel görüntüsünü sunmaktadır.²³² Temsil epistemesinin temel yapıları, ölçü ve düzenin evrensel bilimi olan *mathesis*, sınıflandırmanın ve düzenlenmiş tabloların ilkesi olarak taxinomiadır.²³³ *Mathesis* ve taxinomianın düzenlediği uzamda şeyler ihtimallik, gözlemlenebilirlik, ölçülebilirlik ve sınıflandırılabilirlik açılarından düzene sokulmaktadır.²³⁴ Ortaçağ epistemesinde işaret, benzerlikle işaret ettiği şeye bağlanırken; klasik dönemde işaretin, işaret ettiği şeye hangi biçimlerde bağlanabileceği üzerinde durulmuştur.²³⁵ Klasik Çağda *mathesis* ve *taksonomi*, insan tasarımına doğrudan etki eden üç bilgi alanını oluşturmuştur: genel dilbilgisi, doğal tarih ve zenginliklerin analizi.²³⁶ Bu alanlar, matematiğin soyutluğundan ayrı olarak ampiriktirler. Diğer taraftan modern episteme içerisinde ortaya çıkan filoloji, biyoloji ve ekonominin kökenidirler.²³⁷

Klasik çağda dil, sözle ilgili işaretlerle temsil edilen bir söylem içerisinde anlaşılmaktadır.²³⁸ Dilin temsilinde görünür olan, yani dilin onu diğer işaretlerden ayıran tarafı, genel gramerin, zorunlu olarak birbirini takip eden düzen içerisinde analiz etmesidir.²³⁹ İşaretler, çözümlenmeleri bir sanat gerektiren, şeylerin üzerinde birer damga ya da imza değildir; Klasik Dönem işareti üç parametreye bağlı olarak tanımlamaktadır: göndergenin kökeni, türü ve kesinliği.²⁴⁰ Göndergenin kökeni, göstergenin doğal mı yoksa uzlaşımsal mı olduğunu; tipi, göstergenin göndergeye ait olup olmadığı, kesinliği ise, gösterge ile gönderge arasındaki bağıntının kararlılığını imlemektedir.²⁴¹ Genel dilbilgisi, dünyanın kendisi üzerine katlanması sonucunu doğurmuştur. Yarı saydam ve aynı zamanda uzlaşımsal göstergelerin dili temsil etmesi, dilin kendisini de bir simülakr haline getirmiştir.

²³¹ Ayıttu, “Foucault’nun Tarihteki Süreksizlik Arayışı” s. 124.

²³² Dreyfus, Robinow, **a.g.e.**, 1982, s. 19.

²³³ Merquior, **Foucault**, s. 46; Michel Foucault, **Kliniğin Doğuşu**, Çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos Yayınları, 2016, s. 34 vd.

²³⁴ Michel Foucault, **Söylemin Düzeni**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayınları, 1987, s. 28.

²³⁵ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 80.

²³⁶ Gary Gutting, **Michel Foucault’s Archeology of Scientific Reason Science and History of Reason**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 156.

²³⁷ **A.e.**, s. 156

²³⁸ **A.e.**, s. 157.

²³⁹ **A.e.**, 1995, s. 157.

²⁴⁰ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 100.

²⁴¹ **A.e.**, s. 100.

Mathesis, basit temsillerin sıralanmasıdır ve şeylerin niceliksel özelliklerini ele almaktadır.²⁴² *Mathesis*, varlığı birimlerle incelemeye olanak verdiği için, ölçülemeyen şeyleri dahi düzen içerisinde sıralamaya olanak tanımaktadır.²⁴³ Fakat bu bilginin matematik bilimine içkin kılınması anlamına gelmediği gibi mümkün bilginin matematik üzerinde kristalleşmesi de değildir; söz konusu olan korelasyondur.²⁴⁴ Rönesans'ta semiyoloji ile yorumbilim, işaretlere homojenlik kazandırırken deneyim, belirsiz benzerliklerin totoloji labirentinde yol almaya çalışırken şimdi özdeşlik ve ayırım, tablolaştırmanın aydınlığında şeyleri, keskin bir benzerlik-farklılık oyununa davet etmektedir.²⁴⁵ Klasik dönemin epistemede bir devrim yaptığını düşünmemek gerekmektedir; o, benzerliğin, kelimeler ve şeyler arasında kurduğu bağı serbest bırakmaktan ziyade, benzerlik ilişkilerine ek olarak kelimeler ve şeyler arasına *mathesis* ve *taksonomi* ile kendi düğümünü atmıştır.

Taksonomi ise, karmaşık tecrübelerin düzenlenmesidir; şeylerin nitelikleriyle ilgilidir.²⁴⁶ Fakat yine de *mathesis* ve *taksonomi*, Klasik Çağ'da bilginin üretilmesinde tek başlarına aktörler değildir.²⁴⁷ Benzerlik, bilginin sınırında, hemen yanında öylece durmaktadır.²⁴⁸ Zira deneyimler bütünüyle başka deneyimlere benzemiyorsa, ilişki hiç kurulmayacaktır çünkü bilgi, izlenimlerin imgelerinde ilk ipucunu bulmaktadır; sonuç olarak da bilginin üretilmesinde benzerlik ve onu işleyen muhayyile yetisi, her daim mevcuttur.²⁴⁹

Şeylerin evrensel temsillerle düzenlenmesi, Klasik dönemde gerçekleşmiştir.²⁵⁰ Kelimeler, genel geçer bir bilme biçimini elde etmeye dolayımlanmışır.²⁵¹ Bu bağlamda özellikle Descartes, kelimelerin ve şeylerin, mümkün en kesin şekilde birbirlerine bağlanma projesinin en önemli figürlerindendir.²⁵² Şeyler, bir karşılaştırma ve düzen içerisinde ele alınmaktadır.

²⁴² Gutting, **a.g.e.**, s. 155.

²⁴³ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 98.

²⁴⁴ **A.e.**, s. 99.

²⁴⁵ **A.e.**, s. 99.

²⁴⁶ Gutting, **a.g.e.**, s. 155.

²⁴⁷ **A.e.**, s. 156.

²⁴⁸ **A.e.**, s. 156.

²⁴⁹ **A.e.**, s. 156.

²⁵⁰ Dreyfus, Robinow, **a.g.e.**, s. 19.

²⁵¹ Gutting, **a.g.e.**, s. 155.

²⁵² Dreyfus, Robinow, **a.g.e.**, s. 19.

Karşılaştırma nesnelerin en basit doğasına ulaşmak, onu bu basitlik içinde gözlemlemek ve bu basitlikten yola çıkarak karmaşıklığı anlamak amaçlanmıştır.²⁵³ “En yalın şeyleri” demektedir Descartes, “karmaşık olanlardan ayırabilmek ve düzenli olarak izleyebilmek için, içinde belli bir sayıda gerçekliği doğrudan doğruya birbirinden çıkarsadığımız her dizide hangisinin en yalın olduğunu ve tüm geri kalanları bundan ayıran daha büyük, daha küçük, ya da eşit uzaklığı gözlememiz gerekir.”²⁵⁴ En basit örnekten yola çıkarak şeyler, nesnelerin içerisinde bulunduğu sonsuz uzamı hesaba katmak zorunda kalmadan, aynı zamanda özdeşlik ve farklılık sorunlarını en aza indirerek incelenecektir. Özdeşlik ve ayırımla yani metafiziksel bir bakış açısıyla nesneleri kavramaya çalışmak, ‘kategoriler gibi varlık cinsi’ ile düşünmemek, onları tekilliği içerisinde ölçmek, gözlemlemek, onları tikel bir diziye bağlı kılmak anlamına gelmektedir.²⁵⁵ Burada başka herhangi bir niteliğe başvurmadan mümkün en basit olan ilk terime uygun bir seri oluşturulmaktadır.²⁵⁶ Serinin keyfiliği ortadadır; uzlaşımsal bir gösterge sistemi, ucu açık bir sınıflandırma altında şeyleri mümkün en basit şemalar içerisinde gözlemlemeye izin vermektedir.²⁵⁷ Klasik epistemede bilmek, tekrar ederek sahihliğini sonsuza taşıyan bir yorum faaliyetine katılmak değil, gözün dile gelmesiyle, bakışın kristalleşmesinin inşa ettiği dünyanın bir düzen varsayımı içerisinde, gerektiğinde yön değiştirmeye ve bozup yeniden kurgulamayı serbest kılacak yapay bir dilin icat edilmesi sürecidir.²⁵⁸ Diğer bir ifadeyle yapılan, şeylere bir isim vererek sözde varlıklar ortaya çıkarmaktır.²⁵⁹

Kıyasta bölme ve ortak bir terim ya da birim üzerinden sonuca ulaşılırken artık karşılaştırmakla düzenlemek, bir ve aynı anlama gelmektedir.²⁶⁰ Artık bilmek, şeylerin doğalarına nüfuz etmek ya da onları oldukları halde kavramak iddiasını taşımamaktadır.²⁶¹ Düzen, “dış bir birime atıf yapmadan kurulmaktadır.”²⁶² Kelimeler ve şeyler, bundan sonra büyüsel bir tarzda birbirlerine dolanmamaktadırlar; temsilin

²⁵³ **A.e.**, s. 95.

²⁵⁴ Descartes, **Anlığın Yönetimi İçin Kurallar**, s. 27.

²⁵⁵ **A.e.**, s. 27.

²⁵⁶ Dreyfus, Robinow, **a.g.e.**, s. 19.

²⁵⁷ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 105.

²⁵⁸ **A.e.**, s. 106.

²⁵⁹ Tekelioğlu, **a.g.e.**, s. 92.

²⁶⁰ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 93.

²⁶¹ Descartes, **Anlığın Yönetimi İçin Kurallar**, s. 28.

²⁶² Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 93.

rasyonalizmi içerisinde “batıl itikatların ve eski büyüclük inançlarının yok oluşunu ve doğanın sonunda bilimsel düzen içine girişi”ne şahit olunmaktadır.²⁶³ Bu kapsamda bilmenin doğasında genel olarak şu iki değişiklik meydana gelmiştir: i) öncelikle, kıyasın bütün çeşitleri tasfiye olmuş ve yerini çözümleme almıştır; ii) benzerlik, ancak muayyen bir ortak birimle betimlendikten ve özdeşlik-farklılık tarafından dağıtıldıktan sonra kabul edilebilirdir.²⁶⁴ Benzerliklerin kendinden menkul değerlerinden yüz çevrilmiş, bu yolla onların sınırsızca yayılmaları engellenmiştir.²⁶⁵ Zihin/göz, şeyleri birbirlerine yaklaştırmak bir yana, olabildiğince ayırt etmekte ve farklılıkların, birbirlerini ittiği oranda onları birbirlerinden uzaklaştırmaktadır.²⁶⁶ Bununla birlikte ne benzerlik ne de temsil Foucault’ya göre günümüzdeki anlamıyla bir anlam teorisine sahip olmuştur. Çünkü her ikisinde de insan paranteze alınmış haldedir ve anlamın sabitesi, aşkın bir varlıktır.²⁶⁷

Disiplin toplumunda insan, her halükarda anlamın üreticisi değildir; sanatkâr bir Tanrının yarattığı, kendi kendine var olmaya devam eden dünyanın düzenini keşfeden bir sanatçıdır.²⁶⁸ Temsilin güvenilir ve açık aracılığında, Tanrının emrinin yapay bir yeniden kodlamasını yapmaktadır.²⁶⁹ Tablolaştırma, insanın anlam vermesinden ziyade, bilen özne olarak insana bir ‘göz’ olarak bulunabileceği bir alan açmaktadır.²⁷⁰ Foucault’nun aktardığı şu cümleler, bu olguyu gözler önüne sermektedir: “Doğanın yaratıcısı, hastalıkların pek çoğunun seyrini, hasta tarafından müdahale edilmediği ya da kesintiye uğratılmadığı zaman kısa sürede keşfedebilen değişmez yasalarla belirlemiştir.”²⁷¹

Deliliğin algılanışını değiştiren epistemik kayma yaşanırken söz konusu bu epistemikle çakışan oldukça önemli bir olgu da, disiplin toplumunun kurulma anına şahitlik etmiştir: kentlerde vebayla mücadele. Cüzzamlıların, egemenlik toplumunun bir özelliği olarak ‘farklı’ olmakla imlenmelerinden itibaren bütünüyle toplum dışında

²⁶³ A.e., s. 95.

²⁶⁴ A.e., s. 95.

²⁶⁵ A.e., s. 95.

²⁶⁶ Veli Urhan, **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü ve Etik**, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 9.

²⁶⁷ A.e., s. 86.

²⁶⁸ Dreyfus, Robinow, a.g.e., s. 20.

²⁶⁹ A.e., s. 20.

²⁷⁰ A.e., s. 20.

²⁷¹ Foucault, **Kliniğin Doğuşu**, s. 35.

tutulmalarına rağmen veba, kentin ortasında ortaya çıkmaktadır. Bu özelliği onunla uzam dâhilinde mücadele etmeyi gerekli kılmıştır. Buna bağlı olarak vebanın tespiti ve mekânda yayılmadan hapsedilmesi, uzamın düzenlenişini baştan aşağı değiştirmiştir. Bu olguyla makro iktidar, özel alanları ve bedenlerle birlikte ruhları da kendi uzamına dâhil etmeye başlamıştır.²⁷² Salgın boyunca evlerin hijyeni, hangi şekilde dışarıya çıkılacağı, kamusal alanların hangi şartlarda kontrol altında tutulacağı gibi mekânın düzenlenişi bir dizi katı kurala bağlanmıştır.²⁷³ Bedenler ve davranışlar, daimi bir gözetim altındadır; bütün eylemler, kayıt altına alınmakta ve beden ve iktidar arasında, merkez ve çevreyi birbirine bağlayan bitimsiz bir yazı faaliyeti cereyan etmektedir. Foucault iç içe geçmiş kapatma uygulamalarını şöyle açıklamaktadır:

“Bireylerin sabit bir yere kapatılmaları; en küçük hareketlerin bile denetlendiği; bütün olayların kaydedildiği, kesintisiz bir yazı faaliyetinin merkez ile çevreyi birbirine bağladığı; iktidarın hiyerarşik ve sürekli bir biçimine göre, hiçbir paylaşım olmadan icra edildiği; her bireyin sürekli olarak saptandığı, incelendiği ve canlılar, hastalar ve ölümler olarak dağıtımına tabi tutulduğu bu kapalı, parçalar ayrılmış ve her noktası itibarıyla gözetim altında olan mekanda, bütün bu unsurlar bütüncül bir disiplinsel düzeneğin modelini meydana getirmektedirler. Vebaya düzenle karşılık verilmektedir. (...) Düzen herkesi yerine, bedenine, hastalığına, ölümüne, malına bağlamakta, bu işi her yerde hazır ve nazır, kendini bireyin, onu belirleyen, ona ait olanın ve onu başına gelenin nihai belirlenmesine kadar alt birimlere düzenli bir şekilde bölen, her şeyi bilen bir iktidarın etkisiyle gerçekleşmektedir.”²⁷⁴

Veba, bedenlerden bedene, bir evden başka bir eve gizlice yayılabilmesine rağmen kapatılıp terbiye edilebiliyorsa, eğer bir hastalıkla ilgili bir söylem, ahlaki bir öznenin bir bileşeni haline gelebiliyorsa, o zaman toplumu bir beden gibi düşünüp ve en basit parçasına kadar onu bölmek ve ona yeni bir biçim vermek de olanaklıdır.²⁷⁵ Toplumdan bireye ve onun davranışlarına varana dek kimi zaman iç içe geçmiş, kimi zaman çakışan, kimi zamansa birbirini iten sınıflandırmaların açtığı ve

²⁷² Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 245.

²⁷³ Baştürk, **a.g.e.**, s. 77.

²⁷⁴ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 247-8.

²⁷⁵ Baştürk, **a.g.e.**, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2016, s. 79.

gittikçe çevreye doğru yayılan bu yeni uzamda, söylemsel pratiklerle söylemsel olmayan pratiklerin nasıl birer disiplin aracı haline geldikleri görülmektedir. Disipline etmek, insanların kapasitelerinin çok sayıda eklem yerleri bulunan ‘iletişim oyunlarına’ bağlı olarak, onları tekil varlıklarına önsel ‘formüller’ ışığında eğip bükme-dir.²⁷⁶ Bu etkinlikler, okullar ve hapishanelerde olduğu gibi itaate koşullamakta, atölye ve hastanelerde olduğu gibi harici bir amaca yönelmekte, usta-çırak ilişkisinde olduğu gibi iletişimin bizatihi kendisini hedeflemektedir; bazen de, bir göstergeler sisteminin birçok ‘teknik etki’yi amaçladığı söz konusu bu üç bağıntının doyum noktasından anlaşılmaktadır:

“On sekizinci yüzyıldan bu yana Avrupa’daki toplumların disipline edilmesinden anlaşılması gereken ne bu toplumların parçası olan bireylerin gün geçtikçe daha itaatkar hale gelmeleri, ne de bu bireylerin kışlalarda, okullarda ya da hapishanelerde toplandıklarıdır kuşkusuz; bundan, tam tersine, üretim etkinlikleri, iletişim şebekeleri ile iktidar ilişkilerinin etkileşimi arasında giderek daha denetimli -gitgide daha rasyonel ve ekonomik- bir ayarlama sürecinin sağlanmaya alışıldığı anlaşılmaktadır.”²⁷⁷

Epistemolojik alanda delileri araçsallaştırarak bilmenin yeni bir biçimi oluşurken toplumda, onların serbest dolaşımına bir son verilmiştir. Paris’te 1656 yılında kurulan Genel Hastane kral, polis ve hastane üçgeninde yer alarak insanları sınıflandırmak üzere yeni şemaların icat edilmesini sağlamıştır. İlk olarak Genel Hastane, “işleyişi veya söylemi içinde hiçbir tıbbi fikirle aynı aileye mensup değildir.”²⁷⁸ Yarı adli bir örgütlenme, insanları mahkemeler dışında yargılayan, sınırlayan ve mahkûm eden yönetsel bir yapıdır.²⁷⁹ Foucault, deliliğin bir hastalık matrisinin dışında yer almasını şöyle ifade etmektedir: “Akıl hastalığı düzeninde

²⁷⁶ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 70-1.

²⁷⁷ **A.e.**, s. 71.

²⁷⁸ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 96.

²⁷⁹ **A.e.**, s. 91.

septom doğrulanmaz, damgalar.”²⁸⁰Yöneticilerin kullanımına sunulan araçlar şunlardır: işkence direkleri, prangalar, hapishane ve zindanlar.²⁸¹ Genel Hastane içerisinde deliler, hekimlere değil, gerçek zindancılara teslim edilmişlerdir; vahşi gözetimlere kapatıldıkları yer dar, havasız, ışsız, yırtıcı hayvanlara bile reva görülmeyecek izbe yerlerdir.²⁸² 1676 yılında yayınlanan bir ferman, krallığın her kentinde bir ‘Genel Hastane’ kurulmasını emretmektedir.²⁸³ Taşrada piskopos hastanelerin yönetiminin doğal üyesidir. Fakat rahipler azınlıktadır; yönetim asıl itibariyle burjuvanın elindedir.²⁸⁴

Genel hastanenin dikkati sadece delilerle sınırlı olmamıştır; çalışamayacak durumda olan fakirler, yaşlılar, dilenciler, işsizler, zührevi hastalar, [soylarının onurunu lekelememesi için] ailelerinin ya da yönetimin kamusal bir cezaya mahkûm edilmesini istemedikleri kişiler, müsrif aile babaları, günahkar din adamları, yani, ahlakın ve sağduyunun tahammül edemeyeceği hemen herkes.²⁸⁵ Deliliğin tıbbi bir denetime tabi tutulmaması ve genel ahlaka aykırı davranışların faillerinin bu kapatmaya dâhil edilmesi, toplumun kendisiyle yeni bir ilişki kurduğunu göstermektedir.²⁸⁶ Artık en büyük günahlar, kibir ya da açgözlülük değil, çalışmamaktır, dolayısıyla en az merhamet gösterilecek günahkâr, işsiz ya da çalışamayacak durumda olanlardır.²⁸⁷

Toplumda işe yaramaz olanlar incelikle sınıflanmıştır. Fakat iktidarın gözünü toplum üzerinde gezdirerek her bir ferdi inceleyecek olan, toplumun ahlaki varoluşu ile kapatma kurumları arasında yer alması gereken bir kurum gerekli olmuştur: polis teşkilatı. Polis teşkilatı, modern toplumun yerleştiği uzamda, üretim ve üretime katılmayanların sınırında, bakışını anormallerin üzerinde sabitlemek üzere konumlanmıştır.²⁸⁸ Bu kurum, sadece genel ahlaka aykırı olanları tespit etmekle yükümlü olmamıştır. Bugün, hala yürütmekte olduğu başka bir işleve daha sahip

²⁸⁰ Vurgu yazara ait. Michel Foucault, “Büyük Kapatılma”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 118.

²⁸¹ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 91.

²⁸² Des Maladies mentales, Paris, 1838, C. 2, s. 134. Aktaran Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 90.

²⁸³ Foucault, **Deliliğin Tarihi**, s. 93.

²⁸⁴ **A.e.**, s. 95.

²⁸⁵ Foucault, **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, s. 83.

²⁸⁶ **A.e.**, s. 83

²⁸⁷ **A.e.**, s. 84.

²⁸⁸ Foucault, “Delilik ve Toplum”, s. 83.

olmuştur. bunun için polis teşkilatının toplumdaki ayrı bir uzama, cezalandırma kurumlarına eklenmiştir.

Hapishaneler ya da zindanlar, şüphesiz disiplin toplumu ortaya çıkmadan çok önce var olmuşlardır. Ne var ki, daha önce hapsedme mekânları, hükmün açıklanması süresince, zanlının hareketinin kısıtlamasına ya da soruşturulmasına dolayımlanmış haldedir.²⁸⁹ Bir ceza biçimi olarak hapsedme, Ortaçağ için tamamen yabancı bir olgudur.²⁹⁰ Bu yeni toplumda ise, toplum sathına yayılmış olan cezaevi ağı, nüfusun belli bir kısmını tehlikeli olarak işaretlemeyi sağlamıştır ve böylece bir elek gibi sürekli ayıklama işlevi yerine getirmiştir.²⁹¹ Polis müdürü oldukça geniş yetkilere sahiptir, dilencileri ve evsizleri kapatmaya karar verebilmektedir.²⁹² Ayıklama, bireyin ya da toplumun daha iyi olması ya da cezalandırma biçimleriyle adaletin daha fazla gerçekleştirilmesi değildir. Burada kök salmakta olan ahlak, normalleştirmenin bir korelasyonu olmaktan öte değildir. Foucault, bunu şöyle açıklamaktadır: “Ayıklama makinesi, ayıkladığı kimse karşısında kördür: Dönüştürme makinesi dönüşümün sınırını bilmez. Kısacası, iki kutuplu (normal-anormal) olan psikiyatri makinesi iki kutup arasında ayırım yapmaz.”²⁹³ Bu, “tecrit etmeyi, kapatmayı, hakları askıya almayı ve yaşamı kesintiye uğratmayı sağlayan bir iktidar ilişkisi kurmaktır. Aynı zamanda, silinmeyecek bir damga vurmaktır: “Sen bir delisin, dolayısıyla, ömrünün sonuna kadar, deli olmuş biri olarak kalacaksın.”

Foucault’ya göre toplumun sınıflandırılması ve çeşitli araçlarla normalleştirilmesi, söz konusu bu araçların oluşum ve icrasının Marksist düşüncede kabul edildiği gibi, bir üstyapıya bağlı değildir. Ona göre “Bu bireylerin yaşamına derinlemesine nüfuz eden ve üretim aygıtıyla ilişkilerini ilgilendiren bir iktidar sistemidir. Bu ölçüde, bir üstyapı hiç söz konusu değildir. Bireyler üretim aygıtı için kullanılabilir bir işgücü olsunlar diye bir zorlama, baskılama ve cezalandırma sistemi, bir ceza sistemi ve bir cezaevi sistemi gereklidir. Bunlar dışavurumlardan başka bir

²⁸⁹ Foucault, “Büyük Kapatılma”, s. 105.

²⁹⁰ A.e., s. 105; Michel Foucault, “Hapishaneler ve Hapishane İsyanları”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 127,

²⁹¹ Foucault, “Büyük Kapatılma”, s. 105.

²⁹² A.e., s. 106.

²⁹³ Michel Foucault, “Sonuç Yerine”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 117.

şey değildir.”²⁹⁴ Bu olgu, daha çok burjuvazinin iktidar ilişkilerinin merkezine yerleşirken, mevcut toplumda var olan yasadışılıkların hiyerarşisinde meydana gelen değişime göndermede bulunmaktadır.²⁹⁵ Feodal ya da geleneksel toplumun, toprağa bağımlı olan sosyal gerçekliğine bağlı olarak toprak mülkiyeti ile ilgili suçlar, tavizsiz cezalandırılırken burjuva toplumunda üretimin zarara ve sekteye uğramasıyla ilgili fiiller, öncelikli olarak önlenmesi ve cezalandırılması gereken suçlar olarak görülmüştür.²⁹⁶ Fakat değişim asıl olarak, suçlar ve cezalara ilişkin ilke ve uygulamalardaki farklılaşma değildir; suça eğilimli şeklindeki yeni bir öznenin oluşması ve bu öznenin bütün toplumun düşmanı olduğu fikrinin yaygınlaşması ve bu kabul üzerinden bütün toplumun sürekli gözetim altında tutulmasıdır.²⁹⁷

2.2.2. Hukuki Öznenin Kurulumu

Şeylerle ister içsel, ister temsili ya da isterse de içgüdüsel bağ kurulsun, bütün toplum biçimlerinin, iktidar ilişkilerini ve benliğin tasarımını sabit tutacağı bir hukuki tasavvura ihtiyaç bulunmaktadır. Hukuk, özneleşme kiplikleri içinde yayılarak onların tarihselleşmeleri sürecinde hem kendi içine çökmelerini hem de dışsal kötülük kaynakları tarafından aşındırılmalarını engellemektedir. Disiplin toplumunda hukukun işleyişini özgün kılan, böyle bir tasavvurun mevcudiyeti değil, hukukun bir özneleşme kipliği olarak tesis edilmedir.

Egemenlik toplumundan disiplin toplumuna geçişte, toprak parçası üzerinde yaşayan insanların uyruk olmaları ön plana çıkmaktadır. Uyruk olmak, insanların merkezi otoriteye hukuk üzerinden bağlı olmaları anlamına gelmektedir. İslam toplumunda, daha Hz. Muhammed hayattayken hem Müslümanlar hem de gayr-i müslimler, hukuki bir statüye sahip olmuşlarken Batıda feodal toplum düzenin çöküşü sürecinde hukuki özne ön plana çıkmıştır. Modern devlet, bu bakımdan hukuki

²⁹⁴ Foucault, “Hapishaneler ve Hapishane İsyanları”, s. 125.

²⁹⁵ Michel Foucault, “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 133.

²⁹⁶ **A.e.**, s. 134.

²⁹⁷ **A.e.**, s. 135.

öznenin Batılı formuna dayanmaktadır. Başka bir deyişle güvenlik toplumu, disiplin toplumundan evrilmiştir.

Foucault'ya göre disiplin toplumu, egemenlik toplumundaki yasa mekanizmasını belirli bir yasal müktesebat uyarınca işletmektedir.²⁹⁸ Paradoksal görünmekle birlikte, disiplin toplumunda hükümrân, yönettiği topluma dışsaldır; tek tek insanları devlete bağlayan hukuk sistemi, meşruiyetini ve işlevselliğini hükümrândan almaktadır.²⁹⁹ Disiplin toplumu, toprak parçasına bağlı beden üzerinde işlememektedir; fakat yine de bu, bütünüyle 'modern' bir olgu değildir. Foucault'ya göre, disiplin toplumunun kökenleri Yahudi-Hristiyan pastorallığında bulunmaktadır. Doğu geleneğinde yönetici, yönettiği topluluğun aynı zamanda kurtuluşundan da sorumludur.

Devlet üzerine ilk modern düşünceye sahip olanlardan Jean Bodin, egemenliğin herhangi bir kayıtlı sınırlanmadığını, mutlak olması nedeniyle kendi kendisi dışında bir belirleniminin olamayacağını ileri sürmüştür.³⁰⁰ İktidar, meşruiyetini Tanrı'dan aldığından sadece özünde yatan Tanrısallıkla egemenliğine çizgi çekilebilir. Bodin'in doğal hukuk şeklinde isimlendirdiği hukuk, Machiavelli'nin, otoriteyi hiçbir ahlaki ölçüye tabi olmaksızın amacını bizatihi kendi faydası olarak tanımlamasının beraberinde getirdiği siyasi kaosla baş etmesini ve aynı zamanda ahlaki bir iktidar kuramını mümkün kılmaktadır. Tanrı ile ahlaki bağı olan iktidarın otoritesinin dünyevi şartlarla biçimlendirilmesini önlemek için Bodin, hukuk ve yasayı birbirinden ayırmıştır. Hukuk, Tanrı'nın iradesine özdeş kılınırken yasa, otoritenin iradesinin somutlaşması olarak görülmüştür. Ona göre, "ister egemen tarafından oluşturulan yasalar, ister dinsel uygulamalardan kaynaklanan yasalar, isterse de eski gelenek ve göreneklerden gelen yasalar olsun, egemen, tüm yasaların üzerindedir."³⁰¹ Bodin'in devlet kuramına getirdiği en önemli katkılardan birisi,

²⁹⁸ Ferda Keskin, "Hükümrânlıktan Yönetimselliğe: Türkiye'de Neoliberalizm", **Felsefelogos**, C. 4, 2016, s. 73.

²⁹⁹ **A.e.**, s. 73.

³⁰⁰ Abdurrahman Saygılı, "Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış", **AÜHFD**, C. 63/1, 2014, s. 186.

³⁰¹ Halil İbrahim Aydın, Veysel Ayhan, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması", **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C. 5, S. 1, s. 74.

teorisinde, devletin tüzel kişiliğinin sürekliliği ilkesine yer vermiş olmasıdır.³⁰² Soyut devlet, bedeninde somutlaştığı egemenin faniliğinden ayrıdır; egemen, devletin zamanla bağıntısını kuran yönetimin süregiden devamlılığını temsil eden bir gösterge gibidir.³⁰³

İktidara, ahlaki bir töz bulma çabasında olan düşünürlerden bir diğeri, Hugo Grotius'tur. Grotius da, bir doğal hukuk teorisinden hareketle, devlete nesnel ve ahlaki bir temel kurmayı denemiştir. Ona göre doğal hukuk:

“1. Bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir. Doğanın yaratıcısı olan Tanrı da, böyle bir eylemi ya buyurur, ya da yasaklar; 2. Aklın bize kimi ilkelerini gösterdiği bu davranışlar, nitelikleri bakımından, ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir. Bu yüzden de bunların, Tanrı'nın buyruğu ya da yasağı olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu, yalnız, doğal hukuku insan yapısı hukuktan ayıran özellik değildir; bu özellik, aynı zamanda, doğal hukuku tanrısal iradeye bağlı hukuktan da ayırmaktadır. Çünkü tanrısal iradeye bağlı hukuk, birtakım şeyleri, niteliklerine bakarak buyurmakta, ya da yasaklamakta değildir; birtakım şeyleri yasakladığı için bu şeyler hukuka aykırı, buyurduğu için de bunlara zorunlu kılınmış olmaktadır.”³⁰⁴

Buna göre iyi, doğal hukuka uygun olan olarak tayin edilmekte ve hak/adalet, iyiye öncelenmektedir.³⁰⁵ Akıl da, bu doğru ilkeleri yani adaleti sağlayacak ilkeleri keşfederek iyiye, kendi herhangi bir dış ilkeye başvurmadan sadece kendi iç işleyişi ile ulaşabilir.³⁰⁶ Grotius tarafından aşırı rasyonelleştirilen doğal hukuk nosyonu, aşkınlaştırılarak pozitif hukuk ve kilise hukukunun dışında yeni bir alan açmaktadır. Bu alan, Tanrı tarafından o kadar kesin bir şekilde belirlenmiştir ki, -iki kere ikinin dört etmesinin değişmeyeceği gibi- Tanrı'nın kendisi bile bu kuralları

³⁰² Saygılı, **a.g.m.**, s. 190.

³⁰³ Antony Giddens, **Ulus-Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, Devin Yayıncılık, 2005, s. 133.

³⁰⁴ Hugo Grotius, **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967, s. 18

A.e., s. 21.

³⁰⁶ Yıldırım Torun, **Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005, s. 61.

değiştir/e/mez.³⁰⁷ Dini olsun olmasın bütün hukuk nosyonlarına seküler bir zemin bulma teşebbüsü³⁰⁸, bundan sonraki süreçte yeni tartışmalara sebep olmuş; seküler bir devleti, hem Machiavelli'nin 'gayri ahlaki' temellendirmesinden uzak durularak hukuk üzerinden bir iç-belirlenimle hem de doğal hukuk düşüncesinin tersinden işletilmesiyle –doğal hukuk zemininin, aslında bir zemin olmadığı, asıl zeminin 'ratio' daha belirgin bir şekilde 'ego cogito' olduğu, yani antropolojik olduğu kabulüyle- baştan sona seküler devletlerin kurulmasının yolları açılmıştır. Ona göre devlet: "Özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını (utilitas) gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir toplumdur."³⁰⁹ Grotius, devlete natüralist bir açıklama getirmeye çalışmakta ve devletin varlığının imkânının, insanların doğalarında bulunan toplumsal yaşamaya dair eğilimde (homo politikon) bulunduğunu düşünmektedir.³¹⁰ Fakat her ne kadar, devletin meşruiyetinin kaynağı, insanlardaki birlikte yaşama isteği olsa da bu isteğin onaylanması ile var olan devlet, tam ve bölünmez bir egemenliğe sahiptir. Öyle ki, halkın sözleşmenin tarafı olarak yetki verdiği yöneticiler, otoritelerini hakk'ın onaylamadığı biçimde kullansalar bile, egemenlikleri özünden bir şey kaybetmez ve ortaya çıkan hukuksuzluk, taşıdıkları görevden azledilmeleri için bir neden sağlamaz.³¹¹

Grotius'a göre kilise hukuku, vahyi kabul eden inananları kapsamaktadır. Fakat monarkın ülkesi, homojen bir topluluk değildir. Hâlbuki doğal hukuk, insanın olduğu her yerde a priori olarak vardır ve kesin olarak bağlayıcıdır. Grotius'un teorik çalışmalarına aslında bütünüyle pratik bazı sorunlar yön vermiştir. Uyuğu olduğu Hollanda, dini motivasyonlardan kaynaklanan ve Westphalia Antlaşması ile son bulan Otuz Yıl Savaşlarından (1618-1648) en çok etkilenen ülkeler arasındaydı ve devletin de formülasyona dâhil edildiği seküler hukuk ona, bu tür çatışmalara son vermek için tek geçerli yol olarak görünmüştür. Diğer taraftan döneme felsefi olarak damgasını vuran ve madde-tin ayırımına dayana Kartezyen düşünce, düşünsel altyapıyı

³⁰⁷ Grotius, **a.g.e.**, s. 18.

³⁰⁸ Yavuz Abadan, **Grotius ve Tabii Hukuk**, İstanbul, Kenan Basımevi, 1939, s. 27.

³⁰⁹ Grotius, **a.g.e.**, XIV madde.

³¹⁰ Ali Taşkın, "Hugo Grotius", **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e** içinde, Haz. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 201.

³¹¹ **A.e.**, s. 205.

sağlamıştır. Kilisenin evrensel bir hâkimiyetinin olmadığı zaten aşikârdır. Bütün bu faktörler göz önünde bulundurulduğunda Grotius, Tanrı'yı yarattığı düzene bağlayarak ve bu genel geçerliğin Tanrı'nın yarattığı düzene bağlı kalacağına dair ahdinin olduğunu ileri sürerek, 'sözleşmeyi' düzenin biricik koşulu tayin etmiştir. İnsanları da, verdikleri sözleri tutmaya, monarşileri desteklemeye davet etmiştir.³¹² Aynı dönem, tabaa'dan yurttaşa doğru, yavaş ama kararlı dönüşüme de şahit olmuştur. Bu dönüşüm, bireyin özgürlükleri ile ilgili bazı haklarla ilgilidir. İngiltere'de feodal toplumun parçalı yapısına karşıt bir şekilde daha XII. yüzyılda kaynağını kraldan alan bir yargı sistemi (Curia Regis³¹³), ulusal bir hukuk formu oluşturmuştur.³¹⁴ Sanığın kendini savunabilmesi için mahkemede hazır bulunmasını zorunlu kılan Habeas Corpus Yasası³¹⁵, 1601'de Yoksulları Koruma Yasası (Poor Law), 1689'de Tolerans Yasası çıkarılmış ve basına uygulanan sansür kaldırılmış, 1799 yılında kabul edilen ve işçi birliklerinin kurulmasını yasaklayan yasa iptal edilmiştir.³¹⁶ Bodin ve Grotius'un düşünceleri, modern devletin/toplumun tarihselleşmesinin yansımalarını oluşturmaktadır. Fakat yine de, XVI-XVII. yüzyıllar modern devletin karakteristik özelliklerine sahip olmak için henüz erken bir tarihtir. Egemenlik, tek bir otoritede toplanmaya başladıysa da, önceki bölümde de işaret edildiği gibi bu, daha çok ekonomik ilişkilerin (merkantilizmin) farklılaşması ile maddi güçle temerküz edilen siyasal güç gibi görünmektedir. Hatta ekonomik rejimin dahi, modern devletlerdeki mali yapıyla ileri derecede benzerliğinden bahsetmek oldukça güçtür. Modern devlet, ulusalcılık, meşruiyetin kaynağının bireyler ve toplum sözleşmesi olması, kuvvetler ayrılığı, sekülerlik, anayasacılık ve birey/halkla devlet arasındaki iletişimi sağlayan basın gibi diğer karakteristik özellikleri, Birleşik Devletlerin kurulması ve Fransız İhtilalinden sonra kazanabilmiştir.

³¹² Cengiz Otacı, **Hukukun Laikleşme Serüveni**, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s. 114-5.

³¹³ Curia Regis, İngiltere'de hukuk sistemini merkezileştirmek ve kralın yetkilerini kısıtlamak amacıyla kurulmuştur ve Kraliyet Konseyi anlamına gelmektedir.

³¹⁴ Thomas Humphrey Marshall, Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**, Çev. Ayhan Kaya, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 8.

³¹⁵ Derek Heareter, **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, Çev. Meral Delikara Üst, İstanbul, İmge Kitaevi Yayınları, 2007, s. 98.

³¹⁶ Marshall, Bottomore, **a.g.e.**, s. 9-10.

Zamana yayılmış bireysel ve siyasi haklar, ilk defa Virginia İnsan Hakları Bildirgesi ile sistemli bir şekilde düzenlenmiş ve tüm dünyaya ilan edilmiştir.³¹⁷ Bu bildirge ile hukuki öznenin dizgeli ilk tasarımına ulaştığı görülmektedir; zira öznenin belirleniminin tümel ilkesi olarak yurttaşlık, egemenliğin kaynağı olarak va'z edilmiştir. Biçimsel olarak bireyin kendi öz-çıkartı ile toplumun ve devletin çıkarı en yüksek seviyede uyuma ulaşmıştır. Devlet, kendi evrensel ereğini, tek tek insanların ve alt-sistemlerin tikel amaçlarıyla birleştirmeyi başarmıştır. Bununla birlikte, bu modern olguya modern sorunlar eşlik etmişlerdir. İlk olarak yurttaşın, “askerlik işlevlerine ek olarak, sürekli ya da belirli bir dönem için, seçim ya da kura çekme yoluyla üstlendiği iki işlevi, yargısal düzen içinde yargıç danışma meclislerinde üye olma işlevlerini yerine getirmedeki gerçek yeğinliği” şeklindeki Aristoteleşçi ve “özerk davranabilmesini bilen, yani evrensel yasanın gereğini içselleştirebilen bilgenin arpalığıdır” şeklindeki Zenon’un yurttaşlık tanımlarının vurguladığı gibi, modern yurttaşın kültürel-felsefi arka planının yoksunluğudur.³¹⁸ Diğer, devlet ile vatandaş arasında, vatandaşlık ilişkisinin cereyan ettiği kamusal alanın bizatihi kendisidir. Devletin tümelliği, bireylerin tekilliğine bağımlı kılınmış olsa da, doğalarının farklılığı aralarında bitimsiz bir gerilimi de beraberinde getirmiştir. Bu iki mevcudiyetin, asla aynılaşamayacak olmaları nedeniyle, İyinin gerçekte ne olduğu örtük kalacak ve alınan

³¹⁷ “Madde 1: Kişiler doğuştan eşit, özgür ve bağımsızdırlar. Doğuştan edinilmiş belli hakları vardır ve bir topluma girdikleri zaman hiçbir anlaşmayla gelecek kuşakları bu haklardan yoksun edemezler. Bu haklar mülk edinme, mutluluk, güvenlik arama ve kazanma yollarıyla duyulan yaşama ve özgürlük haklarıdır.

Madde 2: Bütün güç halkta toplanır ve halktan gelir. Hükümet halkın vekilidir, halk için çalışır ve her zaman halka karşı sorumludur.

Madde 5: Devletin yasama ve yürütme güçleri yargılama güçlerinden ayrı ve bağımsız olmalıdır. Bu güçlerin üyeleri baskıdan uzak olmalı ve halkın sıkıntılarını duyarak onlara ortak olarak belli sürelerle özel görevlere alınmalı sonra ilk görevlerine dönmelidirler.

Madde 6: Meclislerde halkın temsilcileri olarak çalışacak üyelerin seçimi serbest olmalıdır. Topluma bağlılık ve sürekli genel ilgi beslediği hususunda yeterli kanıtı olan herkesin oy hakkı vardır. Kamu yararı için kendi isteği ya da seçtiği temsilcilerin isteği olmaksızın kimsenin malı mülkü için vergi konamaz ve kimse bu mülkiyetten yoksun edilemez. Kamu yararı için kabul edilmeyen yasalarla hiç kimse bağlı değildir.

Madde 12: Basın özgürlüğü özgürlüğün en büyük savunma amaçlarından biridir ve hiç bir şekilde sınırlandırılmaz.

Madde 13: Ordu her durumda sivil gücün emri altında bulunmalı ve sivil güç tarafından yönetilmelidir.

Madde 16: Herkes dininin gereklerini vicdanının emirlerine göre yerine getirme hakkına sahiptir.”

³¹⁸ Etienne Balibar vd., **Dersimiz: Yurttaşlık**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Kesit Yayınları, 1998, s. 18.

kararlar, muhakkak surette en her ikisine de zarar verecektir.³¹⁹ Bireyin haklarına ve kendi öz-çıkarlarına zarar vermeden kendi varlığının devamlılığını temin etmek, kurumsal tamlığı gerektirmektedir. Zira bireysellik, özünde ahlaki olan ve koşullara bağlı olarak hukukileşen insan hakları kavramının şemsiyesi altında bulunmaktadır.³²⁰

Modern öznenin yani bireyin tasarımının iktidar ilişkileri ile olan özsel bağı yansıtan en önemli örneklerden birisi kuşkusuz Hegel'dir. Tinin Fenomenolojisi ve Tüze Felsefesi başta olmak üzere mantığa dair yazdıkları dahi, ahlakın geleneksel kurgusundan kopartılarak yeni devlet anlayışı içerisinde yeni bir içeriğe kavuşturulduğunu göstermektedir. Ona göre, insanın imkânlarının edimselleşmesi doğa ve yasaya eşzamanlı dolayımланmıştır. Doğa, insanın iradesini açabileceği bir imkân sunmaktadır³²¹ ve bu imkânın gerçekleşmesi için 'özgürlük', ilk ve en önemli koşuldur. "Özgürlüksüz İstenç [irade]" demektedir Hegel, "boş bir söz iken, Özgürlük ise yalnızca İstenç olarak, Özne olarak edimseldir."³²² İstenç, soyut olarak kaldığında da aynı şekilde, salt kavram [ideanın henüz edimselleşmemiş içeriği] olarak vardır; istencin muayyen bir şeyi talep etmesi gerekir. Bu ise, bilicin kendi belirlenimine bağlı olarak eyleyebilmesi anlamına gelir. Diğer durumda, başkasının istencine tabi olduğunda, kendisini başkası tanımlar ki böylece kendisi olmaktan çıkmaktadır.³²³ Özgürlüğün her şeyi yapabilmek anlamına gelip gelmediği sorusuna Hegel, şöyle cevap verir: "Özgürlük genel olarak insanın istediğini yapabilmesidir dendiğini işittiğimiz zaman, bu tasarım yalnızca düşüncenin eğitiminde tam bir eksikliğin belirtisi olarak alınabilir, çünkü burada henüz kendinde ve kendi için özgür istenç, hak, törellik vb. üzerinde en küçük bir önsezi bile bulunmaz."³²⁴ Böyle bir özgürlük

³¹⁹ A.e., s. 16.

³²⁰ Mustafa Erdoğan, **İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku**, Ankara, Orion Yayınevi, 2007, s. 19.

³²¹ Güçlü Ateşoğlu, "Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit", **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit: Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013, s. 27.

³²² Hegel, **Tüze Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, §4; Hegel, **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010, s. 22.

³²³ Hegel, **Tarih Felsefesi**, s. 20.

³²⁴ A.e., §15.

*Hegel'de bilincin, kendini gerçekleştirme sürecini, sofistliğin antezi olarak görmek mümkündür. Bilinç, Us olarak aynı zamanda tinselleşirken ilk olarak kendine, kendi üzerine düşünme (reflexion) yoluyla yol olarak bilgiyi alması gerektiği fark eder. Zihninde beliren imgelerin ve tasarımların özünün akıl kaynaklı mı yoksa dürtülerinin vs neden olduğu keyfilik mi olduğuna karar vermek için ayrımlara başvurur. Be nedenle sofistliğin çürütülmesi, tekillik ve tümellik arasında epistemolojik ayrımı açığa çıkarmaktadır. Ayrıca, sofistlik ve fanatizm arasındaki çok

düşüncesi, bütünüyle keyfilik üzerinde görünür; tekil olarak kalmaya kendini mahkûm eder ve hakla ilişkili olmayışının sebep olduğu tek yanlılık (salt öznellik), kişiyi sofist* olarak tümelliğin sınırında bırakır. Kararsızlığın asli belirlenimi olduğu, aklın kesinliğinin yoksunluğu, bu bilinç olarak kalma durumunda, hayatın her durumda kazanmaya dolayımlanmış bir oyun olarak görüldüğü sofistik durumda, bilinç, ne gerçek anlamda kendini gerçekleştirebilir ne bir topluluk ve devletin yurttaşı olarak nesnelleşmesine, yani evrenselleşmesine olanak tanır. Hatta doğal bir içgüdü olarak kendinde bulduğu babalık, annelik gibi rolleri dahi, hırsı tarafından tahrip edildiğinden, içeriksiz bir isim olarak kalmaktadır. Hegel'e göre böyle bir kişi (sofist), her kavram, değer ve doğal durumu çıkarı için tüketmeye hazır olarak beklemektedir. Bu tavrı onun, gerçek bir topluluğun üyesi olmasını engellemektedir.

Hegel'e göre insan, doğumuyla başlayan doğa karşısındaki konumunda, bilinç halindedir. Fakat bu bilinç, bu kendinde varlık olma durumu, kendisi gibi bilinç olan bir başkasında kendi yansımasını, kendi tekil istencini görene ve hissedene kadar kavram olarak vardır, yani edimselleşmemiştir. Dünya insana, yalnız başınayken kendi imgesini görebileceği bir yansıma sunmamaktadır. Yani, ne kadar yüksek seviyede de olsa theoria etkinliği, 'Ben' olduğunun bilincine varmak için yeterli değildir.³²⁵ Bu nedenle de kendi varlığının bütün potansiyelleri başkasının varlığına muhtaçtır.³²⁶ Bilinç, algılanan dünyada tek başınayken, gerçekliği dolaysızca tecrübe etmektedir; maddi dünya ona kendiliğini bilmesinde hiçbir ayırım sunmaz ve ulaşabileceği tek sonuç soyut " 'Ben Benim' genellemesidir."³²⁷ Bu totoloji, şu anlama gelir: evren salt kendi başına ve bilinç için başka özbilinçler yokken bir imkân olarak orada durur; maddi dünyanın olumsuzlanması, yani onun yoluyla özbilincin emeği üzerinde kendisinin imgesini görmesi mümkün değildir. Devimsiz bir istek olarak vardır. Başka özgür bir bilincin, kendi-için-varlığın, yani başka özgür bir insanın varlığıyla özbilinç, kendisinin varlığının kesinliğini (öz-pekinliğini) deneyimler; ama aynı zamanda karşı

yakın ilişkiye de gönderme yapmaktadır. Zira her ikisi de, kavrama uygun olmayan bir bilinç-nesne ilişkisinde açığa çıkmaktadır.

³²⁵ Tulin Bumin, **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul, YKY Yayınları, 2010, s. 29.

³²⁶ Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011, §166.

³²⁷ A.e., §167.

özbilincin olumsuzlanmasına karşı da –özünde yanlış olsa da- bir istek duyar.³²⁸ Tarih, özbiliçlerin karşıt konumlanışlarında türetilen ilişkilerden doğmuştur.³²⁹ Hegel bunu şöyle açıklar:

“Özbilinç için önünde bir başka özbilinç vardır; kendi dışına çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır: İlkin, kendi kendisini yitirmiştir; çünkü kendini başka bir öz olarak bulur; ikincisi, bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmaz, tersine başkasında kendi kendisi görür.”³³⁰

Fakat özbilinç, -Hegel bunu bir sorun olarak görmemektedir ve doğal bir aşama olarak kabul etmektedir- kendisine dair yanlış bir kavrayışından dolayı kendine dair varoluşsal kesinliğe ulaşmaya yani diğer özbilinçlerin ortadan kaldırılmasına yönelik bir tutku hisseder. Çünkü ‘Ben Benim’ şeklindeki totoloji, karşı özbilinç/leri tehdit olarak görmektedir.³³¹ Özgürlük, bir gerçeklik olarak iki ayrı özbilincin bir son olarak ölümü amaçlayan kesin kararlılıklarında belirir ve ancak kendi hayatlarının karşılığı olarak vardır. Bu sınamayı kabul etmeyen, her ne kadar kişi olarak kabul edilse de –zira insan olmak bakımından özbilinç kavramına doğuştan sahiptir- özgürlüğü deneyimleyemediği için gerçek bir özne olma hakkını kaybetmiştir.³³² Sağ kalan, kendi kendisinin nesnesi olurken, hayatını kaybeden, diğeri için nesne olarak kalır. Ölüm, sağ kalan için kendi edimselleşmesinde diyalektiğin antitezi rolünü oynamaktadır. Fakat kendine dair yanlış kavrayış nedeniyle ve diğer özbilincin yokluğu sebebiyle, bu ölüm kalım savaşından sağ çıkmak, umduğunu elde etmesini engellemiştir; çünkü kendi tarihselliğinin imkânını da yok etmiştir. Bu nedenle özbilinç, diğer özbilinci ortadan kaldırmaktansa ona kendi özgürlüğünü, varlığının kesinliğini kabul ettirmeyi yeğleyecektir; böylelikle “özü kendi-için-olmak olan

³²⁸ Hegel, *Tüze Felsefesi*, §6

³²⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §173-174.

³³⁰ A.e., §179; “Dünya Tarihi için denilebilir ki, o Tinin kendinde ne olduğunun bilgisini geliştirme sürecinde sergileniştir; (...) Tinin ilk belirtileri daha şimdiden gizil olarak bütün Tarihi kendi içinde kapsar. (...) Dünya Tarihi Özgürlük bilincinde ilerlemedir.” (Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 21).

³³¹ A.e., 2011, §180.

³³² A.e., 2011, §187.

bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi Efendi, ikincisi Köledir.”³³³ Efendiliğin de, özbilincin edimselleşmesinin yanlış bir kurgusu olduğu çok geçmeden ortaya çıkmaktadır; zira efendi, köleyi nesneler ile kendisi arasına konumlandırmaktadır. Köle, nesneler üzerinde kendi emeği yoluyla -özgürlükten ve özgür istencinin olumsuzlanması imkânından yoksun olsa da- edimselleşmesinin imgesine sahip olmayı başarabilir. Efendi ise, sadece emekten yararlanmayı kendine saklamakta, bilincinde maddi dünyaya dair yanlış bir tasarım yer etmektedir. Her ne kadar özgürlük, görünüşte efendiye ait gibi olsa da, özgürlüğü asıl deneyimleyen köledir.³³⁴ Üstelik kölenin boyun eğişinin kökeninde, hayatını kaybetme korkusu yatmaktadır; efendinin elde ettiği zaferin neticesinde de korkuya koşut yani duygusal bir his oluşacaktır. Hâlbuki kölenin tecrübesinde görülebileceği gibi özbilinç, gerçek anlamda duygulanımda değil, nesnelerin olumsuzlanmasında, emekte ortaya çıkabilir.³³⁵

Hegel açısından, bilincin kendini gerçekleştirme yolunda yaptığı yanlışlıklar bunlarla sınırlı değildir. İlki, bağımsız bilincin, kendinde varlığının en önemli yanlarından bir tanesi, kendisine dair saf bir ‘ben’ soyutlamasının olmasıdır: bu Stoacılıktır. Stoacı, özgürlüğüne rağmen, nesnel dünyayı her türlü ayırımından soyutlayarak* bütünüyle düşüncede ve salt düşünce olarak kendinden saklamaktadır. Gerçek anlamda erişebileceği bir içeriği olmadığından salt evrensel olana duyulan istenç, -istencin bir şey istemek demek olması nedeniyle- bir istenç değildir.³³⁶ Nesnel dünya ile sahih bir bağ kuramaz çünkü zihninde şekillenen her imgede içeriğini yok ederek onda sadece kendi yansımasını görmektedir. Sahip olduğu imgelere karşı, kendi istencinin varlığını koruyabilse de sonsuz geri çekilme nedeniyle, imkânlarını oldukları haliyle koruyabilmeyi gerçek amaç ve başarı olarak görmektedir.³³⁷ Stoacılık, erdeme yaptığı vurguyla İyi İdeası için göz ardı edilemeyecek bir bağ kurmuş olsa da, aslında, baş edemediği bir gerçekliğe karşı, düşüncede geliştirdiği bir

³³³ A.e., 2011, §189.

³³⁴ A.e., §191-193.

* Nesnel dünyanın, kendindeliğini ve bilincin dünya-içi varlık olmak bakımından onunla kurulabilecek muhtemel her ilişkinin yadsınması.

³³⁵ Bumin, a.g.e., s. 48.

³³⁶ Hegel, *Tüze Felsefesi*, §6.

³³⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §197-201.

yanılsamaya kendini ikna etme çabasıdır³³⁸; bir yok sayma, hayatın maddi içeriğini, bu maddiliğin oradaki varlığını bütün ruhuyla hissetmesine rağmen, bu hissi zihinden söküp atmayı özgürlük olarak tanımlamaktadır. İkincisi, maddi dünyayı bir ide olarak dahi görmeyip ondan yararlanmak ve onun yoluyla kendi edimselliğinin etkilerini görmek bir yana, dünya olabildiğince reddedilir ki bu çileciliktir. Maddi dünya tarafından çepeçevre kuşatılmış olmasının- Stoacılık benzeri dünyanın hiç değilse düşünce düzleminde onaylanmasından da kaçınıldığından- özgürleşmesini ihtimal dışı bırakmasının nedenini Hegel şu şekilde açıklar:

“Ama bu düşman yenilgisinde kendini üretir, ve bilinç kendini ondan özgürleştirmek yerine daha çok dikkatini onda toplayarak sürekli onda oyalanır ve kendini sürekli kirlenmiş görür; aynı zamanda çabalarının bu içeriği bir özsellik olmak yerine en sıradan birşey olduğu, bir evrensellik yerine en tekil şey olduğu için, burada salt kendi üzerine ve önemsiz eylemlerine sınırlanmış ve kendi üzerinde kuluçkaya yatmış ve talihsiz olduğu denli de yoksul olan bir kişi görürüz.”³³⁹

Maddi dünyadan kaynaklanan ve kendi istencine bağlı olmadan zihninde oluşan imgeleri üstesinden gelinmesi gereken tehditler olarak gören çileci, böylelikle kendisini herhangi bir mevcudiyet olmaktan ayıran karar almayı süresiz ötelemesi, nesneleri belirli ilkelere uygun olarak varoluşuyla ilişkilendirmesi -yani sahip olma ve yararlanmadan vazgeçmesi- nedeniyle kendini anlamsızlığa ve hiçliğe itmektedir.³⁴⁰ Hâlbuki bilinç, akliliğini onaylamasıyla birlikte, varoluşunun kesinliğini ilkesel biçimde duyumsaaktadır. Zihninde verili olarak bulunan kavramı edimselleştirmesi gerektiğinden emin olur ve bunun ancak hem kendisi tarafından tanınan hem de onlar tarafından tanınan başka özgür kişilerin mevcudiyetiyle mümkün olacağını fark ettiğinden³⁴¹, kavramı ve içeriği –özbilinçlerin mevcudiyeti ve şeylerle olan ilişkilerini- yanlış bir şekilde davranmanın vereceği zarardan korumak ve aynı

³³⁸ Bumin, **a.g.e.**, s. 54

³³⁹ Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, §225.

³⁴⁰ **A.e.**, §229.

³⁴¹ Hans-Georg Gadamer, “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği”, Çev. Çetin Balanuye, **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit: Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013, s. 192.

zamanda ortaya çıkan suçun karşılığını gereğince vermeyi sağlayacak bir ilkeye törellik [Sittlichkeit] gereksinim duyar. Bu, bilincin edimselleşme yolundaki en önemli aşamalardan [moment] birisidir. Törellik, kendine bağlanmaları yoluyla kişileri, evrensellik düzeyine yükseltir ve birey kılar.³⁴² Fakat Hegel'in düşüncesinde özgürlüğün ve bireyselliğin sahih birleşimi devlette mümkün olur.³⁴³ Kişi, failliğinde tikel çıkarlarını ve tutkularını hareket noktası alır. Görünüşte bencilce olan bu edimin, İyi İdeası ile ilişkisi kurulması gerektiğinin de farkındadır. Yani, iyi olanı yapmak ister. Fakat iyi olanı istemek yetmez; neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilmesi gerekir. İyi İdeasının içeriği, devletin belirtik yasalarında koyulmuştur ve bu yolla insanlar, özneleşmenin yanında nesnelleşebilirler.³⁴⁴ Devlette, bireylerinin tekil istençlerinin altında, kendi özel ilgileri, çıkarları, hedef ve tutkuları, evrensellekle çatışmaları – ki bu bireyin kendi ilgisi ile yanlış bir algıya ya da kıyasa sahip olduğu anlamına gelir – şartıyla hak olarak kapsanır ve korunur. Devlet, hem öznelliği hem de karşılıklı bağımlılığını bir düzene kavuşturur, her bir bireyi kişi olarak kimlik sahibi kılar.³⁴⁵ Bir devletin vatandaşı olmakla, kendi eyleminde kavramına uygun olan özgürlüğünü ve dolayısıyla tarihselliğini, varlığının tamlığını en yetkin bir şekilde tecrübe eder.³⁴⁶ Devletin, nasıl olup da özgürlüğün ve kendini gerçekleştirmenin gerçek imkânını içinde barındırdığı sorusunun cevabı devletin egemenliğinin soyut olmasında yatmaktadır. Bu öyle bir soyutluktur ki, herkesi, egemenliği kullananları da toplumun diğer kesimlerini de özünü oluşturduğu yasalar önünde eşit kılmaktadır. Vatandaşların bağımlılıkları, varoluşlarıyla hakikatte uyuşmayan duygu ve davranışlardan arındırılarak soyut yapısı üzerinden yine kendilerine, onları türdeş kılan bir etkiyle yansıtmakta ve her bir bireyi yine kendisine bağımlı kılmaktadır.³⁴⁷ Yani Devlet, zor yoluyla ya da sözleşme ile inşa edilen bir yapay yapı değil, tam aksine içsel bir süreç,

³⁴² Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, §347-349.

³⁴³ Hegel, **Tüze Felsefesi**, §33.

³⁴⁴ Hegel, **Tarih Felsefesi**, s. 29.

³⁴⁵ Allen D. Wood, "Hegel ve Marksizm", Çev. Bora Erdağı, Mehmet Evren Dinçer, **Alman İdealizmi II: Hegel**, Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013, s. 397.

³⁴⁶ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY Yayınları, 2001, s. 20.

³⁴⁷ **A.e.**, s. 235.

canlı bir kurumdur.³⁴⁸ Tekil bir varlık olarak insan, insan topluluklarına göndermede bulunan törellik ve devlet ile ilgili olarak Hegel şöyle der:

“[Özne] Sınırlı tutkulardaki öznel istenç olarak bağımlıdır, ve tikel ereklere ancak bu bağımlılığın içerisinde doyum bulabilir. Ama öznel istencin bir de tözsel yaşamı, bir edimselliği vardır ki, ondan özsel olanın alanında devinir ve özsel olanın kendisini varoluşunun ereği olarak alır. Bu özsel olanın kendisi öznel İstencin nesnel İstenç ile birliğidir; Törel bütündür –Devlettir ki, edimselliktir, birey Özgürlüğünü onda bulur ve yaşar... Tüze, Törellik, Devlet, ve yalnızca onlar Özgürlüğün olumlu edimselliği ve doyumudur.”³⁴⁹

Hegel açısından, devletin sözleşmelere bağlı ortaya çıkması demek, devletsiz insan yaşamının kendiliğinden devam etme olanağının olması demektir ki, bunu düşünmek oldukça zordur. Doğa durumunda olduğu gibi, tikel insan yaşamlarını gerçekçi olarak düşünemeyiz; sadece bazı çıkarımlarda bulunmak ya da Dünya Tininden sınırlı pay alabilen edimsel devletlerin eksikliklerini giderebilmek için muhayyile yetisi aracılığıyla bir imge olarak tasarlarız. Hegel’e göre, dünya üzerinde farklı ilkelere göre düzenlenmiş devletlerin her birinin Dünya Tininden ayrı yönleri, yönetim şekillerinin yanlışlıkları gösterilebilir. Ne var ki, göz önünde bulundurmamız gereken edimsel olanın eksikliğin doğallığı ve devlet ve insan yaşamı arasındaki ilişkinin özsel mi yoksa ilineksel olarak mı kurulduğudur.

“Devlet kendinde ve kendi için törel bütündür, özgürlüğün edimsel olması usun saltık ereğidir. Devlet Tindir ki dünyada durur ve kendini bilinçli olarak onda olgusallaştırır; buna karşı Tin Doğada kendini yalnızca kendi başkası olarak, uyuyan Tin olarak edimselleştirir. (...) Devlet İdeasında göz önünde alınması gereken şey tikel devletler, tikel kurumlar değildir; tersine, İdea, bu edimsel Tanrı, kendi uğruna irdelenmelidir. Kişinin kendi ilkelerine göre, pekala her Devletin kötü olduğu gösterilebilir, her Devlette şu ya da bu eksikliğin bulunduğu saptanabilir; ve gene de

³⁴⁸ Michael, Inwood, “Bütün ve Parçaları, Bütünlük ve Momentler”, Çev. Güçlü Ateşoğlu, **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit: Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013, s. 745.

³⁴⁹ Hegel, **Tarih Felsefesi**, s. 35-36.

bu eğer çağımıza ait gelişmiş bir Devlet ise, her zaman varoluşumuzun özsel kıpılarını [moment] kendi içinde taşır.”³⁵⁰

Bir devletin vatandaşı olmak, öznenin hukuki kurulumunun ikinci aşamasıdır. Bu durum diğer taraftan öznellik ve nesnelliğin birlikte edimselleşmesi olarak vatandaşlığın, daimi bir gerilimi içerisinde barındırması anlamına gelmektedir.

Hegel’in düşüncesinin de yansıttığı gibi soyut bir devlet tasavvuruna ulaşılmış olan disiplin toplumdan iktidar ilişkileri, merkezidir; hemen her şey belirlenmiş kurallara bağlanmıştır.³⁵¹ Egemenlik toplumunda olanın aksine yapılmaması istenen değil, yerine getirilmesi gerekenlerin muayyen kılınmış olmasıdır; disiplin toplumunda uyulacaklar listesinin dışında kalanlar, hukuki olarak yasak kılınmamış bile olsa, fiilen yasak olma durumundadır.³⁵²

1500’lü yıllarda, yani ulusalcılığın dünya çapında politik bir vizyonla kendini gösterdiği Fransız İhtilali’nden çok önce, kapitalist sistemin ilk dizgeli yaklaşımı olan Merkantilizm’in, Avrupa’da hâkim iktisadi yaklaşım olarak uygulanması, ulus devlet bilincinin toplumu ve devleti dönüştürebilecek güce eriştiğini göstermektedir. İtalyanca ‘mercante’ (tüccar) kelimesinden gelen Merkantilizm³⁵³, doğal ekonomi, feodal toplum yapısı ve skolastik düşünce anlayışından ne denli uzaklaştığını göstermektedir.³⁵⁴ Merkantilist yaklaşım, ekonomik gelişmişliğin göstergesi olarak altın ve gümüşü baz almaktadır; fakat dünya üzerindeki altın ve gümüş miktarının belli bir miktarda olduğunu kabul etmektedir. Yani, ülkeler arası iktisadi faaliyetler, sıfır

³⁵⁰ Hegel, **Tüze Felsefesi**, §258.

³⁵¹ Keskin, “Hükümlanlıktan Yönetimselliğe: Türkiye’de Neoliberalizm”, s. 73.

³⁵² **A.e.**, s. 74.

³⁵³ Merkantilizm, değerli maden (altın ve gümüş) stokunun ülkenin zenginlik ölçütü olarak kabul eden ve bu nedenle servetin kaynağının üretim ve ticarete olduğunu savunan iktisadi düşüncedir. Kambiyonun (milli ve yabancı paraların yer değiştirmesi) devletin lehine olması ve ticaret fazlası ile milli gelirin artırılabilceğini savunmaktadır. Bu anlayış, adil fiyat ilkesinin reddi, ‘makul’ miktarda faiz almanın meşru görülmesi, özellikle kilisenin dünyevileşme bağlamında karı çıktığı zenginleşmenin teşviki gibi ahlaki problemleri de beraberinde getirmiştir. Şüphesiz bu değişimler, toplumun bir kesimini olumsuz etkilemiştir. Fakat yine de Avrupa toplumu için, özgürlüklerin artmasına ve insanların kendi potansiyellerini gerçekleştirmeye katkıda bulunduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için Bknz. Neşe Erim, **İktisadi Düşünce Tarihi**, Ankara, Palme Yayıncılık, 2007, s. 12-19; Adam Smith, **Milletlerin Zenginliği**, Çev. Haldun Derin, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 450 vd.

³⁵⁴ Abdullah Mesud Küçükcalay, **İktisadi Düşünce Tarihi**, İstanbul, Beta Yayınları, 2011, s. 171.

toplamlı bir işlemdir.³⁵⁵ Fayda/kazanç, diğerinin zararında elde edilebilir; bu küresel ölçekte iktisadi genişlemenin genel olarak tekil anlamda ülkelerin ekonomilerine de olumlu yansıtacağı varsayımının, maksimum kazanç için maksimum rekabet yasasına tabi olduğunu göstermektedir. Bütün bunların insanlar için anlamı hayatlarının, ülkenin çıkarlarıyla koşullanmış olduğudur. Devletin müdahaleciliği üretim alanlarının ve piyasanın sınırlarını aşp, yüzyıllar boyunca en azından ilkesel anlamda özerkliği kabul edilen ailenin ve bireysel hayatların biçimlendirilmesine yönelmiştir. Bu iki yoldan gerçekleşmiştir. İlk olarak, üretimin hanenin dışına taşınmasıyla, ekonomik olarak devamlılığını sağlayacak araçların elinden alınmasına ve dışarıya bağımlı hale gelmiştir.³⁵⁶ İkincisi, bireylerin kendilerini gösteren kamusal hayata dâhil olmalarına ve eğitimin yaygınlaşmasına bağlı olarak kültürleşmenin aileyi dönüştürmesi neticesinde etkilerini göstermiştir. Dolayısıyla aile, disiplin toplumunda hem nesneleştirilmiştir hem de üyelerinin özneleştirilmesinin aracı haline gelmiştir.³⁵⁷ Bir bakıma, aile reisinin egemenliği, disiplin için gerekli güce dönüştürülmüştür; kadın ve çocuklar olmak üzere çekirdek yapısı ve hizmetçiler gibi diğer üyeleri aile reisine sorumlu olmaktadır ailenin kendisi de [egemenlik toplumundan miras kalan] cemaat ve korporasyonların üyesi olarak makro iktidarın denetim alanına dâhil olmaktadır.³⁵⁸ Hegel'in, korporasyonları devlet öncesi ya da devletle kişi arasındaki esas organ olarak gördüğü hatırlanırsa, ailenin dâhil olduğu uzamın egemenlik toplumundaki durumundan ne kadar uzaklaştığı daha iyi görülebilir ki bu yeni uzam, güvenlik toplumunda da benzer bir işlevi görmeye devam edecektir.

Ailenin disiplin toplumunda birbirine dolayımlanmış özel ve kamusal 'bağımlılık ilişkisine' dâhil olmasıyla ailenin reisi, aile adına hesap verebilecek bir konuma yükselmiştir; aile reisinin ihtiyaç duyduğu hukuki, ekonomik vs desteklere karşılık, toplumsal düzene karşı sadakati sunmak durumundadır.³⁵⁹ Aile reisi, çocuklarının gelecekleri için karar alma, nasıl yaşamaları gerektiğini tayin etme

³⁵⁵

³⁵⁶ Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yayınları, 2012, s. 493-506.

³⁵⁷ Jacques Donzelot, **The Policing of Families**, Çev. Robert Hurley, New York: Pantheon Books, 1979, s. 48.

³⁵⁸ **A.e.**, s. 48.

³⁵⁹ **A.e.**, s. 49.

hakkına sahip olmuştur; gerektiğinde onları cezalandırabilmektedir, üstelik bunları yaparken kamu otoritesi onu destekleyecektir.³⁶⁰ Doğal bir uzam olarak aile, üyelerini daha doğumlarından itibaren çevrelemektedir; eğer kişi, katıldığı ilişkilerin toplamıysa³⁶¹, ‘uygun kişiliği’ edinmesi için en hayati öge olmaktadır. Disiplin toplumu bu gerçeğin hemen farkına varmış ve onu, pek çok bağıntının değişkeni haline getirmiştir. İnsan doğasına karşı güvensizlik ortadadır. Kişi olmadıkça, doğuştan yetenekleri ve sahip olduğu potansiyeli biçimlendirilmedikçe insan, diğerleri için ve aynı zamanda mikro ve makro iktidarlar için bir kurttur.³⁶² Diğer taraftan, iktidarı ve kişileri kamusal bir mevcudiyet haline getirirken, yönetim biçimi olarak benimsenen kavramın neden ‘demokrasi’ olduğunu hakkında da ipucu sağlamaktadır.

2.3. Güvenlik Toplumu

Foucault, XVIII. Yüzyıl sonu ile XIX. Yüzyıl başında, daha önceki toplumlarda gözlenen toplumsal denetimde bir sıkılaşıma, bastırma ve kimliklerin negatif yönüyle daha fazla ilgilenmenin yerine insanların tekil isteklerinin takip edilmesine izin veren ve kendi kimliklerinin kendileri tarafından üretilmesini teşvik eden yeni bir toplum tipinin ortaya çıktığını öne sürmüştür.³⁶³ Fakat disiplin toplumunu ait dispozitifler, güvenlik toplumunda çözülmüş ve dağılmış değildir. Hem törellik hem de disiplinci mekanizmalar, güvenlik toplumunda, onun etkilerini pekiştirmek üzere yer almayı sürdürmüşlerdir.³⁶⁴ Buna göre insanlar, tahakküm etme şeklinde işleyen iktidar ilişkilerinin biçimlendirdiği özneler olmaktan uzaklaşarak, “dışsal baskıyla kendilik tekniklerinin etkileşiminin karmaşık bir sonucu olarak ortaya

³⁶⁰ “Kötü üne sahip *lettres de cachet de jamille*, dine ve ahlaka aykırı davranarak ve üyelerine karşı sorumluluğunu yerine getirmeyerek ailenin çıkarlarına tehdit oluşturan bireylere karşı, kamu idaresi ve aile otoritesi arasında icra edilen yükümlülükler ve koruma düzenlemelerin oyunundan türemiştir.” (Donzelot, **a.g.e.**, s. 48-9.)

³⁶¹ Jose Ortega y Gasset, **Sistem Olarak Tarih**, Çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

³⁶² Locke ya da Rousseau gibi doğal durumu farklı şekillerde anlayanları değil de Hobbes’un görüşlerine yer vermemizin nedeni, disiplin tekniklerinin ortaya çıkışı ve uygulanış tarzlarının, pratikte Hobbes’un varsayımını onaylıyor oluşudur.

³⁶³ Eric Paras, **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, Çev. Yunus Çetin, İstanbul, Kolektif Yayınları, 2016, s. 139.

³⁶⁴ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 6; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 247.

çık[mıştır].”³⁶⁵ İktidar ilişkileri de hukuki öznel olmanın yanı sıra, insanların biyolojik özellikleriyle ilgilenmeye yani bir tür olarak insanı nesnesi haline getirmeye başlamıştır.³⁶⁶ İnsanlar, ne toprağa bağlı bir mevcudiyet, ne de baskın olarak toplumsal bünyenin bir yağı taşı olan hukuki özne olarak görülmektedir. Fakat toplumsal hayatın zemininde yaşanan bu yer değiştirme, tikel bir dönüşüm değildir. Burada söz konusu olan, makro ve mikro iktidarlar arasındaki törel ve hukuki bağlarla kurulan dengede makro iktidarlar lehine bütünüyle ve özsel bir değişimin başlamış olmasıdır. Bu nedenle Foucault, güvenlik çağındaki yönetime hükmetme değil yönetimsellik adını vermektedir. Yönetimsellik nosyonu, “bireylerin özgür ortamlarında”, birbirlerini ve başkalarını çok yönlü yönlendirmeyi, güvenlik ve menfaatlerin yanında ahlaki içerikleri de dâhil olmak üzere, yaşamın bütün kodlarını göz önünde bulundurmaya gerekli kılmaktadır.³⁶⁷ Bir bütün olarak nüfus, güvenlik toplumunda iktidar ilişkilerinin işlediği uzamı oluşturmaktadır. Bu uzamda “çokluk gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir.”³⁶⁸ Foucault, yönetimselliğin üç temel özelliğinin olduğunu vurgulamaktadır: yöneldiği uzam olarak nüfus; rasyonelliğinin biçimi olarak ekonomi politik; kullandığı araçlar açısından güvenlik tertibatları.³⁶⁹ Disiplin toplumunda kişiler, şeylerin, benzerlik ilişkilerinden kurtularak tablolar içerisinde bireyselleşmelerinde olduğu gibi, nispeten sabit özne kipliklerine sahip olmuşlardır. Tayin edilmiş bir ilke uyarınca –veba örneğinde olduğu gibi- hem maddi uzam, hem de beden ve ruhun oluşturduğu yarı-maddi uzam, pratik olarak mümkün en küçük parçasına kadar bölünmekte, ilgili bireyselleştirme tekniklerine tabi olmaktadır. Güvenlik toplumuna gelindiğinde, sabitleştirme feshedilmiş fakat tekrar benzerlik dünyasına geri dönülmesine izin de verilmemiştir. Sınırları makro iktidarlarca bilinen ama ne mikro iktidarlar ne de bireyler tarafından nüfuz edilemeyecek ve kuşatılamayacak olan bir alanda yersiz yurtsuz bırakılmıştır.³⁷⁰ İnsanların tikel

³⁶⁵ Paras, **a.g.e.**, Çev. Yunus Çetin, İstanbul, Kolektif Yayınları, 2016, s. 130.

³⁶⁶ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 3.

³⁶⁷ Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, Çev. Osman Akinhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 246.

³⁶⁸ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 248.

³⁶⁹ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 97.

³⁷⁰ Efe Baştürk, **a.g.e.**, s. 133-4.

varoluşlarında mündemiç olan yaratıcılıkları, dolayısıyla açık ve gizli kapatma söylem ve kurumlarından kaçma güzergâhları, daha etkin bir şekilde engellenmiş olur.³⁷¹ Artık bireylerin, belirli vektörler boyunca hareket etmelerini sağlayacak, ‘rehberler’ ya da prosedürler etkili değildir. Hukuk dahi gölgesini/ışığını, retorik açısından önemi azalmamış olmakla birlikte, toplum hayatının üzerinden kısmen çekmiş görünmektedir. Fıtrat ile özne kiplikleri arasında birbirine dolanan, yer yer çelişen, birbiriyle çakışan, birbirini iten, çeken, ayrımlar ve kavşaklarla kimi zaman birbirine katılan, kimi zaman farklı vektörler boyunca hareket eden farklılıklar girmiştir.³⁷² Öznelere önsel olan bu mimaride bu değişiklikler yaşanırken toplum pesimistliğe gömülmemiştir. Öyle görünüyor ki, yersiz yurtsuzlukta insanların mutlu olabilmesi için, radikal bir haz ekonomisi devreye sokulmuş, böylelikle güvenlik toplumu yaşanılabilir kılınmıştır. Bu bölümde güvenlik toplumun yapısal özelliklerine değinildikten sonra, özneleştirme kipliklerine eklenmiş olan hazların kullanımına daha geniş şekilde değinilecektir.

Ceza örneğiyle konu açıklanacak olursa, çalma eyleminin egemenlik toplumundaki cezası idam, sürgün, tazminat gibi beden üzerinde işleyen, onu eksiltен mahkûmiyetlerdir. Disiplin toplumunda ceza gözetim, denetim, ıslah etme, özgürlüğü kısıtlama gibi onu dönüştürme, üreterek ötelendiği toplum frekansına geri getirme amacını gütmektedir. Güvenlik toplumunda suç, öncelikle bütün toplumu kat eden, her bir değişkenin aynı anda yer aldığı bir formülasyon içerisinde anlaşılmaktadır: suçun işlenme sıklığı, muayyen bir zaman ve toplumda bu tip vaka ile ne kadar karşılaşılabilceği, suçun işlenme oranını artıracak ya da azaltacak önlemler, kriz, savaşların, cezaların sertliği ya da hafifliğinin suça etkisi, suçun ve suça ilişkin önlemlerin maliyetinin ilişkisi, beraberinde getirdiği ya da kaçırılmasına neden olduğu fırsatlar, suçlunun artık daimi bir tehlike olup olmadığı ince bir şekilde hesaplanmalıdır.³⁷³ Burada karar verilmesi gereken cezanın ne olacağı değildir, bu ikincil bir öneme sahiptir. Suçun hangi şekilde toplumsal ve ekonomik açıdan kabul edilebilir bir marjda tutulabileceği öncelikli olarak belirlenmelidir.³⁷⁴ Dolayısıyla

³⁷¹ A.e., s. 134.

³⁷² A.e., s. 134.

³⁷³ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 6-7.

³⁷⁴ A.e., s. 7.

normun, normali öncelediği tertibatlardan, istatistiki verilerden elde edilen farklı normallik eğrilerinden çıkarılan normların gündelik hayata yön vermesine geçilmiştir. İnsanların ahlaki özne kipliklerinin içeriği, en istenmeyen eğri ile en istendik eğri arasındaki normatif değerlerden oluşmaktadır.³⁷⁵ Bu veriler öyle hareketlidir ki, sadece zamanın değişmesiyle değişmemektedirler; yaş, meslek, cinsiyet, eğitim gibi değişkenler de değerleri değiştirebilmektedir.

Cüzzama verilen tepki egemenlik toplumunu, vebayla mücadele disiplin toplumunu karakterize ettiği gibi, Foucault'ya göre çiçek hastalığının kontrol altına alınması da güvenlik iktidarının edimselleşmesini betimlemeyi kolaylaştırmaktadır. Fizyokratların³⁷⁶, kıtlığın önüne geçmek için onun yok edilmesine dair alınacak sabit önlemlerden vazgeçerek pozitif bir değer olarak görmelerinde olduğu gibi, çiçek hastalığına verilen tepki de, temelde, hastalığın belli ölçüde bireylerde ortaya çıkararak şiddetli bir şekilde insanları etkilemesinin önüne geçilmesine dayanmaktadır.

Güvenlik toplumu, belli başarısızlıklar, başarılar ve değişimlerin beraberinde getirdiği bir toplumsal sentezdir. İlk olarak kapatılma takımadaları, insan doğasının eğilmesinde başarısız bulunmuştur. Çalış/a/mayan kesimin kapatılması, işsiz enflasyonuna neden olmuştur.

Mimari bir başarısızlık örneği olarak panoptikon, güvenlik iktidarının toplum ufkunda bir metafor olarak değer kazanmıştır. Bilindiği gibi panoptikon, mekânı bakışa açacak ve merkezi bir bakış tarafından kuşatabilecek şekilde biçimlendirilmesini öngörmektedir. Burada mekân, her bir kişinin diğerinden mümkün olduğunca soyutlanmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla kişinin şimdiki zamanı, kişiliğinin üzerine katlanmakta; tecrübesi, sonsuza uzanmak ve kişiliğiyle ilişkisini zayıflatmak yerine tayin edilmiş sınırlardan yansıyarak geri gelmektedir. Dolayısıyla panoptikon, mimari açıdan başarısız olmuştur fakat disiplin toplumunda doğmakta olan bireyselleşmenin tamamlayıcı ilkesi olarak toplumsal hayatı biçimlendirmenin

³⁷⁵ Emre Koyuncu, "Foucault'nun siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu", **Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, Haz. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016, s. 49.

³⁷⁶ Fizyokratlar, devletin ekonomik alana müdahalesine karşı çıkarak liberal düşüncenin hazırlayıcısı olmuşlardır. Merkantilist düşünceye karşı çıkmışlar ve ulusal zenginliğin tarımsal üretimle elde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ekonomi, egemenlik tarafından temsil edilemez. (Mitchell M. Dean, **Governmentality, Power and Rule in Modern Society**, London, SAGE Publications, 2009, s. 134).

aracı haline gelmiştir. Her ne kadar bireyin, muayyen bir mekânda çevresiyle iletişimi kesilerek onun öznelik kipliklerini değiştirme amacı hedefine ulaşamadıysa da, birey kendi dünyasında, ailesiyle ya da gözetim toplumundan kaynaklanmayan diğer kolektif kimliklerden/özne kipliklerinden soyutlamak, onu tekil varoluşunda bir değer haline getirmek mümkün görünmüştür.

Kişi, maddi ve manevi soyutlamalarla bireyleşirken, şeylerin temsillerle yani dilin göze bağımlı bir rejimde anlaşılması da yerini, insanın hem özne hem de nesne olarak bilgi haline gelmesiyle mümkün olmuştur.

Güvenlik toplumunda amaç, disiplin toplumunda olduğu gibi davranışların biçimlendirilmesi değil, onların ele geçirilmesidir.³⁷⁷ Foucault, normalleştirme teknikleri ile kişilerin normal-anormal ikiliği arasında birer özne olmalarını temin eden disiplin toplumuyla güvenlik toplumu karşılaştırıldığında ilkinin ‘arkaik’ ve ‘naekonomik’ olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁸ Buna paralel olarak güvenlik tertibatları, törelliğin karşısında yer aldığı gibi hukukilikle de sınırlandırılmaz. Bedenle ilgili göstergeler, sınırsızca çoğaltılıp özne kipliklerine dâhil edilmektedir. Her bir birey, bir taraftan adeta bir göz haline gelirken başkaları için de gösterge olmakta ve üretmektedir. Güvenlik toplumunda anlam, benzerliklerle aşkınlaştırılmadığından ve yapay olmakla birlikte kelimeler ve şeyler arasındaki uygunluğu garanti edecek bir Tanrı fikri de olmadığından, insanlar kendi üzerine kapanmış bir simülasyon modelleri³⁷⁹ içerisinde ikamet etmek durumundadır. Gerçekliği, onun bazı yönlerinin belli ölçülerde iptal edilmek suretiyle kurala tabi kılmak, onu parçası olduğu doğadan ayırarak sentetik getirmek demektir.³⁸⁰ Bu bağlamda artık gündem, disiplin toplumunun rasyonel bireyi ve onun, bireylere önsel ilkelere uygun hale gelmesinin ötesinde, insanın tüketilemeyen varoluşu, hukuki bir özne, çalışan bir özne, konuşan bir özne olarak insanın yerini bir tür olarak insan almıştır.

Sabitlenmiş mekânlarda insanlar yalıtılıp hemen herkes bir şekilde mekanlara hapsedilirken, mekan olabildiğince yeniden kodlanarak homojen hale getirilmektedir.

³⁷⁷ Judith Revel, **Michel Foucault’da Güncelliğin Bir Ontolojisi**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2008, s. 135.

³⁷⁸ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 271.

³⁷⁹ Simülasyon kuramı için Bknz. Jean Baudrillard, **Simülasyon ve Simülakrlar**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

³⁸⁰ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 46.

Disiplinin merkeziliği ve insanları daha yoğun hale getirmesine³⁸¹ karşıt olarak bu yeni toplumsal düzen, bedeni mümkün mertebe özgür bırakmaktadır.³⁸² Delilerin kapatıldıkları hastanelerden salıverilmeleri ya da hapisaneden nerdeyse hiçbir farkı bulunmayan atölyelerin, daha insancıl mekânlara dönüşmelerinin yani hümanist düşüncenin toplumu insansever (philanthropic) bir şekilde dönüştürme gayretinin altında yatan sebep budur.³⁸³ Olan, kendi haline bırakma, tekil istence saygı duyma değildir; meydana gelen değişim, “burjuva ahlakının ajanları olarak hareket eden doktorların” yönettikleri yeni normallik rejiminin işleridir.³⁸⁴ Ortaya çıktıktan yüz yıl sonra başarısız olduğu itiraf edilmesine rağmen hapisanenin bir ceza kurumu olmaya devam etmesindeki ısrar, insanın daha yakından gözlemlenmeye olanak tanınması ve riskleri yönetmede kayda değer bir rol oynamasıdır. Hümanizma, aslında oldukça kısıtlı bir etik alanı “evrensel bir model olarak” imlemektedir.³⁸⁵

Disiplin toplumunda özne kiplikleri insanların hemen yanında hazır ve nazır olarak beklerken ve kapatma mekânlarında, kimliklerin en küçük parçasına ayrılarak disiplin teknikleriyle onlara benimsetilirken güvenlik toplumunda insanlar, kendilerini özgürleştiren stratejilerle, kendi özne kipliklerini aramaya zorlanmaktadırlar.³⁸⁶ Ben’in yapımı için kullanılması gereken benlik teknolojilerinin, özgürlük teması içinde insanların ‘cüz’i iradesi’ ile kullanılması gerekmektedir. İnsanları zamanda ve mekânda sabitleştiren fikir ve kurumlardan bağımsızlığını kazanarak özgür kılmaya dair çağrı, bunun a priori bir doğaya dönüş olduğunu iddia ederek, özneliğe daha derinden etki etmektedir.³⁸⁷ Foucault’ya göre güvenlik toplumunda iktidar-bilgi teknolojileri, hümanizma üzerinden ‘psişe, öznellik, kişilik, bilinçlilik’ kavramlarının temelinde modern bireyi inşa etmiştir. Özgürleşme, baskıdan özgürleşme anlamına gelmektedir; hâlbuki özgürleşecek bir verili özne yoktur.³⁸⁸ Baskı teknolojilerinin gücünden türetilen özgürlük idesi, bizzat kendi çabalarımızla kendi varoluşlarımızı

³⁸¹ A.e., s. 44.

³⁸² Baştürk, a.g.e., s. 117.

³⁸³ Jon Simons, **Foucault and Political**, New York, Routledge, 1995, s. 46.

³⁸⁴ A.e., s. 46.

³⁸⁵ Michel Foucault, “Hakikat, İktidar, Kendilik”, Çev. Işık Ergüden, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 104.

³⁸⁶ Simons, a.g.e., s. 46-7.

³⁸⁷ A.e., s. 46-7.

³⁸⁸ Simons, a.g.e., s. 47.

bizi baskı altında tutmaktadır. İnsanların yönlendirilmesi için gerekli olan güdü, ‘yeteneklerin edinilmesine’ dayanmaktadır.³⁸⁹ Engeller ise, insanların olgunlaşmasını tehir eden her şeydir.³⁹⁰ Bu bağlamda Foucault, kendilik teknolojileri adına benimsenmesi sürecinde en belirgin temalardan birinin cinsellik olduğunu düşünmektedir.³⁹¹ Açık bir şekilde belirtmemiş olsa da, Hristiyanlığın, insanların kendilerini birer arzu öznesi/nesnesi olarak yorumlamalarını teşvik etmiştir.³⁹²

Benlik teknolojilerinin geliştirilip birer rejime dönüştürülmeleri için *mathesis* ve *taksonomiye* inşa edilmiş bir uzam gerekmektedir. Bu nedenle güvenlik toplumunun ortaya çıktığı yer, kenttir; köy ya da şehirden ayrı olarak kent, disiplin toplumundaki kökenlerine uygun olarak bir gözetleme, hareketleri düzenleme, aşkın varlığı değil devletin iktidarını nazara verme amacını gütmektedir. Kent, çevresini kuşatan uzamın organik bir parçası olmadığı için, bir anlamda onunla karşıtlık ilişkisi içerisindedir. Kent, toprağın besleyiciliğine karşı şüphe duymaktadır; daimi bir nedret içerisindedir.³⁹³ Azlık, güvenlik toplumunda öyle önemlidir ki, kapitalizmin en önemli özelliklerinden birisi olan biriktirme fenomeninin altında yatan nedeni oluşturmaktadır. Öyle görünüyor ki nedret, kötü doğa, kör talih, ahlakiliğin varoluşsal nedenidir. Diğer taraftan kent, sınırlarını dış faktörlere karşı koruma ve genişlemeye koşullanmış olan geleneksel mekân yönetimi yerine, kenti oluşturan unsurların yönetimini öncelik olarak alan bir yönetim şekline de kaynaklık etmektedir.³⁹⁴

Kent, güvenlik toplumunun ortaya çıkma sürecinde maddi koşulların pek çoğunun oluşması için doğal bir ortam sunmuştur.³⁹⁵ Erken kapitalizmin tutunma noktaları olduğu gibi, çevresinden büyük bir çeşitliliğe sahip nüfusu kendine çekerek surlarla imlenmiş olan sınırlarını şimdiden aşmıştır. Sosyo-ekonomik gücü, politik bir güç de edinmesini sağlamış ve egemenlik iktidarına karşı kendi iradesini ortaya koyabilmiştir.

³⁸⁹ A.e., s. 47.

³⁹⁰ Michel Foucault, “Aydınlanma”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 176.

³⁹¹ Michel Foucault, “Hakikat Kaygısı”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 86 vd.

³⁹² A.e., s. 89.

³⁹³ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 28.

³⁹⁴ Baştürk, **a.g.e.**, s. 129.

³⁹⁵ Koyuncu, “Foucault’nun siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, s. 46.

Klasik şehir mimarisiyle karşılaştırıldığında, çok iyi bilindiği gibi, mekânın örgütlenmesinde aşkın olanın merkezi konumuna karşılık modern kent, Roma askeri kampı model alınarak inşa edilmektedir. Şehir, egemenliğin hiyerarşik düzeninin sabit bir mekânını teşkil ederken kent, çokluğun hesaplanmış bir düzene göre bireyselleştirilmesini ama aynı zamanda kent nüfusunun bir çokluk olarak yönetilmesini kolaylaştırmaktadır.³⁹⁶ Şehir bir sabiteler mekânıdır ve şeyleri bu sabitelere dağıtmakla meşguldür. Kentse, geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında sıkışmış olan olaylar dizinin olumsuzluğuna koşullanmıştır. Başka bir deyişle o, olumsal olaylar dizisinin kontrol altına alındığı verili bir uzamdır.³⁹⁷ Foucault, kentin özgünlüğünü ve işlevselliğini göstermek için onun çokluğun yönetilmesi için bir ortam olduğunu ifade etmektedir; ‘ortam’ kavramı, fizikte Newton ve Newtoncular, biyolojide Lamarck tarafından kullanılmaktadır ve, “bir cismin diğeri üzerinde mesafeli eylemini izah etmek için gerekli olan şeydir.”³⁹⁸ Buna göre ortam, şeylerin hareketini ve nedenselliği sorunsallaştırmaktadır ve kent de harekete önsel olarak bir yalıtıma, ilişkilendirmeye, hareketlerin başlama ve bitişini kontrol altına almaya karşılık gelmektedir.³⁹⁹ Kentin bir ortam olması demek, uzamda yer eden doğal ve kültürel şeylerin, hem bir matris içerisinde görece sabitlenmesi hem de diferansiyel dağılımı demektir. Dolayısıyla kentte ulaşmak istenen hedef bireyin, nüfusun, doğal ve kültürel fenomenlerin birbirlerine temas ve bağlanma noktalarını mümkün olduğunca önceden hesaplamaktır.

Görüldüğü gibi güvenlik toplumu, şimdiki zamanı ve kendinde uzamı verili bir düzen değil kaos olarak kabul etmektedir. Kaos düzeninde değişkenler, neredeyse bütünüyle olumsal bir hareket halindedirler. Kent de, kaotik düzenin yapay yasalarla kosmos haline geldiği yerdir. Foucault’nun yöntemleriyle bakıldığında kosmosun, söylemsel ve söylemsel olmayan bir zeminin olması gerekmektedir. Söylemsel pratikler, güvenlik toplumunun epistemik altyapısını teşkil ederken söylemsel olmayan pratikler, maddi çoklukların yönetimselliğine yani biyopolitikaya karşılık gelmektedir. Merkantilizmin ve onu tamamlayan polis teşkilatının katı yasalarla

³⁹⁶ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 21-2.

³⁹⁷ **A.e.**, s. 22.

³⁹⁸ **A.e.**, s. 22.

³⁹⁹ **A.e.**, s. 22.

toplumu düzenlediği, üretimi maksime ederken maliyeti en alt seviyede tutmaya yönelik tedbirlerin tersine çevrildiği yönetimsellikte, *raison d'Etat*'ın merkezi kavramı liberal rasyonalite olmuştur.⁴⁰⁰ Söz konusu bu yönetimsellikte toplum, hukuki öznelerden müteşekkil bir beden değil, biyolojik bir çokluk olarak görülmektedir.⁴⁰¹ Diğer taraftan ahlaki normlar da, içeriği belirli olmayan bir özgürlüğe koşullanmıştır. Tikel hayatların yönetilmesi, kendilik teknolojilerini, tümelin yönetilmesi ise, nüfusu bu rasyonalitenin etkilerine açık hale getirir.⁴⁰²

Kentin bir simülakr olması, Hristiyan pastoralliğinin bu yeni uzamda modern iktidar ilişkileri tarafından devralınmasını kolaylaştırmıştır. Çoban yöneticinin, selamet için sürüsünün durumunu detaylı olarak bilmesi gerektiği gibi, yapay bir uzamdaki kenttin sakinleri için de, bilimler seferber edilmiştir.⁴⁰³ Fakat artık yöneticinin insanları selamete ulaştırma gibi bir görevi bulunmamaktadır.⁴⁰⁴ İnsan bilimlerinden elde edilen bilgi, iktidar ilişkilerine uygun hakikatlerin üretilmesinde kullanılmaktadır.⁴⁰⁵ Pastoral iktidarın hem yönetici/rehberden hem de yönetilenden belirli bir kültür düzeyi beklediği göz önünde bulundurulduğunda⁴⁰⁶, modern pastoral iktidar da kendi dispozitiflerini üretebilmek ve onların sürekliliklerini sağlayabilmek için toplumsal bedeni bir bütün olarak görmek yerine, her bir bireyin hayatına, en derin noktasına kadar nüfuz etmelidir. Hristiyan pastoralliği, kurtuluşu dünya hayatı sonrasına tehir etmiş olduğundan, insanı çalışan özne ya da canlı bir tür olarak görmek zorunda kalmamıştır. Ne var ki modern pastoral iktidar, insanı kendi canlılığı içinde kat etmek zorundadır.⁴⁰⁷

⁴⁰⁰ Koyuncu, "Foucault'nun siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu", s. 52.

⁴⁰¹ A.e., s. 52.

⁴⁰² Önder Özden, "Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Fehér", **Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, Haz. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016, s. 88.

⁴⁰³ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 225-6.

⁴⁰⁴ A.e., s. 229.

⁴⁰⁵ Thomas Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, Çev. Utku Özmakas, Ankara, Pharmakon Yayınları, 2015, s. 47-8.

⁴⁰⁶ Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisi", Çev. Osman Akinhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 42.

⁴⁰⁷ Foucault, "Özne ve İktidar", s. 65-8.

“Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler- gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bittiğine tanık olunur. Böylece bir ‘biyopolitika’ çağı başlar. Bu biyoiktidarın geliştiği iki yön, XVIII. Yüzyılda çık bir biçimde ayrılmış olarak göze çarpar. Disiplin konusunda, ordu ya da okul gibi kurumlar; taktik üzerine, öğrenme, eğitim, toplumların düzeni üzerine (Mareşal de Saxe’ın doğrudan askeri çözümlemelerinden Guibert ya da Sevrin’in siyasal düşlerine değin) düşünceler belirir. Nüfus düzenlemeleri yönünde ise, demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi, yani Quesnay, Moheau ve Süßmilch ortaya çıkmıştır. Düşüncenin, göstergenin, duyumların bireysel doğuşunun kuramı olarak ‘İdeologların’ felsefesi; hem öğrenme, hem sözleşme ve toplumsal bünyenin düzenli oluşumunun öğretisi olarak İdeoloji, kuşkusuz bu iki iktidar tekniğinin bir genel kuram haline getirilmesi amacıyla içinde koordine edildiği soyut söylemi oluşturur. Gerçekte bu tekniklerin eklenmesi, spekülative bir söylem düzeninde değil, XIX. Yüzyılın büyük iktidar teknolojisini oluşturan soyut düzenlemeler biçiminde oluşmuştur. Cinsellik tertibatı bu düzenlemelerin içinde yer alır ve en önemlilerinden biri olur.”⁴⁰⁸

Felsefeden tıbbı, şehir planlamacılığından sosyal güvenliğe her şey hakkında bilgi toplanmakta ve bu alanlar düzenlenmektedir.⁴⁰⁹ Devlet aklı, “doğası gereği hakikatle ilişkili olan yönetim alanlarını ortaya çıkaran normatif ve bilişsel haritalar sağlar.”⁴¹⁰ Bu akıl, geçmişin belirliliğiyle şimdinin belirlenmesi arasında bir döngüde takılıp kalmamakta, reflektif ve kendi özgünlüğünün farkında olarak işlemektedir.⁴¹¹ Devlet aklı, yayıldığı uzam boyunca, herhangi bir aşkın idea, ilke ya da doktrinle temas etmemekte ve nihayetle kendi üzerine katlanmaktadır; “Tanrı’nın dünyayı, babanın ailesini ya da bir amirin kendi topluluğunu yönetiş biçiminden nasıl farklı olduğunu tanımlamayı amaçlamaktaydı.”⁴¹² Devlet aklı, “var olduğu varsayılan bir devletle, inşa

⁴⁰⁸ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 101.

⁴⁰⁹ Nikolas Rose, Peter Miller, “Political Power Beyond The State: Problematics of Government”, **British Journal of Sociology**, C. 43, S. 2, 1992, s. 177.

⁴¹⁰ Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 49.

⁴¹¹ Foucault, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisi”, s. 42.

⁴¹² **A.e.**, s. 44.

edilecek bir devlet arasında bulunan bir pratik, ya da daha doğrusu pratiğin akıllaştırılmasıdır.”⁴¹³ Yönetmek, ilkelerini adetler ya da geleneklerden değil, rasyonel bilgidan alan bir sanat olarak görölmektedir.⁴¹⁴ Dolayısıyla yönetim, düzenlenmiş bir bilgi alanına ihtiyaç duymaktadır.⁴¹⁵

2.3.1. Modern Antropolojik Episteme

Bilgi, Kant’ın eleştirilerinin çizdiği muayyen hattan başlamak üzere, insanın olumsuzluğunun sürekli yer değıştiren sınırları arasında, yani insanı ampirik-aşkın bir ikilik halinde anlamak durumundadır. Temsil bir taraftan işlemeye devam etse de, Klasik Çağda temsilin kriterleri en baştan belirlenmişken, modern epistemde bilgi, nesnenin ortaya çıkmasına koşut olarak belirlenmektedir.⁴¹⁶ Diğer taraftan söz konusu bu kriterler, temsilin iç işleyişine indirgenemediğinden onlara içkin değildir.⁴¹⁷ Bakış şeyleri, işlevsellikleri üzerinden sınıflandırırken, diğer taraftan sınıflandırmanın tuttuğu ışık bakışın kurallarını belirlemektedir. Fakat burada meydana gelen, Rönesans Epistemesinde olduğu gibi, damgaların yorumlanması değildir; kelimedde kristalize olan, imgenin bakışla olan oyunu tarafından değil, “bizzat kendi olarak, işlevin esaslı bir emir ve belirleme rolü oynadığı, karmaşık, hiyerarşik bir örgütün görülebilir uç noktasından ibarettir.”⁴¹⁸ Başka bir deyişle, şeyleri karakterize eden, neye ait olduğuna işaret eden bir imza olmadığı gibi, muayyen bir tabloda ait olduğu yer de değildir; işlevin neden olduğu sıklıktır. Sözcükler, şeylerin en belirgin öğelerine temas edip geri kalan ve sonsuza kadar bölünebilen kısmı karanlıkta bırakmaktadır.⁴¹⁹ Bu da, şeyler ve kelimeler arasında var olagelen metafiziksel ilişkinin daha da zayıflamasına, bilginin daha fazla antropolojik bir biçime bürünmesine neden olmuştur. Kelimeler ve şeyler, yapay bir uzamda birbirlerini karşılamaya zorlanmaktadır ve bu süreç dilin kendisinin de yapay bir uzam haline gelmesiyle sonuçlanacaktır.⁴²⁰

⁴¹³ Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, Çev. Alican Tayla, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 6.

⁴¹⁴ Foucault, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisi”, s. 45.

⁴¹⁵ **A.e.**, s. 47.

⁴¹⁶ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 320.

⁴¹⁷ **A.e.**, s. 320.

⁴¹⁸ **A.e.**, s. 322.

⁴¹⁹ **A.e.**, s. 325.

⁴²⁰ **A.e.**, s. 326.

Modern episteme ile, Genel Gramer Filolojiye, Doğal Tarih Biyolojiye ve Zenginliklerin çözümlenmesi Ekonomi Politığe dönüşmüştür. Söz konusu bu değişim sürecinde, arzunun kendisini doğrudan temsil edebildiği nesneler değil, arzunun temsili ile sınırlanamayan emek ihtiyaçları değerlendirmek üzere ilke haline gelmiştir; canlıların anlaşılması için tabloların kullanımı terk edilmiş, bunun yerine onların ‘örgütü’ olarak görülen bir biçim kullanılmaya başlanmıştır; dilin tanımlanmasında hareket noktası, nesnelere karşılık gelme biçimi değil, tıpkı canlı bir varlığın betimlenmesinde olduğu gibi sahip olduğu farz edilen bir düzen, “kelimeleri birbirlerine nazaran işgal ettikleri gramatikal konuma nazaran değiştirmenin belli bir biçimi (...) bükümsel işlevidir.”⁴²¹

Güvenlik toplumuyla birlikte, söylemsel ve söylemsel olmayan oluşumlar, makro iktidar ilişkilerinin merkezinde konumlanmaya başlamışlardır. Daha disiplin toplumundayken ekonomi, merkantilizmle birlikte makro ilişkilere dâhil edilmiştir. Fakat orada ekonomi, zenginliklerin analizi ile ilgilenmektedir. Güvenlik toplumunda ise ekonomi, bir ekonomi politik halini almıştır.⁴²² Liberalizmle birlikte, emek ve toprağa indirgenen insan ve doğa, yararlılıkları ile ölçülen maddiliklerine bağlı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.⁴²³ Diğer taraftan bu ekonomik sistem, bir makro iktidar modeli olarak devletin müdahalelerine karşı olabildiğince kapatmak, başka bir deyişle devleti kendi sistemi içerisinde bir fonksiyona dönüştürmek amacını taşımaktadır.⁴²⁴

Liberalizm, kendinden önceki ekonomiye dair fenomenlerden öylesine farklıdır ki bir ekonomi modeli olmakla sınırlı kalmayarak insan ve doğa arasındaki bütün epistemik, ontik ve aksiyolojik boşluğu doldurmaya teşebbüs edebilmiştir.⁴²⁵ Hakikat rejimlerinin makro fiziksel yönlerini hesaba katmış olduğu gibi, mikro fiziksel olarak düzenlenmiş iktidar/bilgi söylemlerini de ihmal etmemektedir.⁴²⁶ Hem mikro

⁴²¹ A.e., s. 334-5.

⁴²² John S. Ransom, **Foucault’s Discipline: The Politics of Subjectivity**, London: Duke University Press, 1997, s. 60.

⁴²³ Karl Polanyi, **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik kökenleri**, Çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 193.

⁴²⁴ A.e., s. 193.

⁴²⁵ A.e., s. 196 vd.

⁴²⁶ Michael Dillon, “Governing Through Contingency: The Security of Biyopolitical Governance, **Political Geography**, Yıl: 2007, C. 26, S. 1, s. 42.

fiziksel katmanlarda hem de makro fiziksel katmanlarda kendi gerçekliğini kurgulamıştır.⁴²⁷ Geniş anlamıyla geleneksel ekonomi nosyonunun oikos (hane) ile sınırlı ufkunu aşarak, toplum üzerinde ontik-aksiyolojik tasarruflarda bulunmuştur: “çevre ve nüfus arasında karmaşık bir iç içe geçmiş nedensellik kuran dolaşım akışlarının, doğallığın ve iç kuvvetlerin bir düzlemi” tasarlamıştır.⁴²⁸ Liberal rasyonellik nüfusu, uzamı ve hareketlerin yapısı, doğal koşulları, kentin yerleşim biçimi ve hukukuyla bütünleşik heterojen bir nesne olarak düşünerek, ekonomi ile politikayı birbirine bağlayan yeni bir bilgi biçimi, aynı zamanda bir dispozitif haline gelmiştir.⁴²⁹

İnsanın biyolojik bir mevcudiyet olarak yükselişi, onun aynı zamanda kamusal bir varlık olarak temayüzünü de gerekli kılmıştır.⁴³⁰ Bu ihtiyaç, liberal ekonomi politiğin ethos’u ile özsel olarak ilgilidir. İnsanların kamusal mevcudiyetler olmaları, demokrasiyle ‘egemenliğin kaynağında bulunmaları, yeni ahlaki değerlerin güvence altına alınmasını sağlamıştır zira, egemenliğin kaynağı olmakla bütün liberal uzamın korunması da halkın sorumluluğu olmuştur. Halkın icadı, liberal mekanizmaların hümanist görünmesini sağladığı gibi, bütün uyrukların içerisinde baskın olanın temsili olduğundan, toplumdaki farklılıkları –optimal eğriden sapmaları– gidermeye de yardımcı olmuştur.⁴³¹

İnsan bilimlerinin ve buna koşut biyopolitikanın doğuşu, liberalizmin kendi ahlakını ve politik sistemini tesis etmesine aracılık etmiştir. İnsan bilimleri, gündelik yaşamın yeni söylemler etrafında dönüşmesinin epistemik ve aksiyolojik zeminini oluşturmuştur. Güvenlik toplumu, disiplin toplumundan insanın doğasının olumsal yönlerinin bireysellikleri üretmedeki gördüğü potansiyeli miras almıştır. Şeylere, özellikle ve öncelikle insana dair hakikatler, nesnel bilim/bilgideki gelişmelerin nesnel tezahürleri olarak gösterilmektedir.⁴³² Yani iktidar/bilgi rejimindeki yapısal değişimler, ilerleme adı altında, aslında yeni tabiiyet alanları açmaktadır. Örneğin

⁴²⁷ Ute Tellmann, “Foucault and the Invisible Economy”, **Foucault Studies**, S: 6, 2009, s. 10.

⁴²⁸ Tellmann, “Foucault and the Invisible Economy”, s. 11.

⁴²⁹ **A.e.**, s. 11.

⁴³⁰ Özge Yalta Yandaş, “Michel Foucault’nun Yönetimsellik Serüveni”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi SBE**, Ankara, 2010, s. 27.

⁴³¹ Utku Özimakas, “Hardt ve Negri”, **Biyopolitika: Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, Haz. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016, s. 173.

⁴³² Simons, **a.g.e.**, s. 43.

deliliğin zihinsel hastalık olarak keşfi, insanın hakikatine yönelik bilinmeyenin ortaya çıkarılmasından çok daha fazla olmak üzere, bireylerin yalıtılması için kullanılan bir düzenek olarak görülmelidir.⁴³³ Benzer şekilde XIX. yüzyıldan itibaren etkisini gittikçe artıran tıbbi söylemler ve uygulamalar da, insana ya da hastalıklara dair bir hakikate şahitlik etmek değil, nüfusun sağlıklı tutulması için devreye sokulmuş olan politikalarla ilgilidir.⁴³⁴ Bilgi, insanların ve toplumun bir düzene tâbi olmaları için onlara dışsal olarak etki eden bir yapıdan, onların –hem bireysel doğanın hem de toplumsal bedenin- doğalarından türetilmeye evrilmektedir. İnsan doğasındaki gölgede kalmış bölgenin adım adım keşfi, onun daha fazla ‘bilinmesine’ imkân tanımıştır. Öyle ki, güvenlik toplumunda makro iktidarlar, insanı kendisinden çok daha fazla ‘bilmektedir’. Bu güç, insanın sadece ne olduğuyla değil aynı zamanda ve bundan daha fazla ne olabileceğiyle, potansiyelinin sınırlarıyla ilgilenmektedir. Bu ilgi, insanın bir tür olarak ele alınması gereğini ortaya çıkarmıştır. Bir tür olarak insanların yönetimi için bir tür olarak insanın anlaşılması gereği.

Foucault, olumsuzluğun işlerlik kazandığı güvenlik toplumundaki iktidar pratiğine biyopolitika adını vermekte ve onu, hayatı ve onun bileşenlerini, kültürel yapıların sistematüğini, hayatın üzerinde etki eden bütün yasa, ilke ve değerleri, hesaplanabilir kılmak ve iktidarın uhdesinde üretilen bilginin, hayatın dönüştürülmesi için bir araç haline getirmek olarak ifade etmektedir.⁴³⁵ İnsanın politik bir mevcudiyet olarak görülmesinin yanında hayatın kendisinin bütün bileşenleriyle politik faaliyetler tarafından temerküz edilmesidir.⁴³⁶ Bu yeni konfigürasyon, birbiriyle bağlantılı olan üç yönetimsellik alanını biyoiktidarın etki alanına açmıştır: ilki nüfusun potansiyeli ile ilgili doğum ve ölüm oranları gibi onun yapısal özellikleri; ikincisi, yaşlılık, kazalar, kırıma neden olmayan ama bir kabus gibi toplumu sürekli rahatsız eden salgınlar gibi söz konusu potansiyeli etkileyen fenomenleri; üçüncü olarak da yaşayan bir varlık olarak insanı.⁴³⁷ Biyoiktidarların politik faaliyeti olarak biyopolitika, insanların tabiiyetleri üzerinden kendisini edimsel kılmayı yeterli görmemektedir; iktidar

⁴³³ A.e., s. 43.

⁴³⁴ Ransom, a.g.e., s. 60-1.

⁴³⁵ A.e., s. 61.

⁴³⁶ Özden, “Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Fehér”, s. 88.

⁴³⁷ Yandaş, “Michel Foucault’nun Yönetimsellik Serüveni”, s. 23.

etkilerinin bedenlere olduğu kadar, ruhlara da olabildiğince –söylemsel pratiklerin teorik olarak izin verdiğı ölçüde- sirayet etmek istemektedir.⁴³⁸ Bu nedenle biyopolitika, bireylerin kendisinin sınırlarında oldukları halleriyle bireylerin varoluşlarına karşıdır; sentetik kipliklerce dönüştürülmemiş bireysellikler, tehdit olarak imlenmektedir.⁴³⁹ Bunun için, hem bireylerin hem de bir tür olarak toplumun güçlerini, “kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde parça haline; üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye” çabalar.⁴⁴⁰ İktidarın, uyrukları üzerindeki ölüm hakkı, ikizlenerek öldürme-yaşamaya bırakma ikiliğinin ötesine geçip yaşam üzerinde pozitif etki ederek onu artırmayı, karanlıkta kalan yönlerini gün ışığına çıkararak onu, verimli kılmayı görev edinen politikalara eklemlenmiştir.⁴⁴¹ Fakat, yukarıda zikredildiğı gibi ölüm hakkı, özgürlüklerin sınırsız edimselleşmesi ya da hümanizma lehine feshedilmemiştir. Tersine, hayatın çoğaltılmasına koşut olarak ölüm hakkı da geliştirilmiştir. Öyle ki, biyopolitikayla birlikte ırklar savaşından devlet ırkçılığına geçilmiş ve modern dönem, daha önce görülmemiş kitlesel ölümlere ve devletlerin kendi toplumlarına karşı soykırımlarına şahit olunmuştur.⁴⁴² Başka bir deyişle öldürme ve yaşama bırakma hakkının yerine ‘ölüme atma’ ve ‘yaşatma’ ikame edilmiştir.⁴⁴³ Foucault’nun bununla ima ettiğı şey, geleneksel iktidarların tekil varoluşlara karşı, öldürtme hakkında somutlaşan kısmen ilgisiz tutumunun, Klasik çağla birlikte değıştiğı, geleneksel dönemde iktidar ile kişi arasındaki zorunlu açıklığın Makro iktidar lehine giderek kapandığıdır. Zira öldürme ve yaşama hakkı, pratikte sadece öldürme emrinin verilmesi ile gerçekleşmekte; yaşama bırakma, böyle bir emrin icra edilmemesi, yani eylemsizlikle olmaktadır.⁴⁴⁴ Biyopolitikada ise yaşatma, hayata karşı böyle bir ilgisizlikte vuku bulmamaktadır. Yaşamı kuşatmak ve onu müdahalelerle dönüştürmek, ona giderek daha fazla sentetik karakter vermekle, ahlaki edimselleşme de yani insani olma da içten içe

⁴³⁸ Simons, **a.g.e.**, s. 43.

⁴³⁹ **A.e.**, s. 43.

⁴⁴⁰ Foucault, **Cinselliğın Tarihi**, s. 100.

⁴⁴¹ **A.e.**, s. 101.

⁴⁴² **A.e.**, s. 101.

⁴⁴³ **A.e.**, s. 101.

⁴⁴⁴ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 246.

farklılaştırılmaktadır. Sınırsız çeşitlilikteki tekil varoluşlar, sürekli hareket halindeki eğrilere göre işlenmekte, fitratlarındaki açığa çıkmış özellikleri ve potansiyelleri, eğilmekte, törpülenmekte, eklemeler ve çıkarmalarla onlara yeni biçimler verilmekte, bireyler söylemsel pratiklerce üretilen ve liberal rasyonalite tarafından birer metaya dönüştürülmüş özne kipliklerinin peşinde başka hakikat oyunlarına dahil edilmektedirler.

Ahlakla ilgili değer ve pratiklerin güvenlik toplumunda, liberal rasyonellik tarafından müsadere, geleneksel dünyayla olan ontik bağın kopmasındaki en önemli momentlerden birisini teşkil etmektedir. Çünkü, yeni bir insan tasarımının en önemli kısmı, ahlaki içeriklerin üretilmesidir. Disiplin toplumunda bu eksikliğin neden olduğu başarısızlık bütünüyle kendini göstermiştir. Kapatma kurumlarında insanlar, hapsedilmiş, çalışmaya veya öğrenmeye zorlanmış, akıllarının ruhlarını aydınlatmadığı kişiler, insanlıktan uzak olarak görülmüş ve neticede, ne ekonomik verimliliğe de ne özne kipliklerinde hedeflenen kararlılığa ulaşılmıştır. Üstelik, gayri insani olmakla nitelenmiştir. Fakat, güvenlik toplumunun doğuşu öncesinde, ahlaki alan, Hristiyan pastorallığı tarafından yönetilmektedir. Söylemsel pratikler nedeniyle uzun zamandan beri etkisi azalma eğiliminde olsa da, ahlaki alanda en etkili faktör olmayı sürdürmüştür. Hristiyan pastorallığı, -hemen her dinde olduğu gibi- bedenleri olduğu kadar ruhları dönüştürmeyi hedeflediğinden, benlik teknolojileriyle kişilikleri oluşturmaktadır. Rönesans'tan beri söylemsel pratikler ve disiplin toplumunun ortaya çıkmasıyla da söylemsel olmayan pratikler, Hristiyan pastorallığını aşındırmıştır. Bununla birlikte, güvenlik toplumu için biyopolitikanın tekil hayatlara yönelmesinde hazır bir kurumsallaşmayı da sağlamıştır. Buna bağlı olarak da, Hristiyan pastorallığını kendi söylemsel pratikleri içerisinde yeniden üreterek ve iktidar pratiklerine ekleyerek, onun çekildiği alanları doldurmaya çalışmıştır. Modern dünyanın kendi üzerine kapanması, güvenlik tertibatlarının kendi benlik teknolojilerine sahip olabilmesiyle mümkün olmuştur.

Lemke bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Liberal yönetimde söz konusu olan, yönetim pratiğinden azade var olan özgürlüklerin basitçe hukuki garanti alınmasından daha fazlasıdır. Liberalizm, daha ziyade, bireylerin özgür olabilecekleri koşulları

örgütler.”⁴⁴⁵ Çünkü liberal rasyonellik, sadece mümkün en fazla emeğin üretime dönüştürülmesiyle değil, insanların beden ve ruhlarıyla üretim-tüketim döngüsüne dâhil edilmesiyle ve nüfusla ilgili bütün değişkenlerin ekonomik faaliyetlere göre düzenlenmesiyle teminat altına alınmıştır.⁴⁴⁶ Ekonomiyle ilgili bu durum, ekonominin niçin Marx tarafından kendisi dışındakileri örgütleyen bir altyapı şeklinde anlaşıldığını da açıklığa kavuşturmaktadır. Foucault, şüphesiz ekonomiyi hiçbir zaman bir altyapı olarak düşünmemiştir. Bununla birlikte makro ve mikro iktidar ilişkileri ile söylemsel pratiklerin bir ekonomi politik teması etrafında örgütlendiğini inkâr etmemektedir. Egemenlik toplumunda mikro ve makro iktidar ilişkileri törellikle, disiplin toplumunda hukukla düzenlenmekte ve kişilerin hakları bu araçlar ya da sistemlerle garanti altına alınmakta iken liberalizmde bireylerin korunması, özgürlük ve güvenlik arasında kurulan karmaşık ilişkilere dolayım lanmıştır.⁴⁴⁷ Egemenlik toplumunda iktidar ilişkileri, belirli bir mekânın sınırlarına bakışını yöneltmişken disiplin toplumu bireysellikleri inşa etmektedir.⁴⁴⁸ Egemenlik toplumu cüzzamlıyı toplumun dışına sürerken disiplin toplumunda veba, toplumun içerisinde hapsedilmiş, izole edilmiş ve toplum içerisinde yeni ilişkilerin üretilmesi ve bu ilişkilerin gözetim altında tutulmasıyla yok edilmiştir. Güvenlik toplumunda söz konusu olan, bir bütün olarak nüfustur; ne var ki ne bireysellik ne de sosyal yapı, kararlı olmayı sağlayacak sabitelere sahiptir. Liberalizmde güvence, daima yokluk ve varlık arasında ikamet eden, bireysellik ve toplumsallıktır; doğal kurallara sahip olmamanın beraberinde getirdiği olumsuzlukta hem özne kiplikleri hem de toplumsallık sürekli olarak yeniden üretilmelidir.⁴⁴⁹ Olumsuzluğun politik pratiği, nüfusun istatistiki anlamda biçimlendirilmesidir; özne kipliklerini bireyin varoluşuna eklemelenmesi değil, toplumun genel düzeninin tesis edilmesidir.⁴⁵⁰

Güvenlik toplumundaki politik amaç, devlet aklının devletin gücünü en üst düzeyde tutmak değil, ekonomik bir yönetimi tesis etmektir.⁴⁵¹ Fakat bu toplumsal yer

⁴⁴⁵ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 264.

⁴⁴⁶ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 103.

⁴⁴⁷ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 265-6.

⁴⁴⁸ **A.e.**, s. 267.

⁴⁴⁹ **A.e.**, s. 266.

⁴⁵⁰ Koyuncu, “Foucault’nun siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, s. 39.

⁴⁵¹ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 261.

değiştirme yine de devlet gücünün azaltılmasından ziyade nihai amaç olarak görülmemesidir. Yani güvenlik toplumu da makro iktidarların güçlerinin artırılması, geliştirilmesi ve daha yetkin bir hale gelmesi için çabalamaktadır.⁴⁵²

Lemke'nin François Ewald'dan aktardığı şu ifadeler, disiplin toplumundaki hukuki öznenin bir ilke olmasının sonucu olan evrensel eşitlikten ne kadar uzaklaşmış olduğunu göstermektedir:

“Eşitsizlikler, doğaldır, kaçınılmazdır ve azaltılamazdır: Eşitsizlikler, çeşitliliğin ve başkılığın düzeni olan yaratım düzeninin bir parçasını oluşturur; her biri sosyal ilerleme için gerekli olan faziletlerin ve kabahatlerin ödülleri ve cezalarıdır; nihayetinde kaderin yapıtaşlarıdır: Sosyal uyumun kökeni olarak toplumun ilksel varlığında hazır bulunurlar. Engellenememekle kalmazlar, hiç de sonsuzluğa sevkedilmek istenmezler: varoluşları korunmaya değer bir çeşit politik mülktür. Eşitsizliklerin mevcudiyetinde hem liberal yönetim sanatının olasılığıdır hem de onlara ihtiyaç duyulur.”⁴⁵³

Eşitlik mümkün değildir çünkü verili bir düzen yoktur, kararsız değişkenler vardır ve bu değişkenler, şeylere içkin olmayan, sentetik bir kurallar dizgesi ile düzenlenmektedir. Bu nedenle yoksulluk, kazalar gibi, gündelik hayatla negatif ilişkiye sahip olduğu düşünülen fenomenler, güvenlik toplumunda pozitif bir ilişki olarak görülmektedir. Özgürlüklerin biraradalığı ve doğanın kendinde hali (kaos) çeşitli eksiklikleri ve kusurları beraberinde getirmektedir. Özgürlüklerden vazgeçilemeyeceğine göre, kusurların olumsuz görülmesi doğru olmayacaktır. Dolayısıyla yoksulluk, toplumdan kaynaklanan bir eksiklik hali değil, yoksul olanın karakterindeki ahlaki bir eksikliği⁴⁵⁴ yansıtmaktadır.⁴⁵⁵ Ewald'a göre özgürlük ve bireysel sorumluluk arasında kurulan böyle bir bağıntı, kusurların bireyselleştirilmesiyle

⁴⁵² Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 25.

⁴⁵³ François Ewald, **L'Etat Providence**, Paris, Grasset, s. 89, Akt. Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 282.

⁴⁵⁴ Böyle bir ilişkilendirme Weber'de olduğu gibi niçin Püriten ahlakı ile kapitalizm arasında koşutluk kurulduğuna ışık tutmaktadır.

⁴⁵⁵ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, s. 284.

bireylerin cüz'i iradelerini aşan ama bireysel sorumlulukların arkasına gizlenmiş olan toplumsal nedensellik ilişkilerinin açığa çıkmamasını temin etmektedir.⁴⁵⁶ Yoksulluk örneğinden devam edilecek olursa, bu, kesinlikle kapitalist ekonominin doğal işleyişine içkin bir durum olarak görülmemelidir; yoksulluk kesinlikle toplumsal bir çıktı değildir.⁴⁵⁷ Yoksulluk, insanların kendi ruhlarındaki bir eksikliğin sonucudur; bu kusur giderilmedikçe toplum hak etmediği halde bu eksikliği giderme durumunda olsa bile, başaramayacaktır. Dolayısıyla da nesnel değil öznel bir gerçek olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.⁴⁵⁸ Bundan da öte yoksulluk, hem ekonomik sistem için hem de ahlaken gerekli görülmektedir. Zira yoksulluk, sayesinde ucuz iş gücünü garanti altına aldığı gibi, özgürlüğün yanlış kullanımının hangi sonuçları doğuracağını keskin bir şekilde gösterdiği için pedagojik bir işlev görmektedir.⁴⁵⁹ Doğal bir fenomen olan kıtlıkta da, merkantilist bir bakış açısında olduğu gibi, çeşitli önlemlerle –vebanın kontrol altına alınmasına benzer şekilde- yok edilmeye çalışılmamaktadır. Olayların kontrol altına alınamayan kısımları, kendi başlarına bırakılırlarsa bir dengeye ulaşılacağı varsayılmaktadır ki⁴⁶⁰, bu durumda da toplumsal nedensellik, doğa kanunlarının ardında saklanmaktadır.

⁴⁵⁶ A.e., s. 285.

⁴⁵⁷ A.e., s. 285.

⁴⁵⁸ A.e., s. 285.

⁴⁵⁹ A.e., s. 289.

⁴⁶⁰ Emre Koyuncu, “Foucault’nun siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, **Biyopolitika: Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, Haz. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016, s. 47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKSEL DİNDARLIĞIN ÜÇ BİÇİMİ

Bu bölümde kendi değişkenlerini kendi ilkelerine bağlı olarak işleyen güvenlik evreninde geleneksel dindarlığın konumu ve güvenlik toplumunun dindarlık kipliği olduğunu düşündüğümüz din okuryazarlığı incelenecektir. Bize göre, Hz. Peygamberin vefatından Modernitenin ortaya çıkışına kadar geçen süre içerisinde itibaren nesnel dindarlık, öznel dindarlık ve halk dindarlığı olmak üzere üç ayrı İslam dindarlık kipliği, inananları özne/nesneleştirmiştir. Bu sınıflandırma, epistemolojik ve siyasi amillerin, hakikatin tarihselleşmesi sürecinde –az çok- eşzamanla etki ettiği varsayımına dayanmaktadır. Fakat arkeolojik ve soybilimsel yaklaşıma göre, bu üç dindarlık kipliği de aynı epistemik düzen ve toplumsal yapıdan türemektedir. Çalışmamıza bu açıdan en yakın örnek, Câbiri'nin Arap aklının analizini hedefleyen eserlerdir. Câbiri bu eserlerinde İslam kültürünün akıl yapısını teorik akıl, siyasi akıl ve ahlaki akıl olmak üzere üçlü bir tasnifle ele almakta ve hem başlangıç mekânı (Hicaz) hem de düşünmenin genel itibariyle Arap Dili içerisinde gerçekleşmesi bakımından Arap Akli olarak nitelemektedir. Öncelikle vurgulamak gerekmektedir ki onun Arap Akli kavrayışı, İslam Medeniyetinin sınırlarını bir bütün içerisinde görmekten çok, Arap sözcüğünün temel anlamına daha yakındır. Özellikle Arap ahlaki aklına yönelik kavrayışı, bunu göstermektedir. Ona göre Farisi ahlak tasavvuru, saf Arap ananelerini tahrif ettiği gibi sufilerin irfanı da Arap'ın tarihselliğinin en ayırıcı vasıflarından olan 'beyan'ın safiyetine çok büyük zarar vermiştir.⁴⁶¹ O irfanla ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Böylece bir bilgi sistemi, bilgini elde edilmesinde bir metot, bir âlem görüşü ve âleme karşı bir tavır olarak irfan, İslam'dan önce Yakın Doğu'da ve özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak'ta egemen olan kültürlerden Arap-

⁴⁶¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Ahlaki Akli**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 159 vd; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Koroğlu, Hasa Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 329 vd.

İslam kültürüne intikal etmiştir”⁴⁶² Ona göre Araplar arasında irfani gelenekle (kimya, astroloji ve tıp bağlamında) ilk ilgilenenlerden birisi Halid b. Yezid b. Muaviye’ dir (ö. H. 85) ki o, bu müktesebatla İskenderiye’de tanışmıştır⁴⁶³. Câbirî’ye göre irfanın âtil aklı, “Kadim Miras’tan Arap-İslâm Kültürü’ne ilk intikal eden unsuru oluşturmuştur.”⁴⁶⁴ İrfan yoluyla elde edilen dini bilginin temel sorunu, beyan/rasyonel düşünce dolayımında elde edilen dini bilgiden üstün görülmesidir.⁴⁶⁵ Arap Ahlaki Akli da aynı düşüncenin ahlaki boyutunu dile getirmektedir. “‘Saf’ Arap çağı yaşanmakta iken, dahası şiir ve hitabet kültürüyle Arap’ın ve onun kültürünün taassub derecesinde hüküm sürdüğü bir yüzyıl yaşanmakta iken, bu Emevi asrında, nasıl oldu da Farisi mirasın içinden alınan şeylerle “değerler ve ahlak” konulu eserler yazılmaya “başlandı”?”⁴⁶⁶ Öyle görünüyor ki Câbirî, İslam medeniyetinin yapısında daha çok Arap akli kavrayışıyla mevcut Arap kültürünün tarihsel kökenleri ile ilgilenmektedir. Onun, yapısal analizle örtüşemeyen bu yaklaşım sorunlarının yanında başka sorunlar da bulunmaktadır. O, dikkat çekici bir sıklıkla ‘bilinçdışı’, ‘kolektif bilinçdışı’ kavramlarını kullanmakta, -özellikle de heretik olarak imlediği- olgu ve olayların nedenlerini bilinçdışının karanlığında bulmaktadır. Ayrıca, “Gerçek şu ki, ahlaki akli oluşturan ve yönlendiren şey, epistemolojik düzen değil, değerler düzenidir”⁴⁶⁷ ifadesiyle yapının parçalarının birbirinden bağımsız ya da ayrıık olduğunu kabul etmektedir. Bu ifadelerin, aklın salt epistemik değil ontik bir kavranışını içerdiği ileri sürülebilir; ne var ki o, “Bunlar birbirinden farklı şeylerdir” diyerek bu yolu da kapatmaktadır. Câbirî’nin beyan, irfan ve burhan sınıflandırması bu bakımdan yapısal değil söylemsel bir ayrılığa denk düşmektedir. Beyan onun “bütün bu gruplar [nahiv, fıkıh, kelam gibi], tek bir bilgi sisteminin oluşturduğu ortam bir bilgi sahasını temsil ederler. Bu bilgi sistemi bu bölümde ele aldığımız “beyan” bilgi sistemidir”⁴⁶⁸ ifadesinde olduğu gibi bir bilgi sistemini anlatmaz; beyan, zâhirî/nesnel söylemsel oluşumların cinsidir. Herhangi bir Kelâmî, Fıkıhî, Tasavvufî ya da Felsefî metin, aynı

⁴⁶² (vurgu yazara ait). el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 331.

⁴⁶³ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 221.

⁴⁶⁴ (vurgu yazara ait). **A.e.**, s. 222.

⁴⁶⁵ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 331.

⁴⁶⁶ (vurgu yazara ait). el-Câbirî, **Arap Ahlaki Akli**, s. 160.

⁴⁶⁷ **A.e.**, s. 22.

⁴⁶⁸ el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 17.

epistemik düzleme bağı olmak şartıyla- aynı yapısal özellikleri taşımaktadır. Farklılık, sözce ve önermelerin farklılığı (söylemsel farklılık) ile makro ve mikro iktidar ilişkiler tarafından 'değerlendirilmesi' yani ifadelerin edimsel olması ya da olamamasıdır.

Nesnel dindarlık, genel-geçer ve kişisel yoruma olabildiğince az izin veren, aynı zamanda hem makro hem de mikro iktidarlara sıkı ilişkileri olan dindarlık tipolojisidir. Nesnel dindarlık tertibatları, bedene yani muayyen davranışlara odaklanmış haldedir; yönetilmesi gereken kişiliğin dışsallığıdır. Hz. Peygamberin vefatını takip eden süreçte birbiri ardına patlak veren krizlerin kaçınılmaz olarak teolojik karakter kazanması ve fiillerin hükme bağlanmasında keyfilikten kaçınma ihtiyacı, nesnel dindarlığı zorunlu kılmıştır. Bu aynı zamanda toplum olabilmenin de bir gereğidir zira bütün geleneksel toplumlarda olduğu gibi geleneksel İslam toplumu da dinî bir toplumdur. Bu nedenle de formel bir hukuk gibi işleyen bir yapı vücuda gelmiştir.

Öznel dindarlık, nesnel dindarlığın bedeninin dışsallaşmasına olan aşırı duyarlılığının tepkisel bir sonucudur. Çünkü nesnel dindarlık, fiillerin hükme bağlanmasını sağlayan kategorilere öyle sıkı bağlanmıştır ki özne-nesne ilişkisi bozulmuş ve kişiler nerdeyse salt nesne haline gelmiştir. Öznel dindarlık kipliğinin kaynağı olan tasavvuftan nesnel dindarlığa yapılan eleştiriler, buna işaret etmektedir. Nesnel dindarlığın nesnel diline karşılık öznel dindarlık, dilde kendine bir oyuk oluşturmakta ve kavramların yarı-aydınlığında, ancak kalp gözü ile bakabilenlerin tam olarak kavrayabileceği bir hakikat meydana gelmektedir. Selim akıl, artık doğru istidlal yapabilen akıl değil, ahlaki edimselleşmeye bağlı olarak kendi kendini düzelten yani fiil sonrası marifet ile ortaya çıkan akıl, bilfiil olması mümkün olmayan akıldır.

Halk dindarlığı, nesnel ve öznel dindarlık kipliklerinde olduğu gibi 'ittiba'yı tesis etmeye yönelmekten ziyade şartların hayatı tehdit eden unsurlarıyla baş etmekte ve hayatın döngüsellğine uygun bir yaşamı mümkün kılmaktadır. Bilindiği gibi geleneksel dünyada doğanın şartları, üstesinden gelinmesi oldukça zor hatta kimi zaman imkânsız riskleri beraberinde getirmektedir; bu riskler, insanın maddi olduğu kadar manevi yapısını da bozmaktadır. Hayatta kalmanın bir içgüdü olduğu gerçeği

göz önünde bulundurulduğunda inançlar ve uygulamalar, –hastalıklar, kıtlıklar, savaşlar gibi- zorlukları anlamlı kılmaktadır. Bununla birlikte halk dindarlığında ‘anlam’, hiçbir kategori ya da ilkeye tabi değildir. Bir başka deyişle bu durum geleneğin kutsal dil, dini ayin ve ritüelleri yapmada görevli kişilerin kontrolü gibi nedenlerden dolayı ana yapıda değil; belli bir otoritenin yokluğu, bireysel tecrübelerin kritik edilmeden halk arasında yayılma imkânına sahip olması, bilinçli ya da bilinçsiz daha önceki dini uygulamaların halk tarafından devam ettirilmesi, şifahi geleneğin halk arasında yaygınlığı gibi etkenler nedeniyle halk dindarlığı içerisinde daha yaygın bir şekilde gözlenmektedir. Doğum, ölüm ve evlilikle ilgili inanışlar, ölen kişinin kutsal kişi olması sebebiyle (veli, ermiş, aziz, şehit vs) oluşan kültler, bu kişilerden kaldığına inanılan eşyalar, kalıntılar, bu kişiler etrafında yayılan efsaneler ve öyküler, (zor zamanlarda bu kişiler tarafından yardım gördüğünün iddia edilmesi, hastalıkları iyileştirdiklerine inanılması gibi) hiçbir şekilde kontrolü mümkün olmayan bireysel tecrübeler şifa kaynağı olduğuna inanılan su kaynakları, kıtlık zamanlarında yağmur duası için tercih edilen yerler, çaput bağlanan ağaçlar... Bütün bunlar ve daha pek çok uygulama ya da inanç, halk dindarlığında çokça rastlanan olgular olarak gözlemlenmektedir ve bu uygulamaların pek çoğu Tanrının kudreti, adaleti gibi sıfatlarına yani imana yönelik olması sebebiyle kritik edilmeleri gerekmektedir. Vahye dayanan dinlerin, insanların daha önce gönderilen vahyin otantikliğine zarar vermeleri ve uygulamaları çarpıtması üzerine tesis edildikleri dikkate alındığında, eski inanç ve uygulamaların potansiyel zararı daha iyi bir şekilde anlaşılabilir.

Hipotezimize göre modern öncesinde dil, benzerlik epistemisinin bir özelliği ya da doğal bir sonucu olarak teolojiktir. Dolayısıyla, birincil özneleştirici faktörlerden birisidir (diğerleri, disiplinler ve iktidar ilişkilerinden oluşan yapılar, kabile vs). Dilin emperyal gücü şeklinde de isimlendirilebilecek bu olgu, dilin bizatihi kendisinin bir mantık gibi işleyerek düşüncüyü biçimlendirmesine karşılık gelmektedir. Bunun en önemli kanıtlarından birisi, nahivci olan Sîrâfî ile mantık alanında devrinin önemli simalarından İbn Mettâ arasında geçtiği kaydedilen meşhur tartışmadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin el-İmtâ‘ ve’l-muânese adlı eserinde yer alan ve Câbirî’nin de tarihsel bir önem atfettiği tartışmada Sîrâfî, Arapçanın kendi iç mantığına sahip olduğunu İbn Mettâ’ya kabul ettirmeyi başarmıştır. Bu olay, kayda değer etkiler göstermiştir; öyle

ki İbn Mettâ'nın öğrencilerinden Fârâbî, Arapça ile mantığı telif etmek zorunda hissetmiştir. Dilin bu etkisinin Câbirî'nin ifade ettiği gibi 'Beyan' mı yoksa arkeolojik ve soybilimsel bir terim olarak iktidar ilişkilerinin hakikat etkisi mi olduğuna karar vermek güçtür. Bize göre, bu konuda tezimizin bakışa açısına en uygun çalışmalardan olan Câbirî'nin Arap-aklı analizinde yer verdiği Beyan kavramsallaştırması, belli açılardan doğru olsa da yapısal bir analiz teşebbüsü için eksiktir. Nesnel ve öznel dindarlığın teorik temelini oluşturan dil –içerdiği bu mantıksal özelliğinin dışında- iktidarla bilginin sürekli birbirinin yerini aldığı bir 'hakikat oyunun'/özneleştirme kipliklerinin uzamını oluşturmaktadır. Dil, benzerlik epistemesi üzerinden şeylerin doğruluk ve yanlışlık değerlerini tayin ederken aynı zamanda hakikati, metne bağlı bir muhakemenin sınırlarına doğru taşımaktadır. Yani hakikat, tecrübî olarak kişilere temas etmektedir. Bu durum, egemenlik toplumu için olağandır. Buna göre dil, bir taraftan kendi doğruluk kriterlerini dayatırken diğer taraftan belâğat ile iktidar etkisi göstermektedir. Abdü'l-Kâhir el-Cürcânî'nin Delâilü'l-icâz ve Esrâru'l-belâğat isimli eserleri, buna işaret etmektedir. Bu iki eser –özellikle Delâilü'l-icâz- sözdizimi teorisiyle hakikatin kendisini nasıl açığa vurduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu eserde Cürcânî, Kur'ân'ın eşsiz özelliğini, vaz'i olsun olmasın, kelimelerin diziminde kendisini gösteren belâğatinde bulmaktadır.

Bu bölümde, geleneksel dindarlığın soybilimsel incelemesi yapılacaktır. Bu bağlamda nesnel, öznel ve halk dindarlığı olmak üzere üçlü bir sınıflandırma benimsenmiştir. Bize bu ayrımları yapma konusunda imkân tanıyan ayrımlar, söz konusu bu üç dindarlık tipinin uygulanış biçiminde meydana gelen etkilerle ilgilidir. Nesnel dindarlık, Hz. Peygamberin vefatını takip eden süreçte, dini hayatın ulema tarafından herkesçe kabul edilmesi gereken bir biçim verilmiş haline karşılık gelmektedir. Siyer, Hadis, Tefsir, Kelam, Fıkıh gibi ilimler kurumsallaşırken doğal/zorunlu bir biçimde kendi içinde heterojen olan toplumu kristalleştirmişlerdir. Bu süreçte, pek çok ilim katkıda bulunmuş olmakla birlikte, bilindiği gibi fıkıh en baskın rolü oynamıştır.

Modern sorunları dışarıda bıraktığımızda, dini hayatla ilgili bir sükûnetin olduğu görülmektedir. Fakat, yukarıda zikredilen ilimlerin tarihleri, teşekkül

döneminde mücadele ve kargaşa, başka bir deyişle heterojenlik olduğuna şahitlik etmektedirler. Bu durum aynı zamanda, teorik çalışmaların iktidar ilişkilerine dâhil olduklarına işaret etmektedir. İlk dönemdeki mücadelelerin yanında özellikle fıkıh ve kelamın tarihselleşmesinin zorunlu olarak makro iktidarı gerektirdiği açıktır.

Câbirî, yapmış olduğu kapsamlı çalışmalarında, teorik alanla özellikle makro iktidar arasında bir koşutluğun olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat yine de kuramsal olan ile siyasi olan arasında kategorik bir ayrımın olup olmadığı belirgin değildir; yönetmek ile bilgi üretmenin birbirinden farklı gerçeklikler olduğu ileri sürüldüğü gibi siyasal aklın aynı zamanda epistemik olduğundan da bahsedilmektedir. Câbirî, bilgiden başkılığına rağmen, bir aklı, iç işleyiş mantığı olduğundan dolayı, bilgiyi kullanacağından, onu kendi hesabına geçirmekten çekinmeyeceğinden açıkça söylemektedir. Görünen o ki Câbirî, siyaset ile bilgi arasında ek yönlü bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bilginin tarihselleşebilmek için siyasete ihtiyaç duyup duymayacağı sorusuna cevap verilmemiştir.

Câbirî'nin Dört Halife'den sonra teşekkül etmekte olan Arap Aklı'nın tarihselliğini açıklarken onun bağlı olduğu faktörleri sayarken, cahiliye ve bedeviliğin yanında, Arapça'yı da zikretmektedir. Bu, Arap Aklı'nın oluşum şartlarını ortaya çıkarmak açısından oldukça önemlidir. Zira, düşünce dil içerisinde gelişmektedir ve İslam Medeniyetinin kökeninde Arapçanın olduğunu yadsınamayacak bir gerçektir.

Câbirî'ye göre Abbasilerle birlikte, daha çok mikro iktidar ağları boyunca hareket etme durumunda olan bilgi, makro iktidar tarafından eskisinden olduğundan daha fazla olmak üzere, izlenmeye başlanmıştır. O şöyle demektedir:

“Halifelerin, prenslerin köşklerinde, özel salonlarda ve mescidlerde yapılan münazara ve sohbetler sadece ‘vakit geçirmek’, ‘yakınlık kurmak’ ve sohbetin zevkini tatmak için yapılan işler değildi. Aksine bütün bunlar dışarıdan öyle gözükse de gerçekte tarihin sürekli olarak ‘yeniden yazılması’na yönelik faaliyetlerdi. Özellikle Cahiliyye dönemi ve İslâm'ın ilk yıllarının tarihinin yeniden yazılması için. Bu tarih, unsurlarını babalarının hafızalarından ve çocukların

muhayyilelerinden toplayan ulusal bir tarihi. Biz bunu sonradan çıkma bir bidat olarak görmüyoruz. Çünkü halklar, çoğu zaman ihtiyaçların ve şartların doğurduğu baskılar karşısında ulusal tarihlerini bina etmeye girişirler.”⁴⁶⁹

Tedvin döneminin birbirinden uzak coğrafyalarda hemen hemen aynı anda başlamış olması, bunun bir devlet organizasyonu olduğu fikrini güçlendirmektedir. Makro iktidar, dini müktesebatı siyasal aklı uyarınca yeniden oluşturmakta, resmileştirmektedir; Şia da, muhalif geleneğini resmileştirmek için kendi tedvin faaliyetlerine başlamıştır. Tedvin döneminde, sadece bir araya getirme ve sınıflandırma değil, “ayıklama, hazf, tashih veya tehir” de yapılarak, geleneksel Müslümanlığın maddi imkânları şekillendirilmiştir.

Câbirî, İslam’ın ilk dönemindeki zihinsel formasyonda sadece cari epistemeler ile iktidar ilişkilerinin bir sentezinin vuku bulmadığını, bu dönemde cahiliye döneminin de oldukça etkili olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber hayattayken ve Dört Halife Döneminde cahiliye dönemi ile mücadele edilmiş ve kendi üzerine kapanması için uğraşılmıştır. Ne var ki Emeviler ile birlikte, cahiliye kişisel ve toplumsal hayatın çatlakları boyunca yol alarak yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Kabileler arasındaki asabiyet, Abbasiler döneminde Arabî olmayan hareketlerin tasfiyesi, ilmi tartışmalar, tarih yazımı ile ilgili olup bitenler, daha ilk dönemlerde, politik bir aklın teorik aklın içerisinde yer ettiğini göstermektedir.

İslam’ın ilk dönemlerinde toplumun yapısına gelince, bilindiği gibi Mekke yıllarında müminler oldukça zayıf konumdaydılar. Dolayısıyla egemenlik merkezli bir toplumu var etmekten öte, kendi toplumlardan dışlanmış haldeydiler. Fakat, ilk vahyin gelmesinden itibaren müminlerin duygu, tutum ve davranışlarının değişmesi yönünde bir eğitim gördükleri kesindir. Bu eğitim, şimdilik, bir toplum meydana getirmeden daha çok, ruhu eğitmekle ilgilidir. Buna bağlı olarak pastoral bir iktidarın, inananların

⁴⁶⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Aklının Oluşumu**, s. 83-4.

özneliğini değiştirdiği söylenebilir. Hz. Peygamberin gözetiminde, yeni özne kiplikleri ortaya çıkmaktadır.

Medine Dönemi, müminlerin kendi toplumlarını kurmak için uygun şartları sağlamıştır. Mekke Döneminden farklı olarak, hem münafıkların hem de Yahudilerin toplumun parçaları olmaları, toplumun karakterini belirlemede önemli kriterler sunmaktadır. Söz konusu bu kriterlerin ilk somut örneklerinden bir tanesi şüphesiz Medine Vesikasıdır. Bu sözleşmede müminler, eşit kişiler olarak kabul edilmektedir. Fakat ümmet aşkın bir gerçeklik haline gelmiş görünmektedir. Yahudilerle ilgili konumuz açısından en dikkat çeken düzenleme ise, 25. Maddedir: “Benî ‘Avf Yahudileri mü’minlerle birlikte tek bir toplum (ümmet)’durlar”. Bu madde, (şimdilik) homojen bir İslam toplumu tasavvurunun gelişmediğine, dahası heterojen yapının sorun olarak görülmediğine işaret etmektedir. Bu örnekler, pastoral iktidarın güçlenmeye devam ettiğini, henüz egemenlik iktidarının oluşmadığını, “(...) korkulan bir olay [huzursuzluk] veya kavga vuku bulacak olursa, Allah’a ve Allah’ın Elçisi Muhammed’e (Allah onu korusun ve yüceltsin) götürülecektir” ifadesi yer alsada, politik bir toplum olmanın ötesinde, iktidarın bir mülk ya da kendi başına bir gerçeklik olarak görülmediği ortadadır. Hz. Peygamber’in vefatının hemen akabinde gün yüzüne çıkacak olan bu sorunsal, zihinlerde kendi gerçekliğini inşa etmeye başlayacaktır. Hz. Peygamberin vefatını takip eden süreçte egemenlik iktidarının toplumda kendi etkisini yaymaya başladığının somut göstergelerin en önemlileri, Emir Muaviye’nin izlediği politikalar ve özellikle oğlu Yezid’i kendisinden sonra emir olarak kabul ettirmeye çalışmasıdır. Muaviye’den itibaren, egemenliğin mülk haline gelmesiyle, siyasetin tekil hayatların üzerinde kendi iç mantığına göre hareket etmeye başlamıştır.

Geleneksel dindarlığımızın en belirleyici unsurlarından bir diğeri de kuşkusuz ehlişünnet düşüncesidir. Ehlişünnetin bir siyaset projesinin olup olmadığı sorusu oldukça önemlidir. Zira, eğer kendi projesi olmadan sadece mikro iktidar ağları boyunca üretilip yayıldıysa, bu durum, onun en azından belirli bir dönemden itibaren kendisine dışsal bir makro iktidarla senteze girmiş olmasını gerektirir.

Son olarak Hz. Peygamber’in hayatında hangi dindarlık biçiminin, dini hayata yön verdiği sorusu sorulabilir. Vahyin evrensel bir gerçeklik, Hz. Peygamberin

hayatının da bu evrenselliğin maddi içeriği olması, nüzul döneminde indirgenmemiş bir dindarlığın yaşanmasını gerektirmektedir. Şüphesiz, sahabe içinde bu üç dindarlıktan birisine ya da sentezine uygun olarak yaşadıkları gibi, Vahyin ve Hz. Peygamber'in emir, yasak ve tavsiyelerinde bu iç tipolojinin baskın olarak bulunduğu da söylenebilir. Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye, hayatın karmaşıklığına uygun olarak dini hayatı karmaşık bir şekilde oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim'in yapısı, Hz. Peygamber'in aynı sorulara farklı cevaplar vermesi, hayatın karmaşıklığına uygun bir dini hayat ortaya koymanın örnekleri olarak zikredilebilir.

3.1. Nesnel Dindarlık

Kriz sözcüğü, kısa süreli bir soruna/kaosa işaret etse de İslam'ın ilk dönemi göz önünde bulundurulduğunda onun neredeyse bir düzenliliğe dönüştüğü görülmektedir. Halifelerin seçilmesi sürecinde karşılaşılan sorunlar, Hz. Ebu Bekir dışındaki halifelerin şehit edilmesi, Kerbelâ Hadisesi, Emeviler ve Abbasiler dönemi boyunca süregiden çalkantılar; bu toplumsal hadiselerin yanında hadis uydurmacılığının, temas kurulan yeni toplumların inançlarının etkileri, çeşitli akımlar arasındaki sürtüşme ve çatışmalar, toplumun varlığını olduğu kadar dini de tehdit etmiştir. Fakat diğer taraftan, bu hadiselerin en azından bir kısmının dünyevi emellere dini alet etme gibi dine yönelik bir komplonun olduğunu düşünmek⁴⁷⁰, benimsemiş olduğumuz yöntemler açısından uygun değildir; zira egemenlik toplumu, teolojik bir toplumdur ve hem söylemsel oluşumlar hem de kurumlar dini temellere sahiptir. Yani manipülasyonların varlığı bir gerçekse de bu kaçınılmaz olarak böyledir. Bilginin ve siyasetin kendi yollarında birbirlerinden ayrı gitmelerini salık veren bu kavrayış, en azından Platon'dan beri kendini göstermektedir. Bilindiği gibi doksa içerisinde yaşayanlar, bilginin dönüştürdüklerini öldürmek isteyeceklerdir; o nedenle bilge, doksanın biçimlendirdiği şehirden/mağaradan uzakta yaşamalıydı. Bu, hakikat ve siyasetin birbirini sürekli olarak ötelediği kabulüne dayanmaktadır. Ne var ki, egemenlik toplumunda insanın özneleşme kiplikleri dini söylem ve kurumların etkisi

⁴⁷⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 180.

altındayken dinî düşüncenin ve siyasetin zıt kutuplarda konumlanıp birbirini etkisizleştirme ya da birinin diğerini suiistimal etmesi neredeyse kaçınılmazdır. Ama aynı zamanda toplumun varlığı kadar nesnel bir dindarlığın birbirini gerektirmesi nedeniyle, “böylece aklın hareketi iki kutup arasında sıkışıp kalmıştır. Bu kutuplardan ilki dinî metin, ikincisi ise siyasi otoritedir”⁴⁷¹ şeklindeki bir yargıyı onaylamak mümkün görünmemektedir.

Arkeolojik düzlemde nesnel dindarlığın, tedvin dönemiyle başladığını söylemek mümkündür –fakat tamamlanması oldukça uzun sürmüştür. Yazı, kendi kalıcılığında anlamı sınırlandırırken aynı zamanda dilin diğer gösterge türleriyle olan ilişkisini de zayıflatmıştır. Anlam, gittikçe daha fazla metinle sınırlanırken Arap düşüncesinin teorik ve edimsel zayıflığının etkisiyle dilin bizatihi kendisi bir soruna dönüşmüştür –belki de, hep öyledir ve belirli sorunlar nedeniyle kendisini göstermiştir. Fakat yine de anlamın bu serüveni nesnel dindarlık için oldukça önemlidir zira bu serüven onu, bir sistem olarak neredeyse evrensel bir kıvrıma sürüklemiştir. Geleneksel dünyanın önemli bir kısmında benzerlik epistemesi, düşünmenin tarihsel a priori’sini teşkil ederken, İslam düşüncesi de nesnel bir yapı kazanabilmek için bir taraftan zaten bir kısmı bilfiil bir kısmı da bilkuvve içerisinde barındırdığı egemenlik tertibatlarını olduğu kadar benzerliğin üslubunu da benimsemiştir. Yani, nesnel dindarlık teorik düzlemde benzerliğe dayanan bir dil oyununda teşekkül etmiştir. Bu nedenle, önermelerin ve dizgelerin farklılığına bağlı olarak birbirlerinden ayrışsalar da, bütün bir gelenek içerisinde ortaya çıkan söylemsel oluşumlar ve alt-söylemsel oluşumlar, aynı kodlara sahiptir. Geleneksel dindarlığı, sadece söylemsel ya da alt-söylemsel oluşum bakımından değil kategorik olarak dışlayan şey, egemenlik tertibatlarının yerini güvenlik tertibatlarına bırakması ve benzerlik epistemesinin kırılarak arkeolojik epistemenin bilmenin tarihsel koşullarını belirlemesidir.

Benzerliğin beş kuralı (*analogia*, *sympathia*, *convenientia*, *aemilatio* ve *signatura*), söylemin özelliğine bağlı olarak az veya çok sözce ve önermeleri biçimlendirmiştir. Söylemsel oluşumların uzamı dil olduğu için önce dil, benzerlik karşısında nesnelleşmiş sonra söylemlerin içerisinden geçerek onların kaderlerine

⁴⁷¹ A.e., s. 182.

hükmetmiştir. Fakat nesnelleşmiş olan dilin, aşkın bir metni ve evrensel bir hayatı tefsir/tevil etmesi gerektiğinden, nesnelliği ihlal eden ya da etme ihtimali bulunan durumları kurala bağlamak amacıyla büyük bir gayret sarf edilmiş ve zengin bir müktebat ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, hakikatin dışında ikame eden/etmesi gereken bütün bir ‘anormal’ uzam, incelikle tasnif edilmiş ve düzenlenmiştir. Vahyin tarihselleşmesinin ilk anlarından itibaren kendini gösteren bu durum, daha sonra söylemsel oluşumlar içerisinde dizgeli olarak ifade edilmiştir. Geleneksel toplumda dil oyunu, yapısal olarak buna sonuna kadar izin vermektedir. İster istidlâl (*analogia*) ister edebi olsun bütün faaliyetler, tek ve değişmez bir hakikat tasavvurunun ekseninde dönmektedir. Geleneksel toplumun benzerlik epistemesi üzerinde inşa etmiş olduğu bu devasa arşiv, anlam/hakikat ile mecazın arasındaki boşlukta tarihe asılı kalmıştır. İnsanın aşkın ve ampirik bir mevcudiyet olduğu dikkate alındığında hakikat ile mecazın arasındaki bu boşlukta bireyin ortaya çıkamayacağı da görülmektedir. Çünkü insan, mecazın gölgesinde var olabildiği için, modern dönemde olduğu gibi bir tarihe asla sahip olmamıştır. *Sympathia*, “özdeşin yönünde⁴⁷²” dönüştürmektedir; burada insan, Fıkıhî söylemin etkisiyle kişi haline gelebilse de, bu bile, hem anlamın hem de iktidar ilişkilerinin etkisine açıktır ve bu nedenle, daima askıya alınma ihtimali ile karşı karşıyadır. *Analogia*, *sympathia*, *convenientia* ve *aemilatio*, şeyleri birbirlerine bağlarken benzerlik epistemisinin hüküm sürdüğü bütün uzamı birbirine benzetmektedir ki bu nedenle birbirlerinden uzak coğrafyalarda dahi düşünceye özdeşliği hâkim kılmıştır. Söylemleri –iktidar ilişkileri yönetime odaklanmış olduğu için söylemin doğasından çok işlevi ile ilgilenmektedir- birbirlerinden ayıran ve teolojik bir karakter kazandıran *signatura*’dır⁴⁷³. Fakat çok iyi bilindiği gibi özdeşliğin izinin takip edildiği bu epistemede şaşırtıcı bir çoklukla karşılaşılacaktır. Pek çok söylem olduğu gibi söylem içi hatta aynı kişinin düşünce izleği dahi kırılmalar ve çokluğu içerisinde barındırmaktadır. “Önce” demektir Foucault,

⁴⁷² Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 54.

⁴⁷³ **A.e.**, s. 57.

“Bu bilginin hem çok kalabalık hem de kesinlikle fakir karakteri... Kalabalıktır, çünkü sınırsızdır. Benzerlik, asla kendinde istikrarlı olarak kalmamaktadır; ancak, kendi hesabına başkalarını davet eden diğer bir benzeşmeye gönderme yaptığında sabitleşir; öylesine ki, her benzerlik ancak diğer hepsinin birikimiyle değer kazanmaktadır; ve benzetmelerin en hafifinin doğrulanması ve sonunda kesin olarak gözükmesi için, dünyanın tümünün kat edilmesi gerekir. Demek ki, birbirini davet eden teyitlerin sonsuza kadar yığılması yoluyla işlem yapan/yapmak zorunda olan bir bilgidir. Ve bu bilgi bu nedenden ötürü, daha temellerinden itibaren kumlu olacaktır. Bilginin unsurları arasında tek mümkün bağlantı, toplamadır. Bu muazzam sütunlar; onların tekdüzeliği buradan kaynaklanmaktadır. İşaret ile işaret ettiğinin arasında tek bağ olarak benzerliği (hem üçüncü güç hem de tek iktidardır; çünkü işaret ve içeriğin içinde aynı şekilde yer almaktadır) koyarak, XVI. yüzyıl bilgisi⁴⁷⁴ kendini aynı şeyi bilmeye, ama bunu belirsiz bir güzergahın asla ulaşamayan bitiminde bilmeye mahkum etmiştir.”⁴⁷⁵

Söylemler o kadar kumludur ki, örneğin Kelâmî söylemin onca kapsamlı analizlerine rağmen yine de bir doğa biliminin tesis edilmesini sağlayamamıştır. Dolayısıyla Arap-İslâm teorik aklı, Gazâlî ile birlikte hem de Abdülkâhir el-Cürçânî ve Sekkâkî gibi meâni ve beyân ilimleri ile ilgilenenlere rağmen Mantık ve Felsefeden önemli ölçüde etkilenmiş, doğa bilimleri alanında ise kendi dizgesini kuramamıştır. Ne var ki Arap-İslâm aklının iktidar ilişkilerinin gerçek etkilerini tespit etmek teorik veçhesinin ortaya koymak kadar kolay değildir. Birbirlerine dolanmış olan metinler, tarihin görebileceği en büyük arşivlerden birisini gözler önüne sererken yerel iktidar ilişkilerinin aşırı kırılğan doğası üzerinde edimselleşen harici iktidar ilişkileri, eşzamanlı olarak arşive giden yolların taşlarını sökmüştür. Modern tecrübemizde kendini gösteren yön kaybı, benzerlik epistemesinin antropolojik episteme ile yer değiştirmesi kadar, iktidar ilişkilerinin kendi kurumlarını dayatmasıdır da.

Egemenlik toplumunun maddiliğinde ve benzerlik epistemesinin kurallarını belirlediği söylemsel oluşumlar (Arap aklının söylemsel tezahürleri), Câbirî ve Nasr

⁴⁷⁴ Benzerlik epistemesi Batı kültüründe Rönesans sonuna kadar devam ederken İslam coğrafyasında, muhtemelen hala etkisini sürdürmektedir.

⁴⁷⁵ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 63-4.

Hâmid Ebû Zeyd gibi çağdaş araştırmacıların da dikkat çektikleri gibi, Arapça içerisinde ortaya çıkmıştır⁴⁷⁶. Burada tabii ki, dille ilgili faaliyetlerin diğer alanlardan mutlak olarak önce başladığını iddia edemeyiz. Fakat benzerlik epistemmesine bağlı olan diğer söylemsel oluşumlarda olduğu gibi bizleri özneleştirilen/nesneleştirilen söylemler, dille özsel bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Bu durum, gözlemin yetersizliğine bağlı olarak gözlemsel veri/bilgi eksikliğinin, muhayyilenin imkânlarıyla dilde telafi edilmesi gibi birincil ve Kur'an ve Hadis'in sözlü olgular olması gibi ikincil sebeplerin bir gereğidir. Birincil sebepler, her ne kadar insanlardan gizlenmiş olsa da ikincil sebepler dolayısıyla dil, bütün söylemlerin merkezinde yer almıştır.

Abdülkâhir el-Cürcânî, bir ifadenin anlamının iletilebilmesi için uyuşmsal lafızların nahvin anlamlarına uygun olarak telif edilmesi ve bu telifte kastın ilişmesi ile ortaya çıktığını düşünmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî, lafızlar iler varlık arasındaki sabit ilişkiyi temsil edenin dilin gramatik işlevinin⁴⁷⁷ (nahvin anlamı) olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, cümlelerin tamliğini sağlayan, tek tek isim, fiil vs değildir.⁴⁷⁸ Nahvin anlamları, hakikate uygun olarak kelimelerin anlamlı bir bütün olmasını sağlamaktadır⁴⁷⁹. Bu açıdan cümlelerin anlamı (aklî anlam), sabittir ve lafız tercihindeki değişiklik sadece söz edimini sarıh, kapalı, mücmel, uzun vs yapmaktadır.⁴⁸⁰ Ona göre zihin ile şeyler arasında bir mütekabiliyet vardır ve hakikat de bu denklik sayesinde mümkün olmaktadır. Lafızların hatta verili bir dilin bütününe uyuşmsal olup

⁴⁷⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 95 vd; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Söylem ve Yorum**, s. 179 vd; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye göre Kur'an'da Mecâz Meselesi**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 17 vd.

⁴⁷⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz**, Çev. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 61, 63, 68, 81, 83; Mehmet Taha Boyalık, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi" **Marmara Üniversitesi SBE**, İstanbul, 2014, s. 19.

⁴⁷⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-belâgat**, Çev. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 433.

⁴⁷⁹ "Bil ki biz, bir şiiri veya şiir dışındaki herhangi bir sözü söyleyenine nispet ettiğimizde bu nispet, o sözü oluşturan tek tek kelimeler açısından değil, düşünülüp tasarlanan sözdizimi açısından olup bu da, -yukarıda belirttiğimiz gibi- nahiv kurallarının gerektirdiği anlamları kelimelerin anlamlarında aramak demektir" (Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz**, s. 312.)

⁴⁸⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-belâgat**, s. 315-6; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, Çev. Muhammed Coşkun, Numan Konaklı, İstanbul, Mana Yayınları, 2016, s. 102.

olmadığının bir önemi yoktur; dillerin çeşitliliğine karşın insan zihni evrensel olarak şeylerin anlamlarını kavrayabilir ki bu kavranan, kelâm-ı nesfî'dir. Bilfiil olmasa da bilkuvve olarak mânâlar, bütün insanlarda ortak olarak bulunmaktadır ve düşünme ile bu mânâlara ulaşılmaktadır.⁴⁸¹ Mânâların kayıtlılığına rağmen hem yanlış yargıların hem de edebi ifadelerin sınırsızca çoğalmasının⁴⁸² olası iki sebebi bulunmaktadır: düşüncedeki hatalar ile anlamın anlama delaleti. Düşüncedeki hatalar, tek bir doğrunun varlığına karşın sayılamayacak kadar çok yanlış yargıyı ortaya çıkartabilir. Bunun yanı sıra anlamın anlama delaleti –ki bu edebiyatın doğasını teşkil etmektedir– bir hakikati, pek çok biçimde ifade etmeye imkân vermektedir. “Aklı başında bir kişi” demektedir, Abdülkâhir el-Cürcânî:

“Düşündüğünde zorunlu olarak bilir ki lafızların anlamlarını artırma veya eksiltmenin yolu yoktur. Çünkü lafızlara yüklenmiş olan anlamların hiçbirisi, değişerek dil koyucunun kastettiğinin dışına çıkmaz. Şu halde, “lafzın azlığı ile beraber anlamın çokluğu” ifadesiyle kastedilebilecek tek anlam şudur: Konuşan, anlamın anlama delâleti yoluyla öyle şeyler anlatır ki bunları lafzî delâlet yoluyla ifade etmeye kalksa çok lafız kullanmak zorunda kalır.”⁴⁸³

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre lafız, anlama toplumsal düzeyde yani arşivden pay alan herkes için geçerli olacak şekilde delâlet etmektedir⁴⁸⁴; diğer gösterge

⁴⁸¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz**, s. 354; “Belirtilmesi gerekir ki, zihnimizin iki şey arasındaki tasavvur ettiği benzerliği dilin ifadesinden hareketle değil, iki nesne ve iki fiil arasındaki benzerliği daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve bizim zihnimiz isimlendirme sırasında bu öncel bilgimize rücu eder” (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 66)

⁴⁸² “(...) Yanlışlık, anlamları lafızlardan çıkarmaya çalışan kimseden meydana gelir. Bu kişi, güç yetirilen ve bilinen lafızlarının lügatte fiil çekimi (tasrîf) bakımından birbirine denk olduğunu görerek, bunlarla kastedilen anlamın da aynı olduğunu zanneder” (Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i' tikâd**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 45).

⁴⁸³ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz**, s. 385; “Yanlışlıkların çoğunun mânâları lafızlardan çıkarmak isteyen kişilerin sapkınlığından kaynaklandığını kesin olarak bilirsin. Bu konuda doğru olan, ilk önce mânâları belirlemek, ikinci olarak da lafızları incelemektir. Böylece onların sadece istilâhlardan ibaret olduğu ve akıl ile bilinen konuların (*ma' kûlât*) bunlarla değişmeyeceği bilinir” (Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i' tikâd**, s. 33)

⁴⁸⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i'câz**, s. 229.

sistemlerine olduğu gibi işaret etmeyle sınırlı olmakla birlikte, verili bir delâletin verili bir toplumda, toplumun bütün üyeleri anlaşılabilir. ⁴⁸⁵

Fakat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin düşüncesinde lafız ile anlam arasında birbirini sürekli öteleme durumu ya da düalite yoktur. ⁴⁸⁶ Onun nazariyesi lafız, nahiv kuralları ve sözdizimini tek bir mânânın ortaya çıkması bağlamında bir araya getirmektedir. ⁴⁸⁷ Serideki son terim beyân'dır ve nazım nazariyesinin işlevi, beyân'ın dilsel temelini tesis etmektedir. ⁴⁸⁸ Ona göre, dili oluşturan kelimeler kendi başlarına bir şeye delâlet etmediklerinden anlamlı ya da anlamsız değildir; anlam için nahvin kurallarına uygun olarak kelimeler bir araya getirilir (telif); beyan için bu anlamlı parçaya (tam cümle) kasıt ilişir.

“(…) İnşa edilen bir metnin sözdizimi doğru ve düzgün olduğunda lafız kulağa varır varmaz anlam da kalbe varır. Sözdizimi olması gerekenin aksine olduğunda ise lafız kulağa varır; ama sen anlamı araştırmaya devam eder, bunun için kendini yorarsın. Sözdiziminin bozukluğu çok aşırı olduğunda ise “düşümlenmeye” yol açar ki bu gibi ifadelerin anlamı yok ettiği söylenir.” ⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 116.

⁴⁸⁶ Ne kelâm-ı nesfî'yi kabul eden ne de reddeden söylemlerde lafız ile anlam arasında bir düaliteden bahsetmek mümkün görünmemektedir. i) Lafzın uyuşimsal mananın aşkın olması durumunda soyut anlam, bir göstergeye ihtiyaç duyar; ii) hem lafzın hem de anlamın uyuşimsal olduğu kabul edildiğinde uyulaşım, aynı dizge tarafından yönetilir; diğer seçenekleri, anlamlı olmadığı için tartışmaya gerek yoktur. Üç durumda da bir düaliteye yer yoktur ki İslam tecrübesinin birlikten kolaylıkla ödün vermeyeceği ortadadır; (Sünnî) Kelâmî söylemde de bu düalizme yer bulunmamaktadır: “Yaşadığımız dünyada ancak ses işitilmektedir” derlerse “Hayır böyle değildir, kelâm ve ses işitilmektedir” deriz” (Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayihan Yayınları, 2017, s. 96).

⁴⁸⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i' câz**, s. 45.

⁴⁸⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-belâgat**, s. 52-3.

⁴⁸⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-i' câz**, s. 241; “Kastedilmek istenen mânânın eksiksiz ifade edilmesine vesile olan, lafızların kulağa ulaştığı aynı anda mânâyı da kalbe ulaştıran ve ibareler kulakta yer ederken aynı anda onları zihne de yerleştiren *dizim güzelliği* değil de nedir?” (Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-belâgat**, s. 49).

Cürcânî ve dille ilgili diğer çalışmaları takip edildiğinde lafızdan cümleye kadar, anlamı ortaya çıkaran ve kuşatan derin açıklamalarla karşılaşılsa da metin ve okuyucu arasındaki ilişkiyi ele alan dizgeli ya da değil, yorumları görmek olası değildir. Egemenlik toplumunda kişi, henüz bir birey olmadığı gibi dindarlık kipliklerinde de birey, inşa edilmiş değildir. Bu nedenle dil, ampirik-aşkın değil, sadece aşkındır. Cürcânî'nin çalışmaları, dilin bir haritasını çıkarırken gösterge ekonomisi, genelde hakikatin nesnelliğini özelde ise (Sünnî) Kelâmî söylemin ilke, önerme ve sözcelerine uygun bir özneleştirme/nesneleştirme tertibatlarına koşullanmıştır.⁴⁹⁰ Bu nedenle lafız, nahvin anlamları, nazım (sözdizimi) ve beyan terimlerinden oluşan seri, tıpkı lafız, uylaşım, mânâ serisinin, Mu'tezilî söylemde olduğu gibi tevhid ilkesi ve kudret sözcüne göndermede bulunmaktadır.⁴⁹¹ İkincil sözcelerdeki (ilâhî sıfatlar nazariyesinin etrafındaki) farklılıkların ayrıştırdığı Sünnî söyleme bağılı olarak, teşbihten de sakınmak gerekmektedir. Bu nedenle lafızların anlamlarının ilk anlamlarından taşınarak –toplum tarafından müşterek olarak bilinen- başka anlamlara ulaşılması gerekmektedir. Bu nedenle Sünnî kelâmî söylemde mecaz, lafız-anlam ekonomisinin ikinci değişkenidir. Farklı yorumlara açık olan dini metinlerin kelâmî söyleme uygun olarak tevil edilebilmesi için –hem lafız hem de cümle düzeyinde- dilin hakikât ve mecaz olarak ayrıştırılması gerekmektedir. Aksi takdirde şeytan, “kişinin hiç fark edemeyeceği yerlerden gelip ona sokulabilmekte, bu sayede dinini çalabilmekte ve doğru olduğunu sandığı aynı yerden onu dalalete atabilmektedir”.⁴⁹² Fakat ona göre mecaza karşı iki ayrı yaklaşım vardır: mecazı kabul

⁴⁹⁰ “Bil ki ilk akla gelen ve işin zâhirinin gerektirdiği şey, söze hakikat ve mecazdan başlamamız, oradan teşbih ve temsile geçmemiz ve bunların ardından da istiareye intikal etmemizdir (...) Sıralamada uyulması gereken şey ise hususi olandan önce genel olanı işlemektir” (Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-belâgat**, s. 55).

⁴⁹¹ Mu'tezilî söylemi, minör bir bilmeye sayalı bir oluşum olarak görmenin genel bir eğilim olduğunu söylemek mümkündür. Kimileri övme kimileri ise yerme kastıyla, Mu'tezile'nin akla ve insan özgürlüğüne yapmış olduğu vurguyla özellikle Eş'ârilik'ten ayrıldığını ileri sürmüştür. Önerme düzeyinde ayrımların olduğu muhakkaktır fakat yapısal olarak bir farklılığın olduğunu ileri sürmek güçtür. Bize göre ne Mu'tezile hatta ne de Felâsife minör bir bilmeye sahip olmadığı gibi, benzerlik epistemisinin tam merkezinde yer almaktadırlar. Herhangi bir Mu'tezilî ya da felsefî metin, benzerliğin beş kuralına sıkı sıkıya bağılıdır; aynı zamanda egemenlik toplumuna da kayda değer bir alternatif getirmekten uzaktır.

⁴⁹² Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-belâgat**, s. 462.

etmeyenler ve herhangi bir sebep yokken (!) mecazın kapsamını genişletenler.⁴⁹³ Fakat metnin hem muhkem hem de müteşâbih ifadeleri içerdiği bilinse de hangilerinin Nass olduğu, hangilerinin tevil edilmesi gerektiği açık ve seçik değildir. Dilin de mecaz ile hakikati ayrıştıracak kendinde açık ve seçik ayrımları olmadığına göre, yargı zorunlukla aklî olmak durumundadır.⁴⁹⁴ “Mânâlar yollara atılmıştır” ifadesiyle nesnelliğin serimlenmesi açısından örtüşen bu yaklaşım, benzerlik epistemesinde hakikat kavrayışının mahiyetini daha açık bir şekilde göstermektedir. Buna göre “önce anlamlar bilinir ya da idrak edilir, daha sonra da dili kullananlar o zihinsel anlamlara delâlet edecek olan sesler üzerinde ittifak ederler.”⁴⁹⁵

Abdülkâhir el-Cürcânî’nin lafız-nahvin kuralları-mânâ serisini içeren nazariyesi, “lafızlar mânâ’nın ne aynıdır ne de gayrı’dır” şeklinde formüle edildiğinde, Kelâmî söyleme eklemlenme yeri ortaya çıkmaktadır. İlâhi sıfatlarla ilgili tasavvur, dilin özellikleri Hakikatin/mânâ’nın kendinde tezahür etmesini engellediği için, hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrılmış olan metnin muhkem ve müteşâbihin dağıtımını yapmaktadır. Ve bu tasavvur, arkeolojik açıdan dile yerleşmiş olan söylemsel oluşumlar dizisine birliğini kazandırmış, epistemik sınırlarını aşarak gösterdiği iktidar etkisiyle oldukça geniş bir coğrafyada bin yıldan fazla bir süre boyunca müminlerin büyük çoğunluğunun özneleşme/nesneleşmesinin teorik altyapısını oluşturmuştur. Ama aynı zamanda, insan çokluğunu toplum haline getiren diğer unsur, iktidar ilişkileri, egemenlik toplumunun yukarıdan aşağıya işleyerek ve çemberin diğer

⁴⁹³ İlk grup zâhirîler iken ikincisi Mu’tezile’dir. Fakat şüphesiz her iki taraf da benimsemiş oldukları Tanrı tasavvuruna uygun olarak nazariyelerini geliştirmişlerdir (Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrârü’l-belâgat**, s. 462).

⁴⁹⁴ “Şöyle ki ‘bir şeyi bir şey için olumlama’ ibaresinde gördüğümüz üzere iki kere kayıtlanmış olmak **ispatın/olumlamanın** şartı olunca ve buradan da **ispatın** ancak hadîs ile muhaddesun anhın ya da müsned ile müsnedün ileyhin bir araya gelişinden oluşan bir cümlede hâsıl olabileceği neticesi çıkınca, buradan hareketle ispatın/olumlamanın kaynağının **akıl** olduğunu ve ispat hakkında hüküm veren şeyin de **dil** değil de **akıl** olduğunu bilirsin. Çünkü dil bir hüküm verme ya da bir hükmü ispat etme/olumlama ve nefyetme/**olumsuzlama**, bir hükmü nakzetme ve teyit etme işlevi görmemektedir. Bu açıdan mesela vurmanın Zeyd’in bir fiili olduğuna ya da olmadığına hükmetmek veya hasta olmanın Zeyd’in bir vasfı/**hâli** olduğuna ya da olmadığına hükmetmek mütekelimin vazettiği bir şey ve iddia ettiği bir davadır. Bu iddiaya yöneltilecek tasdik ya da tekzip, kabul ya da inkâr, tashih ya da ifsat mütekeltime yöneltilecek olan hususlar hususlardır. Dilin bu tür şeylerde, ne az ne de çok bir etkisi/**alakası** yoktur” (Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrârü’l-belâgat**, s. 441-2); ayrıca bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü’l-i’câz**, s. 231.

⁴⁹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 100.

noktasında durarak insanları kişiler kılarken aynı zamanda tek bir hat üzerinde sabitlemiştir. Bu olgu, İslam tarihinin daha ilk başlarında Emevi sultanı altında o kadar hızlı ve güçlü ortaya çıkmıştır ki Câbirî'nin haklı olarak dikkat çektiği gibi⁴⁹⁶ kişiliği tarihselleştiren bütün unsurların altını oyarak onu belirsiz bir iz haline getirmiştir. Fakat günümüzden bakıldığında görülen eksiklik algısı, vahyin tamamlanmasının hemen ardından yaşanan bir sapmanın mı yoksa evrensel bir mesajın tarihselleşme seyrinin birtakım uyum sorunlarından sonra epistemik ve toplumsal yapılar uyarınca kendi ritmini bulması ve kendi bünyesinde atması mıdır? Bireyin yokluğunu –ya da yok edilmesini- şimdinin temyizi adına ileri sürmek, en başta bütün bir geleneği sorunlu görmektir. Üstelik geleneksel dindarlığın bütün boyutlarıyla aynı yasalar tarafından tarihe eklemlenmesi, bir patolojinin değil –süreksiz olan- bir sürekliliğin göstergesidir. Bu süreksizlik, Muaviye'nin hükümlanlığı ile toplumsal düzeyde başlarken, söylemsel düzlemde daha geç başlamış ve uzun bir süre kendi tekâmülünün peşinden gitmiştir.

Kelamî söylemde Allah'ın âlemlerle ilişkisi, sıfatları ile kurulmakta olduğundan nesnel dindarlık da büyük ölçüde bu ilişkiye uygun bir biçimde somutlaşmıştır. Fakat bilindiği gibi Allah'ın şeylere etkisi, felsefî söylemde olduğu gibi nedenselliğe değil âdete dayanmaktadır. Şeylere yönelen doğrudan etki, Tanrı'nın tefsirinin (*signatura*) kudret sıfatı itibarıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Egemenlik toplumunun iktidar ilişkileri yapısıyla uyumlu bir şekilde kâdir-i mutlak olmayı, tevhidle birlikte birincil ilke olarak işlemiştir. Öyle ki, sanki önerme “O, kâdir-i mutlak olduğu için birdir” şeklindedir –tersi değil. Diğer sıfatlar, Kâdir-i Mutlak'ın, muhâlefetün li'l-havâdis gibi niteliği ya da ilim, irade, tekvin gibi şeylere etkilerine karşılık gelmektedir. O, *sympathia* ilkesince şeylerden mutlak olarak başkadır⁴⁹⁷ (muhâlefetün li'l-havâdis). Ayrıca, şeyler de *sympathia*'nın etkisiyle o kadar bireyselleşmişlerdir ki telif olmaları mümkün değildir –tıpkı şehirdeki kişiler gibi. Farklılığa özdeşlik kazandıracak olan

⁴⁹⁶ el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı** s. 302 vd; el-Câbirî, **Arap Ahlaki Aklı**, s. 78 vd

⁴⁹⁷ “İlâhî isimleri Allah'a nisbet etme ve sıfatlarına zâtında gerçeklik kazandırma olgusunda (hâlık ile mahlûk arasında) herhangi bir benzerlik unsuru yoktur, çünkü bu sıfatların –meselâ mevcudiyet ve devamında olduğu gibi- mahlûkta kazandığı mahiyet Allah'tan nefyedilmektedir. Ne var ki isimler (ve sıfatlar) kendileri olmaksızın, zât-ı ilâhiyeyi tanıtmak ve rubûbiyyetini gerektirdiği şekilde açıklamak mümkün olmadığından lüzumlu görülmüştür” (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 75).

bir kudret, ihtilafı ortadan kaldırarak her an düzen vermektedir.⁴⁹⁸ İhtilafın kaynağı, Allah'ın zâtı dışındaki her şeyin, bir araz olarak görülmesidir. Şeyler, zamanda ve mekânda onları birlik içinde tutacak güçten mahrum olduklarından, kâim olabilmeleri için kendileri dışındaki bir varlığa muhtaçtırlar. Eş'arî, “Müslümanlar Allah'ın, hareket, sükûn, renkler, hayat, ölüm, sıhhat, hastalık ve diğer tüm arazlara kâdir olduğunda icmâ ettiler”⁴⁹⁹ ifadesiyle mâsivânın mecâzî bir varlık olarak görüldüğünü ve bir özden mahrum olduklarından bir dayanağa daimi olarak bağımlı olduklarını dile getirmektedir.

Dolayısıyla bir tabiat (doğa) fikri bütünüyle dışlanmıştı; zira bu, Tanrının kendisi için de bir zorunluluğu ima etmektedir.⁵⁰⁰ Şeylerin öyle davranmalarını gerektiren bir illetinin varlığının mutlak kudret ile çelişiyor görünmesi nedeniyle ilahî sıfatlar, şeylere ‘gerektirici bir sebep’ bir yana ‘hikmet’le dahi taalluk etmemektedir. Hükümrânlığının sınırı ve kaydı olmadığından hiçbir şeye, bir nedenden dolayı taalluk etmemektedir.⁵⁰¹ Diğer taraftan bir nedene bağlı eylemek, illet dolayımında yetkinleşme olarak anlaşılmıştır.⁵⁰² Ayrıca hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi nitelikler, nesnelerin kendilerinde sahip oldukları özellikler sayesinde meydana gelseydi, bir nitelik üzerinde karar kıldıktan sonra zıt niteliklerin ona ilişmesi mümkün olmazdı.⁵⁰³ Dolayısıyla da “fiilin tab'an değil irade ile vuku bulduğu kanıtlanmış olur.”⁵⁰⁴ Eşyanın, dildeki mecaz gibi yoklukla olan akrabalığı, Mâtürîdî tarafından şöyle dile getirilmektedir:

⁴⁹⁸ el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 66, 88.

⁴⁹⁹ Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 57.

⁵⁰⁰ **A.e.**, s. 49, 100; “Tabân olan şeyin statüsü irade değil cebirdir” (**Kitâbü't-Tevhîd**, s. 98).

⁵⁰¹ Mâtürîdîler, nedensellik olmasa da hikmetle yarattığını düşünmektedir. Maâtürîdî'ye göre hikmet, isabet etmek, yani bir şeyin yerli yerine konulması ve her hak sahibine payının verilmesi, kimsenin hakkının eksik bırakılmamasıdır (el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 90, 331); Demir, **a.g.e.**, s. 49.

⁵⁰² Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf I**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 104; Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf II**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 88.

⁵⁰³ el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 64.

⁵⁰⁴ **A.e.**, s. 97.

“Yaratıkların, özellikleriyle birlikte tabiatlar ve gıdalar sayesinde oluştuğunu söyleyen, “Bu, yıldızın, güneşin ve ayın fonksiyonudur” diyenler, “Bu, gök cisminin (felek) dairevî hareketiyle oluşmaktadır” tezini savunanlar, üremenin baba ve annenin [fiili ile] vuku bulduğunu ileri sürenler, evet bütün bunlar bir şeyin başka bir şey sayesinde meydana geldiği esasına dayanır. Yaratıcı durumundaki şeyin bir başlangıcı bulunmuyorsa daha önce sözü edilen deliller sebebiyle (teselsül oluşacağından) ileri sürülen tez temelden yıkılır. Şayet söz konusu şey için ve bu gruba girenlerin her biri için bir başlangıç bulunuyorsa, bu durumda onun kendi başına vücut bulması muhaldir.”⁵⁰⁵

Şüphesiz kelâmî söylem, evrene dair bilginin duyularla olan irtibatını göz ardı ediyor değildir.⁵⁰⁶ Fakat kudret herhangi bir sınırlamayı kabul etmediğinden, sınırlar sürekli ihlal edilmektedir.⁵⁰⁷ Cüveynî’nin “Onlar körlüğü de duyu organının yapısının bozulmasına bağlamışlardır. Hâlbuki bu mümkün olsaydı, o takdirde arazların ispatına delâlet eden her şey, körlüğe delâlet eder ve idrake mâni olan her şey bir sıfat olurdu”⁵⁰⁸ ifadesi, nedenselliğe dair her işaretin, her an yeniden yaratılmak durumunda olan bir araz olarak kabul edildiğini göstermektedir. Nazar ve istidlâli mümkün kılan düzenlilik, sadece ve en fazla kudret ve hikmete işaret etmektedir; sebep ile sonucu

⁵⁰⁵ A.e., s. 117-8.

⁵⁰⁶ Benzerliğe dayalı bilmede düşüncenin kendi doğallığında nesnesine yönelmediğinden ve karşıt düşüncelerle ilerlemesinin sürekli kesintiye uğratıldığından daha önce bahsedilmişti. Dolayısıyla (Sünnî) kelâmî söylemin modern düşüncede olduğunun ileri sürüldüğü gibi, olabildiğince dolaysız bir şekilde nesnesini ele almasının veya gözlemin verilerinin reddedilmesinin değil felsefi, diğer kelâmî söylemlerin ve hatta diğer inanç sahiplerinin konu ile ilgili açıklamalarının sınırlandırması olarak görülmesi gerekmektedir. Zira o, “tabiat delillerle değil, gözle tanınır” diyerek bilgi ile bakışın dolayımını reddetmediğini açıkça belirtmektedir. Fakat kudret tasavvurunun, bu irtibatın realist olmasını engelleyecek kadar bilen ile eşyanın arasını ayırdığı da ortadadır. Bu nedenle kelâmî söylem, herhangi bir doğa biliminin ilkesi olamamıştır. Mu’tezilî söylemdeki nedensellik kararı için bkz. Kadî Abüdülcebâr, **Nedensellik Kitabı**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015; Orhan Şenel Koloğlu, “Cübâ’îler’in Kelâm Sistemi”, **Uludağ Üniversitesi SBE**, Bursa, 2005.

⁵⁰⁷ Taftazânî’nin “idrak olayı duyuların hiçbir tesiri olmaksızın sırf Allah Taâlâ’nın yaratması neticesinde meydana gelmektedir” ifadesi, gözün duyabileceği yargısını içeren ifadelerle devam etmektedir ki bu, sağduyunun sınırlarını ihlal etmektedir (Taftazânî, **Şerhu’l-Akâid**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017, s. 94).

⁵⁰⁸ El-Cüveynî, **Kitâbü’l-irşâd**, Çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d., Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 152-3.

nedensellik değil öyle olmasını irâde etme, birbirine bağlamaktadır.⁵⁰⁹ Mümkün varlıklar, varsayımsal olsa bile bir sabiteden yoksun oldukları için, ontik olarak arazî olmak zorundadır. Birbirinden bağımsız çokluğun anlaşılmasının dile bağımlı olmasının bir nedeni de budur. Şeyler sürekli yaratılmak durumunda olduğundan, onlara dair insanî bilgi, metafiziğin bilgisinden ayrıdır. Düşüncede açılan boşluk, peygambere ittiba` ile doldurulacaktır. Bu durumda hakikate ulaşma, ne teorik aklın ne de pratik aklın kendi dolayımında olanaklı değildir. Bu egemenlik toplumunun yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik yapılanmasının da doğal bir sonucudur. Allah ile başlayıp O'nun elçisi ile kişiye doğru olan epistemik hareket, yöneticiden yine tekil insana doğru olan siyasi hareketle sarmal bir yapı oluşturmuş ve insanın hem bilgi-değer hem de yönetim açısından nesnelleşmesi sağlanmıştır.⁵¹⁰ Kelâmî söylemin varlık ve bilgi kavrayışında ilk göze çarpan, sabit olan hakikat ile insan arasında, olağan şartlarda kapatılamaz bir açıklığın bulunduğuudur. Bu açıklık, Sünnî kelâmî söylemi diğer rakip söylemsel oluşumlardan ayırdığı gibi iktidar ilişkileri ile sağlıklı ilişkinin kurabilmesini de mümkün kılmıştır. Bu epistemolojik bir tercihten daha çok, tasavvuru sağduyu ile kayıtlamaktır ki teorik Arap-İslam aklının kendini indirgediğini de göstermektedir. Seyyid Şerif Cürçânî'nin aşağıdaki ifadeleri, nesnelleştirilmiş dile eklemlenmiş bir kamusal insan tasavvurunu dile getirmektedir:

“İnsan, yerde yani mekânda ve bir yer kaplayanın bulunmadığı fezâda bulunmakta diğer cisimlere; beslenme, büyüme ve gelişmede bitkilere; solunumla yaşama, irâdî hareket ve duyumsamasında ise dilsiz hayvanlara ortaktır. İnsan ile diğerleri arasında ortak olan durumlar, onun insan olması bakımından yetkinliği değildir. Aksine bunlar,

⁵⁰⁹ Ömer Türker, “Giriş”, **Şerhu'l-Mevâkıf I** içinde, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 23.

⁵¹⁰ Şüphesiz Sünnî söylemden önce insanlar nesnelleştirilmiştir fakat, iktidar ilişkilerinin istikrarsızlığı, sağduyudan uzak olma ya da epistemik sorunlar nedeniyle diğer söylemler, başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Mihne olayı, Mu'tezilî söylemin sağduyudan, dolayısıyla mikro iktidar ilişkilerinden ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Cebriye ve Kaderiye için de aynı yargılarda bulunmak mümkündür. Ehl-i Hadis'in parçalı söylemi ise, Hicaz'dan çevreye yayılan İslâm'ın yeni sorunlara çözümler bulmasını zorlaştırmıştır. Ehl-i Rey'in, Hicaz'dan uzakta, Irak'ta yeni sorunları anlamlandırmadaki farklılığı, bu sorunun daha ilk dönemlerden itibaren farkında olduğuna işaret etmektedir.

mutlak olarak cismin veya büyüyen cismin veya hayvanın yetkinliklerdir. İnsan, zikredilen durumlarda kendisine ortak olan bu şeylerden ancak sahip olduğu düşünme gücüyle –ki bu güç, onu türleştiren ilk yetkinliktir- ve düşünme gücünü izleyen ikinci yetkinlikler olan –ki insan fertleri bu ikinci yetkinlikler sayesinde birbirlerinden üstün olurlar- akıl yani insanın mâkulleri idrake istidadı; zorunlu bilgiler, -bunlar insanda duyuların kullanımı, duyuların idrâkî ve duyular arasındaki ortaklık ve farklılıkları fark etmesiyle insanda meydana gelir- nazar ve istidlâle ehil olması ve bununla yetkinlik derecelerinde yükselmesi ve mümkün ve imkansız olanı bilmesiyle ayrışır. Öyleyse insanın en şerefli ve en üstün yetkinliği ancak ilk mâkulleri akletmesi ve bu mâkuller sayesinde bilinmeyenleri elde etmesiyledir. Her ne kadar salih amellerin ardından gelen güzel ahlâk insanın dikkate alınan bir yetkinliği olsa da bilgisel yetkinlikler, daha yüksek ve daha yücedir. Çünkü insanın Allah'ı bilmesi gibi bir yetkinliği yoktur.”⁵¹¹

Cürcânî, kelâmî söylem içerisinde tesis edilmiş olan dizgede, aynı anda hem insanın kökenine hem de izleğine nesnel bir biçim kazandırmaktadır. İfadeler, felsefî söylem ile kelâmî söylem arasındaki etkileşimi gösterdiği gibi –hatta bundan daha çok, dil-hakikat ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda- nesnel gerçekliğin mantık kurallarıyla yeniden düzenlenmesidir. Dilin nesnelliği ile düşüncenin nesnelliği birbirine eklemlendiğinde öznel yorumlar, kendiliğinden iptal olmaktadır. Buradaki akıl, kendi dolayımında nesneleri anlamlandıran akıl olmadığına göre, geriye nesnel dil içerisinde nesnelliği en kesin şekilde muhafaza eden kıyaslarla, yani sonuçları zaten bilinen sonuçlara ulaşmadır. Dinin akîdevî boyutunu nesnelleştiren kelâmî söylemin süreç içerisinde yaşadığı dönüşüm, soyutluğu ve böylelikle nesnelliği en ileri noktaya taşımayı yansıtmaktadır. Müteahhirûn döneminde kelâmî söylem, önceki süreçte nesnelleştirilmiş dille birlikte mantık kurallarını da söylemin inşasına dâhil ederek evrensellik iddiasında bulunabilecek bir söylem haline gelmiştir. Mantık, bunu *analogia*'nın söylem içerisinde daha fazla pay almasını sağlayarak başarmıştır. Bilindiği gibi, zamana koşut olarak daha kusursuz kıyaslarla kelâmî söylem, ilk zamanlardaki antropomorfizmi andıran düşüncelerden kurtularak soyutlaşmış ve düşünce, muhâlefetün li'l-havâdis sıfatında, O ve Mâsivâ'yı birbirinden daha keskin

⁵¹¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf I**, s. 115-6.

bir şekilde ayırabilmiştir. İlk dönemlerde *convenientia*, düşünceden daha fazla pay aldığından -çünkü kudret, düşüncedeki somutluktan dolayı *convenientia* üzerinden dünyaya müdahale etmektedir- Allah ile ilgili yargılarda teşbihe yaklaşan çok sayıda ifadeye rastlanmaktadır. Dünyaya müdahale için semâ ve arz birbirlerine yaklaşmışken –yer ve göklerin akrabalığı öznel dindarlıkta tekrar kendisini gösterecek ve tekâmülün hattını çizecektir- sınırların birbirine değmesi, kutsalın gücünü insana sürekli hissettirmektedir.

Analogia, dilin soyutluğunu tahkim edebildiği ölçüde insan, gittikçe daha fazla kamusal bir varlık haline gelmiştir. Fakat egemenlik toplumunda bireye yer olmadığından kamusal alanda kişi olabilen insan, sözün şeffaflığındaki benzer bir şeffaflıkla tarihselleşebilmiştir.⁵¹² Öznel dindarlık dahi, öznel ‘benliğin’ yapımını nesnel kişiliğin dışında değil aksine tam ortasında tasarlayabilecektir. Gazâlî’nin aşağıdaki ifadeleri kudret karşısındaki insanın durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Yüce Allah’ın kullarını yükümlü tutmamasının mümkün olduğunu iddia ediyoruz. O’nun kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle yükümlü tutması ya da kullarına herhangi bir suç ve karşılık (ıvaz) olmaksızın acı vermesi mümkündür. O’nun kullarının menfaatine uygun olan işleri (aslah) gözetmesi ve kulluk edene mükafat, günah işleyene ceza vermesi de zorunlu değildir. Kulun bir şeyi yapmasının zorunlu olması akli değil şer’îdir.”⁵¹³

Bu ifadeler, Tanrı tasavvurunun egemenlik toplumunun yapısı ile organik bir ilişki kurduğunu göstermektedir. İnsanın davranış özgürlüğü böyle bir tasavvur içerisinde zorunlu olarak sınırlandırılmıştır ki kelâmî söylemde bu kesb ile ifade

⁵¹² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf I*, s. 114.

⁵¹³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 137.

edilmektedir. Kesb, bir taraftan kamusal diğer taraftan da mecazî varoluşa karşılık gelen sözcelerden birisidir. Kesb, insanın varoluşu ile egemenlik toplumunda insanın kamusalılığı ve mükellef olmayı tek bir hat boyunca bir araya getirmektedir⁵¹⁴; fiil, gerçek anlamda fâillige nispet edilmeden sorumluluk fâilin olmaktadır⁵¹⁵; böylece, insanın kendi anlamında olduğu gibi siyasi varlığı ve ceza-mükâfat mecazî olmaktadır. Mâtürîdî şöyle demektedir: “İhtiyarî fiillerin Yüce Allah’a izafe edilişi onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmaz. Fiiller, mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O’nun tarafından icat edilmeleri açısından Cenab-ı Hakk’a, kesb edilmeleri ve işlenmeleri açısından da insanlara aittir.”⁵¹⁶ Kesbin Mâtürîdî yorumuna göre fiiler, “kesb ve hakikat” açısından kula, “yaratma ve hakikat açısından” ise Allah’a izafe edilmektedir.⁵¹⁷ Fiillerin “mucidi, muhdisi ve münşii” Allah iken, yine de insanın yapıp etmesidir; zira eylemin yoktan var edilmesi Allah’ın kudret ve iradesiyle olsa da ihtiyar ve güç yetirme, insana aittir.⁵¹⁸ Buna göre kulun fiiline iki ayrı kudret, iki ayrı yönden etki etmektedir: Allah yaratırken kul da kesb etmektedir.⁵¹⁹ Eş’arî yorumda ise, Mâtürîdî yorumda dilsel anlamda hakikî olarak insana izafe edilen fâillik, ontik anlamda mecazî olarak insana aittir.⁵²⁰ Eş’arîlere göre ise, bir fiilde iki ayrı kudret bulunamaz⁵²¹; insanın “güç yetirdiği şey Allah’ın maddûrunun aynısıdır.”⁵²² Fiil, ilimle yapılabildiğinden ve insan da yapıp ettiklerinin

⁵¹⁴ Hz. Ebu Bekir döneminden itibaren halifeler ve emirler çeşitli şekillerde iş başına gelseler de bey’at, bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Fakat bey’at, yöneticinin varlığının koşulu olsa da kamusal irade bir kez devredildiğinde yönetici nasıl davranırsa davransın onun üzerinde tasarruf edememektedir. Bey’at, sanki ilahi takdirin bir onanması gibi işlev görmekte ve ilahi iradenin tecelli etmesini temsil etmektedir. Temsil, bey’atten sonra bir mecaz gibi hakikat karşısında edilgen kalmaktadır. Temsilin kendinde bir değer olmak yerine, bir gösterge gibi işlev görmesi, İslam coğrafyasında kamusal hayatın kırılma olmasına sebep olmuştur.

⁵¹⁵ El-Eş’arî, **el-lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-seyyğ ve’l-bida’**, Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 93-4.

⁵¹⁶ el-Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 345.

⁵¹⁷ **A.e.**, s. 349.

⁵¹⁸ el-Pezdevî, **a.g.e.**, s. 155.

⁵¹⁹ Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İFAV Yayınları, 2017, s. 132.

⁵²⁰ Demir, **a.g.e.**, s. 267.

⁵²¹ Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 86. Bir fiile iki ayrı kudretin taalluk edip etmediği tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sami Turan Erel, “Mu’tezile ve Eş’arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu’l-Kâsım el- Ensârî Örneği”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **29 Mayıs Üniversitesi SBE**, İstanbul, 2016.

⁵²² El-Cüveynî, **Kitâbü’l-irşâd**, s. 162.

ayrıntılarını bilmediğinden insan, hakiki anlamda kâdir olarak nitelenemez.⁵²³ Nedensellik ilişkilerinin iptali, en fazla kesbe imkân tanımaktadır ve kesbin kudretle olan bağlantısı nedensellik üzerindendir. Şeylerle nedensizlikle kurulan ilişki, nesnel dindarlığı o kadar kusursuz kılmıştır ki onu bir tür monad haline getirmiştir. Modern dönemde dindarlığın normallik ile patoloji arasında kendine bir yol bulamamasının ve zamana koşut olarak hem kendine hem de evrene karşı yabancılaşmasının en önemli nedeni, söz konusu bu kusursuzluğun sürekli kendine göndermede bulunmasıdır.

Nesnel dindarlık, öznel dindarlıktan farklı olarak kamusal bir ahlakî dizge/leri de içermektedir. Zira her toplum gibi İslam toplumunda da iktidar ilişkileri değerler yoluyla birbirine bağlanmaktadır. Fakat nesnel dindarlık söylemlerinin göreceli homojenliğinin aksine, değer dizgeleri arasında dikkate değer farklılıklar bulunmaktadır. Bununla birlikte, farklı söylemler aynı epistemik yapıya tâbi oldukları gibi değer dizgeleri de egemenlik toplumunun karakterini taşıdıklarından özünde aynılığı taşımaktadır.⁵²⁴

Nesnel dindarlık, kişilere aşkın ve makro iktidarın yüzeyinde somutlaşan bir dindarlığa göndermede bulunmaktadır. Meydana gelmesi açısından mikro iktidarlara bağlı olsa da hakikati, büyük ölçüde makro iktidarın yukarıdan aşağıya doğru edimselleşmesiyle tarihselleşmektedir. Dille ilgili çalışmalar, dilin kurallarını evvelde tespit ve tayin edenlerin amaçlarını açığa çıkarmaya koşullanırken buna koşut olarak anlamın kuralları, benzerlik epistemisi ile birbirine bağlanmıştır. “Sibeveyh’in hocası ve Arap şiirinde (kaside yazımında) kafiye sisteminin mucidi” olan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ile ilgili aşağıdaki alıntı, ‘anlam’ın hangi şartlar altında gün yüzüne çıkabileceğinin önemli bir kanıtına işaret etmektedir:

⁵²³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Kitâbu Usûlî’-d-Dîn**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s. 169.

⁵²⁴ Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı ve Arap-İslâm Siyasal Aklı* isimli eserinde akîde, kabîle ve ganimet belirleyicileri ve beyân, irfân ve burhân olmak üzere bilgi türleri ile saf Arap ahlâkı olarak mürüvvet ahlâkı, itaat ahlâkı olarak Fârisî ahlâk, mutluluk ahlâkı olarak Yunan ahlâkı ve Sûfilerin ahlâkı olarak da fenâ ahlâkından oluşan matrislerin birbiriyle çatışan dört ayrı ahlâkî yapının deneyimlendiğini ileri sürmektedir. Ona göre câhilîye döneminden miras kalan saf Arap mürüvvet ahlâkı, Emevî dönemindeki belirleyiciliğini hemen sonra kaybetmiş ve İslam toplumunun epistemolojik ve siyasî krizleri nedeniyle etkisini azalmış ama hicri beşinci yüzyıldan itibaren tekrar görünür olmuştur. Mürüvvet ne Kur’an’da ne de Sünnette yer almamakta ve dolayısıyla özsel olarak dine değil asabiyete dayanmaktadır.

“Bir gün ona denildi ki, “sen bunu (dilsel olguların gerekçelerini) Araplardan mı aldın yoksa kendin mi icat ettin?” o da şöyle dedi: “Araplar kendi tabiat ve karakterlerine uygun bir şekilde konuşmuşlar, konuştukları sözlerin dil içindeki konumlarını bilerek konuşmuşlardır ve her ne kadar kendilerinden bu yönde bir nakil yapılmamış olsa da, bu kullanımların gerekçeleri onların akıllarında yine de mevcuttur. İşte ben de kendi görüşüme göre gerekçe olduğunu düşündüğüm şeyleri, gerekçe olarak ortaya koydum. Eğer isabet ettiyse, peşinde koştuğum şey işte budur. Eğer dilsel olguların bu şekilde illetleri var ise, bu durumda benim bu konudaki tutumum çok sağlam ve muhkem bir şekilde son derece düzenli, tertipli olarak yapılmış bir binanın içine giren ve o binayı yapan kimsenin hikmet sahibi olduğunu da doğru bir haber aracılığıyla ya da apaçık kanıtlarla öğrenmiş bulunan kimsenin durumuna benzer. Bu kişi o evin içinde her ne görse, “bunu yapan kimse sebeple yapmış olmalı, bu sebeple yapmış olmalı, demek ki şöyle düşünmüş ve böyle yapmış, aklına böyle bir şey gelmiş, o yüzden böyle yapmış, muhtemelen bunu şunun için yapmış” diyecektir. O binayı yapan hikmetli zat ister bütün bunları o kişinin sözünü ettiği sebeplerden dolayı yapsın ister başka sebeplerle yapmış olsun, her halükarda adamın gerekçe olarak söylediği şeylerin gerçekten de binayı yapan kimsenin gerçek gerekçeleri olması mümkündür, muhtemeldir. Dolayısıyla nahivde benim illet olarak ortaya koyduğum bir husustan daha iyi ve illet olmaya daha uygun bir şey tespit eden biri olursa, o da kendi tespit ettiği illeti ortaya koymalıdır.”⁵²⁵

Dille ilgili çalışmalar ve dille ilgili çalışmalara dayanan diğer din ilimlerinin bilgi üretimi, -metinlere bağlı edimleri de metnin bir parçası saymak kaydıyla-metinleri ya da bir bütün olarak dili (din dilini) bir gösterge sistemi haline getirmiştir.⁵²⁶ Burada metinlerin gösterge olmasını sağlayan yine de doğal bir şekilde

⁵²⁵ Ez-Zeccâci, **el-Îzah fî ‘ileli’n-nahv**, thk. Mazin el-Mübârek, Kahire, Dâru’l-‘Urûbe, 1959, s. 85 Akt. (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 235-6).

⁵²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd’e göre, Kelâmî metinlerde yer alan delâlet (aklî delâlet, naklî delâlet ve dilsel delâlet) dini metinleri bir gösterge kılmıştır: “Burada metnin rolü çift yönlülük arz etmekte, zihnin nazar ve istidlale yönelik epistemolojik hareketi için muharrik etken rolü oynamaktadır. Bu açıdan metnin “gösteren” olarak kabul edilmesi mümkündür. Burada metin, akıl yürütmenin tevhit ve adalete dair bilgiye ulaşmasını sağlama noktasında evrende mevcut harici delillerle eşit konumdadır. Önce metin akli nazara yönlendirip harekete geçirir, böylece dilsel anlamda değil, fakat semiyotik (göstergebilimsel) anlamda bir “gösterge” olur; yani metin alâmet (gösteren) rolünü oynar” (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 85). Bu ifadeler, belli açılardan sorunludur çünkü antropolojik olmayanın, doğrudan Tanrı’ya işaret ettiğini ileri sürmek mümkünken metnin bunu yapabildiğini söylemek oldukça zordur. Metin, öyle bir gösterge değildir; o, her ne kadar Nass’a dayansa da kendi içinde bir gösterge sistemi oluşturur

-yeni ya da varsayımsal olarak yeni durum hakkında olduğundan- istidlâle izin vermesi değildir; zira akıl için kendinde bir işaret değildir; bunu icmâ' sağlamaktadır. İcmâ', soybilimsel açıdan epistemolojik bir etken değildir; o, hakikat etkisi gösteren bir iktidar ilişkisidir. Din dili, eşyaya kendinde varlık olarak bakmadığı için *sympathia*, şeylerin kurallarının açıklanmasında olduğu kadar, söylemi iktidar ilişkilerine eklemleme sürecinde işlevsel olmaktadır. Başka bir deyişle dışlama tertibatları toplumu negatif açıdan dönüştürürken *sympathia*, epistemolojik ve siyasi olmak üzere çifte bir görevi yerine getirmektedir. Egemenlik toplumunda *sympathia*'nın epistemolojik görünüm altındaki bu siyasi görevi öylesine güçlüdür ki daha en başta hakikat adına, önce insan çokluğunu sonra da toplumu kendi içinde ayrıştırır ve nesnel bir kimliğin tasavvuru mümkün olabilir. Onun sayesinde ki din dili, sürekli göndermede bulunulan dilsel vaz'ı parçalar ve gündelik dil ile varlık arasındaki uyumu bozar. Zira anlamın, kıyasın formelliği içerisinde salt bir düşünce edimi olmadan önce stratejik bir değişken olarak hangi iktidar ilişkine eklemleneceği önceden belirlenmiştir. Bu yüzden düşünce, kendi yolunca ilerlemek yerine *sympathia*'nın iktidar ilişkilerine kurduğunu hareketli köprüleri takip etmektedir. İnsan tabiatının kararsızlığından dolayı, köprüler çokluğu kendini gösterse de bilgi ile iktidar birlikte düşünüldüğünde epistemik düzlemdeki birliği görülebilmektedir. Egemenlik toplumun, her ne kadar düşüncede ve toplumda çoklukla nitelense de özündeki birlik nedeniyle disiplin toplumundan beri deneyimlenmekte olan çokluğa yabancıdır ve bu nedenle bir ve aynı şey olarak görülmemelidir. Bu özelliği nedeniyle nesnel dindarlık, siyasi olana yapısal olarak ama aynı zamanda eşitlik içerisinde bağlanır. Nesnel dindarlığın yapısında *sympathia*'nın izi takip edildiğinde bilgiden makro iktidara giden yollardan birisi kendisini göstermektedir. Bilgiden iktidar sistemine giden yollardan diğeri, otoriteleri soyağacı gibi birbirine bağlayan icâzet sistemi, tabakât türü eserler ile dışlamanın negatif yönünü temsil eden milel-nihal eserleridir. İcâzet, düşüncenin içeriğine dair bir incelemeye başlamadan önce seçilmesine olanak tanımaktadır. Bir

ve tarihsel olduğu için Tanrı'dan çok insana döner. Bu nedenle tek bir kişide bile sürekli çoğullaşma ve farklılaşma eğilimi göstermektedir. Nesnel dil tasavvuruna rağmen yaşanan değişme ve kırılmalar, antropolojik gösterge sisteminin kendinde göndergesinin Tanrı olamayacağını imlemektedir. Bize göre vahiy ve sünnet dışındaki edimler, istikrarlı bir şekilde Tanrı'yı işaret edemezler.

soykütük gibi, sahih istidlâli resmetmektedir. Tabakât eserleri de, icâzetname gibi düşüncenin uzamda serbestçe dolaşmasına kısıtlama getirmekte ve bir ansiklopedinin, varlığın bir tablosunu temsil etmesi gibi, âlimlerin bir listesini kamusallaştırmaktadır. Milel-nihal türü eserler ise, bugün Mezhepler Tarihi için olduğu gibi bilgi için bir kaynak olmaktan öte egemenlik toplumunun dışlama sisteminin bir ögesidir.

Din dilinin yüzeyinde açığa çıkan gösterge sistemi, kıyas yoluyla sürekli kendisine dolanmaktadır zira istidlâl, yeni olguyu açıkladığı kadar metnin kendisinin çoğaltmaktadır. Şimdiki zamana ait olanın kimlik uyarınca dönüştürülmesi gereği, metnin çoğaltılmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü nesnel dindarlık, en az kayıpla insanın kamusal edimlerinin dönüştürülmesi demektir. Bunun için her bir kişi, pozitifliğinin biçimlendirilmesi için bilginin dağılımına dâhil olmaktadır.

Fıkıh, Arap dilinin uzamında Müslüman günlük hayatını tanzim eden bir soyutlamadır. Maddi bir gerçeklik olarak İslam Medeniyetini, bir soyutlama olan fikhın kategorileri, kendi üzerine katlamaktadır. Morfolojik olarak fikhın meydana getirdiği toplumda, cezaların etkilerinden bağımsız olarak doğrudan suçlara ilişkili olması, kurallara uymaktan kaçınanların yine kendilerine yine fikhın içinden yol bulmalarına neden olmuştur.

Hukuki uygulamalar, kendi ideal biçimlerine ulaştıktan sonra olabildiğince kendilerini tekrar etmek durumundadırlar. İslam Medeniyeti özünde hukuki bir tasavvur taşıdığından, gündelik hayatı düzenleme konusunda diğer medeniyetlerden daha fazla başarı gösterdiği kabul edilse bile, kendini tekrar etmek durumunda kaldığından ve aynı zamanda, makro iktidarla merkezi bir bağ kurma mecburiyeti taşıdığından gelecek zamanın olumsuzluğu karşısında erozyona uğramak zorunda kalmıştır. Diğer taraftan episteme türleri, en baştan kısıtlanmış olduğundan, medeniyetin maddi unsurları, gerçek dünyaya nazaran yanlış bilme ilkeleri ile yönetilir hale gelmiştir. Makro iktidarın işlevsiz olduğu zamanların fetret dönemi olması tesadüfi olmasa gerektir.

3.2. Özel Dindarlık

Nesnel dindarlık, İslâm toplumunun yaşadığı derin krizler boyunca toplumu bir arada tutabilmek adına dini hayatı özel yargılardan olabildiğince soyutlamıştır. Söz konusu bu soyutlama neticesinde, insanın dinî yaşamdaki pozitifliği neredeyse hüküm verilebilir olanla sınırlanmıştır. Diğer taraftan, fetihlerle birlikte artan zenginleşme ve dünyevileşme de bir bütün olarak dindarlığı aşındırmış; sonuç olarak ahlâka dair bir vurguyu gün yüzüne çıkarmıştır. Zâhidlik ve kitabü’z-zühd eserleri, esasında yaşanan dünyevileşmenin ve kamusal hayatın kısmen reddi gibi görünmektedir. Fakat İslâm dini, sadece maddi dünyanın düzenlenmesini hedeflememekte; kamusal hayatın yanında iç dünyanın yönetilmesiyle de ilgilenmektedir. Dolayısıyla özel dindarlığın, nesnel dindarlığın yetersizliğine bağlı olarak genel bir olgu olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ne var ki özel dindarlığın yapısı, bir neden-sonuç ilişkisinden daha fazlasını içermektedir. Zira, özel dindarlığı söylemsel olarak temsil eden Tasavvuf, el-hayatü’t-dünya’ya bir ahlâkî reddiye ile kendini sınırlamamış ve nesnel dindarlığın simetrik bir tersine döndürülmesiyle bir fikh-ı bâtın hatta bir kelâm-ı bâtın’ı kapsayan bir söylem olarak tarihselleşmiştir. Özel dindarlığın bu yapısal durumu, her ne kadar kendini bir ahlâk eğitimi olarak açıklamış olsa da, onun fitrat ya da insan doğasında var olan bir potansiyeli dönüştürmeyi hedeflediğini göstermektedir. Bu dönüşüm, insan doğasındaki potansiyelin benzerlik epistemesi ile egemenlik toplumunun -tabiri caizse- kategorileriyle işlenen bir pozitifliğidir. Dolayısıyla özel dindarlık, nesnel dindarlıkla özünde aynı tarihsel a priori’ler tarafından yönetilmiş ve modern dönemde aynı ‘başkalıklar’ın meydan okuması ile karşı karşıya kalmıştır. Özel dindarlık, bilgiyi farklı bir tarzda inşa ediyor görünse de, arkeolojik ve soybilimsel açıdan aynı tarihin aynı epistemik kıvrımında somutlaşmış; pozitifliğinde aynı imkân ve sınırları içermiş ve diğer söylemler gibi, epistemenin aynı kurallarına tâbi olmuştur. Tasavvufi söylem, nesnel dindarlığı oluşturan söylemlerden benzerlik epistemisinin beş kuralının farklı bir kompozisyonu ile ayrılmaktadır. Bu tabii ki yüzeysel değil aksine oldukça derin bir farklılaşmadır ama asla bir başkalaşma olmamıştır. Aynı epistemik yapı ve aynı iktidar ilişkileri, belirli belirsiz bir şekilde söylemin kaderine hükmetmiş ve nihayetinde topluma kendi birliğini vermiştir.

Öznel dindarlığın ahlâkın ötesine geçen bir söylem olduğunun birden fazla göstergesi bulunmaktadır. Birincisi, ahlâkî eleştirinin ilk örnekleri olarak zâhidliğin varlığıdır. Fakat bilindiği gibi Tasavvuf, zâhidlikle sınırlı değildir. Eğer o, salt bir ahlâk anlayışının temsili olsaydı, kendini gelişiminin bir evresi olarak gördüğü zâhidlikle sınırlaması gerekirdi. Yani değişim, onun açılması gibi yapısal olmayan bir tarzda gerçekleşmeliydi. İkincisi, -her ne kadar zayıf bir gerekçe olsa da- genel bir ahlâk eleştirisinin genel bir ahlâk teklifi sunması gereğidir. Fakat Tasavvuf, avamdan havâssa oradan havâssu'l-havâssa uzanan, dolayısıyla gerçekte küçük bir topluluğa hitap eden bir söylem görünümündedir.⁵²⁷ Tasavvufun yaygın olduğu ve bu sebeple de genel bir ahlak tasavvuruna sahip olduğu şeklindeki olası itiraza gelince, avam için zühde olduğu gibi, niyet ve zâhirî hükümlere uyma ile sınırlı bir teklifin olduğunu düşünmek daha doğru görünmektedir. Üçüncü olarak Câbirî'nin dikkat çektiği gibi Tasavvufu önceleyen, yaygın olan ve üstelik toplumun ahlâk ve duygulanımına şekil veren tasavvurların varlığıdır. Bu tasavvurdan olan mürüvvet ahlâkı, Câhiliye döneminden miras kalmıştır ve doğal olarak toplumun genel düzeniyle uyum halindedir. Fârisî kültürden intikal eden itaat ahlâkı da aynı şekilde egemenlik toplumunu zayıflatan değil aksine onu tahkim eden bir karaktere sahiptir.⁵²⁸ Dördüncü olarak, nesnel dindarlığa bağlı yaşamak da aynı zamanda ahlâkî davranmak anlamına gelecektir ve eleştirinin nesnel söylemlere uygun bir eğitime yönelmesi ve bununla sınırlanması gerekecektir. Fakat öznel dindarlık, bütünüyle nesnel söylemlere uygun bir hayatı dahi eksik olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.

Öznel dindarlık, nesnel dindarlığın çizdiği sınırlar içerisinde ortaya çıkan ve arınmaya koşut olarak kesinliği artan marifete/irfana bağlı bir dindarlık tasavvurudur.⁵²⁹ Nesnel dindarlık, kimliğin kamusal veçhesini teşkil ederken öznel

⁵²⁷ “Tasavvuf, seçkin bir toplulukla birlikte seçkin bir adamdan güzel bir zamanda zuhûr eden güzel ahlakıdır” (Ebu Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma**, Çev. Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2016, s. 23).

⁵²⁸ Felsefe tarafından teklif edilen ‘mutluluk ahlâkı’na yer verilmemiştir. Çünkü Felsefenin kendisi nesnel bir söylemdir ve ama aynı zamanda Tasavvufta olduğu gibi azınlıkla ilgilidir.

⁵²⁹ İlâhî isimler teorisi, Tasavvufu Sünnî Kelâmî söyleme eklemlemektedir. Bundan böyle, öznel dindarlık, sıfatlar üzerinden nesnel söylemlerle aynı pozitiflikten başlayarak derinleşecektir. Bu paydaşlık, Tasavvufu metafiziksel olmaya yönelttiği gibi kendisini diğer ilimlerin ilkesi görmesine neden olmuştur. Fakat, ortaya çıkmasından bugüne kadar Tasavvufi söylem, iktidar ilişkileri ile bütünleşmemiş hatta kimi zaman dışlama tertibatlarına maruz kalmıştır. Metafizik, Tasavvufun epistemolojik olduğundan daha çok iktidar ilişkisi ile ilgili görünmektedir.

dindarlık, kendilik pratikleri ile dışsal değil içsel bir uzamda tezahür etmektedir.⁵³⁰ Bu uzam, olabildiğince okunabilir ve yönetilebilir bir biçim kazandığı bedenın temsil ettiği ince çizgi değil, bu çizgiden geriye doğru, insanın tüketilemez derinliğidir. Bu derinlik, özneye dair yeni bir bilgiyi ve öznenin yeni bir boyutunu beraberinde getirmiştir: marifet ve kendilik teknikleri. Kendine özgü bilgiye bağlı olması, kendine özgü bir söyleme sahip olduğunu göstermektedir. Bu söylem (Tasavvuf), kendilik teknikleri aracılığıyla, ahlaka bağlanmakta ve Tasavvufun kendisini bir ahlak bilimi olarak ifade etmesine olanak tanımaktadır. Fakat doğrulama kipliklerindeki farklılık, nesnel söylemler arasında görünüşte tabiiyet ilişkisine sahip olsa da Tasavvufun ayrı bir özneleşme kipliği geliştirmesi ile sonuçlanmıştır. Bu türde bir değişim Foucault'nun ifadesiyle;

“Şehirle, şehrin kurumlarıyla, yurttaşın statüsüyle bağlantılı bir doğrulama pratiğinden, hakkından, zorunluluğundan, ödevinden, başka bir doğrulama türüne, şehirle (polis'le) değil, bireylerin yapma, var olma ve davranma tarzıyla (êthos) bağlantılı olarak, ayrıca ahlâkî özne olarak kurulmalarıyla bağlantılı olarak tanımlanacak olan başka bir [kipliğe] geçiştir.”⁵³¹

Öznel dindarlığın ahlâkî, geleneksel ahlâkî kavrayışını aşmaktadır ve kendilik tekniklerine dolayımlandığı için zâhirde değil bâtında edimselleşmektedir. Dolayısıyla tezâhür eden değişim, kendinde dönüşüm değil, toplumsallığın zorlamasıdır –toplumsal bir varlık olarak insan, bâtınını dolaylı da olsa izhar etmek durumundadır; başka bir ifadeyle o, sırrın bedenın eylemlerinden sızmasıdır. Asıl

⁵³⁰ Hakim Tirmizî, zâhir-bâtın ilişkisini şöyle ifade etmektedir: “İşte bu, bilginin batnının ve zâhirinin (nasıl yorumlanacağının) yöntemidir. Bunlardan her birisi diğerine muhtaçtır ve ondan müstağni kalmaz. Çünkü iki bilgiden birisi, şeriatin açıklamasıdır. Şeriatin açıklaması, Allah'ın yaratıkları üzerindeki kanıtıdır. Diğeri ise, hakikatin açıklanmasıdır ki bir kısmını tanımladım. O halde kalbi ve nefsi gereği gibi imar etmek, ancak her iki ilimle birlikte gerçekleşir. Dinin zahirî yönünün düzgün olması ve ayakta tutulması, şariat bilgisiyle mümkünken bâtının düzgün olması ve ayakta tutulması da diğer bilgiyle gerçekleşir. Bu da, hakikat ilmidir” (Hakim Tirmizî, **Beyanü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuadi ve'l-lübbi** (Kalbin Anlamı), Çev. Ekrem Demirli, İstanbul HayyKitap, 2017, s. 45).

⁵³¹ Michel Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, Çev. Adem Beyaz, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 29.

dönüşüm, gözlemlenemezdir ve ne sözün ne de fiillerin söz konusu bu mahrem tecrübeyi açığa vurması hem mümkün değil hem de edebe aykırıdır.

Kendilik kaygısının, dünya ile değil ahiretle sınırlanmış olması, kendilik tekniklerinin manevi hayatın gözetilmesinin merkeze aldığını kanıtlamaktadır. Bilgi, dünya hayatının en verimli şekilde nasıl yönetileceği sorusuyla ilgili değildir. Nesnesi hayatın kendisi değildir. Çünkü şehrin sorunları, hayatın yanlış kavranışının, bir aldanma ve yanılsamanın neticesi olduğu için, bunları yönetme teşebbüsü de aynı ölçüde hatalı olacaktır. Nesnel söylemlerin göz ardı ettiği kötülük, insanın nefsinden ve şeytandan gelen kötülük, şehrin ve hanenin yönetilmesini bozmuş ve insanlar gaflet içerisine düşmüşlerdir. Ulemâ, bu kötü durumu düzeltme konusunda kısıtlı bir imkâna sahiptir. Söylemlerinin yapısı tarafından kısıtlanmış oldukları gibi işlevleri de şehirdeki dışsal düzeni sağlamaya koşulludur; dolayısıyla eylemlerin türdeşliği ile ilgilenmektedir.⁵³² Ne var ki merkeze alınmış bir ahiret kaygısı, hayatların tekilliğini merkeze almayı gerektirmektedir. Zira her insan, ancak kendi ölümünü tecrübe edecektir. Dünyaya bakışı, daha çok yansıyabileceği bir somutluğa, yanlış olanın ifşa edildiği bir katılığa ihtiyaç duymasındandır. Bu tavır, kamusal hayatla kendilik pratiklerinin arasına kapatılamaz bir açıklık yerleştirmektedir.⁵³³ Tasavvufun ahlak

⁵³² “Temelde bilge kendinde ve kendisi için bilgedir, konuşmasına gerek yoktur. Konuşma zorunluluğu altında değildir, onu bilgeliliğini dağıtmaya, öğretmeye ya da göstermeye zorlayan bir şey yoktur. Bundan dolayıdır ki bilge adeta yapısı itibarıyla sessizdir. Bilge konuşursa, birisinin soruları ya da şehir için aciliyeti olan bir durum karşısında kaldığı için konuşur. İşte bundan dolayıdır ki bilgenin yanıtları büsbütün muammalı yanıtlar olabilir –nitekim bu durumda kâhine yaklaşabilir ve sıklıkla onu taklit edebilir ve onun gibi konuşabilir- ve söylediği şeyin tam ne olduğu konusunda muhataplarını boşlukta ya da belirsizlikte bırakabilir. Bilgenin doğru-söylemesinin bir başka özelliği de, gelecek olanı söyleyen kâhinden farklı olarak, bilgeliliğin olanı söylemesidir. Bilge olanı, yani dünyanın ve şeylerin varlığını söyler” (Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, s. 18).

⁵³³ Nesnel dindarlıkla ilgili bölümde, nesnel söylemlerin gönderge-gösterge ilişkisini olabildiğince sabit kılmaya çalıştığından bahsedilmişti. Tasavvufi söylem ise, bunun aksine daha akıl kavrayışından itibaren bunu sınırsız denilebilecek kadar çoğaltmıştır. Ne var ki söz edimi ve fiil-niyet bağlamında bu durum tersine dönmektedir. Tasavvuf, kendi söylemi içerisinde niyet-fiil bağıntısında, niyeti bir bakıma kişiye aşkınlaştıran tek bir edim kılmışken nesnel söylemler, maksadın çoğulluğunu kabul etmiştir. Bu ayrım, birini sabitlemiş ama diğerini söz edimi oyunları içerisinde bırakmıştır. Dolayısıyla asıl çelişki, söylemde değil eylemde gerçekleşmiştir. Sûfinin hakikati dile getirişi, söz edimi oyunlarının dayanaklarını sarsmakta ve kendi içine çökmesine sebep olmaktadır. Sûfinin deli olarak nitelenmesinin altındaki sâiklerden birisi budur; o, sözü kendi benliğini dış şartlardan soyutladığı gibi soyutlayarak söylemektedir; antropolojik kurallara uymadığı için anlamın delilikle mühürlenmesine dair sürekli bir eğilim bulunmaktadır. Diğer taraftan sûfi, kendi tavrını bir strateji haline getirdiğinde iktidar temerküzüne yol açmaktadır. Câbirî, sûfinin en başından itibaren pastoral iktidar peşinde olduklarını ileri sürmektedir. O, şöyle

vurgusu, şehrin düzenini tahkim ediyor görünse de onun öznelik kipliği, yüzeydeki uyumun aksine derinde ayrışmaktadır.⁵³⁴ Onlar, toprak ile sıkı sıkıya bağlı egemenlik toplumunun bu bağlarını davranışları ile iptal etmişlerdir. Onlar, yurtlarını terk etmiş, akrabalarını arkalarında bırakmış, nerdeyse aç ve çıplak olarak yeryüzünde sürekli dolaşmışlardır.⁵³⁵ Onlar, egemenlik toplumunun uyruklaştırma tekniklerine tabi olmayarak mekânı yönetme konusunda yapısal bir zaafını daha da derinleştirmekte ve ıssız yerleri kendilerine mesken tutmaktadırlar.⁵³⁶ Şiblî'nin (ö. 334/946) "Onlara nefislerinin kalıntısı sebebiyle sûfî denmiştir. Eğer öyle olmasaydı onlara layık bir isim bulunmazdı"⁵³⁷ şeklindeki sûfî tarifi, ontik ayrışmayı dile getirmektedir. Öznel dindarlık, özünde maddi dünyaya onu yönetme kaygısından ziyade bir zorunluluktan dolayı yönelmekte, bir bakıma ona sadece katlanmaktadır. Bu nedenle kendilik kaygısından kendini tanımaya uzanan hat, kamusal hayatı teğet geçmektedir. Kendini tanıma ile niyet, şeyler ve davranışlar arasındaki bağıntı ahiret dolayımında incelenecek, saf niyete ulaşabilmek için tutkular en ince ayrıntısına kadar teşhis edilecek ve benlik, dünyadan bu noktadan itibaren soyutlanmaya başlanacaktır.⁵³⁸ Bu

demektedir: "Fenâ ahlakı, hedefini Allah'ta yok olmak (fani olmak) şeklinde belirlediğini iddia ettiğinde, bu sadece teorik planda kalıyor; gerçek planda veya kendi ifadeleriyle "amel" planında ise bu ahlak, "rûhânî/mânevî hükümdarlık" (tabi ardından maddi olanı da gelir, çünkü ruhlara hükmeden kişi bedenleri de elde eder) konumundaki "velîlik" (velâyet) mertebesine ulaşmakla sonuçlanıyor" (el-Câbirî, **Arap Ahlakı Akli**, s.552 vd.). Bize göre güç istenci, Tasavvufi söyleme içkin değildir. Sûfinin elinde iktidar birikmesi, konumlarının farklılığı ve egemenlik toplumu karakterinin Tasavvufi pratiklere yansımış olmasındandır; farklı özne ve iktidar tasarılarının (nesnel ve pastoral iktidar) bir aradalığı/çatışması, tekil istençlerden bağımsız olarak gücü açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle güç istençlerinin olası çatışması, bir ve aynı ilkedен kaynaklanmamaktadır. Diğer taraftan, Egemenlik toplumunda liderlik, iktidar ilişkilerinin aşağı yönlü hareketini zayıflatmaktadır; bu da gücü doğal olarak liderde toplamaktadır. Güç ise, doğal olarak edimselleşir ve dönüştürür. Tasavvuf ile diğer söylemler arasındaki 'krizin' altındaki nedenlerden birisi de budur. Nesnel söylemler, nesnel iktidar ilişkileri adına Tasavvufi söylemi dışlamaktadırlar. Fakat Tasavvuf, kendi dışındaki dünyadan tamamen ayrışmadığından ve özellikle Sünnî Tasavvufi gelenek tesis edildikten sonraki süreçte nesnel yapıları söylemsel düzlemde tahkim ettiğinden, yapısal ayrılıktaki süreklilik parçalanmıştır ve görünümdeki süreksizlik, kriz olarak anlaşılmıştır.

⁵³⁴ Tasavvufun ne olduğu sorusuna Cüneyd şöyle cevap vermiştir: "Yaratıklarıyla alâkayı kesip Allah ile olmaktır" (Ebu Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma`**, s. 24).

⁵³⁵ Kelâbâzî, **et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf** (Doğuş Devrinde Tasavvuf), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2014, s. 55-56.

⁵³⁶ "Onlar, göl ve vadilerin rehineridir ama bir kısmına dağ başlarında rastlarsın" (Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 61).

⁵³⁷ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lüma`**, s. 25.

⁵³⁸ Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye'de şu hadisi nakleder: "Rabb'in, hiçbir tutkusu ve aşkı olmayan gençten hoşlanır" (Hâris el-Muhâsibî, **er-Riâye**, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 207).

bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris el-Muhâsibî'nin "ilgi ve endişeyi nasıl yoğunlaştırıp bir noktaya toplayabiliriz?" sorusuna şöyle cevap vermektedir:

"İki türlü çabayla. Birisi, o şey hakkında tefekkür etme irâdesi hâricindeki her şeyden organların ilişkisine ve meşguliyetine son vermektir. Çünkü gözle bakmak, kalbi eğler ve onu meşgul eder. Kulakların işitmesi ve elin dokunması da böyledir. Ancak şu var ki bakmak ve düşünmek, hakkında tefekkür etmek istenilen şeyi düşünmeye iletecek şekilde olursa o başka (...) Yine eşyaya, ders almak için bakman da öyledir. Bunların hâricindeki bir bakışa gelince, dünya işlerinden herhangi birisiyle organlarını egleme. Her şeyden arınık bir tefekkür, işitme ve ders alma yoluna girmek istediğinde, organlarının dünya ile alâkasını kes. Çünkü bu alâkalar sana fikir kapısını kapatırlar (...) İkincisi, üzerinde tefekkür istemesi dışında dünyevî herhangi bir şey hakkında tefekkür ve nazar etmekten kalbini alıkoymaktır."⁵³⁹

Öznel dindarlıkta, zâhir-bâtın ikiliği olsa da, Cüneyd'in ifadelerinde olduğu gibi, bâtın sürekli olarak zâhir üzerinden izlenmektedir. Hâlbuki şehirdeki beslenme, giyinme, konuşma, düşünme gibi gündelik hayatın gösterge düzlemindeki parçaları nesnel özneleştirme kipliklerine uymaları şartıyla sağduyu içerisinde olağan bir tarzda tekrar edilmektedir. Özellikle halkın yaşantısının çevrenin şartlarındaki döngüsellığe tabi olması, gündelik hayatın sürekli olarak kendi üzerine bükülmektedir. Bu tekrar, alışkanlıklar yoluyla bedenin yönetilmesini büyük ölçüde kısıtlamakta ve sadece genel ahlak kuralları aracılığıyla onu biçimlendirmektedir. Buna karşın Tasavvuf, çok kapsamlı bir tasavvur geliştirmiş ve gündelik hayatın bütün parçalarını kendine özgü rejime bağlamıştır. Hakîm et-Tirmizî, fiillerin mahalli olarak organlarla ilgili olarak şu ifadeleri dile getirmektedir:

"Bu kişi [mücâhede ehli] sanki kendisine yedi vadide otlatmak üzere yedi koyun verilen bir çoban gibidir. Fakat vadilerde öldürücü zehirler, tehlikeli sarp uçurumlar ve açlıktan gözü dönmüş yırtıcı hayvanlar da vardır. O ise bir tepenin üzerinde ayakta dikilmiş teyakkuz halinde koyunlarını gözetmektedir. Hayvanın vücudunda öldürücü zehirlere karşı panzehir bulunursa korunabilir, böylece besili hale gelir ve sütünü verir. Eğer bir uçurumdan düşerek kolunu kanadını kırsa kişi ona yardımcı

⁵³⁹ Hâris el-Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 218.

olur, iyileşmesi için onu tedavi eder. Sonra daha büyük bir yırtıcı koyununa musallat olduğunda onu kovar; vahşi bir hayvan saldırdığında onu korur, iyileşinceye kadar onu tedavi eder. Böylece kişi (güvenli alanın) sınırlarını aşmasınlar diye bütün benliğiyle hayvanlarını korur.”⁵⁴⁰

Üreme organı ile birlikte görme, işitme, konuşma, dokunma güçleri, ayaklar ve mide, yönetilmesi gereken yedi organdır.⁵⁴¹ Nefsin güçlerinin ve eylemlerin, beden üzerinde böyle bir taksimi, bilginin aklın teorik faaliyetiyle sınırlandırılmadığını daha doğru verili durumdaki bu sınırlandırmanın tanınmadığını göstermektedir. Zira öznel dindarlıkta bilgi, ontik olanda içerimlenmiştir. Bir kendilik tekniği biçimi olarak öznel dindarlık, nazarî/istidlâlî bilginin hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu kabul ettiğinden, özgül ontolojik bir tasavvur geliştirmiştir.

Geleneksel dindarlık, nesnel boyutuyla vahyin tarihselleşmesiyle başlarken öznel boyutunun kurumsallaşması geç denebilecek bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu durum, öznel dindarlığın kendi iç dinamiklerine olduğu kadar, nesnel dindarlığın seyrindeki süreksizlik ve öznel dindarlık tasavvurlarına yönelik eleştiriler ve iktidar ilişkilerindeki istikrarsız gibi çeşitli neden, âmil ve sâiklere bağlıdır. Bilindiği gibi, bir söylem olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, diğer mezheplere göre daha geç bir dönemde ortaya çıkmış ve makro iktidar ile yaşadığı sorunların akabinde mikro iktidarlara ile uyumunu makro iktidara da taşımıştır. Yakın tarihe kadar gelen bu uyum öncesinde, birbirini takip eden krizler, kendilik tekniklerine dair bir söylemin inşasını engellemiştir. Diğer taraftan Tasavvufu önceleyen lafız-mânâ-hakikat arasındaki tek yönlü ilişki, bu ilişkinin ihlali durumunda birer sapma olarak beliren bâtinî ve ibâhî akımlar nedeniyle, iktidar ilişkileri aracılığıyla düşüncüyü sabit düzene bağlamıştır.

Geleneksel dindarlığın öznel boyutu, yukarıda değinildiği gibi Tasavvufi söylem tarafından inşa edilmiştir. Dolayısıyla her söylem gibi Tasavvufi söylem de epistemik bir yapıya sahiptir. Ne var ki daha ilk dönemlerinden günümüze kadar yoğun eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu nedenle kendi tarihsel tecrübesinde metafiziksel bir karakter kazanmayı yöneldiği zamanlar olmuş ve bu, İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi

⁵⁴⁰ Hakîm et-Tirmizî, **Riyâzetü'n-nefs** (Metafizik Mutluluk), Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, HayyKitap, 2013, s. 51.

⁵⁴¹ **A.e.**, s. 52.

kişilerce temsil edilmiştir. Tasavvufî söylem, varlığın ve metinlerin ontoteolojik bir yorumlanması olduğundan, nesnel dindarlıktan ilk ayrışması aklın kavranışında gerçekleşmiştir. Nesnel dindarlığın, hakikati olduğu üzere kavrayabilen istidlâlî aklı'nın aksine Tasavvufî söylem, istidlâlî aklın tükendiği yerde onu eylemle yeni bir aşamada devam ettiren ve aşama aşama yaşanan arınma ile gerçek kesinliğe ulaştıran bir akıl kavrayışına sahiptir.⁵⁴² Bu nedenle öznel dindarlık, nesnel dindarlıkla görünüş geçerliği ilişkisini kaybetmeden ve ilişkinin zayıfladığı zamanlarda dahi nass'a göndermede bulunmayı ihmal etmeden mümini dönüştürmektedir. Tasavvufun kurumsallaşması sürecinin en önemi simalarından birisi olan Hâris el-Muhâsibî aklı kişinin kendisine zarar değil fayda verecek eylemlere yönelmesini sağlayan bir seciye olarak kabul etmektedir. Fakat buradaki kendilik, insanın ampirik ve aşkın gerçekliğine uygun olarak sadece zâhir varlığına değil, zâhir-bâtın uyumuna karşılık geldiğinden, dünyevî şartlarla sınırlanmamalıdır.⁵⁴³ Ona göre kişi,

“Kendisine zarar verecek bir iş yapmakla karşı karşıya kalabilir ki bu yaptığı iş dünyası için zararlı olsa bile ahireti için yararlı ise, böyle biri akıllı diye isimlendirilir ve delilik ve ahmaklığın zıddı olan akıl seciyesine sahip olduğu kastedilmiş olur. Sonuçta insan, dünyada kendisi için yararlı, ahirette ise zararlı olan bir davranış sergilediği oranda aklen kusurludur.”⁵⁴⁴

el-Muhâsibî, dünyevî olanla uhrevî olan arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmaktadır. Bu asimetri, sağduyu ve istidlâlî akılla marifeti de birbirinden tamamen

⁵⁴² “Fakihi yorum yöntemi, Sünnet’e uyarak ve Şeriat’ı yerleştirmek için, meseleler (ait hükümleri) ortaya çıkartmasıdır. Fakihiin bâtınında hükümleri çıkartması ise, hakikate uygun uygun olarak ve Rablığı müşahede ederek, (kalbe gelen) düşünceleri ortaya çıkartması demektir. Bunların arasındaki bütünlüğün artışı ise, batın ve zahirde belirginleşir. Allah’ın indirmiş olduğu ayetlerin zahiri anlamı, herhangi bir hüküm gerektirebilir. Bu zahiri ifadenin batınında, başka bir (tasavvufi bilgi anlamındaki) işaret ve bilgi bulunabilir. Bu durumda fakih, Allah’ın (kullarına karşı) kanıtı olan hükmü çıkartırken (bu iki bilgiyi kendinde birleştiren sûfi anlamındaki) hâkim ise, Allah’ın iradesine uygun ve kanıtına ulaşmaya rehberlik eden şeyi çıkartır. Onun çıkarttığı hükümler, tevhide uygun ve el-Hamid olan Hakk’ın uygun gördüğü amaçtan haber veren ince işaretlerin ortaya çıkmasıdır” (Hakim Tirmizî, **a.g.e.**, s. 79-80).

⁵⁴³ Hâris el-Muhâsibî, **Kitâbu mâ`iyyetü'l-akl, el-Akl ve Fehmü'l-Kur`ân** içinde, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yayınları, 2003, s. 206.

⁵⁴⁴ **A.e.**, s. 206.

ayrıştırmasa da farklılaştırmaktadır. Eğer tasavvuf, kendini ayrı bir disiplin olarak vaz edebildiyse, bütün karşıtlıklar ve çelişkilerin, kendilik kaygısı merkezinde gündelik hayatın, şehrin ve şehir halkının sağduyusal ahlakının ötelenmesiyle mümkün olmuştur.⁵⁴⁵ Aklın böyle bir kavranışının, şehirden ruhen ya da bir bütün olarak ayrılmayla bir araya gelmesi, arınmanın halka rağmen olduğuna işaret etmektedir. el-Muhâsibî'nin yaklaşımı, istidlâlî aklın, şehrin sağduyusal ahlakı ile bütünleşmiş olduğunu ya da hakikate dair esaslı sorunları çözemediği iddiasını zımnen içermektedir. Ulemanın bilgeliği, gündelik hayatı tek boyutlu olarak biçimlendirirken ve teklif açısından sorunları ele alırken ahlak, tümel anlamda ya ıskalanmaktadır ya da daha kötüsü, 'ahlaklı' olmayan âlimler tarafından çürütülmektedir. Nesnel söylemlerin iktidar ilişkilerine olan özsel bağı, onları toplumun genel durumu hakkında körleştirmektedir. Ayrıca, dışsal varoluşları ile iktidar ilişkilerini birbirine o kadar yaklaştırmaktadır ki kendilik kaygısının yerleşebileceği bir mesafe kalmamaktadır. Eğitim, şehri kendi üzerine katlamaktadır; fakat sûfilerin ifade ettiği gibi şimdi ve burada, ahirete gönderme yapmak zorundadır.⁵⁴⁶ Şeriatın zâhiri, şimdi ve burada'yı yönelse de bu, ahiret adına olmalıdır. Zira nesnel söylemlerin açık seçikliği, insanın bütün potansiyelini tek bir hamlede kat etmekte ve ilk ve son düğümü daha ilk hükmünde atmaktadır –bunu önceki bölümde açıklandığı üzere öncelikle dil içerisinde yapmaktadır. Bu uzamda, kendilik kaygısı olmadığı için, kişiler gerçekte kendi hayatlarını ve kendi ölümlerini tecrübe edememektedirler. Sûfilerin ölümle ilgili vurgularının en önemli sebeplerinden birisi, muhtemelen gündelik hayata anlamını veren değerleri, bu son üzerinden geriye doğru sorgulamak içidir –bu vurgu, modern kendilik pratiklerini geleneksel olana yabancılaştırır. Böylelikle nesnel söylemlerin sabitlediği ve bir bütün halinde kayıtladığı toplumsallık her bir ömür ölçeğinde çözülmekte ve kendilik pratikleri için alan açmaktadır.

⁵⁴⁵ “[Kendilik pratikleri] bu varoluş alanına, bu varoluş biçiminin alanına, bu hayatın tropos’u alanına odaklanıp iş görecektir. Dolayısıyla bu, teknik öğretimde olduğu gibi bir rasyonellik zinciri [felsefede olduğu gibi] ruhun ontolojik varlık kipi değil hayat tarzı, yaşama biçimi, tam da kişinin yaşama verdiği formdur” (Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, s. 124).

⁵⁴⁶ “Yarının, kıyamet gününün krallığının, Hesap Günü’nün ya da yaklaşan ölümün tehditkâr yakınlığını dile getiren kişi, aynı zamanda insanlara ne olduklarını söylüyordur, günahlarını, suçlarını, ayrıca varoluş biçimlerini ne açıdan ve nasıl değiştirmeleri gerektiğini açık sözlülükle (...) söylüyordur” (Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, s. 26).

el-Muhâsibî'nin akıl kavrayışı iyilikle yetkinleşen ve fitratı ile uyumlu olan bir yetenek olduğundan o, bütün insanlarda ortak olan ve anlaşıldığı kadarıyla nazarî akla karşılık gelen yeteneğin fehm olduğunu düşünmektedir.⁵⁴⁷ Fehm, hem dünyevî faydayı seçebilmekte hem de beyanı anlayabildiği için dindarlığın nesnel boyutunun düşünsel zeminini oluşturmaktadır.⁵⁴⁸ Akıl, ise sadece dünyayı ya da dinin şeriat veçhini değil, hakikati anlayabilecek bir basirettir. Onun, Cüneyd-i Bağdâdî'den aktardığı şu ifadeler, akıl ile fehm arasındaki ayrımı vurgulamaktadır:

“Akıl Allah'ın kalplere yerleştirdiği basiret nurudur. Kul onun sayesinde, kalbine gelen düşüncelerin hak olanlarını bâtil olanlarından ayırt eder, düşmanının, yani şeytanın ve nefsinin vesveselerini fark eder ve kulluğunu yaparken nelere riayet etmesi gerektiğini bilir.”⁵⁴⁹

Aklın, dünyayı bir zar gibi kaplayan ve fehm'i yanıltan yanıltıcı etkisini –bu etki, nefis ve şeytandan kaynaklanmaktadır- bertaraf ederek hakikate ulaştırmadaki bu rolü, nesnel söylemlerin 'bilgisinin' önemini dikkate alan ama onu aşan ve daha yüksek bir bilgi olan mârifet'e ulaştıran yeni bir söylemi açığa vurmaktadır. Eğer fehm, beyan ilimlerine yani nesnel söylemlere karşılık geliyorsa mârifet, fikh-ı bâtın, kelâm-ı bâtın vs inşa ederek kendi öznel söylemini somutlaştıracaktır. Marifet, nesnel dindarlıktan “Ben cinni ve insanı sadece bana ibadet etsinler diye yarattım”⁵⁵⁰ ayetindeki “ibadet etsinler” ifadesinin “tanısinler” olarak tefsir edilmesiyle ayrışmakta ve ontoteolojik bir anlamaya içerisine yerleşmektedir.⁵⁵¹ Eğer insanın varoluşunun gayesi ibadet değil bilmekse, bu ya istidlâlî akılla (fehm) elde edilen ya da amelle birlikte ortaya çıkan bilgidir. Fehm ile marifetin birbirinden ayrıldığı noktaları açıklamak için Kuşeyrî, şu ifadeyi aktarır:

⁵⁴⁷ el-Muhâsibî, **Kitâbu mâ`yyetü'l-akl**, s. 210.

⁵⁴⁸ el-Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 189.

⁵⁴⁹ Hâris el-Muhâsibî, **el-Kasdu ve'r-rucû'u ilallâh**, **Tevbenin İlk Adımı** içinde, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlkhârf Yayınevi, 2012, s. 79.

⁵⁵⁰ Zâriyât, 5/56.

⁵⁵¹ Hücvirî, **Keşfu'l-mahcûb** (Hakikat Bilgisi), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 331; Abdülkerim Kuşeyrî, **Risâle** (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 84.

“Aklın [fehmin] delâleti vardır; Allah’ın var ve bir olduğunu delille bulmak akla aittir. Hikmetin işareti vardır. Marifetin şehadeti vardır. (Çünkü o vahdaniyeti temâşa etmiştir). Şu halde akıl delil olur. Hikmet rehber olur. Marifet şahitlik eder ki, ibadetteki saflığa, riyâdan uzak halis taâta ancak ve ancak tevhitteki saflık ile nail olunur. Saf ibadete saf tevhit ile ulaşılır.”⁵⁵²

Fehmin içsel tecrübe ile yetkinleşip akıl haline gelerek gerçek tevhide ulaşması, delil ile bilinemeyecek olanların kalpte ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Hakîm et-Tirmizî’nin “Tecrübî akıl, üç aklın [diğer ikisi, fıtrat akli yani fehm ile miras bırakılan akıl] en yararlısı ve en üstünüdür. Çünkü insan tecrübeleri sayesinde hâkim hale gelerek artık herhangi bir delili olmayan şeyleri bilir.”⁵⁵³ şeklindeki ifadesi, lafız-mânâ-metin şeklindeki seriye bağılı olarak inşa edilmiş olan zâhir tevhidi, bâtın tevhidle tamamlamaktadır.

Mârifet, bir şahit olma durumuysa, o halde bütün bir riyâzet pratikleri, metafiziğe kadar giden açıklamalar, neyi temellendirmektedir? Eğer delilleri birbirine bağlayan fehm, hakikate ulaştıramıyorsa ve dil, zâhirde hakikati açmak bir yana örtüyorsa, tasavvuf literatürü, hakikati doğrudan dile getirmiş midir yoksa dolaylı bir yol mu takip etmiştir? Fehm ile akıl arasında böyle bir derecelendirme yapılmışsa, literatürün hakikati değil de zannı temellendirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Sağduyusal idrakle ilgili eleştirel ifadeler, hakikat olduğu hal üzere dile getirilemiyorsa –ki öyledir, yine çürütmeye çalıştığı görüşü somutlaştırmakta; böylelikle dolaylı yoldan hakikate dair varsayım ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf sahnesi, izleyiciler için hatalı olanı göstermektedir; insanların hakikati tecrübe edebilmeleri için, ona şahit olabilmeleri için bakışlarını yanlış olandan çevirmeleri ve bizatihi kendilerinin söz konusu pratikleri uygulamaları gerekmektedir. Zira, şahitlik edecek olan fehm değil ruhtur. Bilindiği gibi ruh, nesnel söylemlerde üzerinde çok fazla durulan bir konu değildir. Fakat öznel söylemde ruh, ontik bir gerçeklik olarak

⁵⁵² A.e., s. 84.

⁵⁵³ Hakim Tirmizî, a.g.e., s. 75.

kabul edilmektedir ve hakikat, sadece ve ancak ruhla/ruhta temaşa edilebilir.⁵⁵⁴ Bu edim, bütün detayları ile eylemlerin üzerinde düşünülmesi ve ölüm-hesap üzerinden değerlendirilmesini kapsamaktadır. Sûfilerin eylemler üzerinde hassasiyetle durmaların en önemli nedenlerinden birisi, onların kendilikleri hakkında birer gösterge olmasıdır. ‘Kendini bil’ bu anlamda, ‘yaptıklarının farkında ol’ demektir.⁵⁵⁵ Farkındalık, eylemlerin gerçek değerini bilmeyi gerektirmektedir; şehre hâkim olan zan ve nazari bilgi, şeylerin kendinde değerinin (hakikatin) bilinmesini engellemektedir. Şehirde şeylerin üzeri, iki katlı bir örtüyle örtülmüştür –zan ve fehm. Bu cehalet, gündelik hayatın yapılarıyla dolayımlandığında, kişinin kendisi ile kişiliği arasında, ruhu ile bedeni arasında pek çok ‘perde’ girmektedir. Bu farklı yaşam tarzları arasındaki farklılık, birisinde sağduyuya olan bitmez güvensizlik nedeniyle oldukça derindir. Bu nedenle kimi sûfiler, şehirde deli olarak nitelenmiştir.

Epistemik açıdan bakıldığında Tasavvufî söylemin sözceleri mârifet, kudret ve tevhiddir. Söylem içerisine dağılmış ve sayılması neredeyse imkânsız olan ıstılah ağı, bu sözcelerin tarihselleşmesine bağlı olarak neşet etmiştir. Fakat yine de öyle görünüyor ki ıstılahlar, basiret nurunu bir ayna gibi yansıtmak yerine kalbe yansımış hakikatin gölgesini temsil etmektedir. Ehli olmayandan bu hakikatin gizlenmesi gereği bu gölge oyununu dahi remizlerle şifrelemekte ve adeta onu bir kez daha kendi üzerine dolamaktadır.⁵⁵⁶ Kalbe yerleşmiş olan basiret nuru, dile gerçek gücünü vermekte ve kapalı olan anlamları (bâtını) ifşa etmektedir. Bunun için dilin şeylerle olan ontik bağıntısının farkında olmak gerekmektedir.⁵⁵⁷ Dil, “dünyaya indirilmiştir ve aynı anda

⁵⁵⁴ “Psukhê’nin [ruh], kendisiyle ilgilenilmesi gereken, ontolojik olarak benden ayrı bir gerçeklik olarak tesis edilmesi başka bir kendini bilme biçimini de beraberinde getiriyordu: Ruhun kendi kendini temaşa etmesi ve varlık biçimini kendi kendine yeniden öğrenmesi. (...) Ruh kendine bakmak zorundadır; ruh kendini görmeye çalışırken, kendini fark etmek için başka bir gözün gözbebeğine bakmak zorunda olduğunu keşfeden bir göz gibidir (...) biz tanrısal gerçekliği seyrederek kendi ruhumuzdaki tanrısal yanı idrak edebiliriz. Ve böylelikle, ruhun bedenden ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak, kendi kendini seyretme imkânına ve etik ödevine sahip bir psukhê şeklinde tesis edilmesi, belli bir doğrulama biçimini doğurur. Bu doğru-söyleme/doğrulama biçiminin oynayacağı nihai amacı, ruhu kendi varlık biçimine ve kendi dünyasına geri götürmektir” (Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, s. 137).

⁵⁵⁵ Foucault, **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, s. 138.

⁵⁵⁶ Ekrem Demirli, **İbnü’l-Arabî Metafizîği**, İstanbul, Sufi Kitap Yayınları, 2013, s. 163.

⁵⁵⁷ İbn-i Arabî’nin aşağıdaki şiiri, harflerden varlığa giden ilişkiyi açıklamaktadır:

*“Kuşkusuz harfler lafızların imamlarıdır
Hafızların dilleri buna tanık
Felekler melekûtunda onlarla dönmüştür*

hem şeylerin bizatihi kendilerinin sırlarını sakladıklarından ve bir dil olarak ifşa ettiklerinden hem de kelimelerin kendilerinin insanlara şifreleri çözülecek şeyler ötürü, bu dünyaya aittir.”⁵⁵⁸ Bu nedenle de harflerin ve kelimelerin sakladıkları şifrelerin çözülmesi gerekmektedir.⁵⁵⁹ Fakat bunun için, harflerin hakikatlerinin bilinmesi gerekmektedir: harfler, bütün mevcudatın hakikatini içinde gizlemektedir; üstelik, olağan dil kavrayışında olduğu gibi anlamsız ve düzensiz olmadıkları gibi kendi seyreklikleri içerisinde bir bütünlüğe dahi sahiptiler:

“Bilinmelidir ki harfler de bir ümmettir, onlar da yükümlü ve muhataptır. Onların içinde de kendi türlerinden elçiler vardır. Harflerin de kendileri bakımından birtakım isimleri vardır ki, bunu sadece bizim yolumuzdan olan keşif ehli bilebilir. Harfler âlemi, dil bakımından en fasih ve açıklama yönünden en duru âlemdir. Harfler, genelde bilinen âlemin kısımları gibi, çeşitli kısımlara ayrılır.”⁵⁶⁰

İbn Arabî’nin harf sembolizmi, ilâhi isimlerden başlayarak bütün kozmik düzeni kat etmektedir.⁵⁶¹ “İlâhî isimler, varlık mertebeleri ve dil harfleri birbirlerine paralel olur. Yirmi sekiz isim yirmi sekiz varlık mertebesiyle ve yirmi sekiz dil harfiyle paraleldir. Bunların tümü de ayın yirmi sekiz menziliyle paraleldir.”⁵⁶² Bu anlayışta iç içe geçmiş iki varlık düzlemi ve bu iki düzlemi birbirine bağlayan tek bir ilke bulunmaktadır. Harflerin zâhirleri nasıl ki kelimeleri ve cümleleri oluşturmaktadır, bâtınları –melek ve diğer rûhânî varlıklar- da varlıkları oluşturmaktadır. Harflerden oluşan dil, zâhir ehli için kendini açabildiği gibi keşf ehli için bütün varlığı açabilmektedir. Zira ilk yaratılan kalem-i âlâ ya da diğer isimleri ile ilk akıl, küllî ruh,

*Uyuyan ve uyanıklar arasında dersin ki
İsimleri gizlediklerinden öğrendim
Böylece bu düşünce nedeniyle aziz olur
Cömertliğin feyzi olmasaydı*

Sözde lafızların hakikati görünmezdi” (Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye, I**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007, s. 138).

⁵⁵⁸ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 69.

⁵⁵⁹ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye, I**, s. 100.

⁵⁶⁰ **A.e.**, s. 157.

⁵⁶¹ Demirli, **a.g.e.**, s. 163.

⁵⁶² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Sufi Hermenötik**, Çev. Semih Ceyhan, İstanbul, Mana Yayınları, 2018, s. 324.

hakikat-i muhammediye ve insan-ı kâmilidir.⁵⁶³ O halde dil, varlığın hakikatine içkindir ve harflerin uzamı, varlık katmanlarının uzamına bitişmektedir. Fakat varlığın zâhir-bâtın ikiliğine tabi oluşu, olağan durumda, hakikatin olduğu hal üzere bilinmesini engellemektedir. Şeytan ve nefis, eğer riyazet ile kalp arındırılmazsa, insanı zâhir olanda tutmaktadır ki insanların çoğu bu hal üzeredir. Hakikate ulaşmak için fehmi'nin takvâ ve itaat ile desteklenmesi gerekmektedir ki akıl, bilfiil olabilsin.⁵⁶⁴

Böylelikle kendilik tekniği, teorik düzlemde salt epistemolojik olan nesnel dindarlıktan ayrılmaktadır. Böyle bir yorumlama faaliyeti, metnin çok ötesine geçecek ve bütün varlığı içine alan bir üst dil inşa edecektir. Bu evren içerisinde kişi, egemenlik toplumu ile uyumlu olarak –bâtında, hakikat-ı muhammediye'ye dâhil olduğu için mevcudun gayesi olsa da- zâhirde önemsiz bir deşikendir. Zira henüz modern dindarlığın uzamlarından birisi olan vicdan ve psikolojik diğer imkânlar olmadığından, en azından gösterge düzleminde kendilik teknikleri, kişi ile varlık arasındaki hayalî uzamda edimselleşecektir. Bugünün epistemolojisine yabancı olan bu uzam, insandan başlayarak Allah'a kadar sonsuz mesafeyi kat edecek ve bireyin ontik konumunun tam tersine –dünyevî olanla bağlarını artırmak ve ruhunun üzerindeki tortuları çoğaltarak dışsallaşmak yerine- gittikçe soyutlanacak ve “yokluğun yokluğundan” yaratılmış olduğunun sırrına erecektir.⁵⁶⁵ Sûfinin tevhidi, bu “yokluğun yokluğundan” yaratılmayı ya da “olmazdan önceki hali”⁵⁶⁶ tecrübe etmektir. Bu, mütehayyile'nin bile imkânını aşan bir hedef gibi görünmektedir. Kendi iç tutarlılığı içerisinde bu tecrübe, yaratılışın ontoteolojik yorumlanması ile gerçekleşmektedir ki tasavvufî söylemin metafiziksel bir karakter kazanmasının

⁵⁶³ A.e., s. 105.

⁵⁶⁴ Hâris el-Muhâsibî, **Risâleü'l-müsterşidîn** (Ahlâk ve Arınma), Çev. Rukiye Karaköse, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2014, s. 35.

⁵⁶⁵ İbn-i Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'ye şöyle başlamaktadır: “Hamd, şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah'a mahsustur. (...) Münezzeh Allah, zuhur edip izhar ederek zâhir olmuştur, bâtın kalmamıştır; fakat (aynı zamanda) bâtın olmuş ve bâtın kalmıştır. Kulun varlığı, öncesinde de sabit iken, O'nun için el-Evvel (İlk) ismini sabit kılmıştır; yok oluşun ve yoksunluğun takdir edilmesi ise daha önce de sabit iken, Hak için el-Âhir (Son) ismini sabit kılmıştır (İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, I, s. 15).

⁵⁶⁶ Serrâc Tûsî, sûfinin tevhidini şöyle açıklamaktadır: “Havâssın tevhidi, kulun vecd ve Allah ile kâim olduğunu kalben bilmesi, üzerinde Hakk'ın idârî tasarrufu ile kudret ahkâmının câri olduğunu kavraması, tevhid deryâsında nefesinden fânî olması, hislerinin gitmesiyle Hâlik'tan olan isteklerinde yine Hakk ile kâim olduğunu anlaması ve bulunduğu halden önceki haline dönmesi; yani olmazdan önceki hâlinde bulunmasıdır.” (Ebu Nasr Serrâc Tûsî, **el-Lûma'**, s. 29).

ardındaki bir diğ er s aik de budur. Şimdiden, olmazdan önceki hale uzanan hat, av am olarak insandan tecerr de giden hattır. Tasavvuf metafiziği, bireyi dünyaya sabitleyen somutluktan tecerr de giden yorumlamanın epistemolojik ve ontolojik boşluklarını doldurmaktadır. Başka bir deyişle tasavvuf metafiziği, geriye doğru işlemektir. Zira varış noktası, o tesis edilmeden çok önce pratikler içerisinde zaten ortaya çıkmıştır.

Nesnel dindarlığı oluşturan söylemler, nesnel bir dille kendi statülerini garanti altına alırken, akılla ilgili bu kavrayış değişikliği, kolaylıkla gösterge-gönderge ilişkisini gevşetmiştir. Olağan halde zaten nesnel olmadığından, aklın fiille döngüsel bir ilişkiye dâhil edilmesi, dilin bütün imkânlarının söyleme dâhil edilmesini mümkün kılmıştır. Bu imkân, doğal olarak kendi maliyetini de çıkarmaktadır; dilin sabitelerden yoksun kalması, sağduyu ile sınırlamış olan geleneğin sağduyu dahi ihlal etmesini beraberinde getirmektedir. Bu durum, mütekellim ve fukah nın eleştirel bakışlarının Tasavvufi söylemin üzerinde sürekli gezinmesinin de başlıca nedenlerinden birisini teşkil etmiştir. Diğ er taraftan, mütehayyilenin kusursuz tasarımı, el-hay t 't-d ny  aleyhine güçlendikçe siyaset ve olağan ahlak kuralları da zayıflamıştır. Dünya hayatının anlam erozyonuna uğraması, kendilik tekniklerinin dünyaya bakan yönünü de kısıtlamıştır.

Tasavvufi söylem, ontoteolojik bir yorumlama faaliyeti sürecine eşlik eden bir kendilik tekniğini içerdiğinden, *analogia*'dan daha çok *convenientia*'yı merkeze alan bir yorum (*signatura*) olmuştur. Nasıl ki *analogia* Kelâmî, Fık h  vs söylemlerin nesnel bir teoloji olmasını sağladıysa, *convenientia* da Tasavvufi söylemin ontolojik olması için mütehayyile'de sonsuz bir uzam açmıştır. Diğ er taraftan *aemulatio* da, bu uzamda şeyleri nedensellik ilişkisine bağlı kalmadan düzene sokmaktadır. Özellikle metafiziksel bir karakter kazandığında *aemulatio*,  rifin miracının bütün g zerg hlarının fitrat ile uyumunu mümkün kılmaktadır. *Aemulatio*'nun bu etkisi, Tasavvufi söylemi felsefi söylemden ayırıştırmaktadır. *Analogia*,  znel gerçekliğin nesnel dindarlığa uyumunu muhafaza etmek için yargıların Kur'an ve Sünnetle bağ kurulmasında kendini göstermektedir. Tasavvufi söylemde şeyler, İlâhî İsimlerin sürekli tecellisine mazhar olduğundan ve bütün varlıklar –neredeyse- dairevi bir hat üzerinde birbirine –nedensellik olmadan- bağlı olduğundan *sympathia*, kötülük sorunu üzerinden işlevsel olmuştur. Kişi, nefsin ve şeytanın daimi baskısı altındadır ve bu iki

kaynaktan çıkan kötülük, niyet ve eylemleri üzerinde sebat etmedikçe bütün kazanımları tehdit etmektedir. Dolayısıyla ârifin seyr-i sulûk’unda bürüneceği haller ve uğrayacağı makamlardaki durumu, *sympathia*’nın yaklaştırma-uzaklaştırması ile istikrarsızlaştırılmıştır. Bu yarı-kaotik durum ârifi, limitte yani havf ve recâ arasında tutmaktadır ki ibâhî tavırlar böylelikle söylemin dışına çıkarılabilmektedir. *Sympathia*’nın Tasavvufî söylem içerisinde başka görevleri de bulunmaktadır; kendilik tekniğini çoğullastıran, söylemi zâhir-bâtın arasındaki limitte serbest bırakarak ve fikh-ı bâtın, kelâm-ı bâtın vs olmasını sağlayan, böylelikle onu öznelştiren derinliği veren ilah-ı mûtekâd ve vech-i has, *sympathia*’dır. Vech-i has, Allah’ın ârife özgül bir şekilde tecelli etmesinin yoludur; bu, tecrübeyi ârifin kendisi için bile tekrar edilmez kılmaktadır. Dolayısıyla tevhid gibi en temel ilkeler ve bütün ibadetler, yeni anlamlara kavuşmuştur. Sûfî, varlığa gelme yolunu tersinden çıkararak (mîrâç) tevhidi daha gerçek bir şekilde deneyimlemektedir ve ibadetlerin bâtınını müşahade etmektedir.⁵⁶⁷ “Allah ehlinden her bir kişinin demektir” İbn Arabî,

“Başkasında olmayan kendine ait merdiveni vardır. Eğer bir kimse başka birinin merdivenine çıkabilseydi, nübüvvet kesbî olurdu –kendisi olmaklığı bakımından her bir merdiven sadece kendisine çıkana mahsus bir mertebe kazandırır- ve alimler nebilerin merdivenlerine çıkarak nübüvveti elde ederlerdi. Oysa ki durum böyle değildir. Aksi takdirde tecellinin tekrarı sebebiyle ilahî genişlik ortadan kalkardı. Bize gör bu yönde bir tekrarlanmanın olmadığı sabittir.”⁵⁶⁸

Buna göre sūfînin yolculuğu, ilk defa kendisinin yürüdüğü yollar boyunca devam ederken geçen her süre de yeni tecrübeleri beraberinde getirmektedir.⁵⁶⁹ Fakat bu tecrübeler olanca farklılığına rağmen yine de kendi içinde birliğini muhafaza

⁵⁶⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Sufi Hermenötik**, s. 254.

⁵⁶⁸ **A.e.**, s. 255

⁵⁶⁹ İbn Arabî şöyle demektedir: “Âlemdeki her şey, bir halden başka bir hale geçer. Zaman âlemi, her anda, nefesler âlemi her nefeste ve tecellide bir halden bir başka hale geçer. Bunun nedeni, “O her gün bir iştedir” ayetidir.” demektedir (Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye, II**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007, s. 14). Bu düşünceler her ne kadar özelde, İbn Arabî’nin kendi naariyesi ile ilgili olsa da, genelde Tasavvufî söylemde oluşun her an gerçekleştiği kabul edilmektedir.

etmektedir.⁵⁷⁰ Hatta bu birlik, metinden anlaşıldığı gibi nübüvvet ile merkezkaç ilişkisi içerisinde oluşmaktadır. İfade, okuyucuya tuhaf gelecek bir üsluba sahip olsa da vehb ve vehbî kesbin, ârifin mîrâcını belirlediğini⁵⁷¹; kesbin, yolu diğer yollardan ayırırsa da –bu ayrışmanın diğer sâiki, ârifin ilahî isimlerin farklı derecelerde mazharına nâil olmasıdır- vehbin ona birliğini verdiğini dile getirmektedir. Zira vehb, yolu yaratılışa uygun olarak takdir edilmiş olan ize yaklaştırmaktadır. Seyr-i sülûk'taki vehb-kesb düşüncesinin ortaya çıkardığı çokluk, Zât-ulûhiyet ilişkisi ile aşılmaktadır. Buna göre, İlâh-i Zât, değişmeden muaf olduğu gibi, hiçbir aklî, hissî vs hiçbir tecrübeye konu olamaz. Mahlûkatın deneyimlediği ilahilik, ulûhiyetle ilgilidir ki ulûhiyet, mevcudata tecelli eden İlâh-i isimlerin toplamıdır.

Sûfî, *sympathia*'nın etkisinde çok merkezli bir yörüngeyi (*aemulatio*) takip ederek arınmakta ve kemâle ermektedir. Çok merkezlilik, hem tek bir sûfinin kendi mîrâcını kendi içinde hem de diğer mîrâçlardan ayırtırmakta ve benzersiz kılmaktadır –ve aynı zamanda insanın kusurlarının bir yansımasıdır.

⁵⁷⁰ Nasr Hâmid'e göre bu farklılıklar mizaç, tabiat, ruhî istidatlar gibi sâiklerin kişisel özelliklerinden kaynaklanmaktadır. O, ısrarla ontolojik değil epistemolojik olduğunu ileri sürmektedir. O, "İnsan-ı kâmil, Hak ile tam bir benzeşme içerisinde olan insan ise, bu benzeşme ontolojik değil epistemolojik bir benzeşmedir." diyerek yorumu rasyonalize etmektedir. Nasr Hâmid, İbn Arabî özelinde ele aldığı konuda, 'hayal' kavramı ve bu kavramın üstlendiği görevleri, seyr-i sülûk'un 'saf teorik akıl' ile mütehayyile arasında bir salınım olduğunu ima etmektedir. Böylelikle, özünde epistemolojik bir süreç olan arınma, mütehayyile aracılığıyla reflektif bir düşünmeye dönüşmekte ve özel deneyimlerle ahlakî yetkinlik kazanılmaktadır. Dolayısıyla sûfinin akletmesiyle, benliği ile eşya arasındaki ilişkiyi tayin eden bir bilgi hâsıl olmaktadır. Nasr Hâmid'in bütün dikkati, bu bilgi üzerinde toplanmaktadır. Böyle bir tasavvur, istidlâlî bilgiye sadece davranışı ekleyerek bir bakıma ikisini birbirine eşitlemektedir. ne var ki bu anakronik bir yaklaşım gibi görünmektedir; zira böyle bir eşitlemede bilgiyi garanti eden benlik ya da zihin olmaktadır. Fakat bütün Tasavvuf klasikleri adeta bir tefsir ve hadis metni gibidir. Bu atıflar, nesnel dindarlıkla uyumu sağladığı gibi diğer taraftan söyleme istikametini de vermektedir. Diğer taraftan, seyr-i sülûk, bilindiği gibi, bir mürşid gözetiminde başlamakta ve devam etmektedir. Eğer zihinlerin çoğulluğu ya da zihnin imkanları, marifete ulaşmak için yeterli olsaydı, Tasavvufi söylem, nesnel söylemler içerisinde yer alır ve onlara eklenerek ahlâkın genel geçer temsili olurdu. Fakat Tasavvuf, bu varsayımların tersini yaşamıştır. (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Sufi Hermenötik**, s. 200). Demirli de, yetkinliğe akıl ve hayal gücü ile ulaşılabilirliğini düşünmektedir; onun İbn Arabî yorumuna göre "hakikatin yarısı akılla, diğer yarısı ise hayal gücü ile kavranır." Fakat Demirli ile Nasr Hâmid arasında görüş birliği farklı sâiklerle ilgilidir. Nasr Hâmid, yorumun bugün için anlamını muhafaza edebilmesi için onu tekrar yorumlarken Demirli, İbn Arabî ve özellikle Konevî tarafından nesnelleştirilen Tasavvufi söylemin iç tutarlılığına vurgu yapmaktadır. (Demirli, **a.g.e.**, s. 151 vd).

⁵⁷¹ "Çünkü o [mürşid], halvet ve zikre devam ettiği ve (idrak) mahallini düşünceden arındırdığında, hiçbir şeyi olmayan bir yoksul gibi, Rabbinin kapısında oturduğunda, Allah kendisini bilmeyi, ilâhî sırları ve rabbanî ilimleri ona ihsan eder" (İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, I, s. 73).

Kendilik tekniklerinin edimselleştiği uzam, İlâhî isimlerin tecellileri aracılığıyla baştan sona bir daire çizerek birbirine eklemlenmiş bütün bir âlemdir. Bu âlemde, *convenientia*'nın etkisiyle şeyler birbirleriyle temas halindedir;⁵⁷² öyle ki “her temas noktasında, bir öncekine ve bir sonrakine benzeyen bir halka başlamakta ve sona ermektedir ve benzerlikler, uçları (Tanrı ve Madde) uzakta tutarak, çemberden çembere birbirlerini izlemekte, bu uçlar Hâkim-i Mutlak'ın iradesinin en derin uykuda olan köşelere kadar nüfuz etmesini sağlayacak şekilde yaklaştırılmaktadırlar.”⁵⁷³ Nedensizlik ilkesi, hem kudreti bütün ihtişamıyla ortaya çıkarmakta hem de kesb için kısıtlı da olsa bir alan açmaktadır. Bu sistem içerisinde sûfî, fitratında (bâtınında) yerleştirilmiş olan kuralları tekrar ederek zâhir-bâtın hakikate ulaşmaktadır.

3.3. Halk Dindarlığı

Nesnel ve öznel dindarlığın şehirle olan özsel bağıntısı, onların geleneksel toplumun bütününe şamil olmasını engellemiştir. Geleneksel toplum, önemli ölçekte uzam boyunca yayılmış olduğundan çoğunluk ile teolojik rasyonellik arasındaki bağ oldukça gevşek kalmıştır. Makro iktidar ile diğer iktidar ilişkileri arasındaki – Ardeşir'in vasiyetine yansıdığı gibi- yarı mütekabiliyet, makro iktidarın araçlarının kırsal bölgeye ulaşmasındaki noksanlık, ulemanın sürekli şehre göndermede bulunan kimliği gibi sebepler, nüfusun büyük çoğunluğu için ‘folklor’ diye tabir edilen bir kültür evrenini oluşturmuştur. İktidar ilişkilerinin yapısı ve epistemenin tarihsel a priorileri açısından aynı tarihsel şartlara sahip olsa da, hem biçimsel olarak hem de bilgi açısından farklılaşan bir dindarlık, kırsalda temayüz etmiştir. Bu folklor dindarlığının merkezinde, tıpkı diğer dindarlık biçimlerinde olduğu gibi kudret en önemli kavramlardandır. Aynı zamanda benzerlik epistemesi bütün ilkeleriyle ama en kaba biçimde bu dindarlığa karakterini kazandırmıştır.

Halk dindarlığı, teolojik rasyonellikten ve merkezi iktidarın etkilerinden uzakta tabiatla insanın maddi ihtiyaçları arasındaki bağıntı etrafında ortaya çıkan dindarlık biçimidir. Nesnel ve öznel dindarlığın soyutluğuyla karşıt bir şekilde, olabildiğince

⁵⁷² Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 47.

⁵⁷³ **A.e.**, s. 48.

somuttur. Güvenlik ve beslenme başta olmak üzere temel gereksinimler, hem bireysel ve toplumsal bilinci tehdit etmekte hem de maddiliğin içine çekmektedir. Tabiata olan bağımlılık, onun döngüsellğine bağlı olarak hayatı tekrar ettirmektedir. Böyle bir ilişki, az çok evrensel bir karakter taşımaktadır; bu olgu, halk dindarlıklarında -onlar farklı nesnel ve öznel söylemlerden etkilense de- birbirinden uzak coğrafyalar için dahi aynı yapıların bulunduğunu akla getirmektedir. Hatta bu ilişki, aynı çağın farklı toplumlarında olmak üzere yatay ve verili bir toplumun uzun tarihsel serüveninde olmak üzere dikey hatlarda benzerliği varsaymaktadır. Fakat halk dindarlığının nesnelleştirme kapasitesi zayıftır ve bu sebeple bir bütün olarak kültürü taşıyacak dinamiklerden yoksundur. Kültür, sürekli dışsallaşma eğiliminde olduğu için, döngüsellik onun sadece bir yüzünü teşkil edebilir: kimlikleri sabitleyen tekrarı. Burada dahi, nesnel söylem ve kurumlara ihtiyaç vardır. Bunun yanı sıra insan eylemleri, tekrarlarla birlikte fark'ı da içermektedir. Fark, bir pozitiflik olarak kültürü dönüştüren ilkedir. Yaşanan değişim, gelişme ya da ilerleme olarak kabul edilen olgudur. Nesnel söylemler ve kurumlar makro iktidarın gücünü artırdıkça bu güç, tekrar topluma yönelmekte ve onun dışsallaşma biçimlerini dönüştürmektedir. Başka bir deyişle halk, kırsalda döngüsel bir hayatı tecrübe ederken fark, onu tarihselleştiren bir ilke değildir.

Halk dindarlığı, kudretin etkisinin en yoğun olduğu dindarlık tipidir. Bu nedenle en fazla –duyuötesi anlamında- metafiziksel olanıdır da. Tabiat olaylarının kesintili kıldığı gündelik hayat, böyle bir metafiziksel bakış açısını mümkün kılmaktadır. Karşılaşılan her olağan dışılık, kudretin tezahürü (kratofani) için bir fırsattır. Kutsalın tezahürü, çoğunlukla kudretin tezahürü şeklinde gerçekleşmektedir.

Zaman ve mekân, halk dindarlığında, şehirde olduğunun aksine şeylerin anlaşılmasında birer kategori değildir. Nedensellik, radikal olarak iptal edilmiştir. Bu açıdan nesnel ve öznel dindarlıktan ayrılmaktadır. Mitler, bugünden bakıldığında, bir tür hurafeler manzumesi olarak görülse de, halkın düşünce yapısının arkasında mitlerin olduğunu da bir gerçektir. Schelling'in de ifade ettiği gibi mitler, halkın tarihselliğini önceler ve onu yapılandırır.⁵⁷⁴ Kişisel ve toplumsal deneyimler, onlara irca edilir ve onlarla anlamlandırılır. Benlik, orada sabitlenmiş evrende açıldıktan

⁵⁷⁴ Ernst Cassirer, **Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s. 21.

sonra tarihselleşebilir. Özellikle Kelam ve Fıkıh gibi nesnel söylemlerin, dünyayı açıklama biçimleriyle karşılaştırıldığında, benliğin birbirinden oldukça farklı dolayılarda tarihselleştiği görülmektedir.⁵⁷⁵ Nesnel söylemlerde kişi, bu dünyaya yabancıdır ve ne özelleştirilmiş bir tarihle ona bağlanır ne de onun edimleri dinsel yargılar dışında aşkın bir gerçekliğe göndermede bulunur. Edim, nesnel bir dizge uyarınca değerlendirilir ve sonra mühürlenir. Öznel söylemde de, nefsin yetkinleşmesi bağlamında anlamlandırılmaktadır. Anlatı ise, nesnesi ile bilince, aynı anda taalluk eder ve gücü/yoğunluğu ölçüsünde tarihselleşir.⁵⁷⁶ Anlatı,

“Ânı kendi kendisi üzerine genişletme, âna önceden ve sonradan doğru bakma, onu özel bir an olarak gerçeklik unsurlarının bütünüyle ilişkilendirme imkanları bakımından eksiktir. Her verili özel şeyi bir diğerine bağlama, onu diğerleriyle birleştirip dizi haline getirme ve bu şekilde olgunun genel bir yasallığı şeklinde düzenleme fırsatı olan diyalektik düşünme hareketi yerine, burada, kendini sırf etkiye ve onun şu ana mahsus “mevcudiyeti”ne verme söz konusudur. Bilinç, mitosun [anlatının] içinde, yalın bir varolan olarak tutuklanmıştır. O, burada ve şimdi verili olanı düzenleme, eleştirme; verili olanı, kendi nesnelliği içinde, verili olmayana, gelmiş ve gelecek olana göre ölçerek sınırlandırma gücüne ve imkânına sahip değildir. Fakat bu dolaylı kıstas sürekli olunca, her varlık, her “hakikat” ve gerçeklik, içeriğin yalın mevcudiyetine karışıp gidince, görünenlerin hepsi zorunlu olarak bir tek zeminde yoğunlaşır. Burada farklı gerçeklik aşamaları, birbiri karşısında sınırlanmış nesnel kesinlik dereceleri yoktur. Bu nedenle, bilfiil var olanın bu şekilde oluşan tablosunda, adeta derin bir boyut, empirik-bilimsel kavramda, yani “temel”in “temellendirilen”den ayrılmasında çok karakteristik biçimde gerçekleştiği şekliyle bir ön plan ve arka plan ayrılığı eksiktir.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ “Doğanın bilimsel kavranışına da, tasarımlarımızın arkasında yatan ve onların mutlak ilk örneklerini teşkil eden aşkın nesneyi kavrayarak değil, bizzat tasarımlarımızın içinde; tasarımlarımızda, onları kendi düzeni ve sonucu içinde belirlememizi sağlayan bir kural keşfederek erişebiliriz. Tasarımı kendi tesadüfiliğinden soyup onların içinde genel ve genel ve nesnel-zorunlu yasa keşfettiğimizde, o, bizim için nesnel karakter kazanır” (Cassirer, **a.g.e.**, s. 34). Her ne kadar, Ehli Sünnet düşüncesi yasa nosyonuna yabancı olsa da, illet ya da onun işlevini gören ilkeler, şeyleri nesnel ve zorunlu olarak kavramayı sağlamaktadır. Bu durum, dinî nesnel söylemleri, halkın mitik tasavvurlarından ayırırken, modern nesnel söylemlere yaklaştırmaktadır.

⁵⁷⁶ Cassirer, **a.g.e.**, s. 65.

⁵⁷⁷ **A.e.**, s. 48-9.

Mitik bilincin anlatının içinde dışsallaşamaması, şimdi'yi geçmiş ve gelecekle bütünlüklü bir şekilde kavrayamaması, eleştiriden kaçınması ve şeyleri tek bir kesinlik ölçütü ile hakikat rejimine tabi tutması, *analogia*'nın etkisizliğinin yanında, *convenientia* ve *aemulatio*'nun, şimdi ve burada'nın uzamını mevcudun ilk ve son anına bağlaması nedeniyledir. Mitik özne, şeyleri soyut olarak değil, somut mevcudiyetler olarak kavrar; onları, düzenlenmiş bir tablo içerisinde görmez zira kendisi de o tablonun aynı değerdeki bir değişkenidir. Varlık ve mevcut arasındaki teorik farkı göz ardı ettiği için şeyler, insandan normatif olarak ayrılmamıştır. Değer aynılığı, şeyleri diyalektiğin diğer unsuru olmaktan alıkoymaktadır. Bir mevcut olarak insan, ontik olarak diğer mevcutlardan ayrılmadığı için bilgi, ne yansıtıcı düşünmeyle özneliği yeniden ve farklı olarak inşa eder ne de onları –şehirde ya da kentte olanın aksine- radikal olarak dönüştürmek üzere tekrar şeylere yönelir. Aynı zamanda mitik özne, kendisini diğer öznelere tam olarak farklılaştırmamıştır. Toplumsallık, şehirde ve kentte, belirli veya belirsiz devretmeyle inşa edilmişken, yani topluma aşkınken mitik toplumda toplumsallık, öznelere içkindir. Şehirde ve kentte makro iktidar, kişileri veya bireyleri, onlara dışsal şartlarla koşullarken, üretilen hakikatlerle onları nesnelleştirirken, mitik toplumda, makro iktidar/kutsal kişiler, sadece kutsallıkla ilgisi nedeniyle mutlak aşkın hakikatler aracılığıyla özneyi tekrar kendisine ve topluma bağlamaktadır. Mitik öznenin, salt bilinç olarak, dünyanın maddiliğiyle sınırlı bir varoluş kipliği olarak görülmesinin arkasında, şeyler kurduğu bu dolaysız ilişki bulunmaktadır. “(...) Her varlık, her “hakikat” ve gerçeklik, içeriğin yalın mevcudiyetine karışıp gidince, görünenlerin hepsi zorunlu olarak bir tek zeminde yoğunlaşır” çünkü bütün mevcudat, benliğin kendisi de dâhil olmak üzere tek bir hatla kutsala bağlanmaktadır. Özellikle modern söylemlerce ilkel olmakla nitelenen bu geleneklerin gündelik hayatı özenli ve detaylı bir şekilde parçalarına ayırmış olması, her bir olay ve olguyu, kutsalın toplumu yönetmesi için birer fırsat olarak görmesinin, yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanı doğrudan hakikat rejimine bağlamasının, mitik toplumun düşünme yetisindeki noksanlığından çok, insanın tarihselleşmesinin daha ilk adımında yapılan bir tercihe göndermede bulunduğu söylemek daha doğru olacaktır. Farklı özneleşme kiplikleri, hem kişiliğin tasarımına hem de dünyanın

tasarımına farklı tarzlarda yönelmektedir. Bu nedenle halkın bir tarihi yoktur⁵⁷⁸, kişisel ya da toplumsal hafıza tabii ki yaşamın izlerini taşımaktadır; ne var ki hatıralar, yine tek bir zeminde toplanmaktadır. *Analogia* eksikse, zemin tek olarak kalır ve kişi veya toplum bir tanınma sürecine dâhil olmaz.⁵⁷⁹ Böyle bir ide, mitik öznedede bulunmaz; onun yerine, evrenin anlamı tek seferde verilmiştir. Tekil hayatlar ve toplumsal yaşam büyük ölçüde, bu anlamın kopyalanmasından ibarettir. Yüksek bir siyasi oluşumun yokluğunda, insan varlığını gelecek ve şimdi arasında gerilimde/salınımında tutan bir arşimed noktasından da bahsedilemez –ya da tersi. Siyasi hak tasavvurunun, toplumun kendini inşa etmesinde ne kadar önemli olduğu ortadadır. İnsanı, diyalektiğin diğer

⁵⁷⁸ Mitin, söylemden ve koşut olarak tarihten ayrışması, oldukça eski bir tarihte, M.Ö. VI. Yüzyılda gerçekleşmiştir. Ksenophanes’ten itibaren, Homeros ve Hesiodos’un mitik dilini reddederek, nesnel dilin karşısında geçersiz kılınmıştır (Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, İstanbul, Om Yayınevi, 2001, s. 11). Fakat, çalışmamızdaki mit kavrayışı ile özellikle dinler tarihi ya da felsefe içerisinde kullanılan gelen mit kavramı arasında kısmi ama önemli bir farkın olduğunu söylememiz gerekmektedir. Mit, arkaik bir toplumda şeylerin, onlara içkin nedenselliklerle açıklanmaya başlanmasından önce, nesnel bir söylemdir ya da en azından nesnel bir söylem gibi işlemiştir. Dolayısıyla o sadece halkı değil, bütün toplumu özneleştirir/nesneleştirir. Bir anlatı olarak mit ise, söylemin nesneleştirerek özne kılan özelliğinin hilafına halkın evreni anlamlandırma biçimi olmaya devam etmektedir. Kimi zaman, nesnel söylemleri desteklese de çoğunlukla onları aşındırmaktadır. Mit ile söylem arasındaki ilişki, oldukça aşina olunan bir konu iken Eliade’nin mitin tarihle kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Anlatıda temayüz eden tarih, kutsalın tarihidir (Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, s. 14 vd). Ama yine Eliade’nin “Hiyerofanilerle karşı karşıya olduğunuzda tarihsel belgelerle karşıyasınız demektir” şeklindeki ifadesinin (Mircea Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, s. 28) aksine, anlatı sadece bir gösterge sistemi olarak orada durmaktadır ve medeniyet, onu kendi tarihi için bir ilke olarak kabul edebilir; daha doğrusu onu deşifre ederek ve doğrusal bir çizginin parçası olarak medeniyet için bir arka plana dönüştürür. Dolayısıyla bu gösterge sistemi, halk ve medeni toplumlar için farklı anlamlara sahiptir. Anlatı, halk için kökeni izhar etmektedir. Dolayısıyla, kişi olmaktan az bir pay almış halk için, halka içkin bir tarihten bahsetmek zor görünmektedir. Fakat, sadece yaratışa dair bilinmeyeni bugüne taşımakla kalmaz. Bugünü de geçmişe taşır. Eğer geçmiş, bugünün anlamının tesisi için anlamlandırmış olsaydı, ondan yine de bir tarih ortaya çıkardı. Güncel olan, ontolojik açıdan ikincil değerde olsa da, insan her halükarda kendi varlığının bilincindedir ve bu bilinç aracılığıyla evreni, ben merkezli görmeye eğilimlidir. Bu eğilimin ancak, şekillendirilerek adeta dairevi bir hatla başlangıca bağlanmasıyla anlatı, tarihe dönüşmekten uzaklaşabilir. Döngüsel bir hayatta ‘kişi’, kendi varlığını doğrudan imleyen muayyen bir noktayı tespit edemez ve varlığı kozmik düzene katılır. Tarih, neyin tarihi olursa olsun, doğrusal bir hatla geçmişten bugüne bir ötelenmedir ve başlangıç olarak belirlenmiş an, mitik bir an olsa dahi, o artık tarihin bir elemanıdır. Özerk bir biçimde bugüne taşınması, imkansız olmasa da neredeyse öyledir.

⁵⁷⁹ O halde doğaya hakim olmayı, insanın varoluşuna içkin görmek hatalı olacaktır. Eğer *analogia*, insanı diyalektik sürece dahil eden temel unsur ise ve anlağın evrensel bir ilkesi değil de sadece bir tarihsel a priori’nin bir parçasıysa, o zaman tarih, aşkın değil verili bir aklın açılımıdır. Yasa, toplumda baki olsa da –çünkü insan, sadece ampirik değil aşkın bir varlıktır, hukuk sakıt olur. Açıktır ki öznelerarasılık, öznenin pozitifliği ile ilgilidir ve insanın ampirik ve aşkın varoluşuna doğrudan göndermede bulunmaz.

unsuruna taşıyan, bizatihi kendisinin inşa ettiği bir belirlenimdir.⁵⁸⁰ Mitik toplumu, tarihin kıyısına gelseler de, nesne/leştiren o adımı atmaktan alıkoyan, öznelerarasılığın siyasi hak tarafından tanımlanmaması, yani şehirdeki öznelerarasılığın olmamasıdır. Başka bir deyişle mitik toplum, doğa durumu varsayımında olduğu gibi eşitlikçi bir toplum değildir zira bir eşitlik tasavvurunu destekleyecek siyasi eşitsizlikten bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. İnsanın siyasi bir varlık olmasının altında muhtemelen bu doğal eşitsizlik bulunmaktadır; ama yine de bu kategorik değil hipotetiktir. *Convenientia* ve *aemulatio*'nun etkisinde uzam, kutsalın hemen kıyısındadır ve bu uzamda sahiplik, hukuki belirlenimleri içermemektedir. Hipotetik topluluk yoktur ve ritüeller, şimdi ve burada var olan topluluğu, kategorik topluma dâhil etmektedir. Dolayısıyla da özgürlük, pozitif değil negatif olarak tecrübe edilmektedir. *Analogia*'yı andıran akıl yürütmeler, insanın akleden bir varlık oluşundan zorunlu olarak kaynaklanır ve onu, tabiattan ayıştırmak bir yana, kutsalın tezahürleri ve anlatılar yoluyla tabiata daha sıkı bağlar. Bir bakıma göstergeler, ideogramik⁵⁸¹ bir işlev görmektedir. Kişinin sosyal varoluştan, ekonomik varoluşa, oradan biyopolitik varoluşa doğru dönüşümüne karşın mitik özne, anlatıda açığa vurulmuş olan bir imajı tarihselleştirmektedir. Şehir ve kent, insanı rasyonelleşmeye zorlarken diğer tarafta, doğaya içkin bir akla uyum sağlanmaktadır; nesnel özne, çıkarı üzerinden kendini rasyonelleştirirken mitik özne, içgüdülerini izleyerek tekrar ve tekrar doğaya dönmektedir. Nesnel toplumlar, doğayı dönüştürerek onu tarihin bir parçası kılarken mitik toplum, harici bir yorumlamayla insanlık tarihine eklenmektedir. Mitik özne, neredeyse sürekli geçmişe göndermede bulunmaktadır; geleceği, bakış açısına dâhil eden, kaotikliği ile eskatolojik inançlardır.⁵⁸²

Kutsalın tezahürleri, *sympathia*, *convenientia* ve *aemulatio* yoluyla dünyaya kendi rejimini vermiştir. *Sympathia*, kabul ve reddedişlerle şeylerin dağıtımını yaparken *convenientia* ve *aemulatio*, fiziki gerçekliği tesis etmektedir. Çok iyi bilindiği gibi

⁵⁸⁰ Doğa durumuna dair varsayımlar, bu dayanağı güçlendirmek üzere kurgulanmıştır. Doğa durumu, sivil toplumun modern kavranışının tarihsel şartı olarak ileri sürülse de ister feragatle ister temsille olsun devredilebilir bir irade kavrayışı, daima sivil olana göndermede bulunmaktadır.

⁵⁸¹ İdeogram, göstergenin göndergeye işaret etmeden doğrudan bir anlamı açığa çıkarmasıdır.

⁵⁸² Eskatoloji, nesnel söylemlerde, ironik bir biçimde tarihin bir parçası olmayı sürdürmektedir. Tarihin sonuna dair bir imgenin, söylemin ekonomisine dâhil olması, doğadan ayrılmış bir kültürel dünya içerisinde mümkündür.

mathesis, halkın dünyayı anlamlandırma tarzında kendine yer bulamamaktadır. Dolayısıyla kozmik düzeni sağlayacak güç, şeylere sempatinin ve antipatinin etkilerine bağlı olarak onlara taalluk etmektedir. *Convenientia*, mekânın kutsallığının sebebidir. Eliade'ye göre “dindar insan için mekân türdeş değildir; onun için mekân kopuklar, kırıklar sunmaktadır: diğerlerinden niteliksel olarak farklı mekân parçaları bulunmaktadır.”⁵⁸³ Ne var ki, nesnel dindarlık için bu yargı kabul edilebilir olsa da, ne öznel dindarlık ne de halk dindarlığı için türdeş olmayan bir mekân tasavvuru, pek mümkün görünmemektedir. Öznel söylemde ve halkın düşünce dünyasında, kendinde seküler bir boşluk bulunmamaktadır. Tabu ya da mana gibi, şeylerin kutsallığına delalet eden olgular, hâlihazırda kutsal olan ve bu kutsallıkla türdeş olan uzamın ve şeylerin kutsallık derecesini artırmaktadır. Belki, birincil ve ikincil kutsallıktan bahsedilebilir. Şüphesiz, kopukluklar da vardır fakat bu, kutsal ve kutsal dışı şeklindeki ayırmadan değil, hakikatin üretilmesinde, düşüncenin türdeşliğini sağlayacak olan *analogia*'nın yokluğundan kaynaklanmaktadır. Kutsal bir ağacı ya da su kaynağını türün geri kalanından ayıran, dünyanın seküler olması değildir; yaratılış hikâyeleri gibi anlatılar kanıtlamaktadır ki şeyler, olumlu ve olumsuz olarak, kutsalla doğrudan ilişkilidir. Hayatın bütün parçaları, saygı ve korku olmak üzere ikili bir sınıflandırma üzerinden kutsala göndermede bulunmaktadır. Başta zaman ve mekân kategorilerin metafiziksel olduğu bir evrende, kutsal dışı bir birim varsaymak için geçerli bir neden bulunmamaktadır.

Söz konusu bu düzende tümel lehine tekilin varlığı, geri planda kalmaktadır. Dolayısıyla halkın tarihi, onun dışındaki bir otorite tarafından inşa edilmektedir. Etnolojiden, sosyolojik çalışmalara kadar pek çok disiplin bugün bu tarihin yazılması ve yorumlanması ile ilgilenmektedir. Ortaya çıkan müktesebat, bir ayna gibi topluma -yabancı bir olgu olarak- kendisini göstermektedir. Mitik toplum, bu aydınlıkta dönüşmekte ve kendine yabancılaşmayı ilk defa olmasa da çok güçlü bir şekilde deneyimlemeye zorlanmaktadır. Burada, halk ikili bir işlev görmektedir: hem modern toplumun negatifini en ‘ilkel’ tarzda resmetmekte hem de kent ağında ortaya çıkmış olan makro iktidarın dönüştürmek üzere yöneldiği potansiyeli oluşturmaktadır.

⁵⁸³ Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, s. 1

Bilindiği gibi halkın ne teorik yetenekleri ne de mikro iktidar örgütlenmeleri, modernitenin dönüştürücü etkisine direnebilecek güçtedir ki doğadan kente sürülmemelerinin ya da çevrelerinin kente dâhil edilmesinin üzerinden kayda değer bir zaman geçmiştir.

Tabiat ile organik bir bütünlük, yalnızca halkın yaşantısında mümkündür.⁵⁸⁴ Nesnel ve öznel söylemlerde varoluş üzerine düşünme, bir şema üzerinde insanı diğer var olanlara bağlasa da, normatif derecelendirme, eşit bir varoluşa ulaşmayı engellemektedir. Dolayısıyla ontoloji, bir yandan insanı varoluşsal açıdan şeylere yaklaştırırken diğer yandan da bir soyutlamanın sonucu olarak zorunlulukla onları kendinden ayıştırmaktadır. Fakat mitik öznenin dönüştürücü etkisi, daha çok güvenlik ve beslenme olmak üzere onun birincil ihtiyaçlarına dönüktür ve sınırı da büyük ölçüde söz konusu bu ihtiyaçlar tarafından belirlenmiştir.⁵⁸⁵ Bu nedenle halk, gündelik hayatın işleyişi bakımından doğanın bir parçası olacak kadar ona yaklaşmıştır.

Kutsal ve olağan arasındaki en dinamik ve belirsiz ilişki, halk dindarlığındadır. Kutsalın tezahürüyle gündelik hayatın içerisinde her an karşılaşılabilirdiğinden, kutsalla yeniden karşılaşma ihtimali oldukça yüksektir. Diğer taraftan, öznel dindarlıkları ile temayüz eden kişiler, halk için kutsal kişi haline gelmiştir. Kutsal kişiler, halk için geniş anlamda bir hiyerofani, dar anlamda ise bir epifani ya da kratofani'dir; onlar, duyuötesi âlemden dünyaya düşmüş gibidir. Genellikle hikâyelerle aktarılsalar da, bu hikâyelerin bir söylemin parçaları olmadıkları görülmektedir. Tek bir karakter dahi, benzerlik epistemelerinin kaba olguları içerisinde, zamanın ve mekânın belirlenimlerden en uzak olduğu dil oyunları içerisinde, birbiriyle 'çelişen' bir hikâyeler çokluğunda görülmektedir. Özel isimle kişiliğin birbirine bağlandığı en bilindik kurala bile uyulmadığından –ya da bir halkın tarihi olmadığından, hikâyeler ve kişiler birbirlerinin içine geçmektedir. Nesnel ve öznel söylemler, böyle olguları bir çelişki olarak okumaya eğilimlidir. Zira tarihsel olma bunu gerektirir. Fakat bu olgular,

⁵⁸⁴ Bu, şehirde ya da kentte, doğaya dair özlemin niçin natüralizm olduğunu da açıklamaktadır. İnsanın ampirik yeteneklerinin kusurluluğu ile varoluşunun aşkınlığı, onun varlık olarak mevcudu kültürel bir nesneye bütünüyle dönüştürmesini engellemektedir. Buna bağlı olarak şeyler, kültürel olmayan bir tarzda da insana görünür; natüralizm, doğaya karşı muhtemelen bu özlemdir.

⁵⁸⁵ Böyle bir toplumda çevreye hâkimiyet düşüncesi o kadar zayıftır ki ilerleme ideali neredeyse hiç bulunmaz. Bunun en göze çarpan örneklerinden birisi Kızıldelilerdir. Avrupalılar, kıtaya ayak bastıklarında karşılaştıkları toplumu

sadece kutsalın tezahürleri olarak görüldüğünde, nesnel söylemlerin kategorilerinin dışına çıkıldığında, bu fenomen *analogia* ile değil de *convenientia* ile okunduğunda, çelişki ortadan kalkmaktadır. Karşılaştırıldığı takdirde, halk dindarlığı paradoksal görünse de nesnelleştirmenin daha güçlü olduğu bir öznellik kipliğine, diğer dindarlıklar ise, özneleştirilenin daha belirgin olduğu bir öznellik kipliğine karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle nesnel söylemler, epistemik düzlemde nesnel bilgiler üretirken toplumsal anlamda kişi ve birey gibi kamusal figürleri inşa etmeleriyle özneleşmeyi daha ileriye taşımaktadır. Halk dindarlığı ise, özne hakikatlerle nesnel bir insan tasarımını inşa etmektedir.

Bu fenomen, insan bilincinin tarih olarak açılmasından çok, bir tezahürün kendi üzerine katlanmasıdır. Etnoloji ya da Antropoloji, dışarıdan bir göz olarak bu kapalı sisteme dâhil olduğunda, onu teorik aklın yani *analogia*'nın üstelik de modern epistemenin biçimlendirdiği *analogia*'nın kuralları içerisinde, diyalektik bir yaklaşımla anlamaya çalışmaktadır. Kutsalın tezahürü, bir kitap gibi evreni açıklamamaktadır; bunun yerine, hâlihazırda kutsal olan evrende, daha yüksek derecede bir kutsallık alanı oluşturmaktadır. Kutsal kişiler, bütünüyle canlı evrenin – ki bu, animizm olarak nitelenmektedir, içgüdüsel anlamda türsel olarak diğer varlıklardan ayrılmaktadır.⁵⁸⁶

Onlar, her ne kadar ulaşılması neredeyse imkânsız olan bir gerçekliğe sahip olsalar da, yine de birer örnektirler. Özne dindarlık ile halk dindarlığının söz konusu bu ilişkisi, özne dindarlığın toplumun tamamını kuşattığı şeklindeki yanlış kanaatin de kaynağıdır. Özne dindarlıkla halk dindarlığı, aynı tarihsel a priori'lere bağlı olsa da, oldukça farklı şekillerde söylemler ve kurumsallaşmalarla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Üstelik özne dindarlık, görünüşte halk dindarlığıyla benzer özellikler taşısa da yapısal anlamda nesnel dindarlığa yakın ve ona bağlıdır. Diğer taraftan nesnel ve özne söylemlerle mitik anlatılar bir ve aynı toplumda ortaya çıktıkları ve tekrar aynı topluma yöneldikleri için, birbirlerine değdiği, iç içe geçtiği yerler elbette olacaktır. Fakat özellikle birbirlerini dışladıkları ve temellük etmeye çalıştıkları alanlar göz önünde bulundurulduğunda biçim, ilke ve değer açılarından

⁵⁸⁶ Burada, nesnel ve özne söylemlerin de kayda değer etkileri bulunmaktadır. Kutsal kişiler, ister istemez, Peygamberlerle aynı gösterge sisteminde buluştuklarından, başka kutsal nesnelerden ayrılmaktadırlar.

farlılıkları açığa çıkmaktadır. Nesnel söylemlere göre halkın delili yoktur ve bu nedenle taklid ehlidirler. Tahkik ehli olabilmek içinse, kurumsallığa dahil olmaları gerekmektedir. Yani akletme, kendi başına hakikate ulaşmada yeterli değildir. Öznel dindarlıktaki avam, havâss ve havâssu'l-havâss şeklindeki sınıflandırma, benzer şekilde halk dindarlığını dışlamaktadır. Halk, tabiatın şartları tarafından zorlandığı gibi nesnel ve öznel dindarlığa duydukları saygıya karşılık bulmak bir tarafa cehaletle damgalanır.

Kutsal kişiler, nefsin yetkinleştirilmesindeki etkilerinden çok, kutsalla olan irtibatları sayesinde bir hürmet noktası oluştururlar. Diğer tezahürlerden fazla olarak onlar kutsalı dile getirirler, onu açarlar. Söz, kutsalın tezahürünün gücünü pekiştirir, onu tefsir eder. Onu indirger ve çoğaltır; toplumsal ve kişisel sorunlara, deneyimlere bağlar ve hayatın anlamının istikrarına katkıda bulunur.

Halk dindarlığında, kurumlar stratejik yapılar olmadığından, şehir ya da kent uzamında olanın aksine, insanları nesneleştirmemektedir. Buna karşılık kurumlar, birincil kutsal tezahürlerin göstergeleri görevini yerine getirmekte ve kutsallığın dağıtımını yapmaktadır. Dünya deşifre edilmek yerine deneyimlenecek bir olgu olarak kabul edildiğinde, kurumlar, kutsallığa dâhil olmanın imkânı olmakla sınırlanmaktadır. İnsanları, kişiler veya bireyler olarak yeni kipliklere bağlamak yerine onlara aşkın anlamlara, bu kurumlar aracılığıyla çağırmaktadır.

Halkın gündelik hayatı ve hem kişisel varoluşu hem de toplumsal bilinci, temel ihtiyaçların teminindeki sorunlar nedeniyle kendinde oldukça kırılığandır. Teorik düşünmenin yetersiz olması, sabitelerin gündelik hayata içkin olmasını engellemektedir. Dolayısıyla anlam, yokluğun sürekli tehdidi altındadır. En basitinden en karmaşığına kadar bütün eylemlerin kutsalın tezahürünün çekimi etkisinde olmasının altında, anlamın sürekliliğini güvence altına alma zorunluluğı yatmaktadır. Kutsal kişiler, öznel dindarlığın ilke ve değerlerini değil, halkın varoluşsal durumuna uygun anlamları iletmektedirler. Öznel dindarlıktaki mürşidin, mürid için yarı-gösterge olma durumu, halk için geçerli değildir. Mürşid için nefis dolayımında ortaya çıkan ya da edimselleşen ilkeler ve değerler, halk için ya olağanlığı parçalayarak hafızada iz bırakır ya da bilinçteki dengesizliği düzeltir. Kabul edilme derecesine ve yaygınlığına göre bu iz kalıcı olur ya da bir süre sonra kaybolur. Tezahürün kutsallığı,

onun öyle olduğunun kabul edilmesine bağlı olması sebebiyle, toplumun sahip olduğu özellikler göz önünde bulundurulduğunda, onun sürekliliğinin nadiren görülebileceğini akla getirmektedir. Fakat halkın tutuculuğu ile tezahür enflasyonu, anlatının gücü ile birleştiğinde, şaşırtıcı bir sürekliliği, bir gelenekselliği ona vermektedir.

Analogia'nın yokluğu, teorik düşünmenin yetersizliği nesnel ve öznel söylemlerde oldukça önemli olan kategorilerin etkisini en aza indirmiştir. Zamanın ardışıklığı ve mekânın sürekliliği gibi en temel kategoriler dahi işlevsiz kalabilmektedir. Bu durum, nesnel veya öznel söylemler açısından bakıldığında onun anlamsız ya da tutarsız olarak nitelendirilmesine sebep olmaktadır. Zamanın ve mekânın sabitleştiremediği ve nedenselliğin olmadığı bir evrende şeyler rastgele birbirine dolanmaktadır. *Sympathia*, şeyleri gündelik hayat bağlamında tasnif etse de geleceğin istikrarsızlığı, kalıcılığı engellemektedir. Tanrının kudreti ile günahlar, iki yönden *sympathia*'nın dağıtımının tekrarını gerektirir. Kudret, gündelik hayata sürekli şekil vermektedir; mitik öznenin algısı, şeylerdeki düzenlilikten ziyade sıra dışı olana karşı bir seçicilik içindedir ve bu şekildeki her olayda kudret, kendini göstermektedir. Özellikle adak gibi ritüeller, düzenliliği parçalayarak –kişisel deneyimle birlikte- olayın normatif değerini kudretin tezahürüyle artırmaktadır. Mitik öznel, tabiatın kurallarına büyük ölçüde uydukları için, şeyleri insan edimin parçaları haline getirme konusunda ilgisiz olsalar da, geleceğin getirmekte olduklarına karşı oldukça meraklıdır. Adaklarla birlikte ziyaret fenomeni, bu ilginin en önemli göstergelerindendir. Kutsal kişilerin ziyaret edilmesi, kendinde çok karmaşık bir olgu olsa da, geleceğe karşı güvensizliği de yansıtmaktadır. Söz konusu bu dışavurum, tabiata karşı kendi varoluşunun koşulları ve şimdi ile gelecek arasında, kaotiklik bağlamında bir koşutluğun varsayıldığını göstermektedir. Hem tabiat, hem de gelecek zaman, ancak kudretin tezahürü, Tanrının yardımı ile bir düzene kavuşabilecektir.

Düzensizliğe düşme korkusu, gündelik hayatın detaylı bir şekilde biçimlendirecek uygulamaları beraberinde getirmiştir. Bu düzeni temin edebilmek için hem zaman hem de uzam kutsal imge, nesne ve jestlerle biçimlendirilmiştir. Hemen her yerleşim yerinde dağ, tepe, kaya, ağaç, şifalı su, yatır gibi birincil kutsallık alanları

bulunmaktadır. Bunun yanında, özellikle yapılmaması gerekenler olarak günler de paylaştırılmıştır.

Şehir, yüksek bir kültür evreni içerdiğinden özellikle nesnel ve öznel dindarlık, bir tür yersiz yurtsuzluk, bir yarı-simülasyon içerisinde tarihselleşirken, halkın toprakla olan üretici ilişkisi nedeniyle, yarı-doğal bir kültür evreni vardır. Şehirdeki sorunların hemen tamamı, insanın yapıp ettiklerinin neticesi iken, kutsalla halkın yaşantısı, tabiatın kuralları ile sarmalanmıştır. Tabiatın doğrudan bir pencere – bir kapı değildir- olması, gündelik hayatı kutsalla sınırdaş kılmaktadır. Bu nedenle dindarlık biçimleri içerisinde, kutsalın deneyimine en açık olanı, halk dindarlığıdır.

Halk dindarlığında özneleşme-nesneleşme kiplikleri, nesnel ve öznel söylemler ile topluluk içi kurallardan kaynaklanmaktadır. Fakat hem nesnel söylemlerin etkisi sınırlıdır hem de topluluk içi kurallar, şehirdeki gibi detaylı değildir. Bu sebeple öznellik, sınırlı bir tasarıma sahiptir. Bilme, ne nesnel bir düzeni ne de nefsin hallerini kavramaktır; o, daha çok maddi ihtiyaçlar açısından en yakın kutsalın tezahürleri bakımından en uzak işaretleri fark etmektir; korku ve güven, keder ve mutluluk gibi duygulanımlardır.

İnsan, ampirik-aşkın bir varlık olduğundan, maddiliğin yanında sayılamayacak kadar çok duyuötesi öge, gündelik yaşama biçimlendirmektedir. Halk dindarlığı, Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Antropolojisi gibi insan bilimlerinin gösterdiği üzere, özgün içerikleri olsa da evrensel bir morfolojiye sahiptir. Kutsal kişiler, toprak-tarım-bereket, sağlık, doğum-evlilik-ölüm, kutsal nesneler (ağaç-taş vs) gibi temalar, evrensel bir şekilde kişisel ve toplumsal hayatı kutsala çağırılmaktadır. Bunların yanında çok sayıda özgün, tutum ve davranış örnekleri de, kişisel ve toplumsal hayatın dengesini koruması adına, bu evrensel kodların etrafına yayılmıştır. Bu tür fenomenleri inceleyen disiplinler, temalar bağlamında bir sınıflandırma yapsalar da halk, onları soyutlamanın birer nesnesi olarak görmek yerine, gündelik hayatın düzene sokulmasında işlevselleştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında halk, oldukça faydacı görünmektedir. Benzerlik epistemesi, şeylerin kolaylıkla birbirine bağlanmasını düşünsel düzlemde mümkün kıldığı gibi, egemenlik toplumu, kutsalın -hem kutsalın genel hem de gücün- tezahürünün temel toplumsal şartını yerine getirmiştir. Bütün fenomenler ve imgeler oyunu, düşünceyle gücün dolayımı, ihtiyaçlar tarafından

belirlenen gündelik hayatın rejimine tabidir. Fakat bu rejim, geride ödenmesi gereken bir borç bırakmaktadır. Halk dindarlığını, kutsalın sınırlarında ikamet etmeye zorlayan temel etmen, düzenle kaos arasındaki mübadeledir. Bereketli bir yıl için⁵⁸⁷, hastalıklardan kurtulmak için⁵⁸⁸, çocuk için ve onun sağlıklı bir şekilde doğması için⁵⁸⁹, yaşanan afetten kurtulmak için, mutlu bir evlilik için⁵⁹⁰ Allah'ın lütfuna ihtiyaç duyulmaktadır. Bütün bu kaotik şartlar, benzerliğin kategorileriyle şekillenen bir

⁵⁸⁷ Tarım-bereket uygulamalarıyla ilgili dikkat çeken bir örnek, hasadın sonunda icra edilen bir ritüeldir. Hasadın sonuna gelindiğinde, aşağıdaki sözler yüksek sesle söylenmektedir.

“Bu yolu, bu erkânı koyup giden kırklar, yediler,

,nurlar, periler aşkına,

Salavat verelim Muhammed'e, Allahümme Salli Ala Muhammed.

Eli ellikli, başı tellikli, yıldırım oraklı, yıldız desteli,

Salavat verelim Muhammed'e, Allahümme Salli Ala Muhammed.

Pathcan der ki ben bahcanın [bahçe] gülüyüm,

Biber der ki ben hepsinden deliyim,

Kabak der ki ben hepsinden uluyum,

Salavat verelim Muhammed'e, Allahümme Salli Ala Muhammed.

Çavdar der ki benim boyum uzun, ekerler güzün dererler yazın,

Salavat verelim Muhammed'e, Allahümme Salli Ala Muhammed.

Buğday der ki benim benzim sarı,

Ben çekerim ah-u zârı,

Ekerler güzün dererler yazın,

Salavat verelim Muhammed'e, Allahümme Salli Ala Muhammed.” Bereket için şükran sunulurken bir miktar ürün, havaya savurulmakta ve kuşlar ve kurtlar için tarlada bırakılmaktadır. Bu örnek, halkın dinî ve ahlakî tasavvuru hakkında belirgin ilkeleri vermektedir. İlk olarak toplu olarak icra edilen bu uygulamada, evrensel halk dindarlığı özelliklerinden olan, Yüce Yaratıcı tasavvurunun nispeten geri planda kalmış görünmektedir. Yüce Varlık inancının halkın dindarlığındaki ger, planda olmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 61 v.d.); Bunun yerine, çevreyi etkilemekte ve dönüştürmekte olan yerel ya da daha maddi güçler ve bunların tezahürleri bulunmaktadır. Egemenlik toplumunun yapısına uygun olarak kutsallık alanı da, dikey bir hiyerarşiye sahiptir. İkincil kutsal varlıkların zikredilmesi, doğal şartlarla onların arasındaki nedensellik bağıni ortaya çıkarmaktadır. Fakat burada putperestliğin ya da arkaik bir kültürün kalıntısını görmektense toplum yapısının bir sonucu olarak görmek daha makul görünmektedir. Seküler bir bilimsellik ile ilgili retoriğin böyle kavrayışları söküp atmış olması, daha önceki dizideki putperestliği bir birim olmaktan çıkarmaktadır. Diğer taraftan, varlıktan ontik olarak ayrışmamış bir evren tasavvuru da temayüz etmektedir. Öyle görünüyor ki, ayırım konuşma ile ilgilidir. İnsan, konuşan bir varlık olarak, bir bakıma diğer varlıkların adına da konuşmaktadır.

⁵⁸⁸ Anadolu'da üzerlik bitkisi, tedavi uygulamalarındaki dikkat çekici bir işlev görmektedir. Diğer uygulamalardan farklı olarak üzerlik, halk dindarlığındaki büyüsel öğeleri de açığa vurmaktadır. Bu uygulamada benzerliğin kaba biçimiyle bir etki ummak ya da basit bir taklitle sağlığa ulaşmaktan daha fazla olarak tam bir ritüel icra edilmektedir.

⁵⁸⁹ Çocuğu olmayan kadın, türbeye götürülür. Kadın türbede bulunan çukurdan bir avuç toprak çıkarır. Toprakta kurt ya da karıncanın çıkması, doğacak çocuğun erkek veya kız olacağına işaret etmektedir. Eğer toprakta bunlar yoksa, o zaman kaderin çocuğun olmayacağına dair hükmü ilan edilmiş olur. Eğer çocuk olursa, kurban kesilerek şükran borcu ödenir (İbrahim Erdem, Bozkır İlçesi Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **Selçuk Üniversitesi SBE**, Konya, 2008, s. 24);

⁵⁹⁰

mütekabiliyet ilişkisinde düzene bağlanmıştır. Fakat halk dindarlığı, nesnel ve öznel dindarlık kipliklerinden doğrudan etkilendiği için, bu söylemlere ilişkin kişi, ilke ve kurumlar –farklı biçimlerde olmak koşuluyla, halk dindarlığı ile ilgili fenomenlerde kendine yer bulmaktadır.⁵⁹¹

Modern dönemde, nesnel ve öznel söylemler, modern episteme ve iktidar ilişkileri içerisinde çözünebilmiştir. Nesnel söylemler ve kurumlar, yüksek bir kültür olmanın sonucu olan bir ön-simülasyon modeli şeklinde işlediğinden, modern nesnel söylem ve kurumların smülaklarına eklemlenebilmiştir. Öyle ki eğer retorik düzleminde modernite, geleneksel olanla uyumluluğu sağlamaya razı olsaydı, geçiş fark edilemeyebilirdi. İnsan bilimlerindeki, özellikle psikolojideki hakikat üretimi de öznel dindarlığın, insan varoluşundaki yerleştiği yere yerleşmiştir ve buna bağlı olarak da aralarında bir denklik ilişkisi bulunmaktadır. İnsan bilimleri, insan varlığına dair ürettiği hakikatlerle, insanın potansiyellerinin tarihselleştirir, öznel söylemin negatif yönde yaptığını, pozitif yönde icra etmektedir. Fakat halk dindarlığı, modern evrende dışlanmıştır; kent, kırsalı kendisine kattıkça ve şeyler, tamamen birer kültür nesnesi haline geldikçe halkın geleneksel değerleri iptal olmaktadır. Halkın sağduyusu, kentte işleyen göstergeler sisteminde kendi yolunu bulamamaktadır. Mitolojik ve denetimsiz duyu-ötesi öğelerle biçimlenmiş olan kolektif bilinçleri, modern bilimler tarafından hurafe ve arkaik olmakla damgalanmıştır. Doğa tarafından korunan mikro iktidar ilişkileri de, modern üretici güçler tarafından parçalanmıştır. Hem bilme hem de iktidar

⁵⁹¹ “Yörükler mevsimin kurak geçtiği dönemlerde yağmur duasına çıkarlar. Sabah bütün köy meydana toplanır. Abdest alınır. Namaz kılındıktan sonra duaya çıkılır. İmam 700 taş toplar onları okur. Bir tanlaya (torba) konup akarsuya atılır. Yağmur yağdıktan sonra bu torba çıkarılır. Aksi halde yağmurun durmayacağına inanılır. Topluluk bir akarsuyun yanında toplanır. Törene yaşlı, kadın ve çocuklar da katılır. Ayrıca hayvanlar da dua için götürülür. Kuzulu bir koyunu suyun bir yanına, kuzusunu öbür yanına koyarlar. Koyunla kuzu meleşir. Hoca dua okur. Yağmur dualarında kurban olarak tosun kesilir. Sonra aşiret açık bir yerde toplanır, birlikte yemek yenir. (...) yağmur dualarında diğer yörelerde olduğu gibi elbiseler ters giyilir. Ellerle yağmur taklidi yapılır (http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/7.php#_edn21) erişim 25 Haziran 2018). Bu örnek, nesnel dindarlığın kişinin halkın benzerlik oyunları ile nasıl bir uyum sağladığını göstermektedir. Benzerliğin izin verdiği bütün göstergeler, çağrışımlarla uyumlu bütün nesnelere bağıntı kurmuştur. Her şeye rağmen bu gösterge düzlemini kendi üzerine katlayan ve ona sahiplik kazandıran, toplumsal bilinçtir. Doğrulama, harici şartların etkisinden kaynaklanmamaktadır. Temsilin yağmurla bağıntısı, tecrübede değil inançta geçmişte tek bir seferde teyit edilmiştir. Hocanın/imamın varlığı ise, temsili sonucunu kudret üzerinden dağıtmaktadır. İhtimalleri en iyi o bildiğinden, sonucu tefsir etmek de ona düşmektedir. Olumlu bir sonuçta şükür dile getirilecek ve olumsuzluk halinde, bunun nasıl haklı bir eylem olduğunu açıklayacaktır.

ilişkileri açısından olumsuzlanmış olan durumları, onların tarihdışılığını resmetmektedir. Onlar, kendi iç kurallarına bağlı olarak özneleşmemektedirler. Fakat yine de toplumun büyük çoğunluğu, yetkinleştirilmiş bir düşünme yetisinden hala mahrumdur. Kent dışı, hala büyük bir insan çokluğunu barındırmaktadır. Eğer, bilinçlerindeki türdeşliğin kaynağı, geleneksel dindarlığın ilkeleri değilse, modern oldukları da söylenemeyen bu insan çokluğu, nasıl topluluk olarak var olabilmektedir? Bize göre nesnel ve öznel söylemler, modern söylemler tarafından yabancılaştırılmadan kalabilen yapılara, yabancı ilkelerini nakletmektedir. Halk, nesnel ve öznel söylemlerin edimsel olan mikro iktidar ilişkilerine eklenmiştir. Aynı zamanda içinde yaşadıkları uzam da sentetik bir uzamla yer değiştirmiştir. Büyünün bozulması ile açıklanan fenomen, nesnel ve antropolojik bir uzam tasarımının, şehri kente dönüştürdükten sonra, kırsal kentin organik bir parçası olarak kendine katması ile yakından ilgilidir. Anlatının iptal olmasıyla, herhangi bir nesne, salt fayda-zarar ilkesince oluşturulmuş bir tabloda bir değişkenden daha öte bir şey değildir. *Analogia*'nın varlığı, özellikle nesnel söylemleri bilginin sürekliliğinin bir parçası olarak görmeye izin vermektedir. Hatta epistemik yapı farklılıkları göz ardı edildiğinde, önermeler kolaylıkla bugüne transfer edilebilir. Farkın iktidar ilişkilerindeki dönüşümden kaynaklandığı kolaylıkla iddia edilebilir. Dolayısıyla, halk dindarlığının modernite ile iletişim kuramamasına karşılık nesnel ve öznel söylemler, nispeten kolay bir şekilde bağ kurabilmektedir.

Halk dindarlığındaki tanrı tasavvuru, egemenlik toplumu ve benzerlik epistemisinin özgül bir örneğini yansıtmaktadır. Allah, aynı anda hem en yüce varlık hem de bu yücelikle koşut olarak en ulaşılmazdır. Kutsallıkla ilgili pencereler, O'nun varlığını en yakına taşısa da nesnel söylemlerle iptal edilmiş olan tanrı tasavvuruna eşlik eden diğer kutsal varlıklara, halk dindarlığında oldukça sık rastlanmaktadır. Erenler, evliyalar, hocalar, kırklar, yediler, el/ocak sahibi kişiler gibi ikincil kutsal kişiler, gündelik hayatı yöneten yakın ilkelerdir. Allah ise, uzak ilke olarak bütün olay ve anlatılarda yer almaktadır. Diğer taraftan nesnel söylemlerle dolduğu gibi ve öznel söylemde olanın aksine şeytan gündelik hayatın içinde yakın bir kötülük ilkesi olarak görülmemektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKSEL DİNDARLIK VERSUS DİN OKURYAZARLIĞI

Son iki yüzyıldır toplumumuzun yaşamakta olduklarını ruhlarımızı çevreleyen bir maddilik veya söz konusu bu maddiliğin bir tortusu olarak görmenin, neredeyse genel geçer bir kabul olduğunu söylemek mümkündür. Bu özcü ve monist bakış açısına göre, sabit ve değişmez özümüzü çevreleyen kültürel yapılardaki bozulma, İbn Haldun'un deyişiyle 'asabiyetimizi' geriletmiş ve buna bağlı olarak 'mülk' de ellerimizin arasından kayıp gitmiştir. Yaşanan acılar, hemen her yerde kendini gösteren düzensizlik, bin bir umutla izlenen ipuçlarının nihayetindeki hayal kırıklıkları, kısaca tarihin yekûnundan arta kalanlar, bu kaybın geride bıraktıklarıdır. Böyle bir kavrayış, tarihin -doğrusal ya da döngüsel- bir süreklilik içerisinde aktığını varsaymaktadır. Fakat bu olguya dair, bilginin bağlamı ve iktidar oyunlarının zemininde meydana gelen kırılmaların ve kaymaların şekillendirmesinden; gözü, dili ve aklı, aynı anda farklı ilkelerle yeniden örgütleyen ve ruhları aynı ilişki ağlarında tedip eden ve onun tutkularını daha öncekinden başka noktalara yönlendiren kurallardaki bir dönüşümün niteliğinden bahseden başka bir hikâyenin yazılması da mümkündür. Ve bu, aynı zamanda kaçınılmaz olarak dindar öznenin izleğini de içermektedir. Ne var ki bu anlatının bazı yönlerden oldukça muhafazakâr, başka bazı açılardan da hoş görülemeyecek derecede radikal olduğunu daha şimdiden dile getirmek gerekmektedir. Tam iki yüzyıldır alınan bütün tedbirlerin, ödenen bütün bedellerin ve harcanan bütün ömür ve emeklerin bağlı olduğu gölge oyunundan gözlerimizi çevirip bakışımızı satır aralarına sinmiş ruha, kelimelerle şeyleri birbirine bağlayan yönergelere ve bu yönergeleri ayakta tutan kaidelere odakladığımızda, alışkanlıkların aldatıcılığının ötesinde, söz konusu gölge oyunlarının daimiliğinin arkasındaki dinamizmin farkına varmak mümkün olacaktır. Bu hikâye, sınırlı ile sınırsız belirsiz sınırında, öznenin kurulumundaki olumsuzluktan hareket etmektedir. Bununla birlikte bu edim, güvenlik toplumunun batıdaki durumuna benzer bir çabadaki gibi bir düzenden nispeten uzak olmak durumundadır. Zira, varoluş

koşullarını ve benlik teknolojilerini yönlendiren dinamiklerin düzeni, sürecin belirsiz bir anından yayılan bir kaos tarafından sarsılmakta, bu nedenle öznenin ilkeleri uygunsuz noktalardan birbirlerine dolanmakta ve sonuç olarak süreksizliklerin başlama ve bitiş noktalarını yanlış yerlerde imlemektedir. Kaosun yeri ve zamanını tespit etmek mümkün değilse de, etkileri üzerinden yapısı hakkında akıl yürütmek hala olanaklıdır: batıda güvenlik toplumuna, Rönesans'ın akabinde egemenlik toplumu ve disiplin toplumundan sonra bir ardışıklık içerisinde ve kendi doğal mecrasında ulaşılırken, toplumumuzda söz konusu bu üç toplum tipine ait pek çok özellik, etkin ya da yarı etkin haldedir. Epistemik kayma ve bir makro iktidar olarak Osmanlı Devleti'nin batının önce makro iktidarlarına daha sonra da liberal rasyonelliğe boyun eğmesi sonucunda, hala büyük ölçüde benzerliğin ilkeleriyle dünyayı anlama çabası içerisindeki toplumun deşifre edebildiği kod ve göstergelerin ilkeleri benzerlik ve antropolojik epistemenin heterojen düzenine bağlı kalmıştır. Dünyanın tam bir resmini sunması beklenen teorik arka planın çatlamasıyla hakikatle ilgili ilkeler, önermeyi kavramayı imkânsız kılmıştır; zira artık bilgi, bilginin iktidar etkisi ve iktidarın hakikat etkisi, birbirinden ayrıştırılamaz olmuştur. Etrafa saçılmış parçalar kimi zaman benzerliğin geleneksel ilkeleriyle, kimi zaman *mathesis* ve *taksonimi*yle daha seyrek olarak da modern epistemenin kurallarıyla fakat çoğunlukla yanlış yerlerden birbirine eklemlenmiştir. Oldukça uzun zamandır doğruyu yanlıştan ayıran, şeylerin olumsuzluğunu karara bağlayan, iktidar ilişkileri boyunca taşınarak topluma otantiklik kazandıran devasa arşivin düzeni, tereddütlü zihinlerin yönlendirdiği eller tarafınca yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Bu sürece ne –en geniş anlamıyla- klasik mantık yol gösterebilmiş ne de egemenlik toplumunun tertibatları istinat noktası olabilmıştır. Bu şüphesiz, özcü bir bakış için fark edilmesi mümkün olmayan bir yanılsamadır. Geleneksel toplumumuzun kişisi için, geleneksel toplumun içerisinde ikamet etmekte olan insan profili o kadar evrenseldir ki ne onun algıları, şeyleri sözcüklerle aydınlatan hakikatin olumsuzluğunu ne de değerler düzeninin üzerinde sabitlendiği platformun kırılmasını algılayabilecek kabiliyette değildir. Bu ayrımların henüz farkında olmadığı için, söylemler aynı, farklı ve başkanın ileri derecede tutarsız bir çoğulluğunu taşımaya mecbur kalmış ve imge, bu durum ne kadar ileriye götürülürse o kadar aslına aykırılık taşımıştır –hatta artık bir patolojidir.

Eskilerin deyişiyile *mi`yârü`l-`ilmin* yokluğunda, söylemlerin analitik yapısına nüfuz edilememiş ve retorik güçleri ile nedensellik bağıntıları sürekli birbirine karıştırılmıştır. Batı insanı, Rönesans'tan itibaren kendinin peşinden koşmuş ve bu uğurda, kendi değilinin inşası için belki de eşi benzeri olmayan bir çaba harcamıştır. Toplumumuz ise, cevher-araz, madde-ruh ikileminde benzerliğin gücünden yararlanarak, makro iktidarın dünyevi gücüne erişebileceğini düşlemiş ve fakat hiçbir ıslahat ya da devrim umut edilen sonucu vermemiştir. Son iki yüzyılın bilançosu ortaya serildiğinde, geleneksel toplumun kişisinin trajik insana dönüştüğü görülmektedir. Ortadan ikiye ayrılmış bu imge –kimi zaman ‘bilimsel’ kimi zamansa ilmî- çeşitli hakikat oyunları ile kendi bütünselliğini yeniden inşa etmeye her teşebbüs edişinde, trajedisi daha da derinleşmiştir. Bu, bir bakıma tarihsel bir zorunluluktur. Zira kim, bir arşivin sınırsız bir hoşgörüyü her teşebbüse tarihselleşme fırsatı verdiğini iddia edebilir? Bundan da öte, hangi arşiv bu denli yanlış anlamalara hakikat mührünü vuracak kadar büyümlü güçlere sahip olabilmıştır? Fakat öyle ya da böyle, son iki yüzyıl, dindar öznenin de tarihidir ve modernleşmekte olan toplum da, onun beceriksizce ve aynı zamanda yanlış yerden başlayarak inşa ettiği uzamıdır. Bu uzamda geleneksel dindarlık gittikçe gerilemiştir ama yeni dindarlık kipliği sadece onun çekildiği yerlerde değil, aynı zamanda çok farklı ilişki ağlarından müteşekkil bütüncül bir uzamda tarihselleşmeye başlamıştır.

Bu bölüm nesnel, öznel ve halk dindarlığının biçimsel özelliklerini kendinde toplamış din okuryazarlığını konu edinmektedir. Bu dindarlık kipliğinin, insan bilimleri tarafından üretilen hakikate, canlılığına dair modern bilince, modern kamusalığa ve hukuka ve hukukun güvencesi altındaki vicdan özgürlüğüne bağımlı olduğu ve bu özellikleri nedeniyle geleneksel dindarlıktan başka bir yapısal özelliği içerdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Güvenlik toplumunda dindar öznenin kipliği olarak ‘din okuryazarlığı’ kavramı benimsenecektir. Din okuryazarlığı, hâlihazırda din eğitimi literatüründe kullanılmakla birlikte, özellikle çoğulcu din eğitimi bağlamında diğer dinlerin merkezi metin, ilke ve kavramlarından haberdar olmaya karşılık gelmektedir. Tezimizdeki tasarımda söz konusu kavram, geleneksel dindarlığın üç kipliğini de dönüştürerek kendisinde toplamış durumdadır. Modern hukuk ve bilim, nesnel dindarlığın rolünü ve psikoloji ile sosyoloji başta olmak üzere insan bilimleri

de öznel dindarlığın rolünü din okuryazarlığına dahil etmektedir. Halk dindarlığı ise, heterojen bir karaktere sahiptir. Zira bünyesinde modern bilime uygun ‘hurafeler’ ve retoriklerle, kentin bir heterotopya olmasına bağlı olarak geleneksel halk dindarlığından miras kalan unsurları barındırmaktadır. Kent, tam olarak tahakkuk ettiğinde ve heterotopya, yerini izotopyaya (ütopyaya?) bıraktığında, geleneksel halk dindarlığının son kalıntıları da tasfiye olacak ve o homojen bir uzama yerleşecektir.

Din okuryazarlığının yapısal analizi, kente dair analizlerle başlayacaktır. Zira kent, güvenlik toplumunun kendi doğal uzamıdır ve bütün soyutlamalar onda maddileşmektedir. Gölge oyunları, bütün teorik hazırlıklardan sonra kentte (mağarada) edimselleşmektedir. Gölgenin, ampirik-aşkın bir mevcudiyet olarak insana etkisi, kentin muayyen gerçekliğinde kendini gösterebilmektedir. Kent, modern ekonomik kurumsallaşma, modern hukuk, modern kamusal hayat ve modern bilimler üzerinden gündelik hayatı tesis etmektedir. Bu bakımdan o, yeni ilişkilerin kozmosudur. Bu düzenlilik içerisinde okuryazarlık fenomeni, modern sıradan insanın kente bağlanma tarzının birincil aracıdır. Okuryazar olmamak, kentin dört temel dinamiği ile uyuşmayan bir özelliktir ve modern etik tarafından ahlaken de dışlanmaktadır. Pek çok kipliğin giderek okuryazarlığa daha sıkı bağlandığının görülmesi bu açıdan anlamlıdır. Temel okuryazarlık, medya okuryazarlığı, teknoloji okuryazarlığı gibi ikincil kipliklerle ilgili beceriler, okuryazarlık yetisinden türemektedir. Fakat okuryazarlık, okuma ve yazma filline aynı anda göndermede bulunsa da, kendinde linguistik değil, göstergibilimsel ve post-linguistiktir. Yani büyük ölçüde, göstergelerden inşa edilmiş bir düşünme evreninde şeyleri anlamaktadır. Kelimeler ya da daha geniş olarak göstergeler, doğrudan ve zorunlu olarak göndermeleri işaret etmemektedir. Platon’un mağarasındaki insanların gerçek kabul ettiği gölgeler olarak göstergeler, sahil bir anlamayı engellemektedir. Bu olumsuz özelliğine rağmen göstergelerden müteşekkil bir sistem, teorik aklın kitlesel üretimi için oldukça uygundur. Bu sistem sayesinde ki bilimler, son iki yüzyılda büyük ‘ilerlemeler’ kaydedebilmiştir. Zira göstergeler, onların aşkın bir gerçeklikle irtibatı göz ardı edildiğinde ve akıl kendini sadece göstergelerin kendi iç ilişkileriyle sınırlandığında, inanılmaz bir hız ve yoğunlukta çoğalmakta ve onun diğer

göstergelerle daha önce fark edilmeyen ilişkileri açığa çıkmaktadır. Sürekli kendini tekrar eden bu süreç, modern bilimlerin imkânını teşkil etmektedir.

Geleneksel toplum ise, temel okuryazarlıkla olan zayıf ilişkisine rağmen, dille daha otantik bir bağ kurmayı başaramıştır. Özellikle benzerlik epistemelerinin *signatura* ilkesi, okuma edimini aşkınlaştırmıştır. Geleneksel Arap toplumunda yaşamış olan Hz. Muhammed'e indirilen vahyin 'Kur'an' (çok okunan) ismini taşıması, oldukça dikkate değerdir. Dilin yazı dışındaki büyük parçası, yani dilin genel temsili olan sözün etkisi, çok daha belirgindir. Nesnel dindarlık, öznel dindarlık ve halk dindarlığı, benzerliğin farklı ilkelerince formüle edilseler de, sonuçta sözün bir etkisidirler. Ne var ki din okuryazarlığı, sözün değil resmin (gölgenin) okunması olarak, göstergenin deşifresi olarak dile temas etmektedir. Bu, okuryazarın göstergeden göndergeye gitmesini sağlayacak olan bağlantının olmaması ya da en iyi ihtimalle zayıflığı nedeniyledir. Bu bağlantısızlık, kentin dört temel dinamiği tarafından garanti altına alınmaktadır. Sekülerliğin boyutları, şeylerin dağıtımının merkezinde metafiziksel bir ilke olarak Tanrıyı dışlamaktadır. Dolayısıyla göz, bakışla kendisini sınırlamakta ve zihin sadece gösterge sistemini anlamlandırmaktadır.

Din okuryazarlığı da okuryazarlık fenomenine özsel olarak bağlıdır ve onun dindar özne türüdür. Formel ve non-formel din eğitimi ve bunlara bağlı olarak tesis edilen dindarlık da, okuryazarlığın bu özelliklerini haizdir. Eğitimle ilgili yasaların ve öğretim programlarının özellikleri, okuryazarlığın yukarıda zikredilen özelliklerine şahitlik etmektedir.

Kentin özneleştirme tertibatları, dindar öznenin maddi ağırlıklarını her geçen gün artırmakta ve onu daha fazla dünyevi kılmaktadır. Dindar özne, Hegelci terimlerle konuşmak gerekirse, özbilincinin (fıtratının) dünyevi dönüşümüyle güvenlik toplumu içerisinde dünyevi bir bilince sahiptir. Aileden başlamak üzere resmi olmayan ya da resmi, bütün din eğitimi kurumları, farklı yönlerden aynı maluliyeti derinleştirmektedir. Bu yabancılaşma, pozitif yönde normalleşme, negatif yönde ise radikalleşme şeklinde cereyan etmektedir. Yani geleneksel dindar özne, güvenlik toplumunda iki yolla karşılaşacaktır; ya uyum sağlayıp normalleşecek ya da modern kosmosun anti-tezi olarak modern cehennemi temsil eden bir gösterge olarak askıda kalacaktır.

4.1. Güvenlik Toplumunun Dindarlık Kipliği: Din Okuryazarlığı

Toplumumuz, XIX. yüzyılın başlarından itibaren geleneksel toplum yapısının özelliklerinden uzaklaşarak aşama aşama ama hemen her yönüyle modern bir yapı kazanmaya başlamıştır. Söz konusu bu genel dönüşümden dindarlık da etkilenmiştir. Buna göre, benliğin diğer görüşlerini ya doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen nesnel, öznel ve halk dindarlığı, bütün tarihselleşme yönlerinde hızla gerilemiş ve modern şartlarla uyumlu yeni bir dindarlık kipliği ortaya çıkmıştır: din okuryazarlığı. Din okuryazarlığı, bireyselleşmenin en önemli sebeplerinden ve aynı zamanda göstergelerinden birisi olan okuryazarlık becerisinin dini müktesebat, tutum ve uygulamaları, modern episteme ve toplumsallık içinde kendine özgü bir şekilde yaşanmasıdır.

Okuryazarlık, modernite ile geleneksel dünyayı birbirinden ayıran temel gösterenlerden birisidir ve yeni gösterge rejiminde insanın varoluşuna açılan kapı olması açısından ayrıca bir önemi haizdir. Aynı zamanda, liberal rasyonelliğin paradoksal yönünü açığa vurması açısından da oldukça ilginç bir ipucudur. Söz konusu bu paradoksu tasvir etmek için basit bir karşılaştırma yapmak yeterlidir. Şöyle ki, ümmî bir peygambere ve okuryazarlık oran az ve niteliğinin düşük olduğu bir topluma gelen kitap olarak Kuran-ı Kerim, mübalağa sîgasında ‘çok okunan’ anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, Ashâb ve onları izleyen iki nesil, bizzat Kuran-ı Kerim’de övgüye değer bulunmuştur. Övgünün sahibi göz önünde bulundurulduğunda, övülenlerle geri kalanlar arasında ontik bir farklılık fasılalara yerleşmektedir. Buna karşın aradan geçen süre içerisinde, özellikle de yakın tarihte bilgi, tarihin bilinen bölümünde, daha önce görülmemiş bir biçimde çoğalmış ve yaygınlaşmıştır. İki farklı durum, bilginin iki farklı bağlamına ve göstergenin deşifresinin iki farklı biçimine işaret etmektedir. Ve okuryazarlık, tarihin beri tarafında, sözün imge haline geldiği ve bakışın yüzeyselliğinde anlamlandırıldığı kısmında bir olgu, dahası ahlaki bir ilkeye dönüşmüştür. Liberal rasyonelliğin tezahürünün mahiyeti olarak biyopolitika, gündelik hayatın bütün uzamını kapsayabilmek için sayısız özneleşme kipliğini ihtiva etmektedir. Okuryazarlık ise, bu mahiyetin en genel temsilidir. Toplumumuzda normalliğin dağıtımı, okuryazarlık üzerinden sağlanmakta; anormaller ve onun alt türleri onunla işaretlenmektedir. İçsel bir uzam olarak ruh, dışsal uzamlar olarak beden

ve kent, sēmeîon (işaret)lerden oluştuğu için, bu smülakrların işleyebilmesinin ilk koşulu, toplumun her bir ferdinin okuryazar olması gerekmektedir. Yine de okuryazarlığa yönelik ahlaki yargı ile onun fonksiyonunu birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Okuma yazmanın bilinmemesinin yerilmesi, bir bakıma modern dünyanın cehaletle kararmış daha önceki devirlerin karşısında aklanmasıdır. Normallik rejimindeki yeri ise, anormalliğin taşıyıcı olması ile ilgilidir. Gündelik hayat, içe içe geçmiş sayısız gösterge sisteminden oluştuğu için, gözün imgeleri deşifre edebilecek kadar eğitilmiş olması gerekmektedir. Okuryazarlık, birey olabilmenin ilk şartı, modern kamusalığın dayanağı, kelimelerle şeyler arasına yerleşmiş olan cari bilincimizin en önemli maddi koşullarından birisidir. Bu nedenle bu erdem, hakikate o kadar yakındır ki kimi zaman hakikatten bile daha önemli görülmüştür. Okuryazarlık, ruhun kuvvetleri ile dünyanın muayyen bir temsili arasındaki iletişimin imkânıdır.

Din okuryazarlığı ise, geleneksel dindarlığın biçimlerinin silindiği ve dahi yeni keşfedilen yerlerde liberal rasyonalite tarafından biçimlendirilmiş, ahlak değil duygulanımlar düzleminde işleyen, ruhun iyiyle dönüştürülmesiyle ilgilenmeyen ve sadece bedenın ehilleştirilmesini hedefleyen; gösterge sistemi haline getirilmiş dini müktesebatı göz-dil dolayımında anlayan ve temsil eden, biyopolitikanın normal olarak belirlediği bir dindarlık kipliğidir. Onun modernite ile bağlantısı o kadar dolaylıdır ki bütün kodlarını taşıırken modernizme karşıt görünmeyi başarabilmekte ve kendini geleneksel dindarlığa bağlayacak retoriğe kolayca ulaşabilmektedir.

Din okuryazarı, i) *biyopolitik bir varlıktır ve bu nedenle biyolojiktir*. Güvenlik tertibatları, insanın türsel özelliklerini yeniden yapılandırmaya yöneldiği için, onu ‘yaşayan bir varlık’⁵⁹² olarak ele almaktadır. İnsanın tanımından ‘düşünen bir canlı’ olması düşmüş ve ‘yaşayan bir varlık’ olmak, birincil vasfı haline gelmiştir. Gündelik hayatta birbirini dışlar görünen bütün söylemler ve iktidar ilişkileri, normallik zemininde, canlılığa dair duyarlılıkta birleşmektedir. Özellikle Hegel ve Marx’tan beridir, insanın üretim ilişkileri bağlamında değerlendirilmesi ve varoluşunun temel özelliklerinin ve yabancılaştırmasının sınırının dünyayla maddilik bağlamında bir

⁵⁹² Aslında varlık değil, varlıkla yokluk arasını imleyen ‘var olmayan’, me ön ifadesini kullanmak gerekmektedir. Fakat ‘varlık’ demek, kimi zaman dilsel zorunluluk gibi görünmektedir.

temastan itibaren tespit edilmeye başlanması, baskın bir görüş olarak yordama faaliyetlerine yön vermiştir. Belli açılardan oldukça ilham verici olan ve gündelik hayatın tanzimi konusunda işlevsel de görünen bu edim, yine de modernitenin ayırıcı özelliği değildir. Eğer yeni bir insan tasarımına ulaşılabildiyse bu, insanla emeği arasına giren bir düzen sayesinde değil, insanın varoluşuyla dünya arasına giren yeni bir bilinç yoluyla olabilmıştır. Kapitalizm, şüphesiz insanı yabancılaştırmıştır; ne var ki bilinçteki bir düzensizliğe gönderme yapan yabancılaşma üretici değildir. Zira hakikatle iktidar ilişkilerini kalıcı olarak birbirinden koparan böyle bir bakış açısı, gündelik hayatın sürdürülebilirliğini izah edememektedir.⁵⁹³

Biyo-logos, yani canlılığa dair söylem onu, kendi canlılığıyla daimi bir ilişki içinde tutmaktadır. İnsan, eşref-i mahlûkat olmaktan çıkıp, hayvanlar âlemini antropolojik bir episteme içinde temsil eden bir tablonun içine çekildikçe, dünya ile kendisi arasında ölüm dolayımında kurulan bağ incelmış ve giderek hayvanların canlılığa dair içgüdülerinin bir parçasına dönüşmüştür; şeyler, gelecek zamanın olumsuzluğuna yani hayatın kendindeki kırılganlığına karşın onun içgüdüleri lehine kullanılabildiği ölçüde bir değere sahip olacaklardır. Ölüm, din okuryazarının varoluşuna dışsaldır. O, ne olursa olsun yaşamak zorundadır. Din okuryazarının canlılık bilinci, ölümün mutlak soğukluğuyla pekiştirilmiştir. Öyle ki yaşam, ölüm tarafından parça parça tüketilirken koparılan her birim, canlılığa ilişkin hissi keskinleştirmektedir.⁵⁹⁴ Dünyevi hayatın bu kırılgan boşluğu zihin, beden, dil ve kentin tarihselleştiği soyut uzama karşılık gelmektedir. Devasa bir tıbbî düzen, pek çok söylem, söylemlerden de çok olmak üzere, bütün enformasyon kanallarından topluma enjekte edilen retorik ise bu canlılığı teminat altına almak üzere sisteme dâhil edilmiştir. Din okuryazarının yaşamaya mecbur oluşu, güvenlik tertibatlarının yegâne tercihinin yaşatma olduğu anlamına gelmemektedir. Foucault, iktidarın üretici yönünü vurguladığı gibi, ölümün en şiddetli halinin de bütün açıklığıyla bu dönemde yaşandığını dile getirmiştir. Canlılığın istilasını, ölüme hükmedebilmeyi sağlamaktadır.

⁵⁹³ Özellikle, sermaye sahiplerine kabul ettirildiği ileri sürülen birtakım işçi hakları, sorunun kategorik değil hipotetik olduğunu göstermektedir. Bugün işçinin kendini, birkaç yüzyıldır inşa edilmekte olan devasa kültürün başat faktörü olarak görmemesi için hiçbir neden yoktur.

⁵⁹⁴ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2015, s. 389.

Liberal rasyonalite, insanı doğduğu andan itibaren bir tehdit olarak görüyorsa ve bütün hakikat rejimleri ile iktidar ilişkilerini, onu normallik-anormallik arasında limite tutmak için seferber etmişse, bütün bunlar, entropiyi hedeflediği içindir. Bu sebeple, başta cinsellik olmak üzere hazzın bütün türlerine ulaştıran simülasyon modelleri, teknoloji ile tam bir ittifak halindedir. Teknoloji, söylemlerin deşifre ettiklerinden hâsıl olan hakikatlere uygun araçları tedarik etmektedir. Biyolojinin toplumuza ithali ile örneğin savaşın, cihaddan vatan savunmasına evrilmesi arasında dikkat çekici bir eşzamanlılık vardır ki vatan imgesi, canlının doğal mekânını imlemektedir. İnsanın hayvaniliği ile ahlak arasındaki ilişki de biyolojinin etkisine dolayım lanmıştır. İnsanla hayvanlar âlemi arasındaki ilişki, İbn Haldun gibi İslam düşünce geleneğine mensup kişilerce daha önce kurulmuştur. Ama buradan bir ahlak tasavvuru türetmek tahayyül edilmemiştir. Fakat artık hayvanlar, aynı'nın gerçek izleyicileridir. Üstelik modern insan, kuvvetin (dünamis) sınırsızlık ve bölünemezliğinde ikamet etmeyi seçmiştir. Bunu muhtemelen Sade dışında çok az kişi itiraf edebilmiştir. Canlılık sadece tekil varoluşu değil tümel varoluşu da belirlemiştir. Ulusçulukla formel bir biçim kazanan ırkçılık da kendinde biyolojik bir olgudur. Bunun en belirgin örneği ise bilindiği gibi Nazizm'in elinden çıkmıştır. Diğer modern toplumlar, genellikle Nazizm'in uygulamalarını teorik düzlemde mahkûm etmelerine rağmen, daha düşük derecelerde ya da daha profesyonel tarzlarda devam ettirmektedirler. ii) *Din okuryazarının, ruhu ve bedenine uygun olarak doğal uzamı, kenttir.* Din okuryazarı, kent içinde modern hukuk tarafından tesis edilmiş olan burjuva kamusalılığı aracılığıyla ve modern toplumun vicdanı üzerinden kapalı bir sisteme dönüştürülmüştür. Kent, birey ve kitlenin simülakrlara ulaşmasını temin eden pasajlarla donatılmıştır. Ama aynı zamanda emeğin de üretime/tüketime dönüştüğü yerdir. iii) *Bu bakımdan, geleneksel topluma yabancı olan vicdan, modern toplumda en hayati ilkelerden birisidir.* Bize göre, ruhun kendi varoluşundan haberdar olma hali ile vicdan birbirine karıştırılmakta ve bu yanlış anlaşılma sebebiyle vicdan, genel geçer bir farkındalığın sureti olarak kabul edilmektedir. Hâlbuki ki vicdan, geleneksel toplumun kişinin değil bireyin varoluşunun bir parçasıdır. Kişi, hiçbir zaman kendi varoluşunu kendi üzerine kapatacak kapalı bir sisteme ulaşamamıştır. Ruhun içsel konuşma gibi yetileri ya da insanın aşkın oluşunun beraberinde getirdiği haller ile vicdan, birbirinden başka

değilse bile en azından farklıdır. iv) *Din okuryazarlığı aynı zamanda, bireyseldir* ki bu durum aslında, vicdana sahip bir varoluş tarzının doğal bir sonucudur. Bireysellik, sürekli olarak daha ileri taşınmaktadır. Ruh, kuvvetin bitimsiz derinliğinde ilerlerken gösterge düzleminde diğer bireylerden de daha fazla ayrılmaktadır. Bireyselliğin hakikati özellikle Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi dolayımında iken pratiği, kamusal ve tüketim alışkanlıklarınca yönetilmektedir. Din Psikolojisi, ancak yeni ve daha fazla farklılık teşhis edebileceği müddetçe var olabileceğinden, sürekli yeni ölçme araçları ihdas etmekte ve bunlarla yeni ölçümleri keşfetmektedir. Bireysel dindarlık bağlamında bugün gelinen nokta, nesnel herhangi bir söylemin belirlenimlerini silip atmakta ve neredeyse vicdanla kendi kendini doğrulayan bir bütünlüğü işaret etmektedir. Din Sosyolojisi de aynı etkiyi, tikel ve tümel düzlemde icra etmektedir. Bu disipline göre toplumlar ve toplumlar, her birini diğerinden ayıran dinamiklerle tarihselleşmektedirler. Bu nedenle de ayrı karakterler taşımaktadırlar. Din Sosyolojisinin görevi, bunları aşikâr kılmaktır. Fakat, üretilen kavramlar daha baştan değer yüklüdürler ve evrensellik iddiası üzerinden hakimiyet kurmakta ve onlara farklılık bilincini dikte etmektedirler. Kamusal düzen, kişisel ve toplumsal hayatın sorumluluğunu tek tek bütün insanlara yükleyerek bir tür farkındalık meydana getirmektedir. İlişkinin yönü retoriklerle gizlendiği için insanlar, gündelik hayatın işleyişini bireyselliklerine atfetmektedirler ama Hayek'in açıkça ifade ettiği gibi ne birey ne de toplum, kendi irade ve bilgilerini kuşatan belirsizlik duvarını hiçbir zaman aşamazlar.⁵⁹⁵ Hayek, belirsizliğin kuvvetle doğrudan ilişkisini ima etmekle kalmamakta, “Özgür dünyanın, tabiatı itibâriyle daha ileri gelişme için herhangi bir ayrıntılı “plân” sunma kâbiliyeti olmadığından ortaya koyabileceği tek şey geçmiş başarıları iken, *sadece totaliter ülkelerin hedefe nasıl ulaşmak istediklerini bildikleri açıkça görülmektedir*”⁵⁹⁶ diyerek belirsizliği sorgulamayı kolaylıkla itham edebilmektedir. Ona göre, kendimizi ancak ve sadece geleceğin belirsizliğine, kuvvetin etkisine bıraktığımız müddetçe ilerleyebilecek ve dahası mutlu olabileceğiz. O nedenle ne birey ne de kamu, kendi varoluşlarına sıkıca ama sorgulamadan sarılmalıdır. Eğer, geleceğin kapısı açıldığında oradan hazdan bir pay gelmemişse,

⁵⁹⁵ Friedrich von Hayek, **Özgürlüğün Anayasası**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, BigBang Yayınları, 2013, s. 79 vd.

⁵⁹⁶ (Vurgu bize ait). **A.e.**, s. 95.

bunu “ilerlemenin mâliyeti” olarak görmeye hazır olunmalıdır.⁵⁹⁷ Tüketim nesnelerinin farklılaştırıcılığı, yine de diğerleriyle karşılaştırılamayacak derecede yoğun bir bireysellik kaynağıdır. “Daha” üzerinden yapılan tahrik, haz dolayımında yeni duygulanımlar üretmektedir. Burada rekabet ve kriz, tüketimin itici güçleridir. Bireysel dindarlık, *ego-vicdan-hümanizm-demokrasi-tüketim* serisinin dindarlık bağlamında bir yansımasından ibarettir. Disiplinler, söz konusu bu bütünlüğü parçalayıp bilimsel bir görüntü altında saptırsa da soybilim, bütün değişkenlerin bir ve aynı kipliğin, ‘varlık olmamanın’ nitelikleri olduğunu ortaya koymaktadır. v) Göstergelerden müteşekkil smülakrdan diğerine yolda/sürgün olma hali, onun doğal hareketi olduğundan, *din okuryazarı hermenötik bir kimliğe sahiptir*. Çünkü kelimelerle şeyler, birbirlerine isimlerle değil işaretlerle bağlanmaktadır. İsim, varlığı açan semboller olarak semboliktir; yani göndergeyi kavrayabilmek kesbî olduğu kadar vehbîdir ki bu klasik tasavvuf metafiziğinde oldukça yetkin bir şekilde gösterilmiştir. Din okuryazarı ise, işaretlerle anlamlandırır; işaretler sembolik olmadıkları için onları açıklamak, onlar arasında bağ kurmaktan ibarettir. Dolayısıyla geleneksel insanın anlaması bir tür sanat (tekhne) iken din okuryazarının yaptığı bir tür teknolojidir.⁵⁹⁸ Sözcüğün nispeten sabit imgesi, isim-işaret zıtlığını perdelemekle birlikte, konuşma ile eylemlerin birbirlerine gittikçe artan yabancılığı, modern anlamının başkalığına şahit olarak yetmektedir. Bu faaliyet, mütehayyile içinde gerçekleştiğinden, bir tür metafiziğe değil de kuvvete tabi olduğundan, kuvvetin suretine uygun olarak sınırsızca çoğalabilmektedir. Ruhun doksa halindeki bitmek tükenmek bilmeyen yordaması, bu sebepten gündelik hayatı işgal etmiş durumdadır. Din okuryazarının hermenötik çabası, ardından mimetik bir çabayı sürüklemeyiz; örneğin, Hz. Peygamber’in hayatına dair ne kadar söylem üretilirse üretilsin, bu O’nun hayatına benzemeyi kolaylaştırmaz

⁵⁹⁷ A.e., s. 93.

⁵⁹⁸ Dille ilgili sorun, Wittgenstein’in tespit ettiğinden bile daha derinde görünmektedir. O, Felsefesi Soruşturmalarında şöyle demektedir: “Edimsel dili [actual language] ne kadar dar ele alırsak, onunla bizim aramızdaki çatışma o kadar keskin hale gelmektedir. (Zira mantığın kristal halindeki saflığı, şüphesiz bir *araştırmanın sonucu* değil; bir gereklilik idi.) Çatışma dayanılmaz bir hal alır; bu ihtiyaç artık boş olma tehlikesi içindedir. – Biz, hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buza ulaştık ve öyleyse belirli bir anlamda bu koşullar idealdir ancak tam da bu nedenle yürüyemeyiz de. Biz yürümek isteriz: Öyleyse *sürtünme* gerekir. Pürüzlü zemine [rough road] geri dönün!” (Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Deniz Kandır, İstanbul, totem Yayıncılık, 2006, §107). Hâlbuki dil, sadece nesnel söylemler tarafından soyutlanmakla kalmamış, iktidar ilişkilerinin ağlarında sözcükler adeta yeniden dövülmüştür.

hatta belki de zorlaştırır. Çünkü isim, ruhta bir iz bırakırken işaret bunu yapamaz, geride sadece tatmin hissi uyandırır; yani işaretin açıklanması onu aynı zamanda tüketir. Özellikle klasik tasavvufun, Kur'an ve Sünnete 'ittiba' konusunda gösterilen hassasiyetiyle karşılaştırıldığında iki çaba arasındaki fark daha net görülmektedir. Din okuryazarı, zaten keşfedilmiş olanı, bilim ya da iktidar ilişkilerince üzerine çoktandır ışık tutulmakta olanı yeniden keşfetmeye yazgılıdır ve böylelikle sürekli söylem üreterek simülasyon düzenini beslemektedir. vi) *Din okuryazarı, aynı zamanda öyle veya böyle hümanisttir*; insan merkezli bir evren görüşüne sahiptir. Dolayısıyla Tanrıya dair söylem, doğallıkla bir ayırım oluşturmaz. Genellikle makro iktidar etkilerine bağlı olmak üzere, yani iktidar ilişkilerinin hakikat etkisiyle farklılaştırmaktadır –normal ve anormal dağıtımı ya da değer verme gibi durumlarda. Evrensel bir barış söylemi, bir düş olarak insanlığı beklemektedir. Ne var ki bu barış, normatif olarak bütün ayrımları silip atmaktadır ve sadece evrensel demokratik kamusalılığın hoş göreceği değerlere hayat hakkı tanımaktadır. Evrensel bir barış tasarımının ardından giden çoğulculuğa olan ilgi, hümanistliğin alamet-i farikasıdır. Dolayısıyla mahiyeti, hukukidir; hoşgörüsü, estetik bir tavırdan çok medeni hukukun zorunluluğudur. Konu ile ilgili tartışmalar, çoğulculuğu teolojik ya da ahlaki bağlamlarda ele almaktadırlar; bununla birlikte bize göre, özünde hukukidir. Geleneksel hukuk, muayyen bir hakikat rejiminin sınıflandırıcı tertibatı olarak toplumdaki parçaları dışlayarak birbirine bağlamaktadır ve bu durum, Tanzimat'tan itibaren toplumun yeniden düzenleme edimlerinin neden hukuk formunda olduğunu açıklamaktadır. Son olarak vii) *din okuryazarı, rasyonalisttir*. Akılcı yaklaşım ile vesileci olan arasında süreç içerisinde bir gerilim yaşanagelse de, geleneksel toplum vesileci bakış açısını benimseyerek diğerinin tarihselleşme koşullarını ortadan kaldırmıştır. Geleneksel dindarlığın bütün biçimlerinde nedensellik zincirindeki boşluklar, mistik bir etki meydana getirmiştir. Gizemin boyutlarını ve özneleşmeye katkısını tam anlamıyla ölçmek imkânsız olsa da, onun geleneksel dünyanın bütün kodlarına sirayet ettiği de ortadadır. Çok iyi bilindiği gibi modernitenin karakteristiklerinden birisi ise, insan aklına duyduğu güvendir. Güvense, metafiziksel bir ilke değil bir duygulanımdır. Ama yine de bir ilke gibi işlemektedir -bu, duygulanımların ahlaki ilkeler gibi etki ettiklerinin bir diğer göstergesidir. Akılcılık,

kendinde metodolojik bir tercihtir ve temelde insan akli ile Tanrı'nın 'aklı' (bir akıl olarak Tanrı) arasında bir koşutluk veya benzerliğin olduğunu varsaymaktadır. Din Felsefesi özelinde 'Tanrının üçgen bir kare yaratıp yaratamayacağı' gibi görünüşte olumlamanın mümkün olmayacağı ifadeler, bir taraftan varsayılan bu bağıntıya işaret etmektedir. Böylece, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in anlaşılması sürecinde yol gösterecek önkabuller, insanın hâlihazırdaki düşünme biçimiyle belirlenmektedir. Bilindiği gibi hem Kur'an-ı Kerim hem de Sünnet, zaman içinde birden fazla şekilde yorumlanmıştır. Bu, Kur'an-ı Kerim'in de ifade ettiği gibi⁵⁹⁹, bütün ifade, hüküm ve önermelerin açık ve seçik olmaması ile ilgilidir. Akılcılık, bilimin verili düzeni içerisinde bütün yorumları ayrıştırmaktadır. Kıssaların anlaşılmasından hükümlerin güncel durumuna ve ayetlerin genel anlaşılmasına kadar dinin metinleşmiş kısmının bütünü akılcılığın ilkeleriyle dünyevi şartlara uyarlanmaktadır.

Din okuryazarlığı, güvenlik toplumun hakikat üretimleri ve iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğu için o, biyopolitikanın dinamiklerine bağımlıdır. Biyopolitik bir mevcudiyet olarak insan, modern dönemin keşfi-icadıdır. Cogito-varı bir yordamaya ya da insanın pozitifliğine dair evrensel aşinalığın, yani insanın şu bilindik suretinin yanıtmasına izin verilmemelidir:

Hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü ya da tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda [ne de daha önce] hiçbir zaman (...) rastlanmamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi); ve insan bilimleri ancak, bazı baskıcı rasyonalizmlerin, çözülememiş bazı bilimsel soruların, bazı pratik çıkarların etkisiyle, insanın bilimsel nesnelerin cephesine geçirilmesine (tatlılıkla veya zorla ve az veya çok başarıyla) karar verildiğinde ortaya çıkmışlardır –bunların bilimsel konular arasına kesinlikle konulabilecekleri henüz kanıtlanmamıştır–; insan bilimleri, insanın kendini Batı kültürünün içinde, hem düşünülmesi gereken hem de bilinecek şey olarak olduğu gün ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Âl-i İmran/7.

⁶⁰⁰ Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 480.

Biyopolitik bir varlık olarak insan, makro iktidar ve onun hakikat kaynakları ve bütün tertibatlarıyla hayatın doğrudan kendisini hedefleyen bir eyleminin sonucu ve güvenlik toplumunun temel birimidir. Biyopolitik tertibatlar, tekil bir varlık olarak insana yöneldiğinde, bedenin ve ruhun kuvvetlerinin artırılıp dönüştürülmesiyle *birey*; topluma yöneldiğinde ve onun kuvvetlerini işlenmesiyle *kitle* ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan birey ve kitle, bütün paradoksallıklarına rağmen aynı türsel özelliklere sahiptir; birisi tekil, diğeri tümel varoluşun imgesidir. Her iki durumda da insan, gözetimin daimi nesnesi olarak kalmaya mecburdur. Her ikisi de, artırılan ve hemen ardından soğurulan canlılığın zarfıdır. Ne birey ne de kitle, mahkûm edildiği tablodan çıkmaya muktedir değildir. Post-modern (süper-modern ?) söylemler, ara bağıntıların kesinliğini azaltmış görünse de, çerçeve her geçen gün daha fazla güçlenmektedir ve bu, insan ve toplumun daha fazla kültürel organizmalara dönüştüğü anlamına gelmektedir.

4.2. Kent: Din Okuryazarının Doğal Mekânı

Geleneksel düşünce, zamana öncelik verdiği için mekânın stratejik önemi göreceli olarak önemli görülmemiştir. Oluş ve bozuluşun büyük ölçüde zamanla nitelenerek açıklanması, mekânın ondan bağımsız maddi yapısındaki değişimi, onun bir etkisi gibi görülmesine yol açmıştır. Zamandaki ardışıklık ile şeylerin değişiminin ardışıklığı, benzerlik epistemeleri içinde bir tür yasa gibi algılanmıştır. Dolayısıyla geleneksel dünyada mekânın örgütlenmesi, zamanın getirdiği ya da götürdüğü koşullarla belirlenmiştir.

Disiplin toplumundan itibaren mekânın stratejik öneminin daha çok farkına varılmıştır. Çünkü vebayla olduğu gibi dışlama mekanizmasına dâhil edilecek bütün unsurların mekânın içinde patolojik olarak imlenebilmesi ve aynı zamanda normalin güçlerinin artırılması için mekânın detaylı bir haritasının, daha doğrusu tablosunun çıkarılması gerekmiştir. Böylece, egemenlik toplumunun şehrinin yerine modern yerleşim birimi olan kent ortaya çıkmıştır. Kent, temsil epistemelerinin benzerliğinin epistemelerinin ilkelerinin iptal etmesinde olduğu gibi şehrin gündelik hayatının yerine münhasıran bedenin hareketlerine odaklanmaktansa ruhları yönetmeye hedefleyen bir gündelik hayatı ikame etmiştir. Bunun için, kodifikasyon mantığıyla üretilen hukuk,

insanın şeylerle ilişkisini belirleyen yeni bir ‘hareket yönergesiyle’ kentin normal-anormal ayrımının çerçevesini belirlemiş, dahası kelimelerin metafiziksel imkanları olabildiğince azaltılarak nötr bir dil, düşsel bir uzamı kent boyunca yaymış; ev idaresinden fabrikaya taşınan emek, bireyin kitleselleşmesinde olduğu gibi yoğunlaştırılmıştır. Bireyselleşme ile birlikte hanenin kamusal işlevi, bireyin bedenine, kente ve ülkeye ilişkin görevleri içinde parçalanmış ve böylece kamusalığın en küçük birimi haline gelen bireyin, emeğin tüketime dönüştüğü boş zaman faaliyetleriyle kamusal kimliği pekiştirilmiştir. Bütün bunları kent, bireye ve dolayısıyla din okuryazarına sunarak onların tarihselleşmesinin tikel koşullarını bir araya getirmiş, diğer taraftan da egemenlik toplumunun geleneksel dindarından esirgeyerek onu, içeriksiz bir kavram olarak tutmuştur.

Toplumumuz, XIX. yüzyıl itibarıyla şehirden kente dönüşmeye başlamıştır. Özellikle Tanzimat Fermanı’nın bir araya getirdiği idari, hukuki, kamusal, ekonomik rasyonalite, bedenin ve dilin poetikasına eş zamanlı olarak kenti de hızla inşa etmeye başlamıştır. Egemenin bedeni, gittikçe soluklaşırken bireyin bedeni liberal rasyonalitenin her darbesinde daha da görünürlük kazanmıştır. Modern eğitim kurumları da bu fiziki uzam içinde, eğitimin klasik görevinden uzaklaşarak bireyle kitle arasına yerleşmiş ve onun yeniden üretimini yani kitleselleşmesini üstlenmiştir. Dindarlık da kentin bir araya getirdiği şartlar içinde kendine özgü bir imgeyi temsil etmek üzere özünde nötr bir yaşamın içine çekilmiştir.

4.2.1. Mekân, Bilgi ve İktidar: Özneleşme Kipliklerinin Bütünleştirici İlkesi

Tarihsel bir figür olarak birey, doğumunun imkânı ve varoluşunun doğasını teşkil edecek bir uzama zorunlulukla ihtiyaç duymaktadır. Bu uzam, onun tarihselleşmesinin maddi koşullarını bir araya getirmekte ve kendi bütünlüğü içinde yaşamasını olanaklı kılmaktadır. Kent, bireyi egemenlik toplumunun kişisinden ayıran bütün toplumsal ilişkileri üreten doğadır –kültürel phusis. Bu bakımdan o, bir topoğrafyadan ya da bir zarftan çok daha fazlasıdır. Ne var ki mekân, düşünce tarihinde zamanın gölgesinde kalmıştır; zaman, hareketin ölçüsü olmasına rağmen ardışıklığındaki istikrara bağlı olarak onun sebebi görülmüş ve değişim, ona

atfedilmiştir. Hâlbuki aşkın bir varoluşu haiz insanın potansiyellerinin tarihselleşmesini sağlayan sınırlar, mekânda bütünlüğe kavuşur. Hatta potansiyellerinin maddi koşulları dahi mekânın parçasıdır. Yani tabiri caizse şeylere tabiatlarını veren odur. Mekânın stratejik öneminin anlaşılabilmesi için Platon’a kadar geri gitmek gerekmektedir. Platon’un mekânla ilgili açıklamaları, simetrik iki kavram ve asimetrik iki kavram olmak üzere dört kavram etrafında tezahür etmektedir: khôra, mağara, horaton ve noeton. Horaton, duyumsanabilir evrene karşılık gelirken noeton, saf idrak (noesis) ile bilinebilen hakikat dünyasıdır. Mağara, geri kalan üç uzamın arasındaki mevcut ilişkiyi, onların arasına girerek gizlemektedir. Böylece şehir, çoğunluk için iki uzamı gündemde tutar: yanılısamanın ve alışkanlıkların mağarası ve “akleden canlı” olarak eyleyebilmeyi mümkün kılan horaton. Platon’a göre mağara, hakikati kalın bir örtüyle gizler ve çoğunluk, zayıflayan idrak kabiliyetleri doğruya erişmek için yetersiz kaldığında kendi kendine göndermede bulunmak suretiyle akıl yürütmeyle asla kurtulamayacağı bir aldanışın içine düşer. Ruhun idrak etmek dışındaki diğer iki kuvveti olan, arzu ve gazap kuvvetleri, akıl yürütmenin verileriyle birleştiğinde doğru gibi görünen ve çoğunluğun eseri olan dünya hayatı tesis edilmiş olur.

Mağara ruhun içine düştüğü olağan durumla ilgiliyken ve aksiyolojik açıdan mahkûm edilmişken khôra, Tanrının yaratmasının doğal nitelikleri olarak iyi ve güzeldir. Mağara, daha çok, kendini mütehayyile’de açan ve khôra içinde genişleyen bir uzam gibidir. Fakat genişlemesi büyük oranda anlamlandırma yoluyla gerçekleştiği için soyuttur. Maddilik, ya bedenin ihtiyacı ya da anlamlandırmanın aracıdır. Bu anlamlandırma süreci, mağaranın düzeninin altında yatan stratejilere ve taktiklere bağlıdır. Mağara, zamanın etkisinin kendisini göstermesinin bir aracı olmaktan ziyade stratejilerin tarihselleşmesidir. Mağarayı karakteristik kılan alışkanlıklar, bir tertibat mekanizmasıyla bütün uzam boyunca yayılmıştır. Mağarada zaman, sadece dışardan gözlemlenen bir değişkendir. Varlık olmayan (me ön) olarak deneyimlenen yaşam, birbirine eklemlenmiş gölge oyunlarından başka bir şey değildir.

Ve kent, modernite ifadesi içerisinde bir araya gelen bütün değişkenlerin bağlamıdır; onların faili, sebebi, sonucu, kuvveti, sınırı ve maddesidir; onun “dışarısı

ve boşluğu yoktur.”⁶⁰¹ O, bir bütündür ve bu bütünlüğü sayesinde başlı başına bir gerçekliktir; parçaların analitik toplamından meydana gelen bir çokluk değildir. O, kendi içindeki meydana gelmenin kuvvetiyle şeyleri içinden belirlerken, sınır olması, varoluşu dıştan kuşatabildiğini gösterir. Kent aynı zamanda, khôra ile insan arasında temasın doğasını da belirler. Birey, dünyaya faydacı bakmaktan kendini alamıyorsa bu, kent bu ihtimali iptal ettiği içindir; beden, insana dışsal bir hakikat tasavvurunun yerinden edilerek anlamlandırmanın ilkesi olabilmişse, bu kentin bütünüyle mağaranın karanlığına çekilmesinin etkisidir. O, diğer taraftan bir sonuçtur. Aşkın bir gerçeklik olarak inşa edilmeği için bireyin tutkularının fail olmasına izin vermektedir. Öyle ki ilk ortaya çıkanın birey mi yoksa kent mi olduğu sorusunun paradoksla asılı kaldığını söylemek bile mümkündür. Bireye ve tabii olarak kitleye kendini bu şekilde maruz bırakması, özgürlük nosyonuna ve modern kamusal hayatın tasarımına doğrudan gönderme yapmaktadır.

Kent, ontik yapısıyla din okuryazarının da ontik yapısını tayin etmektedir. Zira sebep-sonuç ilişkisi, bireyin varoluşsal koşullarını kente irca etmektedir. Eğer beden, bireyin kendini tuzağa düşürdüğü mikro-fiziği ise bu, kentin yabancılaşmanın ve yersiz yurtsuzluğun mekânı olmasındandır. Buna karşın şehir, ontolojik bağlamda, cevher ve arazlar arasında konumlanmıştır; bir yüzüyle varlığa (ôn) diğeriyle ve daha çok varlık olmayana (me ôn) bakmaktadır. Böylece şehir, aksiyolojik olarak geleneksel ahlakın iyi-kötüsüyle sınırlıdır. Fakat yine de o, erdemli şehir değildir; bunun bir idealde, bir ütopya da kalacağını düşünmek daha doğru görünmektedir. Şehrin, erdemlerle değil de insanın reziletleriyle ilişkisi daha kuvvetli gibidir. Şüphesiz insan, toplumsal bir mevcudiyettir ve tekâmülü için toplumsallık gereklidir. Fakat buradan, şehrin erdemi ile koşutluk tesis etmemek için kayda değer sebepler bulunmaktadır. Geniş bir alanda inşa edilen şehir, insandaki karmaşık doğayı daha çok olumsuz özellikleriyle açığa çıkarmaktadır. Fakat bu, yerleşik hayat öncesinin kendinde iyi olduğu anlamına da gelmemektedir. Göçebe ve yerleşik, iki zıt fenomen değil aynı doğanın göreceli tezahürüdür. İbn Haldun, bu ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

⁶⁰¹ Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınları, 1992, s. 296.

“Şüphe yok ki, zarurî ihtiyaç maddeleri hâcî ve kemalî olandan yani mûtad olarak lüzumlu ve lüks ihtiyaçlardan daha eskidir ve onlardan önce gelir. Çünkü zaruri köktür; kemali ise ondan doğan bir daldır. İmdi bâdiye, şehir ve kasabaların köküdür ve ondan önce gelir. Çünkü insanların istedikleri şeylerin ilki zaruri ihtiyaç maddeleridir. Zarurî ihtiyaçları elde etmedikçe insan mükemmele ve refaha varamaz. O halde bedevîlikteki kabalık, hadarîlikteki incelikten öncedir. Onun için bedevîler için şehirli olmanın bir gaye olduğunu görmekteyiz. Bedevî bu gayeye doğru koşar, bu husustaki arzusuna ulaşmaya çabalar. Refah (ve konforla) ilgili hallerin ve âdetlerin vücuda gelmesine vesile olan, bolluk durumu elverdi mi, o zaman rahata ve refaha yönelir, kendini getirip, şehir şartlarına teslim eder. Bedevi hayat yaşayan tüm kabilelerin durumu budur. Halbuki hadarî (şehirli), bâdiyenin ahvâlini arzulamaz. Meğer ki onu buna sevkeden bir zaruret bulunsun veya içinde yaşadığı şehir halkının ahvâlinde bir kusur ve aksaklık görülsün.”⁶⁰²

Göçebelik ve yerleşiklik, arzu ile mekânın karmaşık ilişkisinin bir ve aynı yöndeki etkisidir. Fakat benzerlik epistemesi içinde düşünen İbn Haldun, ayrımın ilkesini başka noktalarda işletmektedir. O, fitrat hadisini *convenientia*’ya uygun olarak yorumlamıştır.⁶⁰³ Buradan hareketle onun, göçebeliliği ve yerleşikliği sırasıyla iyi ve kötü olmakla nitelediğini söylemektense, şehrin içinde cereyan eden oluş ve bozuluşun altındaki kuvveti izlemek daha doğrudur. Başka bir deyişle göçebe ve yerleşik, kategorik olarak başkalaşmamakta ama hipotetik olarak birbirlerinden farklılaşmaktadır. Zira o, “bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezzeh olan Allah, insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir” diyerek tabiat ile çevre arasındaki diyalektik ilişkiyi vurgulamaktadır.⁶⁰⁴ İbn Haldun, şehrin muhkem yapılaşmasının, onun alışkanlıklarının, teşvik ettiklerinin, açıklığının ve gölgede veya karanlıkta bıraktıklarının altındaki kuvveti, şehrin kuvvetini belki de fark eden ilk kişidir: arzu. Bir arzu ekonomisi, kalıcılığın ve anlamlandırmanın olduğu her yere hükmetmektedir: “Hadarîler, çeşit çeşit zevklerle, refahın getirdiği âdetlerle

⁶⁰² İbn Haldun, **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018, s. 326.

⁶⁰³ “İki huydan biri hangi ölçüde daha evvel nefse gelir ve yerleşirse, nefis diğerinden o nisbette uzaklaşmış olur. İmdi hayır (ve fazilet) sahibi bir kişinin nefesine önce hayırlı ve iyi âdetler yerleşir ve nefsinde hayır işleme melekesi hâsıl olursa, o kişi artık şerden ve kötülükten uzaklaşmış, şerrin yolu onun için zorlaşmış olur. Daha önce nefesine şer ve kötü âdet ve itiyatlar gelip yerleşen şerli ve kötü kişiler içinde durum böyledir (İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 326-7).

⁶⁰⁴ **A.e.**, s. 333.

(menfaatlarına) yönelmekle, dünyevî arzuları üzerinde ısrarlı durmakla sık sık karşılaştıkları için, bir çok kötü ve çirkin huy ile nefsleri kirlenmiştir.”⁶⁰⁵ Fakat, iyi-kötü arasında limitte yer alması, şehrin saf kötülüğün içine düşmesini engellemektedir; her ne kadar kuvvet, değişimi şeyleri onların yıkımına/bozuluşuna doğru çekse de bu tekamül dolayımında meydana gelmektedir. Diğer taraftan mimari de, arzusun hareketini belirlemektedir. Göçebelerin geçici konakları, basitlikleri sebebiyle bakışın ulaşamayacağı çok az yer bırakmaktadır. Sürekli tetikte olan bu hal, kişiliğin sınırlarını dışarıya doğru genişletmek yerine tersine içe doğru çekmektedir. Bu, arzusun etkinliğini sınırlamaktadır: “göçebelerin şüpheyi davet eden bir iş yapmaya müsait gizli yerleri yoktur. Hepsinin harem halleri ve hayatları komşularının gözü önünde cereyan eder, etrafındakilerin işitebilecekleri şekilde vaki [olur]. Çünkü duvarları yekdiğerine bitişik ve binaları alçaktır. Meskenleri arasında aralıklar yoktur.”⁶⁰⁶ Uzamsal yakınlık, kişilikler arasındaki yakınlığı da zorlar. Diğer taraftan şehir ise aydınlattığı kadar gözlerden gizler. Arzu, kendi sınırına kadar genişler ve bir süre sonra genelleşmiş bir alışkanlıklar düzeni şehre hâkim olur. Şehirde cari olan gündelik hayat rejiminin kendini sürekli kılabilmesi için alışkanlıkların, kanaatlerle pekiştirilmesi gerekir. Bu bakımdan arzusun bütün kabalığı ile tarihselleşmesine olanak tanıyan karanlık, yeni bir türe de ev sahipliği yapar.⁶⁰⁷ İş, hakikatin varlığını gizleyerek kanaatler üretmek olan bu türün ismi, sofisttir. Sofist, esasen sabit olan bilginin değil, bir kuvvet olan arzusun üzerinde seyreterek, hakikatten uzak kalışın toplumda meydana getirdiği yoksunluğu kanaatlerle doldurmaya çalışır. Bir unutuş ve aldanış içindeki halk, kolaylıkla sofistin tuzaklarına yakalanır. Fakat sofistliğin bir meslek olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. O, şehirde yeteneklerine en uygun işi, bir zanaatı icra etmektedir. Dolayısıyla, arzudan kanaate uzan çok sayıda hat bulunmaktadır ve bu hatların etkin kalabilmesi yine çok sayıda iktidar ilişkisiyle açıklanabilir. Şehirde bilgi formunda da dışsallaşan bir arzu ekonomisi, yatay ve dikey işleyen bu iktidar ilişkileri içinde işletilmektedir çünkü “arzu ve bilgi, deyiş yerindeyse

⁶⁰⁵ A.e., s. 327.

⁶⁰⁶ A.e., s. 184.

⁶⁰⁷ Platon, **Sofist**, Çev. Ömer Naci soykan, **Diyaloglar** içinde, Haz. Mustafa Bayka, İstanbul, Remzi Yayınevi, 2015, §223b vd.

aynı bütünün parçalarıdır.”⁶⁰⁸ Ne sofist, bu gerçekliğin minimal bir dışavurumu ne de içinde ikamet ettiği ve yaydığı karanlık, düzeninin zemininde bulunan ‘hakikatle’ kaçınılmaz olarak karşı karşıya gelen ondan ayrı bir cinstir. Şehir, adeta bir mega söylem gibi, bütün bu olumlama ve değilleme oyununu ve tam ya da model biçimindeki özneleşme kipliklerini, mevcut ve muhtemel olanlarıyla birlikte içermektedir.

Kenti varoluşsal açıdan şehirden ayıran, onun varlık olmayanla yokluk arasında limitte olmasıdır. Bu, güvenlik toplumunun kendini kuvvetin içinde hapsetmesinin bir sonucudur. O, khôra’ya hem bir mecburiyetle hem de sömürme güdüsüyle bağlıdır. Yoksa hareketinin yönü yokluğa doğrudur. Şehrin, oluşa gelmesi için varlığa bağımlılığındaki gibi kent de, var olmayana dayanmaktadır. İki olgu arasındaki başkalık, gündelik hayatın baştan sona yeniden teşkil edilmesine neden olacaktır. Şehirde arzu ekonomisi, dairesel bir karakterdedir; hareket, bir tekâmül noktasını dolaşarak başlangıcına iade edilmekte ve *convenientia*’ya uygun olarak yerini diğer faile bırakmaktadır. Belirli bir asabiyet, şehirde değişimi yöneten ilkedir ve fiziki şartlar üzerinde işleyen “üretici şiddet” yok olduğunda, başka bir asabiyet diğer değişkenleri de dikkate alarak edimselleşmektedir. Kent, böyle değildir; antropolojik episteme bilgisinin arazlarla birbirine bağlandığı gibi arzusun kendisinin üretilmesi sebebiyle hareket, doğrusal bir hatta sınırsızlığa erişmektedir. Simmel’in de ifade ettiği gibi, “İnsana dürtüleri hükmettiği sürece, dünya ona farklılaşmamış bir töz olarak görünür.”⁶⁰⁹ Kent, bir izotopyaya ulaşmaya çalışmaktadır. Ve bu eğilim, sadece seküler bir dünya tasavvurunun bilfiil inşa edilmesiyle ilgili bir tasavvur değildir. Şehir, varlığa dönük yüzüyle doğa diye tabir edilen fenomenle içerden bir diyalog geliştirmişti⁶¹⁰; kent ise, kuvvet olarak açılırken bilenen anlamıyla gerçeklikle bağıni koparacağı noktaya sürüklenmektedir.

Kentte sofistlik, hakikatten nispeten ayrılmış bir şekilde değildir, aksine nerdeyse bütün söylem ve anlatıların içinde çözülmüştür. Bilimler ve teknikler, söz

⁶⁰⁸ Karl Mannheim, **Bilgi Sosyolojisi**, Çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018, s. 98.

⁶⁰⁹ Georg Simmel, **Paranın Felsefesi**, Çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s. 35; Simmel, şüphesiz farklı bir bağlamda konuşmaktadır. O, Hegelyen bir izlek üzerinde düşünse de, yargının doğruluğu ortadadır.

⁶¹⁰ Eliel Saarinen, **The City**, Massachusetts, The MIT Press, 1965, s. 53.

konusu bu sofistlik anlatının ‘ethos’u içinde edimselleşmektedir. Bu ethos, kent içinde, şeylerin zıtlıklara ayrıştırılmasına izin vermez. Başka bir deyişle nasıl ki kent, özünde bir izotopya ise, düşüncenin de tek bir biçimde; rasyonel, değer yüksüz, hümanist bir tümlük olması için çabalar. Bu evrende özellikle dinler ve dini ahlaklar, kentin üst anlatısının içinde bu sebeple zayıflamaktadır. Dinler, şeyleri en üst düzeyde ayrıştırdığı için kentin gizli ve açık düşmanlığının hedefidir. Onlar, savaşların tetikleyicisi ve insanlarda ortak iyi doğanın açığa çıkmasının önündeki engel olarak gösterilir. Bunun için, dinlerin geleneksel yapılarından arındırılarak hümanist değerlere indirgendiği bir strateji uygulanır. Bu sadece ahlakın iptal edilmesi ile ilgili değildir; dinin geleneksel anlayışı, *convenientia*, *sympathia* ve *signatura*’yı içermektedir ki bu ilkeler aynı zamanda şeyleri ayrıştırdıkları için modern düşüncenin düzenini bozmaktadır. Ortaçağ şehirlerinin nasıl dinsel bir ayırım yaptığı çok bilinen bir olgudur. Şehirler, dini kimliğe bağlı olarak alt birimlere ayrılmaktadır. Giyinme, beslenme alışkanlıkları gibi bedenin kamusal tezahürleri de bu topoğrafik farklılığı gündelik hayatta tekrar etmektedir.

Kent, kendi ürettiği şeyleri, zıtlıklar halinde ayrıştıramayacak şekilde tasarlasa da, onun geleneksel olgu ve değerler için bunu yapması zordur. Bu zorluğun üstesinden gelebilmek için eski dünyadan kalan bütün mirasın metalaşması gerekmektedir. Kayıtsız bir arzu güdüsü, sorunun çözümüne kısmen katkı sağlamaktadır. Meta üretimi ile arzuyu kusursuz bir şekilde temsil edecek evrensel ve aynı zamanda ahlaki yargılardan etkilenmeyen bir gösterge sistemi, seriye katılan son terimdir. Para evrensel, nötr, sınırsız, hem soyut hem somut oluşuyla arzunun kusursuz bir temsilidir. Bu, ölçme aracı ile ölçülenin ortak birtakım özelliklere sahip olması gerektiği şeklindeki kabule dayanır.⁶¹¹ Kapitalist üretim, gerçek değil nominal değerli metaları, inşa ettiği piyasa aracılığıyla bireylere ulaştırırken aynı şekilde nominal bir mübadele aracına ihtiyaç duymaktadır.

Simmel’in ifade ettiği gibi “[parayla] mübadele, öz ve içerik edinme arayışında insan hayatını şekillendiren en saf ve en gelişmiş etkileşim türüdür.”⁶¹² O, İhtiyaçlarla dış dünya arasındaki ‘adil’ ilişkiyi tesis edebilmektedir; “varlık dünyasının benim

⁶¹¹ Simmel, **a.g.e.**, s. 102.

⁶¹² **A.e.**, s. 48.

temsilim oluşu gibi, değer dünyası da benim talebidir.”⁶¹³ Tabii ki buradaki ‘beni’, tözcü anlamada kullanmak ya da insana aşkın bir dizgenin tarihteki bir etkisi olarak görmek farklı sonuçlar üretecektir. İkincisine göre, var olanlar, kentte bir gösterge sistemiyle temsil edilmektedir. ‘Ben’in kendisi de hem bir fail hem de bir gösterge olarak bu sisteme dâhildir. ‘Ben’ imgesi, bu gösterge sisteminin tam merkezinde konumlanarak ‘anlam’ı tamamlamaktadır. Ama bu göstergelerin hakikatin yerini alması için yeterli olmaz zira, anlamlı bulmakla değer atfetmek, her ne kadar birbiriyle ilgili olsalar da, iki farklı fiildir. Para, anlam ile değer, ben ile arzu arasındaki ilişkiyi tesis ederek bu değişkenleri güvenlik tertibatlarına uygun bir şekilde birliğini vermektedir. Zira, göstergelerin gerçek olmamaları (me ôn) nedeniyle sınırsızca çoğalabilmesi için arzunun da sınırlarına doğru genişlemesi ve nihayet onu aşacak noktaya kadar yükselmesi gerekmektedir. Para, göstergelerin üretimi için maddi imkân olurken arzu, para dolayımında ayartılarak tam bir kuvvet olmaya zorlanır. Yani para, ruhun üstünü örterek birey için aşılması gereken ‘mübah’ engelleri işaretleyip gündelik hayata nesnel bir görünüm kazandırır.⁶¹⁴ Gösterge ile arzunun arasını açarak arzuyu, ona dışardan müdahale etmeden –çünkü bireyin özgürlüğü varsayımına halel getirmek en büyük kötülüklerdendir- çoğaltır:

Paradan asla doğrudan yararlanılamaz –bunun istisnaları onun spesifik karakterinin inkarıdır!- ve bu nedenle de o her türlü öznel ilişkiden dışlanır. Para, genelde ekonomik işlemlerle temsil edilen öznenin dışsal etkinliklerinde cisimleşir ve bu durumda kendi içeriği olarak en nesnel pratikleri, en mantıksal, saf anlamda matematiksel normları, her türlü kişisellikten somut özgürlüğü geliştirir. Para, basit anlamda nesnelere sahip olmanın aracı olduğu için doğası gereği arzulayan ve haz alan Egodan aşılmaz bir mesafede durur; ve Ego ile nesneler arasındaki zorunlu araç olduğu ölçüde, nesneleri de belirli bir mesafeye yerleştirir. Elbette para bu mesafeyi tekrar ortadan kaldırır; fakat bunu yaparken, nesneleri öznel kullanıma aktararak onları nesnel ekonomik kozmostan çıkarır. Öznel ve nesnelin asıl birliği içinde ortaya çıkan bu bölünme, bir bakıma, parada cisimleşir; fakat öte yanda, aksi halde elde

⁶¹³ A.e., s. 34.

⁶¹⁴ A.e., s. 54; “Mübadele, yani ekonomi, ekonomik değerlerin kaynağıdır, çünkü mübadele, öznel duyguları nesnel değerlemeye dönüştüren özne ile nesne arasındaki mesafenin temsilcisidir” Simmel, a.g.e., s. 57.

edilemez olanı –uzaklık ve yakınlığın yukarıda belirtilen ilintisi gereğince- bize yakın kılmak paranın fonksiyonudur.⁶¹⁵

Halk içinse, paranın etkisindeki bu hareket, sadece yoksunluk olarak geri döner. Zira onların emeklerine asgari bir değer biçmek, kapitalist bir kural olarak işlemektedir. Yoksunluk, oldukça karmaşık bir ilişki ağını beslemektedir. Arzu, kuvvetin içinde hapsolür, canlılık bilinci pekiştirilir ve kamusal hayatın zeminindeki varsayımsal irade ile gerçek bir irade arasındaki daimi bir uçurum meydana gelerek varsayımsal irade, terbiye edilmiş bir halde kayıtlılır. Daha açık ifade etmek gerekirse, yoksunluk hem ekonomik hem de duygusal anlamda borçlandırılmış insanı üretir. Kentte, müteşebbisle tüketici arasında bir gerilim görmektense, arzunun üretici ve tüketici güçleri kimi zaman zıt kimi zaman da aynı yönlerde hareket etmeye zorladığını söylemek de mümkündür. Zira yoksunluğun körüklediği öfkenin, parayı elinde tutanlara karşı yıkıcı bir etki yapması, hem arzunun temsili olan paranın toplumu ikiye ayırarak ama netice itibariyle bütünü elinde tuttuğu savıyla hem de çoğunluktaki zenginliğe yönelik bastırılmaz isteğin varlığıyla çelişir. Üstelik, paranın müteşebbislerde daha fazla yoksunluk meydana getirdiği de söylenebilir.⁶¹⁶ Liberal yönetim, “her zaman, bizzat toplum üzerinde eylemde bulunur, bunu yaparken toplumsal süreçler içerisinde sadece rekabet ve girişime değil aynı zamanda ve her şeyin ötesinde borca ve borç ekonomisine yer açmak için toplumsal süreçleri hesaba katar ve sorumluluğunu üstlenir (ve işte en büyük nüans budur).”⁶¹⁷ Para, bir töz gibi modern dünyanın bütün parçalarının mahiyetidir ama aynı zamanda çalışan öznenin, yani bireyin ekonomik yönünün ardındaki birincil güçtür.

⁶¹⁵ A.e., s. 99.

⁶¹⁶ Kapitalist düzende hem sözde sermaye sahipleri hem de gelişmiş ülkelerin borç oranlarının emekçiler ile geri kalmış ülkelerin borç oranları arasındaki ters orantı dikkat çekicidir. Bu durum özellikle, kapitalist dizgenin zenginlik değil zenginlik göstergeleri üretmesinin, gerçek dünya ile toplumsal mütehayyile arasındaki gittikçe açılan ontik, epistemik, aksiyolojik mesafe ile ilgili görünmektedir (Jean Baudrillard, **İmkansız Takas**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 138.).

⁶¹⁷ Maurizio Lazzarato, **Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme**, Murat Erşen, İstanbul, Açılımkitap Yayınları, 2015, s. 83.

Her türlü belirleyenden bağımsız arzu, kenti sürekli genişletirken para, seyreldiği ve yoğunlaştığı yerlerde değişimi başlatır ya da bitirir. Onun çekildiği yerler, mahiyetten yoksun kavramlar gibi anlamsızlaşır, insan trafiği azalır ve giderek modern bir çöle dönüşür. Onun bu özelliği, yukarıdan aşağıya bütün iktidar ilişkileri tarafından fark edildiği için iktidar ilişkilerinin çoğu, paranın hareket yönünde normalleşir. Geri kalanlar, onunla aralarına mesafe koymaya çalıştıkça güç kaybederek marjinalleşir. Ne var ki ilki sınırsızca hareket edebilirken diğeri, belli bir noktada durmak zorundadır. Çünkü göstergelerin üretimi için, arzunun sınırsızlığına bağlı olarak, bir sınır koyulmaz. Ama anormaller, bir süre sonra gerçek maddi imkânları tüketirler. Bu andan itibaren dünya ile aralarında iletişimi kuracak maddi araçlar kalmadığı için, kendilerine yabancılaşmaya başlarlar. Bu, paranın imlediği farklılığın kendini açığa vurması ama aynı zamanda egemenliğin kimde olduğunun tanıtılmasıdır. Bu konuda, *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi* isimli eser, oldukça aydınlatıcıdır. Farklı uygarlıklardan kentlerin köktenci olarak nitelenen geleneklerle kurdukları irtibatların incelendiği kitapta, bu tür geleneksel yapıların bir şekilde modernleşmek zorunda kaldıkları, dış dünya ile irtibat kurabilmek için modern araçları kullanarak “ortaçağ modern”ne dönüştükleri gösterilmektedir. Geçmiş zamanın belli belirsiz bir anında demir atmış olsalar da üzerinde durdukları gemi, modernliğin üretim mekânlarından çıkmıştır ve arzunun üzerinde hareket etmektedir. Bu da onları başka yönden modern (ortaçağ modern) yapmaktadır.⁶¹⁸ Böyle yerler, başta para olmak üzere üretici güç, bilgi ve araçlardan mahrum oldukları için, modern olanın karşısını temsil etmektedirler. Azınlıktadırlar ve tanımlayan değil tanımlanandırlar. Dünya için bir değer üretemezler ve bu sebeple gıyaben, insan oluşla aralarında zayıf bir bağ olduğuna hükmedilir. Onlar, hakikate karşı ilgisiz ve duyarsız, açgözlü tüketici, güdülerıyla hareket eden insan öncesi varlıklar olarak tasvir edilirler.

Özellikle egemenlik toplumunun öznel dindarlık ve halk dindarlığıyla⁶¹⁹ karşılaştırıldığında insanın, iki ayrı dünyanın iki ayrı bağlamı olduğu bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Birisi, varlık ve varlık olmayan arasında Tanrıya ödeyemeyeceği bir borçla bağlanırken diğeri, gösterge üretim mekanizmalarına ödeyemeyeceği bir

⁶¹⁸ Nezar Alsayyad, “Radikal Dinciliğin Kenti?”, *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi* içinde, Haz. Nezar Alsayyad, Mejgan Massoum, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015, s. 27.

⁶¹⁹ Burada, halk dindarlığıyla ilgili anlatıların birer söylem olduğunu unutmamak gerekir.

borçla, arzuları dolayımında kendi üzerine kapanır. Borç, cevher-araz düzenine bağlı somut tecrübeye dayalı iktidar ilişkilerinin bütün eklem yerlerini zorlar. Ailenin fertlerini kentin dört bir tarafına savurur, bilgiyi faydaya tahvil ederek bütün öğrenme süreçlerini şekle indirger ki böylece geleneksel yapısıyla usta-çırak ilişkisini arz-talep hattında ticarileştirilir, kadını ev idaresinden çıkarıp arzunun bir tür ham maddesine dönüştürürken erkeği, kadının ruhunu parçalamanın aracı kılar –özellikle feminist söylemler, erkekle kadın arasındaki geçmişteki dengesizliğin azaltıldığı izlenimini verirken aslında erkek vahşileşerek kadının doğasındaki bütün potansiyelleri açığa çıkarır, toplumun yönetilmesinin bütün süreçlerine sızarak liberal yönetimselliğin projelerini dikte eder, toplumsal çatışmaları çoğaltarak ahlakı zayıflatır ve modern hukuk düzeninde ruhları, dışsal müdahalelere açık hale getirir.

Kent içinde eğitim kurumu, iç içe geçmiş stratejilerin birey ve kitleyle temas kurduğu en önemli araçlardan birisidir. Güvenlik toplumu, insanın doğumunu normalleştirme sürecinin başladığı an kabul ettiği için eğitim, insanın doğumuna önsel olan gösterge sistemi ve ahlaki ilke ve değerleriyle uyumlu olacak şekilde normalleştirilmesi gerekmektedir. Bunun için merkezi, hiyerarşik, rasyonel ve genelleşmiş bir eğitim ağı kurulmuştur. Eğitim sistemi, “söylemleri ve mekânları tek bir figürde birleştirir.”⁶²⁰

4.2.2. XIX. Yüzyılda Kent, Bilgi ve İktidar

XIX. yüzyıl boyunca devam eden modernleşme çabaları, mekânın yeniden tanzimi için gösterilen yıkma ve yeniden inşa etme faaliyetlerine tanıklık etmiştir. Şehir, aşama aşama kente dönüşürken, iktidar ilişkileri de yeni bir yapısallıkta yeni özneleşme kiplikleri karakteristik özelliklerine bağlanmaya başlamışlardır. Dindarlığın kente yabancılığı, onun geleneksel tipolojisi için geçerlidir. Birey-dindar içinse, o bir yurttur. O, bu yurttan doğmuştur. Geleneksel dindar ve din okuryazarı, iki ayrı stratejinin bağlamları olduğu için kent, tarihselleşme fırsatını sadece din okuryazarına tanıyacaktır.

⁶²⁰ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 277.

Din okuryazarının XIX. yüzyıl ve özellikle Tanzimat Fermanı tarihsel bir ana karşılık geldiği için, onun mekânını da İstanbul'daki dönüşümün geri bıraktığı alanda aramak gerekmektedir. Geleneksel İstanbul, ahşap yapılardan oluşmaktadır. Büyüklü küçüklü çok sayıda yangın, birbirine bitişik inşa edilen evlerden oluşan şehri kısmen ya da büyük ölçüde yok etmiş ama XIX. Yüzyıla gelene kadar benzer şekilde, başka bir deyişle örneğine bağlı bağlı kalarak yeniden inşa edilmiştir. Modern insanlarla benzer bir sağduyuya sahip olmalarına rağmen, egemenlik toplumu kolay yok olabilir ve bitişik tarzda şehri inşa etmekten vazgeçmemiştir. Demek ki başta bir tür rasyonellik, dünyanın düzeninde insanlara -en azından yarı- aşkın bir şekilde yol göstermektedir. Bu belki de *signatura* karşısında, dünya hayatının gelip geçiciliği hakkında dile getirilmeyen ama insanın bedeninden başlamak üzere çevresiyle ilişkisin belirleyen bir göstergedir. Ya da, cevher-araz oyununu mümkün kılan sınır düşüncesinin madde-dünyadaki bir etkisidir. XIX. yüzyılda ise makro iktidar, bu tür felaketlerin yıkıcı etkilerini bir fırsat olarak görmüş ve mekânda açılan boşluğu yeni iktidar ilişkilerini yerleştirerek doldurmaya çalışmıştır.

Güvenlik iktidarının mantığı dikkate alındığında, kentin geleneksel dindarlığın bütün tezahürlerini tek seferde silip atmayacağı ortadadır. Kentte dindarlığın başına gelenleri anlamak için aynı stratejiye normal-anormal dağıtımının nasıl yapıldığını gözlemlemek gerekmektedir. Ama bunun için, başka bir modern olgunun anlaşılması gerekmektedir. Liberal rasyonalite, dünyayı insanla ilgili en önemli gerçeklik haline getirmek için -bilindiği gibi pek çok gelenek, düşünüş miti ya da fikriyatı içinde, insanla dünya arasına kapatılamaz bir boşluk bırakmaktadır- doğrusal bir zaman hattında geleceği, daha iyi olarak nitelerken geçmişi de insanı, bu dünyanın bir parçası olarak gösterecek şekilde sergilemek üzere taktikler geliştirmiştir. Hemen hemen bütün kentler, geçmişin minyatür bir teşhirini sunan müzelere sahiptir. Müzeler, bulundukları bölgenin tarihini, emekle dünyanın sundukları arasında diyalektik bir ilişki kurarak inşa etmektedir. Bu taktik, bir bakıma bir yarı-söylem, anlatı gibi işlemektedir. Bu taktik, beden üzerinden insanın varoluşunu dünyaya içkin kılarken dini de antropolojik bir ögeye dönüştürmektedir. Ayasofya Camii'nin XIX. yüzyılda Mimar Fossati gözetiminde tamiri, dini değer ve unsurlardaki kırılmanın en önemli örneklerindendir. Fossati, tamir işi sürerken bir mektup kaleme almış, "Hristiyanlığın

kutsal anıtı” Ayasofya’yı “Avrupa’ya hatırlatmak ve arkeolojik çalışmalara katkı sağlamak” için muhatabından maddi yardım talep etmiştir.⁶²¹ Rus Çarına yazılan bu mektup beklediği yardımı alamasa da, Ayasofya’yı özünde dini olmayan bir söylemin parçasına dönüştürecek bir süreci tetiklemiştir. Fossati’nin çizimlerinde ve muhtemelen döneme ait fotoğraflarda Ayasofya Camii, meskûn mahallerle iç içe görülmektedir.⁶²² Yani Camii, aşına olunan bir mekân düzenlemesinin metafiziksel bir ilkesi olarak yükselmekte, egemenlik toplumunun diğer söylem ve kurumlarıyla gündelik hayata doğrudan iştirak etmektedir. Fossati ve aynı dönemde Ayasofya’nın Hristiyan geçmişiyle ilgilenen Salzenberg’in çalışmaları, Batı kamuoyunun ilgisini konuya yöneltmiştir. Tamirat süreci, “Sultan Abdülmecid’in de bizzat takip ettiği Fransızca yayınlarda [*L’Illustration* gibi]” beğeniyle takip edilmektedir. Örneğin,

Journal de Constantinople’de Osmanlı başkentinde açılan fabrikalar, okullar gibi ülkenin kalkınmasına ve gelişmesine yönelik adımları övgüyle anlatan bir kapak yazısında, “yüzyıllardır terk edilmiş olan Ayasofya’nın” bu durumdan sultanın büyük katkılarıyla kurtarılmış olması da devletin gösterdiği bu ilerlemeci tavrın önemli bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Sonuçta Ayasofya’nın İstanbul’un fethini toplumsal bellekte canlı tutan bir Bizans emaneti, hatta bir tür ganimeti olarak kalmak yerine, Bizans geçmişinin kısmen canlandırıldığı ve hatta uluslararası bir ortamda belgelendiği tarihsel bir anıta dönüşmesinde, Avrupa’dan gelen olumlu tepkilerin büyük payı bulunur.”⁶²³

Kırılma, açık bir şekilde görüldüğü gibi dramatiktir. Dini bir değer ve imge, giderek maddi koşullarına geri çekilmektedir. Ki 1866 tarihindeki yangından sonra kurulan Islahat-ı Turuk Komisyonu, “dünyada en ziyâde kadîm böyle bir ma’bed-i cesîmin tamamen meydana çıkarılması” için camiinin çevresindeki yapıların yıkılmasını kararlaştırmıştır.⁶²⁴ Ayrıca, İstanbul’un ve içindeki yapıların popülerliği artarken turistik amaçla kente gelen ziyaretçilerin sayısı da artmış ve onlar için

⁶²¹ Göksun Akyürek, **Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi, İktidar**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, s. 123.

⁶²² Akyürek, **a.g.e.**, s. 127.

⁶²³ **A.e.**, s. 129.

⁶²⁴ Ergin, Cilt 2, 1995, s. 963; Akyürek, **a.g.e.**, s. 130.

Beyoğlu, Büyükdere, Üsküdar ve Büyükkada'da otel yapılması gerekmiştir.⁶²⁵ Benzer taktikler bağlamında icra edilen yol genişletme çalışmalarında Ayasofya Medresesi de yıkılmıştır. Bütün bunlar olurken, camiinin Marmara'ya bakan cephesini tamamen kapatacak Dâru'l-funûn inşaatı bütün hızıyla devam etmiştir. Batı'dan doğan başka bir güneş, güvenlik toplumunun bilgi-iktidar dolayımında daha önce göz ardı edilen, bilinmeyen ve hatta düşülmesi olanaksız noktaları aydınlatmaktadır: "İster havai fişek, ister sokak lambası yahut projektör olsun, yapay ışıkla aydınlanan her kent, ansızın farklı bir kimliğe bürünür; geceyle gizlenen görüntüyü sıfırdan başlayarak kuran [birey], sadece istediği yeri aydınlatarak çevresini süslemiştir. –kent, boyalı sema perdesindeki bir dekor parçasıdır artık; dahası, saat kulesinden belediye binasına, köprüden kiliseye kadar herhangi bir eser, tek başına kenti temsil etme hakkı kazanmıştır."⁶²⁶

Hâlbuki XVII. Yüzyılda yazılan *Risâle-i Mi'mâriyye* isimli eser, mimari faaliyete tamamen farklı bir açıdan bakmaktadır. Cafer Efendi'nin Sultan Ahmed Camii mimarı Mehmet Ağa için yazdığı bu eser⁶²⁷, teknik bir faaliyet içinde *signatura* ve *convenientia*'nın nasıl işlediğini göstermektedir. Kitap, hamdele kısmında Allah'ın evreni yaratmasına atıfta bulunarak, mimarla Allah'ın yaratma faaliyeti arasında, güzellik ve bilgelik itibarıyla benzerlik kurmaktadır.⁶²⁸ Camii, Allah'ın yarattığı evrenin hem bir örneği hem de manevi âlemlerin sınır bölgesidir:

⁶²⁵ Akyürek, **a.g.e.**, s. 131.

⁶²⁶ Mehmet Ergüven, **Görmece**, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s. 22-3.

⁶²⁷ Akyürek, **a.g.e.**, s. 48.

⁶²⁸ *Bu yüce cami ve tanıklık için geri çekilme nedir?*

Bu yüce tonoz ve lamba süsü nedir?

Bu parlak pencere nedir, bu aydınlık konik nedir?

Bu harika yaratım nedir ve bu güzel form nedir?

Bu cennetin kasası ve dünyanın bu yüzeyi nedir?

Bu yüce kemer nedir ve bu büyük köşk nedir?

Bu nedir? Böyle bir yapıyı kim yaptı?

Çizimleri ve matematik olmadan ve analogi olmadan?

Bir insan bu saf yaratımı nasıl tarif edebilir?

Bu tam açıklama belgelerin sayfalarında yer alabilir mi?

Ey Tanrım! Büyük gücün ve bilgeliğin çok büyük!

Eğer biri yüz bin yıl devam etse, sonuna ulaşamaz.

Sonunda varlığını ve benzersizliğini anladık (...). (Cafer Efendi, **Risâle-i Mi'mâriyye**, Çev. Howard Grane, Leiden, Brill Press, 1987, s. 19).

“Yıldırım, güneşin altın alemine ve döner kürenin altınla çarpmasına neden oldu.
Ve cennet kubbesinin tekrar bir ışık halesi göstermesine neden oldu.
Gökkuşağı mihrapın hoş şeklini aldı.
Dünya yıldız mumlarıyla cami gibi oldu.
Güneş ve ay, dünya camisine iki parlak mum.
Yükselmeleriyle gece gündüz dünyaya neşe veriyorlar.
Sina Dağı'nın ustaca tasarlanmış bir minber haline geldiğini varsayabilirsiniz.
Tanrı'dan gelen aydınlığın tezahür ettiği bir şeydi.
Yüce dağlar buraya geldi ve orada nadir nazarlıklar vardı.
Güzel sesli hafız, gül bahçesinin bülbülüdür.
Dünyanın bu güzel formlarla kendini gösterdiği gibi,
Dünya Cetvelinin camisi imajını duyurdu.
Eşsiz ve ebedi Tanrı'nın gölgesi Majesteleri Sultan Ahmed,
Akıl ve bilgelik efendisi, üstün hükümdar (...)”⁶²⁹

XIX. yüzyılda, böyle bir mimari yaklaşım yerini fenn-i mimariye bırakmıştır.⁶³⁰ Fen ile temsil edilen modern hakikat, kent imgesine modern/batılı bir görünüm kazandırmıştır. Kent, bir model olarak şehirlere ulaşmaları gereken mükemmelliği ilan etmektedir. Ne geçmişteki bir an ne de gelenekten bir fikiryat, şehirlerin geri kalmışlığı için bir çare sunabilmiştir. Namık Kemal'in ifadesiyle: “Londra’ya enmûzec-i âlem denilse, mübâlağa değildir. Rûy-i arzda mevcud olan âsâr-ı terakkinin fotoğraf ile resmi alınmış olsa medeniyet-i hâzırayı, ancak Londra kadar gösterilebilir. Binâenaleyh biz de misal olarak onu ihtiyar eyledik”⁶³¹ Namık Kemal'in tereddütsüz tercihi, muhalif kişiliğinden bağımsız olarak İstanbul'dan başlayan ve zamanla ülkenin geri kalanına yayılan bir projenin dile getirilişidir. Şehir ve kent, planlarından itibaren özneleştirme kipliklerine bağlanmaktadır. Bu iki yerleşim, iktidar ve bilginin mekân üzerindeki kendine özgü iki ayrı pratiği ifade etmektedir. Eski İstanbul, bir şehir olarak, eklemlendiği doğayla yarı-organik bir bağlantı içindedir. Kentin aksine, kâğıt üzerinde soyut, rasyonel, merkeziyetçi değildir; mimarının zihninde üç boyutlu, mantıklı, tanıdık ve metafizikseldir.⁶³² Şehir-İstanbul,

⁶²⁹ Cafer Efendi, **a.g.e.**, 1987, s. 65.

⁶³⁰ Zeynep Çelik, **The Remarking İstanbul: Potrait of an Ottoman City in Nineteenth Century**, Berkeley, University of California Press, 1993, s. 49.

⁶³¹ Namık Kemal, “Terakki”, **İbret**, S. 45, 5.11.1872.

⁶³² Saarinen, **a.g.e.**, s. 49.

tablonun düzlemsel açıklığından oldukça uzaktır. O, teorik düzlemde tıpkı bilginin tarihsel a priori'lerinde olduğu gibi benzerlik epistemelerinin beş ilkesiyle mimarının mütehayyilesinde kendini açmaktadır. Fakat XIX. yüzyılın kentleşen İstanbul'undan bakanlar için karmaşık, yol vermez ve eski görünmektedir. Herman Melville'e benzerliğin birbirine bağladığı ya da tersine ayırdığı mekânsal düzenlemesiyle İstanbul, tam bir labirent olarak görünmüştü. Şehri bir resim ya da plan olarak görebilmek için sokakların labirentinden geri çekilmek zorunda hissetmişti: "sokakların planı yok. Kusursuz bir labirent. Dar, hapsediyor. Keşke yükselebilsen... Ama hayır. Sokakların adı sanı yok... Numara yok. Hiçbir şey yok."⁶³³ Nasıl olmaktadır da yüzlerce yıldır insanları, fikirleri ve şeyleri toplayan, dağıtan, bedenlerle ruhların bir toplumsal hayat içinde tarihselleşmesine olanak tanıyan şehir, eğitilmiş bir bakışa anlamsız gelmektedir. Melville'in mekânın yabancı olması sebebiyle hareketlerinin kısıtlandığı varsaymamak gerekir. Zira, kent-İstanbul'un bireyi için de aynı durum geçerlidir: "İstanbul'un kentsel dokusu ise pek çoğu çıkmaz olan dar ve dolambaçlı sokaklardan oluşuyordu. Yerleşim yerlerinin çoğu gelişigüzel bir şekilde camilerin ya da diğer ibadethanelerin etrafında şekillendiğinden, sokaklar için özel bir planlama söz konusu değildi."⁶³⁴ 1860'tan itibaren matematik, bu karmaşaya son vermek üzere seferber edilmiştir. İstanbul'un ilk belediye teşkilatı olan Altıncı Daire⁶³⁵, kendi bölgesindeki 12.000 binayı içine alacak bir harita hazırlamıştır.⁶³⁶ Uzamın matematiksel ilkelerle yapılmış bir resmi, antropolojik episteme sınırlarında beden hareketleri üzerinde talepkar bir tablosunu sunmaktadır.

Maddi bir gerçeklik olarak beden, maddi başka bir gerçeklikle üst üste geldiğinde, tarih dışı bir an, şimdi içinde açılıyorsa, bu, mevcut özneleşme kipliklerinin dünyayı tecrübe etme kurallarının kesintiye uğradığını ve dışarıda yabancı bir kimliğin, ihdas ettiği ilkelerle ona yeni sınırlar koymak için 'burada'nın sınırında beklediğini göstermektedir. Buna göre yabancı, dünyayı tablonun resmettiği

⁶³³ Timoty Mitchell, **Colonising Egypt**, Los Angeles, University of California Press, 1991, s. 32.

⁶³⁴ Murat Gül, **Modern İstanbul'un Doğuşu: Bir Kentin Dönüşümü ve Modernizasyonu**, Çev. Büşra Helvacıoğlu, İstanbul, Sel Yayınları, 2015, s. 31.

⁶³⁵ Altıncı daire, kurulan ilk belediye olmasına rağmen, onun örneğine o kadar benzemesi arzulanıyordu ki ilham alındığı Paris Altıncı Dairesinin ismi verilmişti.

⁶³⁶ Gül, **a.g.e.**, s. 66.

bir imge olarak okumak istemektedir; böylece insan, “dünya karşısında özne konumu edinir ve resim olarak dünya fethedilebilir, değiştirebilir ve yeniden düzenlenebilir olarak tahayyül edilir.”⁶³⁷ Şehrin yabancı ise, deşifre etmek istediği gösterge sistemini, kendisinin özne rolünü teşhis edemediği için anlamsız bulmaktadır. İnsanın konumundaki bu yer değiştirme, belki de *signatura*’nın düşünceden ve düşüncenin maddeyi biçimlendirme sürecinden uzaklaşmasının bir sonucudur. Tanrının ve O’nun yeryüzündeki gölgesinin merkezden çevreye yayılan etkisi, açılan yolların, insanları arzusunun deneyimine açan mekânların, paranın kendi iktidarını temsil ettiği kurumların yatay ve dikey çerçeveye aldığı geometride iptal edilmektedir. Şehir-İstanbul, farklı dine mensup insanları farklı mekânlara dağıtmaktadır; insan grupları, muayyen bir mekan tasarımı içinde bir uzaklaştırma-yaklaştırma etkisiyle iç içe geçmiş bir merkez-çevre yapısallığı içinde dağıtılmıştır. XIX. yüzyıla gelene kadar Gayrimüslim tebaanın azınlıkta kalmasını garanti altına almak için “katı düzenlemeleri ve kısıtlamaları” da içeren bir dizi önlem alınmıştır.⁶³⁸ Üstelik bu tür uygulamalar, “şenlendirme” olarak isimlendirilmiştir.⁶³⁹ Bir tavır olarak şenlendirme, XIX. yüzyıldan itibaren kurucu bir faaliyetin, yönetim mekanizmasının toplumu biçimlendirme faaliyetinin ayrı edici ilkesi olmaktan çıkmıştır. XIX. yüzyılda toprak, üzerinde yaşayanların ortak haklarla kendine bağlandığı bir nesne olarak telakki edilirken, tam da bu nedenle artık cihad, yavaş yavaş kullanımdan kalkmış ve onun yerine vatan savunması gibi, oldukça somut, eşitlikçi, hümanist bir kavrayış benimsenmiştir.

Aynı refleks, mekânın kullanımını da yeniden düzenlemeye başlamıştır. İnsanın biyopolitik bir tasarımı için güvenlik toplumunun normal-anormal ayrımı, insan-kent arasındaki maddi ilişkileri inşa etmektedir. Birey-kitle arasındaki bağıntının fiziki çevre düzenlemeleri dolayımında yeni bir işlerlik kazanması gerekmektedir. Bu nedenle “yöneticiler, kenti düşünerek asayiş, hijyen, kolektif (beledî) hizmetler ya da özel mimarlığın nasıl olacağı konusunda fikirler geliştirmeye başlamıştır.”⁶⁴⁰ Bu konudaki teşebbüslerin geçmişi, III. Selim Dönemine kadar

⁶³⁷ Akyürek, **a.g.e.**, s. 27.

⁶³⁸ Gül, **a.g.e.**, s. 27.

⁶³⁹ Kenan Yıldız, **1660 İstanbul Yangını ve Etkileri: Vakıflar, Toplum ve Ekonomi**, Ankara, TTK Yayınları, 2017, s. 181.

⁶⁴⁰ Akyürek, **a.g.e.**, s. 51.

uzanmaktadır. Padişah'a sunulan layihada, İstanbul'un güvenlik ya da ekonomi gibi belirli konularda geliştirilmesi için getirilen önerilerin yanı sıra, siyaset-i belediye ismiyle yönetim mantığında bir değişiklik önerilmiştir. Layihanın yazarına göre “‘hakimiyet’ ve ‘devlet’ kuran uluslar, ‘göçebe’ hayattan ‘yerleşik’ hayata geçmeliydiler ve kurdukları medeniyetin sorunlarını çözebilmek için de bu ‘yerleşik’ hayatın kurallarına uygun davranmalıydılar.”⁶⁴¹ Fakat, İstanbul'da zaten yerleşik bir şehir yönetim anlayışı mevcuttu. Fatih Kanunnamesi'nde bile şehrin yönetiminde yönetim hiyerarşisi öngörülmüştü: “Merâtıbd e Defter Emîni, onun altında Şehremîni, onun altında Reîsü'l-Küttâb otururlar. Ve Şehremîni 120 akça ulûfeyle mutasarrıf olur... Defter Emîni ve Şehremîni bölük ağalarına tasaddur ede. Amma Defter Emîni pâyede defterdâra karibdir. Şehremînine Reîsü'l-Küttâb da tasaddur ede.”⁶⁴² Klasik dönemde ise ilmiye sınıfından kadı, şehrin genel yönetiminden sorumlu olan kişiydi; hukuki işleri olduğu gibi güvenlik, mali, idari işler ve tebaa'nın şehirle ilişkisinden kaynaklanan meselelerle de ilgilenmekteydi.⁶⁴³ Kadı, çarşıdaki ticari işlerle ilgilenen ulemeden muhtesip, güvenlikle ilgilenen subaşı, temizlikten sorumlu çöplük subaşısı, seyfiyyeden acemi oğlanlar, yapı işlerini denetleyen hassa mimarlar ocağı ve hassa mimarbaşıllığı gibi devletin ve toplumun çeşitli kesimlerine mensup kişilerle birlikte gündelik hayatı tanzim ediyordu.⁶⁴⁴ Şehir, nahiyelere; nahiyeler mahallelere ayrılmıştı. Kadının vekili konumunda olan ‘naib’ ve sadece dini değil idari işlerle de ilgilenen imam, bu alt birimleri yönetiyordu. Gayrimüslimlerin yaşadığı yerlerde bunu rahipler ve hahamlar yürütüyorlardı. Üstelik, şehrin kendi iç dinamikleri de oldukça faal görünmektedir: “Komşular, mahallenin güvenliği sağlayacaklarına dair birbirlerine garanti verirlerdi. Bu yetkiyle de, mahalleye çöpçü ve bekçi istihdam ederlerdi, bazı mahallelerde genç erkeklerin itfaiyecilik yapması sağlanırdı.”⁶⁴⁵ Şehirde, gündelik hayata doğrudan yani onu dönüştürebilecek şekilde bir katılım bulunmaktadır. Yani uzun bir dönem boyunca şehir, istikrarlı bir şekilde

⁶⁴¹ Gül, **a.g.e.**, s. 41.

⁶⁴² Osman Nuri Ergin, **Mecelle-i Umûr-ı Belediye III**, İstanbul, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995, s. 1258.

⁶⁴³ İlber Ortaylı, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, Ankara, TTK Yayınları, 2018, s. 12; Gül, **a.g.e.**, s. 34.

⁶⁴⁴ Gül, **a.g.e.**, s. 34.

⁶⁴⁵ **A.e.**, s. 34.

yönetilegelmiştir. O halde, nasıl olmuştur da birdenbire şehir, okunamaz ve nüfuz edilemez olmuştur? Şehir, klasik yapısıyla hangi sorulara cevap verememektedir ki makro iktidar onu, yerleştiği uzamdan mümkün mertebe söküp atma ve yeni bir anlayışla kent olarak yeniden inşa etme ‘ihtiyacı’ duymuştur? Bu bağlamda, Mustafa Reşit Paşa, elçi olarak bulunduğu Londra’dayken Bâb-ı Âli ile yazışmalarında mekân düzenlemesine değinmekte, kentin inşası sürecinde yeni yaklaşım ve yöntemlerin benimsenmesi gerektiğini dile getirmektedir:

“(…) bu def’a zuhûr eden harikten muhterik olan mahaller Dersaâdet’in vasatında vâki’ pek mu’teber yerler olduğundan kavâ’id-i hendesiyye üzere sokaklar bırakılarak ve bâzı iktizâ eden yerler mümkün mertebe tesviye olunarak tarz-ı nevîn ve resm-i dilnişîn üzere kârgir evler ve dükkânlar inşâsına dâir yapılacak yerlerin numûnesi şeklinde olmak ve herkesi şevk ü hevese getirmek için ibtidâ oradan başlansa bir münasib şey olacağı derkâr ise de bunun tanzim ü tersîmi fenn-i hendese ve mi’maride kemâl-i meleke ve mâlûmâta mütevakkıf olacağından bâzı evler ve dükkânlar Avrupa’da câri olan tarz-ı cedîde göre yapılmak ve bırakılacak sokaklar sonra medd ü ilâve kabûl edecek sûrette hisâb olunmak icâb edeceğinden Avrupa’dan bir iki nefer mütefennin mühendis ve mi’mar celbi lâzım gelip...”⁶⁴⁶

Burada görüldüğü gibi, ihtiyaçlar yeni bir dönemi başlatmamaktadır; söz konusu olan, belirli bir episteme ile belirli bir iktidar ilişkisi türünün kendine özgü ihtiyaçları ihdas etmesidir. Bu, ‘ezmanın teğayyürünün’ değil baştan sona yeniden tasarlanmakta olan bir toplumsallığın ve yönetimselliğin, madde-dünyanın üzerinde uygun bir mağara, bir ‘dünya hayatı inşa etmesidir. Dar sokaklar ve numarasız evlerden müteşekkil bir şehir, makro iktidarın algısının dışında kalmaktadır zira o, mekâna geride en ufak bir opaklık bırakmadan nüfuz etmek istemektedir. Ve açık bir şekilde, egemenlik toplumunun kişisi, kendi katılığında güvenlik toplumunun iktidar ilişkilerinin iletilmesinde sorun çıkarmaktadır. Egemenlik toplumunun kişisi, kendi gölgesinde belki kaba ama nispeten özerk bir benlik tasarlayabilmiştir. XIX. yüzyılda ise, bu kişiye ve onun çokluğunu bildiren topluma, onların daha önce tecrübe etmediği

⁶⁴⁶ M. Cavid Baysun, “Mustafa Reşit Paşa’nın Siyasi Yazıları”, **Tarih Dergisi**, C. 11, S. 15, 1960, s. 135.

bir şekilde ve ölçekte bilgi-iktidar temas edecek, onları şeffaf bir kültürel yapıya dönüştürecektir. Bu değişimi, bir tür otoriteryen yönetim rejimi altında, kendilerini yönetmekten alı koyulan bir toplumun nihayet ama belirli zorlamalarla yönetime iştirak etme süreci okumak, şüphesiz yaygın bir durumdur.⁶⁴⁷ Fakat bu tecrübenin bir geri çekilme olduğunu dile getiren araştırmalar da vardır. Makro iktidar, ‘karmaşık’ yapısıyla kendini gizleyen geleneksel toplumun şehrinin, kimliklerini sergileyecekleri kente aktarırken, duyguları başta olmak üzere onaylamadığı birtakım dışavurum biçimlerini kısıtlamıştır. Nasıl ki dil ifade, gösterge-göndergeden meydana geldiği klasik rejiminden göstergelerarası bir dizgeye evrilmişse, kişi de salt bir gösterge olan bireye dönüşmüştür.⁶⁴⁸ Kişiden arta kalanların bir kısmı silinecek kalanları da ‘vicdanın yapımında’ kullanılacaktır. Birey, kentin kamusal hayatında ‘performans’ sergilerken medeniyet kuralları, onun eylemlerinden saçılan işaretlerin bir kısmını mahrem bir bölgeye iade edecektir.⁶⁴⁹ Ve bu, gündelik yaşamın telaşı içinde kolaylıkla gizlenebilmektedir: “Bir uçta oyuncu kendini oyuna tamamen kaptırmış olabilir; sahnelediği gerçeklik izleniminin gerçek gerçeklik olduğuna samimi şekilde ikna olabilir. Seyircisi de sergilenen gösteriye böylece ikna olduğunda, en azından o an için, yalnızca sosyologlar veya toplumdan hoşnutsuz birisi sunulanın “gerçekliğinden” kuşku duyacaktır.”⁶⁵⁰ Birey, kentin koşullarını belirlediği kamusalılıkta, şeffaf bir görüntü ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, modern kamusal sistemin işleyebilmesi için güvenlik toplumunun iktidar ilişkilerinin faal olabileceği kadar şeffaf bir imge gereklidir.⁶⁵¹ Sadece makro iktidarın diğerleriyle ilişkisi değil, bireylerin ve mikro iktidarların birbirleriyle bağıntısı da aynıdır. Kentteki gücü en fazla kuvvetin arzu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, çatışma ya da rekabet, paranın elde edilmesi için yapılacaktır. XIX. yüzyıldan itibaren, toplumsal alandaki çatışmaların temel belirleyenin din ya da ahlak olmaması dikkat çekicidir. Din ve ahlak, en fazla mikro iktidarların farklılıklarını işaretlemektedir.

⁶⁴⁷ Bu yaygın kabule örnek olarak bknz. Ortaylı, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, s. 1-11.

⁶⁴⁸ Yılmaz Yıldırım, “Kamusal Alanın Göz İle İnşası ve Gözden Düşüşü: Parisli Flaneur ve İstanbullu Bihruz Bey”, **İdeal Kent**, S. 3, 2001, s. 2-3.

⁶⁴⁹ Ervin Goffman, **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**, Çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 15.

⁶⁵⁰ **A.e.**, s. 29.

⁶⁵¹ Yıldırım, **a.g.m.**, s. 3.

Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinden kısa bir süre önce İstanbul'un nüfus rejimini düzenlemek adına politika geliştirilmeye başlanmıştır.⁶⁵² Bu belgede, dikkatini bir süredir mekân üzerinde yoğunlaştırmış bir zihniyetin rasyonel bir bakış açısıyla kentin mimarisini oluşturma teşebbüsü görülmektedir. Belge, şöyle demektedir:

“(…) Bundan böyle inşâ olunacak hâne ve husûsuna evvelki gibi resimsiz ahşâba düşülmeyerek sâye-i übbebet-vâye-i hazret kiti-sitânide muktedir olan İslâm ve reâyadan kârgîr hâne inşâ etmek isteyenlere birer mahal tefrik ve sokakları vüs'atli ve sonra ilâve ve temdîd olunabilecek sûretiyle tesviye ve kavâid-i Hendeseye tatbîk ve tevfiğ olunacak [1341] onların arasına hiç kimse ahşab hane yapmamak ve sokakların tesvî ve müceddeden tertib ve teşkil olunacağından dolayı vakıflara arazice görünecek zarar dahi icâbına göre icârelerine birer mikdar şey zammıyla mükâfât olunmak ve bu husûsa Ebniye-i Hassa Müdürü bulunanlar taraflarından daima dikkat ve nezâret olunarak her ne vakit yeniden bir mahalle tefrik ve teşkil olunacak olur ise fenn-i Hendesede ziyâde maharetli bir adam dahi beraber bulunmak ve şimdiki halde biraz uzak yerlerde ahşab hane inşâ edecek bazı fukara takımına dahi mümânaat olunmamak gibi usûl ve nizâma rabtî husûsu emr ü fermân-ı isâbet-unvân-ı cenâb-ı cihan-bâni muktezâ-yı münîfinden olduğuna mebnî ber-mantûk-ı irâde-i aliyye Ebniye-i Hassa Müdür-i sâbık birkaç defa Meclis-i Umûri Nâfia'ya celb ile husûs-ı mezkûr etrafiyla lede'l-müzâkere fil-hakika Âsitâne-i saâdet-âşiyane gibi bir şehri-adimü'n-nazîrin minval-i muharrer üzere tesviyesi halinde tezâyüd-i şân ü şevket-i Saltanat-ı Seniyyeyi müeddi olduğundan başka maazallâhu Teâlâ harikler vukûunda sekene-i İstanbul'un dûçar olageldikleri hasarın indifama ve her halde hıfz-ı sıhhat ve teshil-i muamelât-ı nâsa bâdî olacağı bî-iştibâh ise de bu madde-i hayriyye defaten icra ve tanzim olunur mevâddan olmayıp refte refte husûle geleceği zahir ve nümâyân olmak hasebiyle evvel emirde inşâ ve tesviyesi tasmin olunan yolların istikamet ve arzları mâlûm olmak için birbirinden farklı elvan ile işaret ve tersim ve irtifâ-ı arazi yani yokuşlar dahi izah ve terkim olunmak üzere Dersaadet'in bir kıt'a haritası tanzim olunduktan sonra Bâb-ı Hümâyûn'dan Divânyolu'yla Aksaray'a ve oradan Selvi (Silivri?) ve Mevlevihâne kapılarına ve Sultan Bâyezid'den Edirnekapısı'na ve Çarşambapazarı'ndan geçilerek Eğrikapı'ya ve Kadırga Limanı'ndan Yedikule'ye ve dahil-i surda Bahçekapısı'ndan bed' ile Ebâ Eyyûb el-Ensârî radiyallâhu anhu el-bârî hazretlerinin türbe-i şerifeleri civârına varınca mühtehî olacak tarîkler yirmişer zirâ olarak iki tarafına eşcâr garsıyla tezyîn olunmak ve dörder zirâ vüs'atli yaya kaldırımları yapılarak bârgîr ve arabaların mürûr ve ubûrlarına on iki zirâ meydan bırakılmak ve asla çıkmaz sokak olmamak ve hâric-i surda Yalıköşkü'nden başlayıp Unkapı'na ve Tophane-i Âmire'den Cisir-i Cedîd'e varınca taş iskeleler ile kezâlik

⁶⁵² Murat Gül, Richard Lamp, “Mapping, Regularizing and Modernizing Ottoman Istanbul: Aspects of the Genesis of the 1839 Development Policy, *Urban History*, C. 31, S.: 3, 2004, s. 425.

yirmiſer zirâ` yollar yapılıp dörder arſın yaya kaldırımlarına eſcâr gars ettirilerek ve iſbu iskelelerin bazı mahallerinde ve dâhil-i surda dahi icâbına göre münâsib yerlerde birer meydan bırakılmak ve bu meydanlar dahi uyabilecek mertebe cevâim-i ſerîfe ve sâir ebniye-i cesîme etrafında tesis olunmak üzere (...)⁶⁵³

Bu belgeyle birlikte hareket rejimi kent morfolojisiyle birleſmiſtir. Bundan sonra benzer yaklaſımı devam ettiren düzenlemeler yaptırılmıſtır. 1848 ile 1882 arasında altı önemli düzenleme yapılmıſtır; 1848 Ebniye Nizamnamesi, 1858 sokaklar dair nizamname, 1863 Turûk ve Ebniye Nizamnamesi, 1875 İstanbul ve Belde-i Selâse’de Yapılacak Ebniyenin Suret-i İnſaiyesine dair Nizamname, 1877 Dersaadet Belediye Kanunu, 1882 Ebniye Kanunu.⁶⁵⁴ Ŗehrin geleneksel dokusunda açılan boşluklar, insanları evlerinden çekip çıkararak onları alışkan olmadıkları yerlerden gitmeye ya da toplanmaya teſvik eden yollar ve meydanlar, “yaya kaldırımları, halka açık alanlar ve düzenli sokaklar İstanbul’un İslami geçmiſinde görülmeyen yeniliklerdi[r].”⁶⁵⁵ Bu geçmiſ, ya silinmiſ ya da yeniden biçimlendirilmiſtir. Örneğin kutsal mekânların çevresindeki “çirkin gecekondu yığınları” yıkılarak, gözle tam teması sağlanmaya çalışılmıſtır.⁶⁵⁶ Benzer ſekilde, mezarlıklar taşınarak yerlerine yollar, Beaux-Arts tarzı parklar, bahçeler yapılmıſ, ulaşımı kısıtladığı gerekçesiyle Galata’daki surlar yıkılmıſ ve sokaklar ve caddeler genişletilmiſtir.⁶⁵⁷

Fakat, kentin deneyimlenmesi konusundaki asıl deęiſim, tarihi yarımadaının karſısında, Beyoğlu ve özellikle Pera’da yaſanmıſtır. Tarihi yarımada, normalleſtirme-anormalleſtirme teknikleriyle aynı anda karſı karſıya kalsa da Pera, bir bakıma toplumun asıl normalleſme mekânına karſılık gelmektedir. İlk otel ve pasaj, Beyoğlu’nda açılmıſtır. Otel, batılı tarzda konaklamayı mümkün kılarak pasaj, farklı bir alış veriſ kültürünü simgelemiſtir.⁶⁵⁸ 1840 yılında bölgede sadece bir otel

⁶⁵³ Ergin, **Mecelle-i Umûr-ı Belediye III**, s. 1240-1

⁶⁵⁴ Çelik, **a.g.e.**, s. 51.

⁶⁵⁵ Gül, **a.g.e.**, s. 52.

⁶⁵⁶ **A.e.**, s. 52-3.

⁶⁵⁷ Çelik, **a.g.e.**, s. 69-70.

⁶⁵⁸ Turan Akıncı, **Beyoğlu: Yapılar Mekânlar insanlar (1831-1923)**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2018, s. 18.

varken Tokathıyan Oteli, Pera Palas Oteli, Bristol Oteli, Londra Oteli, Kroecker Oteli gibi otellerin açılmasıyla onların sayıları zamanla artmıştır. Batılı kültür, çevreye doğru yayılırken “sık mağazalar, lokantalar, birahaneler, pastaneler ve kahveler açıl[mıştır]. Yine cadde üzerinde bulunan dokuz tiyatronun yanı sıra on beş yeni sinema faaliyete geç[mıştır].”⁶⁵⁹ Mevlevi tekkesinin hemen yanında bir Fransız restaurant açılmıştır. Öyle ki tekke, Avrupalı turistler için gözde bir uğrak yeri olmuştur.⁶⁶⁰ 1849’da ilk özel kulüp açılmıştır; burası, burjuva zarafet anlayışını yansıtan eşya ve süslemelerle doludur.⁶⁶¹ İlk borsa da, 1865 yılında yine Pera’da Havyar Han’da açılmıştır.⁶⁶² Arzunun işleme mekanizması, sınırlarına doğru genişledikçe, bunu çoğaltacak araçlar derhal devreye sokulmuştur. Pera, sadece mekânın gündelik deneyimini değil bireyin bedeninin güçlerinin zenginleştirilmesini de teşvik etmiştir. Kokain ve morfin gibi uyarıcı maddeler ilk defa Pera’da tüketicileriyle buluşmuştur.⁶⁶³

İnşa edilmekte olan kent, insanlara yeni deneyim alanları açarken, diğer taraftan örneğin vakıfların etkinliği gittikçe azalmıştır. Belediye yönetimi, halkın kendini yönetme süreciyle tanışması, belirli bir bölgenin imkân ve sınırlılıklarıyla daha sıkı bağlar kurması, altyapı ve üstyapı işleriyle özerk vakıf kurumlarının arasına girerek toplumsal meseleleri makro iktidara münhasır kılmak gibi birbirinden farklı görünen ama iç içe geçmiş taktikleri aynı anda işletmeye olanak tanımıştır.⁶⁶⁴ Bütün bu bağıntıların, benliğin kurulumuyla ve aynı zamanda bir itibar olarak din okuryazarının imgesiyle özsel bir ilişkisi bulunmaktadır. Başka şekilde üretilen mekân, geleneksel dindarın aşına olduğu şehri aşama aşama dönüştürürken, onun tarihselleşme koşullarını da yavaş yavaş ortadan kaldırmıştır. Halk, sağduyuyu izlediği için bölünme, normalleştirme lehine meydana geldiğinden geleneksel dindarlığa ait özellikler, alışkanlıklar, bilgiler, tutum ve davranışlar, zamanın belirsiz bir anında terk

⁶⁵⁹ A.e., s. 22.

⁶⁶⁰ Steven Rosenthal, “Foreigners and Municipal Reform in Istanbul: 1855-1865”, **International Journal of Middle East Studies**, C. 11, S. 2, s. 229.

⁶⁶¹ A.e., s. 229.

⁶⁶² M. Sami Bayram, “Transformation of Pera into the Cultural District of Istanbul in the Second Half of the 19th Century”, Masters’s Thesis, **Charles University Faculty of Arts**, 2016, s. 33.

⁶⁶³ Akıncı, a.g.e., s. 24.

⁶⁶⁴ Mustafa Ökmen, Abdullah Yılmaz, “Klasik Dönemden Tanzimat’a Yerel Yönetimler”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 23, 2009, s. 104.

edilmiştir. Makro iktidar ve çevresindeki mikro iktidarlar, insanları birbirine karıştırırken artık *sympathia*, düşünceyi telif edilemez zıtlıklara ayırtıramamaktadır, kutsalın hükmü altında *convenientia*, yerle bedenleri, kolayca çözebildiği işaretlere göre sınıflandıramamaktadır. Geleneksel dindar, suç, kötülük ve ahlaki yerilmeyle birlikte anılacak kentin karanlık yerleriyle akraba yerlerde bulunmaya ve çevreyle yeni ilişkiler geliştirmeye, adeta tarihe yeni köklerle tutunmaya çalışmıştır. Bireyin yabancılığını çektiği yerler artık egemenlik toplumunun kişisine labirent gibi görünmeye başlamıştır. Sokaklar baştan sona yenilenirken kentin haritası ile kişinin zihnindeki haritalar daha fazla uyuşmamaktadır. Karanlıkta kalması gereken yerler hem bilginin hem de iktidarın bakışıyla aydınlanmaktadır; yeni nesiller, buralarda tarihselleşmekte ve bireyselliklerini -şartların izin verdiği ölçüde- deneyimlemektedirler. Canlılık bilincinin ve Tanzimat'ın eşitlik, özgürlük gibi fikirlerinin içinde, ilke ve değerlerinin insandan bağımsız olamayacağı keşfedildiğinde, bütün ilkeleriyle benzerlik epistememesinin iptal olduğu yerde, iyilik kötülük üzerinde tasarruf yetkisinin olamayacağına –belki de farkına bile varılmadan- karar verilmiştir. Zaten burjuva kamusalığının, böyle bir etkiye izin veremeyeceği de açıktır. Yönetime iştirak, her bireyin aşırıp geçilemeyecek bir varoluşunun olduğunu varsayması gerektirdiğine göre, iyilik ya da kötülük, modern hukuki düzenin hoş görmedikleri haricinde, kolaylıkla diğerinin biçimine bürünebileceği öznel yargılar olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu da kenti, sadece temas edilen bir yüzey gibi görmektense, ona bireyselliklerin kazandırıldığı bir yapısal rolünü atfetmeyi gerektirmektedir. O, bizi bir güçtür, kültürel kodları ruhlara transfer etmektedir, yani bireyselleşme sürecini yönetmektedir. Olumlu ya da olumsuz modern dünyaya uygun kişilikler, burada oluşmaktadır. Eğitim kurumları ise, bu tabiatların seri üretimle bir araya geldiği yerlerdir. Bu kurumlar, bireyselleşmeyi teşvik etmekte ve kentin ilgili yerlerine bağlamaktadır. Eğitim kurumları, konuşan öznenin, çalışan öznenin, eğlenen öznenin üretim yeri olduğu için fabrikalarla, bankalarla, bütün çeşitliliğiyle eğlenme yerleriyle, bireyin kendisiyle ve kitleyle bağ kurduğu yerler ve araçlarla ittifak halindedir. Okul, biyoiktidarın çiçek hastalığına verilen tıbbi tepkisinin insanın bütün potansiyellerini hedeflediği yerdir.

4.3. Canlılığın Dönüşümü: Din Okuryazarının Mikro-Fiziği

İnsanın bilginin aynı anda hem öznesi hem de nesnesi olabilmesi, kendi gerçekliğini deneyimlemesini özünden etkilemiştir. Özellikle biyolojinin bir söylem olarak tesis edilmesi ve tıbbi pratikler, insanın varoluşunu biyopolitik bir içeriğe büründürmüştür. Böylece insan, metafiziksel bir sorunsal olmaktan çıkarak nüfus sorununun parçası haline gelmiştir. Dünya da, düşüşünün mecburi kıldığı zorunlu bir ikametgâh değil, canlılığının uzak ilkesi, onun yuvasıdır; dünya hayatı da, bu canlılık bilincinden dayanan zamansallıktır.

Canlılığın dönüşümü, kent içinde bireylerin şeylerle irtibatını dönüştürdüğü için din okuryazarı da bu bilinçle maluldür. O, egemenlik toplumunda dünya ile arasına mesafe koyabildiği ölçüde erdemli olabilirken artık bu ayrımı yapabileceği ayrımlardan yoksundur. Canlılık bilinci onu, bölünemez bir bütün içinde yaşamaya zorlamaktadır. Bu bilinç, kuvvetle mantıksal bir tutarlılık içindedir ve böylece dindar birey ve kitlenin potansiyelleri geliştirilirken kentin yapısını bozacak tehlikeler de bertaraf edilmiş olur. Başka bir deyişle kitlenin ulaştığı güç, dünyanın değişmesini talep edemez. Daha fazla tarihselleşmesi, bu dünyaya daha fazla bağlanması demektir. Canlılık diğer taraftan, yaşamı ve onun en somut göstergesi olan bedeni, bizatihi değer kılar. Dindar birey, zaten hukuk tarafından da koruma altına alınmış bu değer bir sınır olduğunu düşünür ve ondan öteye geçmeyi tehlikeli bulur; yani bu edimin onu anormal yapacağını içgüdüsel olarak hisseder. Böylece, kendi varoluşunu olduğu gibi ailesi başta olmak üzere çevresini saran bütün maddi ve manevi değerleri de kültür düzeyine çıkarılmış bir içgüdüsellik içinde tecrübe edebilir.

Kentte, canlılığı dönüştürecek en önemli kurumsallaşma tıbbi söyleme aittir. O, canlılığın ve bedenin bütünlüğünün güvencesi olan bir teknoloji olduğu için bir ağ gibi kentte örgütlenmiştir. Tıbbi bakış, hem bireysel hem kolektif bedeni, sürekli ve en ince ayrıntısına kadar kat etmekte, onu imlemekte, gerektiğinde bir yaygınlaşmış bir kurumsallaşmaya –hastane, klinik vs- dâhil etmekte, onun üzerinde iz bırakmakta, canlılığına dair ona hakikatini anlatmaktadır. Foucault, “Politik ideolojinin gereklilikleri ile tıp teknolojisinkiler arasında bir ortaklık mevcuttur: Hekimler ve devlet adamları, bazen benzer sözcüklerle, ama genelde farklı sebeplerle, bu yeni mekânın oluşumuna engel olabilecek her şeyin, tek bir hareketle ortadan kaldırılmasını

isterler.”⁶⁶⁵ diyerek, tıbbi konuşlanma ile politik mantık arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Bu bakımdan bütün parçalarıyla modern tıbbi kurumsallaşma, geleneksel anlamıyla bir sağaltım uzamı değildir. Bir alışveriş merkezi, sinema salonu ya da fabrika ne ise, hastane de benzer ilkelerle işlemektedir. Semptomların peşinde olan ajanlar, onlar aracılığıyla bireysel ve toplumsal bünyede canlılığı yeniden biçimlendirmekte ve ona daha önce deneyimlenmemiş bir mahiyet kazandırmakta ya da onu pekiştirmektedir:

“[Modern] insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, varolma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilecek güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir. Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar. İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu hukuksal öznelerle değil canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi bizatihi yaşam düzeyine kaymak zorunda kalacaktır; iktidarın onların yanına kadar sokulma hakkını veren, öldürme tehdidinden çok yaşam sorumluluğunu yüklenmesidir. Eğer, yaşam hareketleriyle tarihin süreçlerinin birbirleriyle bağlaştırmak için başvurdıkları baskıları “biyo-tarih” olarak adlandırırsak, yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olaydan da biyo-politika diye söz etmek gerekecektir.”⁶⁶⁶

Birey demek, bitimsiz bir yansıtıcı düşünmeyle kendi farkındalığına bağ/ım/lı kişi; kitle demek, kendi toplumsal bedenini yegâne mevcudiyet olarak görmek demek olduğundan, söz konusu bu bilinç halleri ile varoluş tarzları arasındaki hakikat dolayımındaki ilişki, önemli ölçüde tıp tarafından tedarik edilmektedir.⁶⁶⁷ Doktor ya

⁶⁶⁵ Michel Foucault, **Kliniğin Doğuşu**, Çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara 2013, s. 59-60.

⁶⁶⁶ **A.e.**, s. 101-2.

⁶⁶⁷ Foucault, bireysel ve toplumsal bedeni, “ara bağıntı kümesinin birbirine bağladığı” bir tür çift kutupluluk olarak görmektedir. Ona göre: “Kutuplardan biri ve anlaşıldığına göre ilk oluşanı, bir makine olarak ele alınan bedeni merkez almıştır: Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik

da onun rolünü oynayan kişi, bireysel ve toplumsal bedenin sürekli kaydını tutmakta –sicil oluşturmak, güvenlik toplumunun gizli kindarlığının en dikkat çekici dışavurumlarından- varoluşun en önemli dinamiklerinden olan kaygıyı, maddi koşullar altında sabitleyerek yönetmekte, ruhta bıraktığı izler ve ipuçlarıyla onları daha fazla dünyevi kılmaktadır. Akredite olan doktorlar –artık her isteyen kişi hekimlik yapamayacak, ancak bir hakikat ve iktidar ağına dolayımlanmış olanlar, bu mesleği icra edebileceklerdir- şehirlerden köylere kadar insan yaşamına rastlanan bütün mekânlara nüfuz edecek⁶⁶⁸, onlardan “bölge, konutlar, insanlar, başlıca alışkanlıklar, giyim kuşam, hava yapısı, toprak üretimleri, tam olgunluk ve hasat zamanı hakkında olduğu kadar yöre sakinlerinin fiziksel ve ruhsal eğitimiyle de ilgili özenle hazırlanmış bir genel özetle birlikte” tıbbi bir topografya hazırlanması”⁶⁶⁹ talep edilecek ve ölçeklendirilmiş bir uzamdaki insani canlılığa temas eden hemen her şeyin bir kaydı oluşturulacaktır. Ve bu tıbbi bilinç, Batıda ortaya çıkmasının üzerinden çok geçmeden toplumumuza da sirayet etmiş, kayda değer bir literatür hukuk, eğitim, medya gibi kanallarda birikmiş; yönetim, inşa edebildiği ya da ulaşabildiği bu hakikati, imkanlarla orantılı olarak özneleşme kipliklerine dahil etmeye çalışmıştır. Sağlığın, güvenlik tertibatlarının içine çekilmesi, tesadüf olarak nitelemenin aşırı bir iyimserlik olacağı derecede, geleneksel toplumun diğer parçalarının da yapısöküme uğramaya başladığı, normu esas alan yeni hukuk anlayışının adım adım yerleştiği, normalleştirme kurumu

denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmış: *insan bedeninin anatomo-politikası*. Biraz daha geç, yani XVIII. yüzyılın ortasında oluşan ikinci kutup, tür bedeni, canlı varlığın mekaniğin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır*. Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın çevrelerinde örgütlediği iki kutbu oluşturur. Klasik çağda bu çift taraflı –anatomik ve biyolojik, bireyselleştirici ve özgürleştirici, bedenin performanslarına dönük ve yaşamın süreçlerine bakan- büyük teknolojinin yerine oturması, artık en yüce görevi öldürmek değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir iktidarın özelliğidir” (Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 99). Birey ve kitleyi, birer kutup şeklinde değil de parça-bütün ilişkisi içinde –bütünü, parçanın toplamından farklı ya da başka bir varoluş tarzı olarak görmek koşuluyla- betimlemek daha doğru görünmektedir. Zira etkileşim halindeki iki kutbu bir bütünlük içinde görmek, ona kendi iç kararlılık ilkesi atfetmek anlamına gelmektedir. Fakat Foucault’nun açıkça belirttiği gibi her iki varoluş tarzı da, özerk bir dinamizmin sonucu değil aksine politik olanın etkisidir.

⁶⁶⁸ Murat Arpacı, “Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), **Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE**, İstanbul, 2015, s. 35

⁶⁶⁹ Foucault, **Kliniğin Doğuşu**, s. 52.

olarak modern hapishanenin kurulduğu, pedagojinin bir tür ortopedik bağlama evrildiği, emeğin canlılığa içkin bir edim olarak kabul edilip bedenın kamusal bir borcu görüldüğü, dilin sembolik işlevinin zayıflayıp bir işaretler sistemi olarak analiz edildiği XIX. yüzyılın ortalarından itibaren vuku bulmuştur. Bütün bir zemin kaymakta, tarihte büyük bir kırılma yaşanmakta ve yeni bir özne tasarımının tarihselleşeceği bir oyuk açılmaktadır. Fakat burada, klasik metafiziğin zamanı önceleyen etkisine kapılmadan, bu dönemi bir somut uzam olarak tahayyül etmek gerekmektedir. Canlılığa dair yeni bir bilinç, Osmanlı modernleşmesinin içerisinde halka temas etmektedir. 1861 yılında uygulamaya konulan *Tababet-i Belediye'nin İcrasına Dair Nizamname*, hekimliğin icrasına dair kuralları tespit etmektedir. Nizamnamenin bütün maddeleri, akredistasyonu tasrih etmektedir.⁶⁷⁰ 1871'de yürürlüğe konan *İdare-i Umumiye-i Tıbbiye Nizamnamesi* ise, doktorun görevlerini şöyle açıklamaktadır:

“1- İstanbul'da belediye, illerde valiler tarafından Umuru Tıbbiye Mülkiye Nezareti ile görüşülerek sınırları belirlenen her bir mahalde bir memleket tabibi bulunacak ve gerektiği mahallerde memleket tabiplerinin refakatine birer tabip muavini de tayin olunacaktır (Madde 1).

2- Memleket tabibi bölgesinde yayılmakta olan bir hastalığı hemen mahalli hükümet yetkilisine ve gerekli mahallere telgrafla, telgraf bulunmayan yerlerde mümkün olan en hızlı şekilde bilgilendirmekle; salgın hastalığın tabiatını ve tıbbi kaideler doğrultusunda gerekli tedbirleri hükümet yetkilisinin onayı ile yerine getirmeye mecbur olduğu gibi başka bölgeye yayılma ya da görev bölgesi dışındaki salgın hastalıklarda yine hükümet yetkilisinin emri üzerine, salgın bölgesine gidip salgının nedeni ve önüne geçilmesiyle ilgili gerekli tedbirleri derhal mahalli hükümet yetkilisine bildirmek ve Nezareti Tıbbiyyeyi Mülkiye'ye bilgi vermekle de yükümlüdür (Madde 10).”

3- Memleket tabibi görev yapacağı bölgenin topografyasını öğrenmeye ve bir salgının varlığında bunun neden meydana geldiğini ve devam ettiğini tespit etmekle görevlidir (Madde 12).

4- Memleket tabibi görev bölgesine varduktan dokuz ay sonra bölgesi hakkındaki incelemeleri ve düşüncelerini bir rapor halinde ve Nezareti Tıbbiyyeyi Mülkiye'ye bildirmeye mecbur olduğu gibi ayda bir kez bölgesiyle ilgili tıbbi tespitlerini en yüksek Nezaret görevlisine bildirmekle görevlidir (Madde 13).⁶⁷¹

⁶⁷⁰ Erdem Aydın, “19. Yüzyıl Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, C. 15, S. 15, 2004, s. 190-2.

⁶⁷¹ Aydın, **a.g.m.**, s. 200.

Benzer hükümlere, daha sonraki düzenlemelerde (*İdare-i Sıhhiye Hakkında Rumeli Şarkıyeye Mahsus Kanun, Vilayet-i İdare-i Sıhhiye Nizamnamesi* gibi) de rastlanacaktır. Özellikle *Vilayet-i İdare-i Sıhhiye Nizamnamesi* ile tıp, siyasi organizasyonla bütünleşmiş ayrıca pedagojiye ve ekonomiye nüfuz etmeye başlamıştır. *Vilayet-i İdare-i Sıhhiye Nizamnamesi*, günümüz Türkçesiyle şöyle buyurmaktadır⁶⁷²:

“1- Sıhhiye müdürü amele sağlığının temini için ildeki fabrika ve tezgahlardaki sağlık koşullarını teftiş ve bu gibi sanayi müesseselerinin yeri ve biçimi konusunda sağlık kanun ve nizamlarına uygun olmasına dikkat eder (Madde 7).

2- Hükümet tabipleri görevli oldukları bölgede genel sağlık durumunun tetkiki, tababat ile ilgili kanun ve nizamnamelere uyulup uyulmadığına dikkat, aşı nizamnamesi gereği aşılardan düzenli yapılmasının sağlanması, halkın ve amelenin sağlık koşullarını araştırma ve gereğini yapmak, okul ve sınai müesseselerin yer ve inşa tarzının sağlık nizamlarına uygun olup olmadığının kontrolü, yiyecek–içeceklerin sağlığa uygun olup olmadığının teftişi ve bu konuda tebligatları yerine getirme ve yerel sıhhiye meclisi kararlarını uygulama, adli vazife ile belediye tabibi olmayan yerde bu görevi yerine getirmekle yükümlüdür (Madde 11).”

Tıbbi düzeneklerin, idari mekanizmalarla bir araya gelip uzamı kuşatması ve pathos’a dayalı bir ahlaki bakış açısı kazandırması, 1893-95 kolera salgınından itibaren bir olgu haline gelebilmiştir. Bu salgına verilen tepki, Batı’nın disiplin toplumunda vebaya karşı mücadelesinin aynısıdır. Mekân, tıp ve idarenin işbirliği içerisinde ayrıştırılmış ve sıhhiye gardiyanları, asker, jandarma ve polis tarafından yalıtılmıştır. Hastalığın bütün emareleri, doktorların bitimsiz muayenelerince sorgulaya çekilmiştir. Hastalığın izini sürmekte olan müfettişler, çevre temizliği ile yayılma yolları arasında bir ilişki tespit etmişlerdir. Bu olguyu daha ilginç hale getiren ise, hastalık ile fakirliğin sürekli birbirini çekmesidir. Canlı beden, Batının hayal gücünde derinden iz bırakan sırtında kendi mahkûmiyetini taşımak zorunda bırakılan

⁶⁷² A.e., s. 200.

İsa imgesinde olduğu gibi, ölümün çehresindeki en hareketli jestlerden birisine bağımlı kılınmıştır. Alınan önlemlere “hijyenden uzak, koleraya müsait han ve bekâr odalarında kalan işsiz güçsüz, amele ve bekârların şehirden uzaklaştırılması” kararlaştırılmıştır.⁶⁷³ Tecrit, sadece geleneksel anlamıyla bir iyileştirmeyi hedeflemekle kalmamış aynı zamanda ahlaki değerlere farklı bir hiyerarşi de dayatmıştır. Tıbbın yerleşmekte olduğu alan, bilinmeyen bir bölgenin keşfinden arta kalan bir meta değil, geleneksel dini tasavvurun hâkimiyeti altında bulunan ve aşama aşama istila edilen bedendir.⁶⁷⁴ Genelden özele doğru yoğunlaşarak yayılan bu hakikat ve iktidar ilişkileri, bedeni, makro kosmosun bir mimetik taklidi olarak görmemekte, hatayı adeta bir yazgı gibi içinde taşımak zorunda kalan bir yoksunluk olarak telakki etmektedir.⁶⁷⁵ Nietzsche’nin ifadesiyle “bedenin sağlığının ne olduğunu belirlemek, insanın amacını, ufkunu, güçlerini, dürtülerini, hatalarını ve her şeyden öte ideallerin ve hayal gücünü dolayımaktadır.”⁶⁷⁶ Ve bu, Osmanlı devlet adamı ve aydınları tarafından tam olarak kavranmıştır. Bedenin üretimi de kitleninki gibi, uzamın yeniden hesaplanmasını ve dönüştürülmesini beraberinde getirmiştir. Jimnastik ve spora gittikçe artan ilgi, ilerleme fikriyle bir araya gelmiş ve bedeni geliştirmenin ideal yolları olarak benimsenmiştir. Bauman’ın deyişiyle:

“Modern devlet bahçeci bir devletti. Benimsediği duruş bahçıvanlık duruşuydu. Nüfusun mevcut (yabani, terbiye edilmemiş) durumunu gayri meşru sayıp, var olan yeniden üretim ve özdengeleme mekanizmalarını elden çıkardı. Bunların yerine, değişimi, rasyonel tasarımın öngördüğü istikamette yöneltmek amacıyla inşa edilen mekanizmaları yerleştirdi. Aklın yüksek ve sorgulanamaz otoritesince yönetildiği varsayılan bu tasarım, günün gerçekliğini değerlendirme ölçütlerini sundu. Bu ölçütlere göre, nüfusu ikiye böldü: Beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı bitkiler ve yok edilecek ya da kökünden sökülecek yabani otlar.”⁶⁷⁷

⁶⁷³ Nuran Yıldırım, **İstanbul’un Sağlık Tarihi**, İstanbul, Düzey Matbaacılık, 2010, s. 80-9

⁶⁷⁴ Bryan S. Turner, **Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi**, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Sentez Yayınları, 2011, s. 30

⁶⁷⁵ **A.e.**, s. 38.

⁶⁷⁶ Nietzsche, **The Gay Science**, Çev. Josefine Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 121.

⁶⁷⁷ Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 34.

Beden, ata binme, güreş gibi gündelik hayata bir hazırlığın yapıldığı tekhnê faaliyetlerinden, kuvvetin bağlamlarına aktarılacağı bir *taksonomiye* aktarılmıştır: “Birbirini izleyen hiyerarşik ve düzenli yarışmalarıyla; merkezileştirilmiş kurumlarıyla, o kurumlara katılan üyeleriyle spor, geleneksel oyunlardan doğma”mıştır.⁶⁷⁸ Temsil epistememesinin öğrettiği şekilde, “hareketler geometrikleşmiş, sonuçları hesaplanan, kesin kurallara oturtulmuş bir etkinliktir.”⁶⁷⁹ Ama önce, en azından görünüşte mirasın küçümsenmesi ve reddedilmesi gerekmektedir: şiddeti kaba bir şemada temsil eden eski usul uygulamalar ve adetler yavaş yavaş ortadan kalkmış ve yerlerine, bilimle iç içe geçmiş prosedürlerle yeniden düzenlenmiş hareket çoklukları ve disiplin altına alınmış organların geometrisi kalmıştır.⁶⁸⁰ Fakat bireysel hareketler dahi derhal kitleye dolayım lanmaktadır. Selim Sırrı Efendi, bedenin bu yeni terbiyesinin hem bedeni hem de ruhu çeşitli yönlerden güçlendirdiğini ifade ederken aynı zamanda “memleket müdafaasını bihakkin” yerine getirmelerine yardımcı olacağını ifade etmektedir.⁶⁸¹ Beden terbiyesinin, ruhla beden arasındaki iletişimdeki görevi, az çok fark edilmiştir. Buna göre “oyunun zevk ve neşesi”, terbiyenin düzenliliği ile bir araya geldiğinde, ruhu ve bedeni istendik şekilde biçimlendirmekte, dahası terakkiye matuf değerler üretmektedir. “Oyun” demektir Selim Sırrı:

“Zevk ve neşeyi tevlîd eder. Zevk ve neşe, mühebbih [uyarıcı] mahiyetini haizdir. Hareket, eğlence, oyun, çocukları hayata hazırlamak için mebrem [kaçınılmaz] bir ihtiyaktır. Zevk ve neşe, cisimle ruhun en müessir bir devasıdır. Fennin en yeni nazariyelerine göre tertip edilmiş bir jimnastiğin, en âlimane tatbik edilen dürüst sâzı mümâreseleri terbiyeî oyunların yerini tutamaz. Çünkü oyunlar bilcümle kuvvây-ı hayatiyeyi tehyîç [artırır] eder. Uzuviyetin [organizmanın] inkişafını bâdi olur [sağlar]. Vezaif-i bedeniyenin intizam ve ahengini temin eder. Oyunların fikre ve ruha taalluk eden daha bir çok faydaları vardır: oyun müfekkireyi tenebbüh ve talim eder, sürat-ı nazarı, ve intikali, hassasiyeti, tehyici [coşkunluğu], ihtisat-ı infialiyeyi,

⁶⁷⁸ Georges Vigarello, Richard Holt, “İşlenen Beden: 19. Yüzyılda Jimnastikçiler ve Sporcular”, **Bedenin Tarihi II: Fransız Devrimi’nden Büyük Savaş’a** içinde, Haz. Alain Corbin v.d., Çev. Orçun Türkay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 249.

⁶⁷⁹ Vigarello, Holt, **a.g.e.**, s. 249.

⁶⁸⁰ Avrupa’da 1800’lü yıllardan itibaren kaba şiddet içeren aktivitelerde azalma görülmüştür. “Bir direğe bağlanmış kaza taş atma oyunu 1830’lu yıllarda, Yonne’un Saint-Florentin dışındaki birçok bucağında oradan kalkmıştır. 18. Yüzyılda bu bucaklardan bazılarında hâlâ rastlanan keçiye taş atma oyunuysa bütünüyle yok olmuştur.” (Vigarello, Holt, **a.g.e.**, s. 251).

⁶⁸¹ Selim Sırrı, **Genç Derneklerinde Oyunlar**, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1324, s. 4.

taattufu (sempati), müşareketi, tenâsüdü, serin kanlılığı, metaneti, sabrı ve tahammülü, dinçliği, mahareti, sebatı, tenmiye ve takviye eder. Çocuklar, oyunda ruhunun temâyülatını idare etmek için dikkat ve muhakeme ile iş görmeye alışır.”⁶⁸²

Oyun, şüphesiz keşfediliyor değildir; ama onun organların ve nihayetinde bedenlerin yönetilmesindeki rolü, yavaş yavaş icat edilmektedir. Çocuklar, düzenlenmiş bir ortamda, kuşatıcı bir bakışın hizasında kendi varoluşlarını duyumsarlarken, dünyanın anlamına dair yeni bir bilinçle karşılaşmaktadır. Artık çocukluğun anlamı, zaten olacak olanın üstünkörü bir hazırlığı değil, risklerle tehdit edilmiş bir yaşamın faili olabilmek için çevreye uyum sağlamanın en kritik evresidir. İnkişaf etmekte olan geleneksel anlamıyla akıl değil zekâdır. Bu kısa pasaj, hassasiyetin, öte dünyaya uzanan bir kaygıdan bu dünyanın sıkıntısına kaydığını kanıtlamaya yetmektedir. Bedenin biçimlendirilmesiyle elde edilmesi gerekenler, “sıhhat”, “ahenk ve tenasüp”, “iktisat ve tasarruf” ve “ahlak ve seciye”dir.⁶⁸³ Geleneksel ahlakın yerine, gizil güçlerin edimsel kılınmasıdır söz konusu olan: “çocukların ruha ve fikre taalluk eden husûsatta dikkatli, çalışkan, vazifeşinas, halûk, müteşebbis olmaları için terbiye-i bedeniyye âdetâ bir münebbih tesiri icra etmelidir. Jimnastik ve oyunlar, çocukların yalnız azâlarını kuvvetlendirip, işlek bir hâle getirmekle kalmamalı, kudret ve irâde melekelerini inkişâf ettirmeli, onları azim vecihte alıştırmalı, sevk-i tabii ile meydana gelen kaprislerini susturmalı, nefislerine hâkim olmayı öğretmeli.”⁶⁸⁴ Çocuktan beklenen, şeyleri kendi dışında hazır bekleyen aşkın bir değerler sistemiyle anlamlandırmak değil, onlarla amacı arasındaki en faydalı ve haz uyandıracak olasılığı belirleyebilmesidir. Fakat bu yeteneğe, çocuğun kendi doğal/rastlantısal gelişiminde değil ancak bilimin hakikatleriyle yetkinliğiyle erişebilecektir –bu bakış açısı, zamanla çocuğun bütün dünyasına musallat olacak;

⁶⁸² A.e., s. 5-6; Muallimlere Terbiye-i Bedeniyye Rehberi isimli eserinde de şöyle söylemektedir: “Oyun zevk ve neşenin müvellididir. Çocuk oyunla güler, haykırır, sıçrar, eğlenir. Oyundan mahrum edilen çocuk sudan mahrum olmuş çiçek gibi sararıp solar. Oyun sıhhat ve saadetin nâzımıdır” (Selim Sırrı, **Muallimlere Terbiye-i Bedeniyye Rehberi**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1926, s. 36).

⁶⁸³ Selim Sırrı, **Muallimlere Terbiye-i Bedeniyye Rehberi**, s. 3-4.

⁶⁸⁴ A.e., s. 4-5.

süratle çocukluğun kıyılarına ulaşan bu mantık, gelişim ve öğrenme psikolojisi gibi söylemler ve kreşler gibi kurumlar marifetiyle onu baştan sona kat edecektir.

Organlara yüklenen yeni işlevler, Selim Sırrı'nın da vurguladığı gibi ruhun hallerini de dönüştürecektir: zevk ve neşe, açıkça görülmektedir ki geleneksel metafiziğin güzeli temasından çok, bu dünyanın bu dünya olarak duyumsamasıdır. Ayrıca, merkezileştirilmiş bir beden topoğrafyası, makro iktidara açılmaktadır. Daha doğrusu, cereyan eden, hakikat dolayımında iktidarın mikro fiziğinin, kişiyi kendi maddiliğinde bireyselleştirmesi ve bu yolla kitleyi inşa etmesidir. Tıbbi bakışın pedagojik etkinliğiyle, ruhun güçleri ayıklanmakta, pekiştirilmekte ve kendine dışsal bir eksen etrafında dağıtılmaktadır: “Mekanik çalışma, ustalık gerektiren çalışmaya üstün gelmeye başlar. Fizik beceriye üstün gelir; ölçüm de sezgiye. Bedene ilişkin kayıtlar, açık biçimde düzenlenmiş, iyice ölçülüp biçilmiş, geometrik hareketlere olanak tanıyarak başka taraflara kayarlar.”⁶⁸⁵ Selim Sırrı'nın *Muallimlere Terbiye-i Bedeniyye Rehberi* isimli eseri, hareketleri geometrisi ile makro iktidarın çakıştığı anı dikkat çekici bir şekilde resmetmektedir. Kitap, tıpkı bir tablo gibi, oyunlarla temsil edilen hareketleri, bedenin güçlerinin artırılmasına ve ruhun terbiyesine yönlendirmektedir. Oyun, açıkça bir simülasyondur; çocuk, kendi ruhuna eğilmekte ve kendine cerrahi bir müdahalede bulunmaktadır. Bu refleks, günümüze kadar meydana gelen olayların gösterdiği gibi, bir istisna değil gittikçe genelleşen bir davranıştır. Toplum, her doğumda yenilenen düşüş olgusuna, soyutlanmaya ve ölümle imzalanan bir berata dayanan kurtuluş ümidi yerine kapıyı içerden kapatmayla karşılık vermiştir. Din okuryazarı da, insanın kendisiyle baş başa kalma iradesinden neşet eden yalnızlığında üretilmiş ve dindar öznenin kendi ruhunda hapsedilmiş bedeninin acılarını dindirmek üzere çoğaltılmıştır.

Özellikle II. Meşrutiyet Dönemi ve sonrasında, toplumun hayatta kalma içgüdüğü artan baskılar nedeniyle daha baskın hale gelmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan mikro iktidar yapılarından “paramiliter gençlik örgütleri”, beden terbiyesiyle savaşı birbirine bağlamıştır.⁶⁸⁶ Bu ağlar, diğer toplumsal pratiklerde olduğu gibi, monadik yapılar değil bir kesişim noktasıdır ve ister karşıtlık isterse de ittifak ilişkisi içerisinde

⁶⁸⁵ Vigarello, Holt, **a.g.e.**, s. 259.

⁶⁸⁶ Arpacı, **a.g.e.**, s. 85.

olsunlar, birbirlerini beslemektedir. Henüz acelecilik, ihtiyatsızlık ve beceriksizlik gibi nedenlerden dolayı, nakıs birer temsil olsalar da ve bakışları şaşsı ve bilimin gözlerini alan parıltısından kararsa da, birey ve kitlenin yüzeyinde modern insanımızın imgesi, kendi doğumunun aydınlığını etrafa saçmaya başlamıştır.⁶⁸⁷

Tanzimat'tan itibaren, makro iktidarın zayıflamasına koşut olarak mikro iktidarlar arasındaki türdeşlik bozulurken ve ihtilaflar artarken, gerilimden çatışmaya evrilen gündemi işgal eden –bilinen- ayrışmalar, toplumun bütününe aynı anda kendine çeken dönüşümü sadece gizlemiştir. Toplum, bir telaş içerisinde çıkış yolu ararken, ‘arz’a daha önce olduğundan başka türlü bağlanmaya başlamıştır.

İnsan, bir tür –ulus- olarak faunanın parçası olduğuna göre, belirli bir alanın mevcudiyeti gerekmektedir. Tarih, duygulanımları üretmenin ve pekiştirmenin en verimli aracı olduğu için bu konudaki anlatının en başta geleni olmakla birlikte, ırk nosyonu ile toprak parçası arasındaki kopmaz bağlantı, canlının içgüdüsel mekânının pozitivist kavranışını ortaya koymaktadır. Ulus inşa etme, cumhuriyet ideolojisinin bir edimi olduğu, genel kabul gören bir varsayımdır; ne var ki, daru’l-islam’dan vatana evrilme, çok daha önce, kırılmanın hattında, Tanzimat’la birlikte meydana gelmiştir.

Bütün bu olup bitenlerin dindarlığa bağlanma biçimi, disiplinlerin/söylemlerin birbirlerinden açık ve seçik sınırlarla ayrıldığı ve bilimleri, doğal olarak *bilmeyi arzulayan ruhun* doğal bir dışsallaşması olarak gören hem klasik hem de modern bakış için belki yeterli anlama sahip olmayacaktır. Bilimlerin tarihleri, bilginin insanın araştırmacı ruhunun aşamalı bir etkisi olduğunu kanıtlama konusunda fazla ısrarlı olsalar da, başka bir açıdan olguya bakmak, insanın canlılar ve nesnelere dair yeni bir düzenin içine çekilmekte olduğunu göstermektedir. Birey, Batlamyusçu coğrafyanın, klasik metafiziğin ya da efsanelerin yücelttiği bir kahraman değildir. Tanrısallıkla olan yakınlık teşhis edilemez bir uzaklıkla parçalanmıştır. Geleneksel insan, bütün söylemleriyle hatta gevezeliğe vardığı konuşkanlığıyla, bu yakınlığın mahiyetini tasarlamaya çalışmıştır. Farklı bir episteme, yeni bir toplumsallık, insanın yeni bir

⁶⁸⁷ Fuat Şükrü [Dilbilen] şöyle demektedir: “Karşıda gördüğünüz adadaki meyveli ağaçlar ve muntazam bahçeli saraylar, fabrika ve şirketler, hazineler dolusu altınlar hep sizin olacaktır. Oraya gitmek için bir gemi yapınız ve ona bilâ-tefrik cins ve mezheb bütün Osmanlılar râkib olub o adaya gidiniz. Bu gemiye ‘Meşrûtiyet’ deniyor.” Mesude Sezer Özdilli, “Fuâd Şükrü ve Saltanat-ı Milliye Temelleri”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, Yıl: 2014, Sayı: XXIX, s. 259.

suretini kumsala çizme konusunda aceleci ama kendinden emindir.⁶⁸⁸ Fakat bu, zannedilenin aksine zorun değil, insanın türselliğini hedefleyen bir rasyonelliğin beraberinde sürüklediği bir tertibatın, insanı bütün yönlerden çevrelemesinin bir etkisidir. Biyoloji ve art bölgesindeki diğer söylemler, insanı, mahiyetine nüfuz edilemeyen canlılığın bir refleksi olarak algılayacak; insanın varoluşu, hücrenin içgüdüsel tepkisine indirgenecektir. Bu bilinç:

“Böylece, bütünsel organizmaları kat ederken, karşısında farklılıkların kaynaşmasını gören basit bakışa zıt olarak anatomi, bedenleri gerçekten bölümlere ayırarak, onları ayrı parsellere bölerek, onları mekan içinde parçalayarak, aksi olsaydı görülmez olarak kalacak olan büyük benzerlikleri açığa çıkartmaktadır; görülen büyük dağılımların altında gizli olan birlikleri yeniden oluşturmaktadır. Geniş taksinomik birliklerin oluşturulması (sınıflar ve âlemler), XVII. ve XVIII. yüzyıllarda *dilsel bir belirleme* sorunuydu: genel ve temeli olan bir ad bulmak gerekmektedir; şimdi ise *anatomik bir eklemleşme* çözülmesi söz konusudur; başat işlevsel sistemi soyutlamak gerekmektedir; büyük canlı ailelerinin oluşturulmasına izin verecek olanlar, anatominin hakiki paylaşımlarıdır.”⁶⁸⁹

Bedenin bölünmesiyle, canlılık da her bir parçaya eşitsiz bir şekilde paylaştırılmıştır. Organizma, hücrenin hassasiyetini, dünyevi olana açıklığını, bir

⁶⁸⁸ İbn-i Fikri Lütfi'nin şu ifadeleri, bilinçteki kırılmayı dile getirmektedir: “Ahval-i hariciye elân fena olursa olsun, bidayet-i hayat-ı beşerden itibaren cümle-i asabiyemizde (sinir sistemimizde) azim bir terakki ve tekamül vardır. İnsanlar geçmişte geçimlerini pek kolay sağlamakla beraber, tab'an pek ziyade keder ve hüzne mail imişler. Zevk ve sürur hemen hiç mevcut olmayıp ibtidai ve fakat kederli bir takım tayahhulat ile vakit geçirirlermiş. Eski şarkılar meydanda duruyor... Hepsi tövbelerden, tazarru ve niyazlardan mürekkep... Hâlbuki milel-i mütemeddine tekâmül ile maneviyatta kesb-i kuvvet etmiştir. Cümle-i asabiyedeki hüzne olan meyil meserrete (sevinç) tahayyül etmiştir. Vakıa esbab-ı zahire-i mesudiye o nispette artmamıştır. Fakat cümle-i asabiyelerindeki tekamül insanları tabii bir feylesofluğa sevk ederek herkes mümkün mertebe esbab-ı mütekeddereye (üzüntünün nedenleri) karşı lakayt kalmak esbabına –bir hissi tabii ile-tevessül eylemekte ve bilakis cümle-i asabiyesindeki husule gelen incelik derecesinde de huzuzat-ı nesfaniyeye (nesfsin hoşuna giden şeyler ve maneviyesinden istifadeye çalışmaktadır. Zengin ve medeni bir adamın mükellef bir salonda enva-i şarapla yediği taamdaki lezzeti bittabi bir köylü –velev gündüzün fevkalade çalışmış olsun- akşam yediği tarhana çorbasında bulamaz. Medeni bir adam cümle-i asabiyesindeki tekamüle mebnî, sofraya oturuşta, palto çıkarişta, yanındakilerle konuşmakta, şarap içmekte ayrı ayrı lezzet bulduğu halde, köylü o lezzeti yalnız çorba içerken duyabilip teferruatı saire ona pek ehemmiyetsiz görünür.) “İbn-i Fikri Lütfi, “Bir Makale-i Felsefiye”, **Maarif**, C. 7, S. 200, 1313 (H), s. 418. (Aktaran, Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darvinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 189.)

⁶⁸⁹ (Vurgular yazara ait). Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 378.

kısmı çoktan ölmüş olan ve bu hiçlikten varlık olmamanın sınırına sıkıca ama özünde güçsüz bir şekilde tutunmanın dışsallığını yansıtan bir çokluktan ibarettir. Hayat, “artık mekanikten az veya çok kesin bir şekilde ayrılabilen şey değildir; hayat canlılar arasındaki bütün mümkün ayrımların üzerinde temellendikleri şeydir. XIX. yüzyılın başında hayatiyetçi temaların yeniden canlanmalarıyla, fikirler ve bilimler kronolojisi içinde işaret edilen, işte hayatın *taksonomik* kavranışından sentetik kavranışına olan bu geçiştir.”⁶⁹⁰ Bu sentetik olana intikal, kendi soyutlaması içerisinde vuku bulmamıştır; bir uzam olarak bedenin yeniden örgütlenmesini, kentin doğuşu, modern hukukun tesisi, dilin imge çokluğuna dönüşümü gibi başka bir kurumsal tertibatlar izlemiştir.

Üstelik, bilgi ile erdemi, tanrısal bir nitelik taşıyan ruhun, birbirleriyle uyumlu tarafları olduğunu iddia eden söylemlerde, yeni sözcelerin peşinden sürüklediği yeni kavramsal kesitlerde filizlenen yeni hakikatlerin niteliğini teşhis etmek olanaklı değildir –bu tarihsel kırılmayı belki de tabiat nosyonuna yabancılığı sebebiyle sadece mütekaddimûn dönemi Eş’ârî söylemi fark edebilirdi. Ne var ki, klasik mantığın türdeşleştirici etkisi ve varlık olmayanla varlık arasındaki dinamik bağıntıyı algılayamayacak kadar zayıflattığı refleksleri nedeniyle, tarihin süreksizliklerine karşı duyarsızlaştığı gibi, gösterge sistemlerinin aynı, farklı ve başka üzerinde oynadığını karmaşık oyunun manipülasyonuna da açık hale gelmiştir. Birbirini tamamlayan, düzelten, çoğaltan, teşvik eden dahası sürekli birbirlerinin yerine geçen bu modern akılsallık ve araçlar, dindarlığın kodlarını gizlemekte, dindar öznenin ruhunda ve bedeninde dağılmakta, duygulanımına yön vermekte, nihayetle fiillerinin bükümlerini yani hareketlerin konturlarını tayin etmektedir. Bu, bizim toplumumuzda ancak, ruha otantik bir gerçeklik atfetme konusunda çekinceler ileri süren, ruhla beden arasındaki etkileşimi betimlemeyi imkânsız gördüğünü sezdiren ve bedene son derece güvensiz yaklaşan ve tam da bu yüzden hakiki bir kamusalılık projesi için oldukça nâkıs kalan, Eş’ârî söylemin gittikçe algı eşiğinin altına düşen sesine kulak verilirse sezilebilirdi – yine de akledilemez. Modern söylemler ve normalleştirme düzenekleri, geleneksel insanı, bu açıklıkta, kendine güvende hissettiği evinde, kendi eliyle yaptığı, tarihte akseden imgesine bağlandığı noktada tuzağa düşürmüştür. Liberal rasyonelitenin

⁶⁹⁰ A.e., s. 377.

mucizesi, insanın en savunmasız olduğu anı tespit etmesindeki başarıda yatmaktadır: kuvvetin yüzeyinde yansıyan imgeyle göz teması kurduğu an; Narkissos'tan bize düşen pay. Zira bu, insanın kat etmekle bitiremeyeceği derinlik, klasik metafiziğin ışığının nüfuz edemeyeceği karanlık ve sınırsızlığı dolayısıyla hesaba gelmeyen coşkunluktur. Burası, din okuryazarının imal edildiği yerdir. Hiçbir çekim noktasının olmadığı, simülasyon evrenidir. Ve her bir tertibat, kuvvetin frekanslarını yayan odaklar, rezonansın gerçekleştiği smülaklardır. Eğer enerji bir fenomene dönüşüyorsa bu, fenomenin de eninde sonunda enerjiye dönüşeceği içindir. Gerçekte hiçbir aynılık ya da başkalık yoktur; farklının kararsız oyunları, onların çehresine bürünse bile çok geçmeden olduğu halden başkasına dönüşmektedir. Burası, dünya ile ahiret arasında dengeyi sağlamak için durmaksızın Arşimet noktası arayan ve cevherlerle arazlardan müteşekkil bir metafizikle bunu elde ettiğini düşünen insanlara yabancı bir yurttur; kuvvetin mutlak olumsuzluğunun hüküm sürdüğü, birkaç yüzyıldır üretilmekte olan rasyonelliğin baskısı altında kuşatılamayacak kadar genişleyen mütehayyilenin mekânıdır. Mezon'dan meon'a geçilmiştir ve cevher gibi sabiteler yok olmanın eşliğinde, yerlerini arazlara bırakmıştır. Arazlar, kuvvetin, *hep varoluşa gelen ama hiç var olmayan nitelikleri* olarak, modern gerçekliğin içerikten yoksun göstergelerini teşkil etmektedir. Bu nedenle, mütehayyile ile arazlardan meydana gelen dış dünya, neredeyse simetriktir. Benzer dinamikleri, her ikisini de bütün yönlerden genişlemeye zorlamaktadır ama diğer taraftan bu bir zorunluluktur zira durağanlık, bir sınırı imlemektedir. Her durağanlık ihtimali, 'kriz' denen olguyla bertaraf edilmektedir. Kriz, geleneksel bakış açısından bir tür yok olma hali gibi görünürken güvenlik toplumu için bir imkândır. Gösterge sistemleri, cevheri andıracak durağanlık emarelerini gösterdiklerinde, yaratıcı yıkım devreye girmekte, bazı göstergeler yok olurken –ki zaten varlık olmayandılar- yenileri doğmaktadır.

Din okuryazarı, geleneksel anlamıyla zamana da tabi değildir. Zamanı ölçmek için geliştirilen araçlar, ne kadar duyarlı hale getirilirlerse getirilsin, hiçbirisi zamanın otantik deneyime yardımcı olmadıkları gibi, aksine dikkati ölçek üzerinde tutarak ondan uzaklaştırmaktadır. Zamanın geleneksel kavranışı, geleneksel insana sadece eskatolojik anlamda bir duyarlılık kazandırmakla kalmamaktadır; zaman, Tanrının evrendeki mutlak sureti olarak anlaşıldığında, yani onun kozmik etkisi göz önünde

bulundurulduğunda insanın canlılığına karşı ölümü, zamanın sonsuzluğuna katılmaktadır. Dolayısıyla tıbbi ve ona eşlik eden tertibatların neticesi, sadece bu dünyaya karşı bastırılmaz bir tutkunun ortaya çıkması olmamıştır; kötülük nitelik değiştirdikçe, insanoğlunun tarihi düşmanı olan şeytan da gündelik hayattan silinmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki onca vurguya rağmen dini öznenin hayatında şeytan, artık bir kötülük kaynağı değildir. Gerçi nesnel söylemler için de, anlamayı muhakeme ile sınırlandırdıkları için şeytan, imanın safiyetine zarar veren ya da onu ortadan kaldıran bir değişken değildir. Nesnel dindarlık, dini zihinsel süreçlere indirgemesi sebebiyle formel düzenini koruyan bir önerme için, hiçbir harici etken muhakemenin sürekliliğine etki edemez. Ki akıl için irrasyonel bir figür olarak şeytan, nesnel söylemlerin belli ölçüde rasyonelleştirdiği dünyada sapma meydana getiremez. Tanımlar ve önermeler üzerinde yükselen dünya, akıl tutulması ve mantık hataları hariç tutulursa, ne zamanın yıpratıcılığına ne bireysel farklara ne de duyu ötesi varlıklara teslim olmayacak kadar muhkemdir. Ama aynı nedenden dolayı, olabildiğince ıssızdır da. Öte yandan öznel söylemler ve özellikle halk dindarlığı, duyu ötesine ilgisini hep canlı tutmuştur. Bu iki dindarlık biçimi arasındaki geçirgenlik de, başta şeytan olmak üzere duyu ötesi âlemin istikrarsızlaştırıcı müdahalesine maruz kalmayı kolaylaştırmıştır. Sapma, sadece deliliğin çerçeve içine aldığı alanda oluştuğunda, insan, bütünüyle kendi sorumluluklarına tabi kılındığında, ruh, kötülüğün tek akrabası olarak tespit edildiğinde şeytanilik de ruha miras kalmıştır. Bu baskının, insanı bir gün gerçekten bir şeytan haline getirmeyeceğinin garantisi de bulunmamaktadır. Bu, suçun şekil değiştirdiği, yeni ekonomisidir. Suç, ruhun yok edilemez kusurluluğunun olağan bir dışavurumudur. Başta psikoloji olmak üzere hakikat kaynakları ve demokratik kamusalılık gibi iktidar ilişkilerinin muayyen bir biçimi tarafından bireyin, bizzat kendi ruhunun ayartmalarına isteyerek uyduğu ilan edilmiştir. Çünkü geleneksel kamusal hayatın kumlu zemini, dinamik ve insanın ruhuna bu kadar şiddetli baskı uygulayan bir kamusalılığı taşıyacak kadar güçlü değildir. Şeytan imgesi, psikoloji ve hukukun nezaretinde, modern kamusalılık namına kansız bir törenle kurban edilmiştir. Ne var ki âlem, çiftler halinde yaratılmıştır ve şeytan, giderken inancın onu gerçek bir inanç kılan diğer yönünü, inkârı da beraberinde götürmüştür. İnanma ile inançsızlık arasındaki günümüzde kendiliğinden

oluşmuş olan bu geçirgen ve ehemmiyetsiz bağ, inancın bireyselleştirilmiş alanı, göndergesiz göstergelerin sahihliği kaybolmuş temaslarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla din okuryazarı, şeytanı olmayan bir figürdür. Negatifi kâfir değil radikaldir; bireysel hataları çoğunlukla deneyimin yani duygulanımların birliğinde, bölünemezliğinin içinde günah olarak nitelenemez; kamusal hataları ise suçtur. Kim bilir belki de dindar birey, farkında olmadan güvenlik tertibatlarından varoluşunu hatalarından türetmeyi öğrenmiştir. Ve onu, kendi günahının peşinden sürükleyen canlılık bilincindeki XIX. yüzyılda meydana gelen kırılmadır.

Fakat, şeytanın temsil ettiği dehşetin aynıyla, birey için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Birey, eskinin kişinin fiillerinde kendini ifşa eden fenalığı yapacak alandan mahrumdur; güvenlik toplumu, doğumdan itibaren insanı bir tehlike olarak görmektedir ve bireyin potansiyellerini çoktan dönüştürmüştür. İnancın zihin tarafından temellükünün, dindar öznenin en önemli kaygısının azat edilmesinin, gelenekle ilgili söylemlerin ya da geçmişin safıyane bir anına dönmenin yoğun bir şekilde dile getirildiği bu dönemde bu kadar sessizlikle karşılanması, ancak öznenin yapısının geçirdiği bir mutasyonla açıklanabilir. Fakat benzer bir ilgisizliğin klasik kelam metinlerinde de olduğunu itiraf etmek gerekmektedir. Geleneksel nesnel söylemler, taktiksel tercilerine bağlı olarak nispeten sabit bir iman nosyonu inşa ederlerken -ki bu oldukça erken dönemlerde vuku bulmuştur- oldukça kararsız olan kalbi, mantık kurallarıyla işledikleri söylemleriyle bir demirci edasıyla katılaştırmışlar daha doğrusu bunu başardıkları konusunda sûfi çevreler dışındakileri ikna etmeyi başarmışlardır.

Güvenlik toplumunda insan, geleneksel dindarlığın biçimlerine ısrarla uymak istediğinde, kendisini aşamayacağı bu canlılık tasavvurunun karşısında bulacaktır. Çünkü iddiası, insan olmanın hakikatine karşı geldiği şeklinde yorumlanacaktır. Bu dünyadan uzaklaşması bedenine, insanlık âlemine ve bütün imkânlarını insanlığın yaşamına sunan bu madde dünyaya nankörlük olarak görülecektir. Güvenlik toplumunda canlılığına sıkı sıkıya tutunmayan insan, aklından zoru olandır. Burada klasik insan, deliliğin temsillerinin yakaladığı ve sadece radikal/yabancı olarak, insanların özneleşme kipliklerinin negatifi olarak yaşamalarına tahammül edildiği, çağdışılığın damgalarını taşımaya razı olduğu müddetçe kendisine göz yumulduğu bir

hatadan ibarettir. Güvenlik toplumu, hatanın bu üretici özellikleri sebebiyle ona özel bir önem atfetmektedir. Yaşamı, onun ölümün beri tarafında olduğunu varsayan geleneksel düşüncenin aksine, varlıkla yokluk arasındaki limitte yer aldığını öngörmekte ve bu yüzden radikali/anormali, normalliğin yegâne imkânı olarak özenle üretmektedir. Kanlı ritüellerine ya da parazitli söylemlerine katlanılmasının altında, bu gerçek yatmaktadır. Radikal, dehşetsiz bir korku salmakta, kumdan kaleler fethetmekte, yokluğun fedaileri olarak modernitenin canlılığının zıddını ortaya koymaktadır. Radikalin üzerinde taşıdığı kostümlerin ve yerine getireceği performansın gerçek sahibi, radikalin varoluşunun merkezine konuşlanmış olan güvenlik tertibatlarıdır. Liberal rasyonalite, bir virüs gibi anormalde kendi kodlarını çoğaltmakta, bunun için de radikalin anormalliğini çeşitlendirmekte ve zenginleştirmektedir. Cilalanmış ve ustaca biçimlendirilmiş çehresiyle radikal, istenilen mesajların daha yetkin ulaştırılması için iletkenliğe ulaşmaktadır. Bu bakımdan anormallik, bir savaş nesnesinden çok laboratuvarın bir parçasıdır. Anormal, delilik skalasının uç tarafında, güvenlik toplumunun diğer gerçek kutbundadır.

Ontik açıdan, aynı'nın üzerinde temellenmiş olan geleneksel dindarlığın formlarının aksine sınırlı ile sınırsızın arasındadır yani kuvvetin içindedir. Bu durum, dindar özneyi sürekli bir sınır deneyimine mahkûm etmektedir. Kuvvet, kendinde bölünemez olduğundan hüle-morphe matrisinde ne kavranabilmekte ne de kuşatılabilmektedir. Kuvvetin bir biçimi olarak hazla ilgili Platon, "haz ise haz olduğu için sonsuzdur ve kendisi hiçbir zaman başlangıç, son ya da orta olamaz."⁶⁹¹ demektedir. Zira o, varlık olmayan (me ôn)dir. Ki Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nden *Cinselliğin Tarihi*'ne kadar, pek çok eserinde kuvvetin modern dünyada etkisine işaret etmiştir. Özellikle *Cinselliğin Tarihi*, bu bağlamda güçlü bir vurgu taşımaktadır. Fakat –muhtemelen- her türlü metafiziksel yordama teşebbüsünü bir lanet gibi izleyen Aristotelyen metafizik sebebiyle ontolojik bir kavrayıştan uzak durabilmek için kuvvetin analizini yapmaktansa, özellikle Marqui de Sade üzerinden imlemekle yetinmiştir. Delilik, bir varlık olmayan olarak sınırsız bir akılsallığa karşılık geldiği gibi, cinsellik de ancak canlılığın tüketilmesi ile sonlanan ve aynı zaman da deliliğin

⁶⁹¹ Platon, **Philebos**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013, §31b.

dönüştürülmesiyle akılsallığın da dönüştürülmesinde olduğu gibi, canlılığın artırılması ile sınırları genişletilebilen bir olumsuzluğun (hazzın) kapısıdır. Foucault'ya göre “Cinsellik”,

“XVIII. yüzyıldan başlayarak bir tür söylemsel coşkuyu sürekli kışkırttı. Cinselliğe ilişkin bu söylemler iktidarın dışında ya da ona karşı değil, tam da iktidarın etkili olduğu yerde ve bu etkinin aracı olarak çoğaldı. Her yerde, konuşmaya kışkırtan ortamlar düzenlendi; duymak ve kaydetmek için donatım malzemeleri, gözlemlemek, sorgulamak ve dile getirmek için yöntemler saptandı. Cinsellik deliğinden çıkarıldı ve söylemsel bir varoluşa zorlandı. Uygarlığımız herkese cinselliğini sürekli bir söyleme dönüştürmesini kabul ettiren kendine has buyruktan, iktisat, eğitimbilim, tıp, yargı alanlarında cinsellik söylemini kışkırtan, düzenleyen, kurumsallaştıran çoğul mekanizmalara değin, kocaman bir laf ebeliğini benimsedi ve örgütledi. Belki de hiçbir başka toplum türü, böylesine kısa bir tarih içinde cinselliğe ilişkin böylesine çok söylem biriktirmemiştir. Yani öyle ki, biz belki de her şeyden çok cinsellikten söz ediyoruz; kendimizi bu işe veriyor, garip bir kuruntuya dayanarak asla yeter derecede anlatmadığımız, aşırı utangaç ve korkak olduğumuz, cansızlık ve boyun eğmişliğimizden bu göze batan apaçıklığı kendimizden bile sakladığımız, temel olanı bir türlü yakalayamadığımızdan yeniden aramamız gerektiği kanısına varıyoruz. Cinsellik konusunda, gücü en tükenmez, en sabırsız toplum, belki de bizimkidir.”⁶⁹²

Başka bir deyişle, cinsellik –hazzın bir temsili olarak- kuvvetin sınırı ve yoğunluğunun en iyi belirticidir⁶⁹³; sistemi ayakta tutacak bir aynılık tasavvuru reddedildiğinde, çekimsiz ortam, ancak kuvvetin sınırsız olumsuzluğunda olanaklıdır; göndergenin yokluğunda anlam, gösterge-Tanrı-gönderge serisinde değil, gösterge-kuvvet-ruh serisinden türemektedir. İlk seride Tanrı-gönderge terimleri, anlama sabitlik kazandırmıştır ki bütün nesnel söylemler, söz konusu bu sabitliğin muayyen halleridir; öznel söylemler ise, yine bu sabitliğin boşluklarında meşru olarak öznenin içsel varoluşunu imlemektedir. İkinci seride Tanrı merkezi bir terim değildir; söylemi ayakta tutacak olan yine söylemin kendisidir; daha doğrusu, ruhun kendisi. Modern

⁶⁹² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 30-1.

⁶⁹³ “Cinsellikten yalnızca mahkûm edilecek ya da hoş görülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir.” (Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 24).

kamusallık, hümanizm, vicdan gibi olgu ya da kabuller, bu kapalı sistemin eklem yerlerini teşkil etmektedirler. Başka bir deyişle, pozitifliğin koşulları ve/veya etkisinin biçimleridir. Kuvvet, tam olarak ne nitelik (eidos) ve ne de sayıyla (arithmos) kuşatılabilmektedir; insan için sınırsızdır. Klasik metafizik, aynı'yı değerli bulduğu için kuvveti, varlığa gelmeden önceki bir safha olarak görmüş, hüle ile morphe arasında bir varlık olmayan olarak kabul etmiştir. Kategorileri ona uygulanamadığı için kuvvet, Klasik metafizik için irrasyoneldir.⁶⁹⁴

Deliliğin Tarihi'nin gösterdiği gibi psikoloji ile söylemler, kuvvetin pozitifliğini genişletmektedir ki bu modern evrenin sınırlarını tayin eden edimdir. Özellikle bilinçdışına yönelik belirlenimler, bunun en önemli kısmıdır; bilinç hali, binyıldır nesnel söylemler ve iktidar ilişkilerince adeta törpülenmiş ve cilalanmıştır. Öyle ki bugün, evrensel bir insan tasavvurundan bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Ne var ki bilinçdışı, kuvvetin kendi mekânıdır ve sınırlı ile sınırsızın gerçek temas noktasıdır. Muhtemelen geleneksel toplum da çok önceden bilinçdışının farkına varmıştır fakat onu mistik bir söylemin inşasında kullanmış görünmektedir. Güvenlik toplumu ise, onun zincirlerinden kurtulmasına izin vermiş, hatta bunu teşvik etmiş ve bizatihi dışsallaşma koşullarını hazırlamıştır. Bu, hazzın ahlaki ilkelerle dengelendiği, akli başındalığın (phronesis) birincil ilke olarak onu, sadece göz önünde bulundurulması gereken insani bir gerçeklik olarak kabul ettiği geleneksel kavrayışın aksine, olabildiğince saflaştırılmış haline ulaşılmaya çalışıldığı derecesidir. Toplumumuz dahi, Batının bu keşfine henüz yabancısıdır; duygulanımların bu vahşi yoğunluğunu ve saflığını bir deli, De Sade, dile getirmeyi göze alabilmiştir. Ve bütün veçheleriyle uzamın karanlıklarında ortaya çıkan duygulanımların bu biçimine doğru, toplumumuz adım adım yaklaşmaktadır.

Geleneksel toplumun cinselliğe yaklaşımı, çok katmanlı olmakla birlikte katmanlar arasındaki sınırlar o kadar belirsizdir ki modern disiplinler, bütün söylemi kolaylıkla yeniden kodlayabilmektedir. Geleneksel ahlaki yapıda, şehvet en önemli risklerden birisi olarak kabul edildiğinden, bu konuda neredeyse evrensel ölçekte bir duyarlılık oluşmuştur. Benzerlik epistemesinin biçimlerinin hem kolaylaştırdığı hem de diğer taraftan müphemleştirdiği egemenlik toplumunda, disiplin toplumundakini

⁶⁹⁴ Burada kastedilen, Fizikin konusunu oluşturan kuvvet, yani hareket değildir.

andıran bir *taksonomi* oluşturulmuş, hukukun ve ahlakın gözetiminde tahliller yapılmış ve kararlar alınmıştır. Nefsin güvenilmezliğinin en belirgin noktasında toplanmış bu hassasiyet, psikanalizin bilindik yargılamalarının neticesinde çoğunlukla patolojik olmakla nitelenmektedir.

Güvenlik toplumu, uzamını bireylerin suça en azından bulaşmalarını teşvik edecek şekilde kurguladığı için, kamusal hataları gerçek anlamda bir cezayla mühürlemektense, sicile işlemekle yetinerek bireyin görünüşteki ruhsal bütünlüğünü parçalamaktadır. Tanzimat Dönemi'nden itibaren özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra hukukun dilindeki sertleşme ve sosyal düzene yapılan aşırı vurgu bizi yanıltmamalıdır.

4.4. Hak'tan Norm'a: Normal-Patolojik Arasında Din Okuryazarı

Egemenlik toplumu kendine özgü episteme ve iktidar ilişkileri dolayımında hukuki öznenin içeriğini, sınırlarını ve amaçlarını belirlemiştir. Özellikle din, özneleşme kipliklerinin bütün boyutlarını olduğu gibi hukuki boyunu da doğrudan etkilemiştir. Bu hukuk, *analogia*'nın yönettiği tumdengelimde hak merkezli bir hukuk fikriyatı inşa ederken insanın iyi-kötü arasında salınımı, onu sürekli kutsalın sınırında tutmuştur. Egemenlik toplumunun kişisi, ya iyiliğin ya da günahın failidir. Böylece o, bütün fiillerini iyilik ya da günahla betimleme durumunda kalmıştır. Disiplin toplumundan başlayan dönüşüm ise, güvenlik toplumunda hukukun işlevini toplumsallığa içkin kılmıştır. Bundan sonra hukuk, fiilin değerini aşkın bir gerçekliğe uzanmasını engelleyerek onu sadece bu dünya için belirleyecektir. Kişi, bireyselleşirken norm merkezli hukuki teşekkül, diğer özneleşme kiplikleri arasındaki kararlılığı tesis ederek bireyin varoluş koşullarını yine bireyin varoluşunun göstergelerine bağlamıştır. Bu, din okuryazarını aslında değer yüksüz bir dünyada hareket etmeye zorlamıştır. Din okuryazarı, fiillerinin peşinden gittiğinde kutsalın ödül-cezasıyla değil, tablonun değişken düzleminde suçluluğunu deneyimleyecektir. Bu nedenle hukukun iki ayrı uygulandığı, dindarlığın iki farklı biçimi hakkında doğrudan bilgi vermektedir.

4.4.1. Hukukun Kodifikasyonu

Disiplin toplumu ile birlikte, toplumun parça-bütün ilişkisini tesis eden güçlerden birisi olan hukukun rolü en azından söylemsel düzlemde değişmeye başlamıştır. Özellikle hümanizma ile rasyonalizm bağlamında yapılan tartışmaları, temsil epistemesinin kategorileri içerisinde özgül bir yeniden yapılanma takip etmiştir. Bu dönüşüm, güvenlik toplumunda bireyin kendine, topluma ve çevreye bağlanma biçimini yani öznelığının karakteristiğini düzenlemiştir. Güvenlik toplumunun işleme tarzını ifade eden, insanların ve onlarla ilgili geri kalan her şeyin normal-anormal dağıtımını ancak hukuk yoluyla ‘meşru’ olabilecektir. Diğer taraftan, söz konusu yapının diğer veçhelerinin de hukukun bu yeni tarihselleşme biçimiyle özsel bir bağı bulunmaktadır. Burjuva kamusal rejimi, kapitalist üretim rejimi, hakikat rejimleri ve gündelik hayat... bunların tamamı, ancak bir hukuk rejimi ile mümkün olabilecektir. Başka bir deyişle birey, mikro iktidar, makro iktidar ve güvenlik toplumu arasındaki bütünlüğü sağlayan ilke, modern hukuki pratiklerdir.

XIX. Yüzyıl, kendine özgü episteme ve iktidar ilişkilerinden türeyen bu yapıyı, kodifikasyon marifetiyle hukuki bir zemine taşımıştır.⁶⁹⁵ Kodifikasyon, güvenlik

⁶⁹⁵ Tanzimat’ı başlangıç noktası alan pek çok analiz, tarihin kendisini (zamanın ruhunu) bir ilke kabul edip özellikle IX. Yüzyıldan itibaren olup bitenleri zorunlu bir sonuç görmektedir. Örneğin hukuktaki değişimle ilgili olarak M. Akif Aydın şöyle demektedir: “Tanzimat hayatındaki en önemli değişikliklerden birisi sosyal hayatta olmuştur. Hem ticari hem iktisadi hayattaki değişiklikler, hem Batıların hareketlerinin sosyal hayattaki etkileri, keza eğitim hayatındaki gelişmeler, **kaçınılmaz olarak** sosyal hayata etki etmiştir. Özellikle şehirlerde aile hayatında ve günlük yaşam biçiminde bu değişiklikler çok açık biçimde görülmektedir. On dokuzuncu asrın sonlarına gelindiğinde sosyal hayattaki değişiklikler daha da artmıştır. Bunda yavaş da olsa şehirleşmenin artması ve buna paralel olarak tarım toplumunun geleneksel sosyal yapısının değişmeye başlamasının, keza bu asrın sonlarından itibaren peş peşe gelen Türk-Yunan, Balkan, Birinci Dünya Harpleri gibi kadının sosyal hayata daha etkin bir biçimde katılmasını sağlayan savaşların da etkisi vardır. Bu durum **kaçınılmaz olarak** aile ve kadınlık konusunda yeni anlayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu anlayışın aile hukukunda yeni düzenlemeleri gündeme getirmesi **kaçınılmazdır**. Nitekim 1917 tarihli Hukuk-u Aile Kararnamesi, bu yeni sosyal duruma cevap verme düşüncesiyle hazırlanmıştı” (Mehmet Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, Hars Yayıncılık, 2005, s. 448) vurgu bize ait. Açıkça ifade edildiği üzere tarih, aşkın bir yapı olarak kendi dinamiklerini ikincil konumdaki mekân ve onda yaşayan toplumu dikte etmektedir. Öyle ki etkisi **kaçınılmazdır**. Buna göre tıpkı Hegel’de olduğu gibi akıl, kendini tarihte açmakta ve bütün tekil akılları kendine tabi kılmaktadır. Ticaret hayatı, sosyal hayat, günlük hayat gibi, tek bir hayatın -bu çoğulluğu, muhakemeyi mümkün kılmak için tek ve bütün bir hayatın itibarları olarak varsaymak dışında- ayrı ayrı olgular şeklinde tarihin zemininde parçalanması, bu aşkın tarih tasavvurunun bir sonucudur. Dolayısıyla özelde kodifikasyonu ele alan incelemeler, hatalı bir şekilde onun yerel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Ne var ki, ne epistemik düzlemde ne de iktidar ilişkilerinin yapısallığında dönüşüme dair yerel bir kaynak bulmak mümkün değildir. Bütün bir değişimin batılılaşma altında kolaylıkla toplanabilmesi, bunun en açık göstergesidir.

toplumunun hukuki mantığını yansıttığı gibi bir pratik olarak da diğer güvenlik tertibatlarının önemli bir bağlanma noktasıdır. Kodifikasyon yani kanunlaştırma, mikro iktidarlara egemenlik toplumu makro iktidarı arasında salınan geleneksel hukuki müktesebatın güvenlik toplumunun liberal iktidarı gözetiminde zamandan azade, yalın, dizgeli bir gösterge sistemi olarak temsil edilmesidir.⁶⁹⁶

Kodifikasyon, güvenlik toplumunun diğer özelliklerinde olduğu gibi hümanist, rasyonel, merkeziyetçi ve evrenseldir.⁶⁹⁷ Bedene şiddetin reddedilerek ruhun terbiye edilmesi hümanist olmasıyla; suçun tespitinden cezanın uygulanmasına, bunların anlamlandırılmasına, söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin üretilmesine kadar bütün hukuki yapının bir *mathesis* içinde işlemesi rasyonelliğine; toplumsal bir olgu olması itibarıyla büyük ölçüde toplumun içinde olup biten anlaşmazlıklar ve çözümlerinin liberal makro iktidarın kurumlarıyla sınırlandırılması ve tek bir noktadan topluma bağlanması merkeziyetçiliğine; soyut ifadeler içinde herhangi bir kutsal ilke veya değere atıfta bulunmadan salt bir maddilik içinde kavranması evrenselliğine karşılık gelmektedir. Bu özellikleriyle kodifikasyon, “hukuki normların ayrıntılandırılmasında en üst noktayı oluşturmaktadır ve bu normların tutarlı bir alt kümede kesin bir yapılanmasını ima etmektedir.”⁶⁹⁸ Kodifikasyon’un bu özelliklerinin işlevsel olabilmesi için onun birbirine sıkıca bağlı bir kurumsal ağın üretimi olmalıdır. Kodifikasyon ile devletin yasama ve yönetim alanındaki yeniden örgütlenmesinin hem eşzamanlılığı hem de özsel ilişkisi oldukça dikkat çekicidir. Toplumun doğrudan parçası olan fakihler ve kadıların –söylemsel ve söylemsel olmayan- çoğul pratikleriyle yerel örfün uygun bir karışımı olan geleneksel hukuki uygulamaya karşın kod, toplumdan kategorik olarak ayrılmıştır ve toplumun temsilcisi olmak yerine makro iktidarın sinir ağına doğrudan bağlı bürokrasinin bir edimidir. Bu ayrışma, fikhî uygulamanın temsilcisi ile kod’un uygulayıcısı olan hâkimi, her ne kadar Tanzimat’tan itibaren yapılan bütün değişikliklerde geleneksel hukukla bağlı olan kişiler yer alsalar

⁶⁹⁶ Kanunlaştırma ile derleme, genellikle birbirine karıştırılmaktadır. Derleme, Roma Hukuku’nda olduğu gibi bir metin haline getirilmesidir. Kanunlaştırma, modern toplumun bir ürünüdür ve hem motivasyonları hem de hazırlanma-işleme prensipleri kendine özgüdür. Bu iki ayrı olgu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jean Louis Bergel, “Principal Features and Methods of Codification”, **Louisiana Law Review**, C. 48, S. 5, 1988, s. 1081.

⁶⁹⁷ Bergel, **a.g.m.**, s. 1074.

⁶⁹⁸ P. Orianne, *Introduction au Système Juridique* 98 (1982)’ den aktaran Bergel, “**a.g.m.**”, s. 1077.

da, zıt kutuplara doğru itmiştir. Tanzimat öncesi hukuk sisteminin üzerinde temellendiği kadılar da makro iktidarın gözetim ve denetimine tabi olmakla birlikte, “merkezin temsilcisi konumunda olan beylerbeyi ve valiler kadıları görevden alma ve onlara müdahale etme yetkisine sahip değildiler, sadece kadılar aleyhine Dîvan-ı Hümâyûn’a başvurabilirlerdi.”⁶⁹⁹ Egemenlik toplumunda makro iktidarla özellikle dini mikro iktidarların, zaman zaman birbirleri üzerinde hegemonya kurdukları kabul edilse bile onlar, birbirini destekleyen iki ayrı yapı olarak kalmıştır. Merkezi iktidarın daha önce de mikro iktidarlara kendisinin bir türevi olacak şekilde dönüştürmeyi arzuladığı kabul edilse bile –özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bunun belli belirsiz işaretleri ortaya çıkmıştı- onun bunu başarabilecek araçlardan mahrum olduğu ortadadır. Netice itibarıyla de hukuk, baştan sona özerk bir kurumdu.⁷⁰⁰ Bundan da öte kadılar eğitimlerini de özerk bir kurum olan medresede tamamlıyorlardı. Medresede müderris, merkezi onayı gerektirmeyen, muhtemelen tamamıyla zaman içinde oluşan bir metin grubunu takip edebiliyordu.⁷⁰¹ Dersin işlenmesi de, medrese içinde kalıcı bir biçim kazanmış olsa dahi ders halkası şeklindeydi.⁷⁰² Hoca öğrenci ilişkisi de, yöneticilerin yönetilenlere karşı ilişkilerinde olduğu gibi, baba-evlat ilişkisini yansıtıyordu.⁷⁰³ Bu, muhtemelen kadıların halka davranma biçimini de derinden etkilemiştir.⁷⁰⁴ Güvenlik toplumundaki hukuk yapıcı ve uygulayıcılarının rolü, bundan tümüyle başkadır:

⁶⁹⁹ Said Nuri Akgündüz, **Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2017, s. 49.

⁷⁰⁰ Bağımsız olduğunu iddia etmek tabii ki mümkün değildir. Zira, hukuk sadece söylemsel pratik değildir hatta teorisinin, uygulamanın bir öngereği olmak dışında bir işlevinin olduğunu söylemek bile zordur. Bu nedenle, kadının hükmünün bir söz edimi olabilmesi için, idarenin bunu uygulama ihtimaliyle bir arada bulunması gerekmektedir. Diğer taraftan Osmanlı Devleti’nin bu alandaki tecrübesi göz önünde bulundurulduğunda, yani en yüksek eğitim veren medreselerin sultanların vakfiyeleri olan medreseler olması ve atamaların yapılışı ile sonraki denetim dikkate alındığında, kadıların konumlarının oldukça hassas bir doğasının olduğu ortadadır.

⁷⁰¹ Wael b. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 79.

⁷⁰² Wael b. Hallaq, **a.g.e.**, s. 78.

⁷⁰³ **A.e.**, s. 79

⁷⁰⁴ Wael b. Hallaq’ın da vurguladığı gibi hukukun, iktidar ilişkilerinin yönünü değiştirmeden anlaşmazlıkları çözmesi, kadının davranma şekliyle sınırlı değildi: “Diğer memurların hepsi, özellikle de şahitler ve mahkeme muvazzafları, aynı toplumun ve ahlak dünyasının parçalarıydı. Mahkemenin de dava ile ilgili yaptığı iş sadece hadisenin araştırılması değil, aynı zamanda, hatta belki daha da önemlisi, davaya taraf olan veya bu hadiseye karışan kişilerin ahlaki durumlarının tahkikiydi” (Wael b. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, s. 101).

“Kod’un sistematik, açık ve ulaşılabilir olmak zorunda olması, fakihin ve modern hukukçu-yargıcın oynadığı farklı rollerle ilişkilidir. Modern hukukçu-yargıç, ulus devletin temsilcisi ve vekili, vekâletinin bir uzantısı ve kodun eğitimini alan ve onu bir teknokrat olarak uygulayan kişidir. Fakat onun, devletin ağır idari mekanizmasından bağımsız olarak kodun kaidelerini üretmemesinin, çok kapsamlı etkileri olmuştur. Ulus devletin kontrol ve gözetim aparatları –devletin emir veren güçlerine ve onun sistematik yapılarına- bağımlı bir hukukçu/yargıç üretmiştir. Hukuk alanında bir teknokrat ve uzman olmak hukukçu/yargıcı, hukukun teknik bir eğitimini almakla sınırlamıştır ki o, diğer şeylerle birlikte, ekonomik anlamda üretken vatandaşların etkili bir şekilde yönetimini temin etmek için ulus devletin uyguladığı bir araca dönüştürmüştür.”⁷⁰⁵

Güvenlik toplumu, XIX. yüzyıl boyunca miras aldığı söylemleri ve kurumları yavaş yavaş yetkinleşen “kritikçi” yetenekleriyle yeniden ele alacak, kimisini iptal edecek kimisini kendi üzerine dikecektir. Din okuryazarı da, tarihe bu hukuki tertibatlarla bağlanacaktır. Liberal rasyonalite, evrenselleşme konusunda oldukça mesafe kat eden hümanist hukukuyla din okuryazarını, sürekli onun insanlığına vurgu yaparak -yüzüne vurarak da denilebilir- ‘nazıkçe’ biçimlendirecek, geleneğin modası geçmiş fazlalıklarını ondan ruhunu incitmeden koparacak, nihayetinde ona yepyeni bir figür olma fırsatını sunacaktır. Geleneksel dindarın, ruhunu başka ilkelerle terbiye edecek ve ona modern Avrupa insanında temsil edilen kimliği sunacak toplumsallığa derhal ve tereddütsüz dâhil olduğunu söylemek tabii ki mümkün değildir. Fakat çok iyi bilindiği gibi XIX. yüzyıl, toplumu bir öncekinden daha fazla sarsmıştır. Makro iktidar, belki de birkaç yüzyıldır düşlediği ama icat edemediği araçlar sebebiyle ulaşamadığı yapısallığa, Batının kılavuzluğunda erişmeye çalışıyordur. Ve din okuryazarı da bu sürecin meydana getirdiği bir hatadan ibarettir. Zira, millet-i hâkime ve millet-i mahkûme şeklinde ikiye ayrılmış tebaanın eşit vatandaşlar haline getirilmesi de Müslüman halkın öfkesi sebebiyle bir geri çekilme ve askerliğin bütün tebaa için zorunlu kabul edilmesi de bunun bir telafisi olarak düşünülebilir. Ama

⁷⁰⁵ Wael b. Hallaq, **Shari’a: Theory, Practice, Transformations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 369.

bunun yanında aynı olguyu, duyguları olmadığı için yorulmayan bir mekanizmanın doğrudan cephenin en gerisine sarkması olarak görmek de pekâlâ mümkündür. Böyle bir metafor, halkını işlemlerinin doğrudan nesnesi haline getirmek demek olduğu için tuhaf görünecektir. Ne var ki bu, Foucault’nun da ifade ettiği gibi güvenlik iktidarının karakteristik özelliğidir. İnsanları birbirinin benzeri kılmak, geleneksel ayrımların, başka bir deyişle geleneksel toplumun ilkelerinin iptal edilmesi demektir. Ve askerliğin herkes için zorunlu olması ise, toplumun muayyen bir toprak parçasıyla organik bir bağ kurmasının en kestirme ve doğal yoludur. Din okuryazarı, Hegelyen ifadeyle bu tarihsel koşullara batmıştır. Güvenlik iktidarı ise, bu koşulları incelikle işlemiştir. Hukuk, din okuryazarının ellerine, ayaklarına, diline ve gözlerine başka bir anlam yükleyebilmesinin meşruiyet kaynağı olmuştur. Kent de, bu organların yabancılaşmadan eylebilmesinin maddi imkânını sunmuştur. Nelerin yapabileceği, konuşulabileceği, gitmenin imkân ve kısıtları, bakışların özdeşliği ve ayrımı nasıl yapacağı; kime yabancı diyebileceği, neyi meşru ve anlamlı bulacağı, hukukun bağladığı veya çözdüğü düğümlerde, onayladığı, reddettiği hükümlerde belki de daha önemlisi, sessiz kaldığı koşullarda belirlenmiştir. Makro iktidar, özneleştirilen bir gereği olarak kanunlaştırma yoluyla kentin üzerine düşsel bir harita eklemiştir. Bu harita, eylemin tarihsel a priori’lerini dolayısıyla da dindarlığın konfigürasyonunu⁷⁰⁶ tarihselleştirmiştir. XIX. yüzyılı öncekilerden ayıran, bu konfigürasyona içkin “nizâm-ı cedid”dir. Ve bu nizâm, merkezden çevreye kademe kademe yayılan, olabildiğince tek kanal içinde işleyen, toplumun her bir parçasını bütünde analitik hale getiren bir idari ağa daima bağlı olmuştur. Kodifikasyon, bu ağa hem tabi olmuş hem de ona gerekli gücü vermiştir. XIX. yüzyıl boyunca kurulan meclisler ve çalışma usulleri, hukukla idarenin özsel bağını tesis etmişlerdir. Tanzimat’ın uygulanmasını sağlamak üzere 1839’da kurulan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye’ye yasama yetkisi verilmesi, hukukun evrilme sürecinin tarihsel bir anına işaret etmektedir. Meclis-i Vâlâ, “1854’te ikiye ayrılıncaya değin ana yasama organı

⁷⁰⁶ Konfigürasyon, herhangi bir şekilde yapısalılık gösteren şeyin parçalarının, belirli ve kendine özgü bir dizilişini ifade eden bir kavramdır. Tarih-üstü ya da değil, parçaları birbirine bağlayan, onu benzerlerinden ayıran bir tür yasaya ve işleyiş mekanizmalarına göndermede bulunduğu için Foucault sık sık kullanmaktadır. Soybilim de, bu konfigürasyonların bir tür analizidir.

olarak çalış[mıştır]”⁷⁰⁷; aynı zamanda yapılan düzenlemelere uymayan memurları yargılamıştır ve idari konularda görüş bildirmiştir.⁷⁰⁸ Kurum, önce saraya daha sonra da bürokrasinin merkezi Bâb-ı Âlî’ye taşınmıştır.⁷⁰⁹ Meclis-i Vâlâ, 1840 tarihli ceza kodunu hazırladığı gibi, modern hukuki mekanizmayı çok yönlü etkinleştirme sürecinde hayati bir rol oynamıştır. 1840 yılında, vergi toplama usulündeki değişiklikleri de yönetmiş ve vergileri toplamak amacıyla doğrudan merkeze bağlı tahsildarlar⁷¹⁰ (muhasıl) göndermiştir; tahsildarlar, sadece vergi toplamakla kalmamışlar ve bulundukları beldeyi mülkî âmir gibi etkilemişlerdir.⁷¹¹

Kod, geleneksel hukukun ‘hak’ esaslı hukuk düzeninden ayrı olarak tablo içinde parçalanmasından, değişkenler arasında bir ilişkiye indirgenmesinden ve *mathesis*’le soyutlanmasından geride kalan ‘norm’lardan oluşmaktadır. Fakat buradaki tablo, temsil epistemesinin icadı olan tablo değildir; bu, insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olması bakımından insandan başlayan ve yine insanda biten bir çizelgedir. Tablo, geleneksel hukukun Tanrı’dan aşağıya doğru hak temelli düzenini, yakın zamanda doğan bireyin varoluşunda –yani belki de yegâne değer olan insanlığında⁷¹²- yatay bir düzleme indirecektir. Burada, geleneğin hukuki sözceleri, ilke ve hükümleri tablonun haritasında önce yabancı olduklarını hissedecek ve hakikati dile getirememenin doğal sonucu olarak tarih dışına taşınacaklardır. Bu, toplumsal değişim içindeki bir noktadan daha çok tarihsel bir andır. Zira, bundan sonra “hukuku kültürel bir yapı olarak üreten, bireylerin kasıtlı eylemleri değildir. Aksine kanuni işlemleri yoluyla, semantik yapı olarak fail insanı yaratan, iletişimsel bir süreç olarak hukuktur.”⁷¹³ Yasa koyucu rolüyle makro iktidar, hukuk biçimindeki normu “mimarlıktaki basitlik ilkesi”ne benzer şekilde, kendisini yokluğunda çokluk olarak

⁷⁰⁷ Mehmet Seyitdanlıoğlu, **Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994, s. 46.

⁷⁰⁸ Ekrem Buğra Ekinci, **Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)**, İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2004, s. 126

⁷⁰⁹ M. Yasin Taşkesenlioğlu, **Meclis-i Âlî-i Tanzîmât (1854-1861)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018, s. 28.

⁷¹⁰ 1840 yılında kurulan Muhassıllık, amaçlanan verimi sağlayamadığı gerekçesiyle kaldırılmış ve tekrar iltizam usulüne dönmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekinci, **Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)**.

⁷¹¹ Ekinci, **a.g.e.**, s. 127.

⁷¹² Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 90.

⁷¹³ Gunther Teubner, “How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law”, **Law and Society Review**, C. 23, S. 5, 1989, s. 730.

kalan toplumun onun yerleştiği uzamın ve “yönetildiği kurallar ağının” merkezine yerleşerek üretmekte ve yaymaktadır.⁷¹⁴ Fakat basitlik ilkesinin işlemesi o kadar kolay değildir; olağan yapısıyla toplum, rasyonel bir bakış için çelişkilerle doludur. Geleneksel toplumda hukuki kaideler, gelenekler, adetler ve ahlaki ilke ve değerlerin ayı anda etkileşimli bir şekilde işlemeleri, söz konusu bu çelişkileri anlamsızlığa sürüklemekten hem çözer hem de bu heterojenliği daimi kılar. Kodifikasyonun ilk icraatı, bu çoğulluğa bir son vermektir. Kod, bu amaçla “tüm tutarsız gelenekler, adetler ve yasaları” rakipleri olarak görür ve onları hükümsüz kılmak için uğraşır.⁷¹⁵ Böylece liberal iktidar, görünmesi gereken yüzünü belirginleştirir. Başka bir deyişle insanlarla kod arasındaki pürüz olarak algıladığı bütün kural ve kurumları ortadan kaldırarak kanunları insanlar için en üst düzeyde “ulaşılabilir ve tahmin edilebilir” kılar.⁷¹⁶ Bunu başarabilmek için, kodifikasyon bir iç sistematik üretir ve düzenlemeyi istediği alana bu sistematiklik üzerinden norm salgılar:

“Her kodun bir sistem olduğunu söylemek, onun mantıksal uyumla birbirine bağlanmış çeşitli unsurlardan, araçlardan, kurallardan ve kurumlardan oluşan organize bir bütüne karşılık geldiği anlamına gelir. Sistematik bir kodifikasyon, genel ilkelerden başlayarak, klasik mantıksal akıl yürütme araçları ve özellikle ardışık

⁷¹⁴ Lindsay Farmer, Lindsay Farmer, “Reconstructing the English Codification Debate: The Criminal Law Commissioners. 1833-45”, **Law and History Review**, C. 18, S. 2, 2000, s. 423; “Yeni bir kod, yazarlarının bir doktrini müşahhaslaştırma ve muayyen bir fikri pozitif yasaya dönüştürme iradelerinden kaynaklanmaktadır. Yaratıcı güçler koşullara göre farklılık gösterse de, gerçek bir kodlama, yeni bir yasal düzen oluşturmayı ya da daha önceki düzeni düzeltmek için yeni ya da yenilenmiş yasal kuralların oluşturulmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak ve sadece, kapsamlı bir araştırmadan, tam bir yansıtıcı düşünmeden ve seçimlerin yapıldığı, rehber ilkelerin oluşturulduğu ve en sonunda kararların alındığı yaratıcı bir çabadan sonra ortaya çıkar. Dolayısıyla, Fransa’da, 1804 Medeni Kanunu, o zamanlar oldukça yeni olan temel fıkirlere dayanıyordu: tüm bölge genelinde yasaların tek biçimliliği; yasaların tek gerçek hukuk kaynağı olarak kabul edilmesi; tüm sosyal ilişkileri düzenleyen hukukun kapsamlılığı; hukukun ahlak, din ve politikadan ayrılması” (Bergel, **a.g.m.**, s. 1078.)

⁷¹⁵ Wael b. Hallaq, **Shari’a: Theory, Practice, Transformations**, s. 367.

⁷¹⁶ Jan Smiths, “Of the Vocation of Our Age Against Codification: On Civil Codes in The Information Society”, **Tradition, Codification and Unification: Comparative-Historical Essays on Developments in Civil Law** içinde, Haz. J.M. Milo, J.H.A. Lokin, J.M. Smits, Cambiridge, Intersentia, 2014, s. 240-1; Liberal iktidarla insanlar arasındaki boşluk, bilindiği gibi sadece kodlarla değil yasama faaliyetinin diğer unsurlarıyla da doldurulur. Öyle ki kentteki önemli önemsiz bütün eylemler, bir şekilde hukukun konusuna dönüşür. Egemenlik toplumunun kişisinin çevresinde, hiçbir zaman doldurulamamış boşluklarla –vergi ve askeri yükümlülük gibi uzun aralıkla devlet görevlileriyle karşılaşmada olduğu gibi- karşılaştırıldığında modern toplumun bireyi ve kitle, baştan aşağı yasalar, tüzükler ve yönetmeliklerle sarmalanmıştır.

çıkarsamalar yoluyla, söz konusu meselelere uygun çözümler bulunana kadar genelden öze gitmeye izin verir. Aynı genel ilkeler farklı kurumlara da uygulanır; böylece, örneğin, iradenin yaratıcı rolü, evlilik yasasını, [doğal hukuk bağlamında] genel sözleşme teorisini, özel sözleşmeleri, şirketlerin kurumlarını ve işleyişini, çoğunluk kuralını [çoğunluğa dayalı sistemi] yönetir. Kategorilere göre sınıflandırmalar ve ardışık alt kategoriler, birbirini izleyen özelleştirmeler aracılığıyla, benzer birçok durumu düzenleyen kuralların bu kuralların altına düşen bütün özel durumlara uygulanmasını mümkün kılar. Benzer araçlar, model olarak ele alınmış, daha sonra çeşitli konularda sürekli olarak kullanılmıştır. Böylelikle örneğin, yasa, evlilik rejimlerinin veya ebeveyn otoritesinin yasasındaki, bölünmezlik yasasındaki ve iş dernekleri yasasındaki karinelerin yetkilerini yaratır.”⁷¹⁷

Buna göre, “her bir kanun maddesi”, ancak ve sadece diğer maddelerle ilişkisi sayesinde anlamlı olacaktır. Bu soyut iç düzen, kentin maddiliğinde somutlaşmış ve her bir kurumu da tam bir kurumsal ağ içerisinde birbirine bağlamıştır.⁷¹⁸ Dindarlığın normallliği ve patolojisi hukuki açıdan, çakışan soyut ve somut kurumsallıkta tespit edilecektir. Disiplinlerin tikel konuları ele almaları, söylemlerin hakikat etkileri ya da ilerleme düşüncesi, aradaki bağlantıları ve bu bağlantıların dindarlığa dolayımını gizlemektedir.

Kod, “sistematik, açık, rasyonel ve mantıkî” yapısıyla, yargıçların kullanımına hazır bir külliyatı içermektedir.⁷¹⁹ Her vakayı, vakanın tekillliği ile kendi evrensellikleri arasında zorunlu bir açıklık bırakacak şekilde hukukileştirmesi, sonuç olarak bu külliyatın vakaları araçsallaştırarak şimdiki zamandan geçmiş ve geleceğe yayılabilmek için onları bir ifadeye dönüştürdüğünü göstermektedir; vakalar kod için, kendisinin evrensel temsilini sunmasının fırsatlarından daha fazlası değildir. Herhangi bir özel durumu dikkate almaktan ısrarla kaçınmaları, somutluğu engellemeleri ama soyutluklarına rağmen bütün çıkarım ihtimallerini kendi uhdelerinde tutmaları bunun açık kanıtlarıdır.⁷²⁰ Buna karşın geleneksel hukuk, yerel unsurları gözetmiş, ayrıca kendi iç düzeninde tesis ettiği bir ahlakiliği topluma dikte etmeye çalışmamıştır. O, hiçbir bölgede münhasıran uygulanmamış; daima, örf ve hükümdar hukukuyla (es-

⁷¹⁷ Bergel, **a.g.m.**, s. 1083.

⁷¹⁸ **A.e.**, s. 1083.

⁷¹⁹ Wael b. Hallaq, **Shari’a: Theory, Practice, Transformations**, s. 368.

⁷²⁰ **A.e.**, s. 368.

siyasetü'ş-şer'iyye) işbirliği içinde olmuştur.⁷²¹ Modern dünyada yerel unsurların gündelik hayata etki edememeleri fiiliyatta başka bir konuyla da doğrudan ilgilidir. Fıkhnın, örfün ve ahlaki değerlerin artık olmadığı yerde, kodifikasyonun hukuku tümleştirdiği uzamda, liberal ekonominin yani kapitalizmin araçlarının yerleşebileceği bir alan ortaya çıkar.⁷²² Hâlbuki geleneksel hukuki yapı, nihayetinde belirli bir ekonomik faaliyetle temas halinde görülse bile, esasen herhangi bir sınıfın çıkarlarını gözetmemiş; “ne ekonomik sınıfları domine etmiştir ne de sermayedarları ya da sınıf egemenliğini” teşvik etmemiştir.⁷²³ XIX. yüzyılda kodifikasyon ile yeni ticari faaliyetlerin peşi sıra gitmesi, bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Yani sadece kodun maddeleri değil, kodifikasyonun mantığı da kapitalizmle ittifak halindedir. Modern çalışan özne, kodifikasyonla muayyen bir üretim biçiminin bağlamıdır. XIX. yüzyıl boyunca üretim-tüketim mantığındaki değişimler, tıpkı hukuk, eğitim gibi alanlarda olduğu gibi çağa ayak uydurma sürecinin parçaları olarak görülmüştür ama hikâyenin diğer kahramanlarının izini de takip etmeyi ihmal etmeyen bir yöntem, bütün bu alanlar arasındaki ittifakı gösterebilecektir.⁷²⁴

Norm dizgesine karşılık gelen kanun, dört temel unsurun yani *iktidarın*, *dil-kent-beden* şeklinde üçe ayrılmış iç içe geçmiş *mekânın*, *oranın/akılsallığın* ve *normun* olabildiğince yalın bir etkileşimidir. Yalınlık, -elbette ki yalnızca teoride-zamansızlığının mantıksal bir sonucudur. “Zamanın değişmesi” ile “hükümlerin değişmesi” arasında kurulan bağ, düşüncüyü kanunun zamansızlığı konusunda yanıltmamalıdır; nitekim bu ifade, kanunlaştırmanın kendisini değil gerekçesini yani geleneğe ve aynı zamanda geleceğe eklememesini izah etmektedir. Kod, kişiyi bireyselleştirirken ve toplumu kiteselleştirirken onların gerçek dünyayla her türlü ilişkisini askıya almakta ve bu ilişkileri salt bir değişkene indirgemeyi amaçlamaktadır. Bunu yapabildiğinde bütün değişkenler, cebirsel bir ifadede olduğu gibi rasyonelliğin ilkelerine boyun eğmekte ve o karmaşıklıktan –toplumdan- geriye iktidar, bireyler, eylemler, oranlar, eylemlerin tekrarı/istatistiki veriler ve

⁷²¹ A.e., s. 368.

⁷²² Smiths, a.g.m., s. 241.

⁷²³ Wael b. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, s. 364.

⁷²⁴ XIX. Yüzyıl'da Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısının dönüşümü için bkz. Kuntay Gücüm, *İmparatorluğun Liberal Yılları (1856-1870)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

norm/hükümler kalmaktadır. Böylelikle makro iktidarın gözü, tıpkı bir tablonun gerçekliğin karmaşıklığına *taksonominin* ve onun birkaç işaretinin marifetiyle son vermesinde olduğu gibi, bütün mekanlara baştan sona kadar tek seferde nüfuz edebilmektedir. Fakat pratikte yalınlaştırma, oldukça zor hatta imkansızdır; toplumun bütün parçalarının güvenlik toplumunun iktidar ilişkilerinin edimselleşebileceği şekilde saydamlaştırılabilmesi ve tesadüf ile iradenin eşzamanlı etkilediği egemenlik toplumunun sayısız düğümünün doğrusal bir hatta düzleştirilmesi için toplumun olmuş bitmiş bir gerçeklik olması gerekmektedir. Ne var ki gerçek böyle değildir; yeni, her bir şafakta kendini göstermektedir. Bu, kanunlaştırmayı sınırsıza/kuvvete taşımaktadır. Kendinde zamansız olan kanunu, zamana bağlayan da sınırsızın şimdiki zamanla gelecek zaman arasında sıkışıp kalmasıdır; başka bir deyişle, deneyimin geleceğe olan bütün açıklığına rağmen şimdiki zamana mecbur kalışıdır. Böylece, şimdi için zaman-üstü olan kanun, gelecek için tükenmişliktir ve her tükenmeye, ya bir yama ya da yeni bir norm dizgesiyle karşılık verilmektedir. Kanunlaştırmanın bitimsiz bir faaliyet olmasının altında bu olgu bulunmaktadır. Böyle yaparak kodifikasyon “bir taraftan kanunla gerçekler ve düşünce arasında bir boşluğa yol açarken, diğer taraftan da kanunların dışında bir metin akışını tetikleyecektir. Bu metinler, kanunlaştırmaların [amaçlanan] yararlığını bertaraf edecek ve açıkça yasamanın önlemek için tasarlandığı şey konusunda bir karışıklığa yol açacaktır.”⁷²⁵

Bu müphemliğiyle kodifikasyon, diğer taraftan suçun toplumsallaşmasını kolaylaştırmaktadır; onlarca suç ve ceza bir araya geldiğinde kanunlar, bir tür filtre gibi işlemekte, fiilleri ve hatta duygu ve düşünceleri ayıklamakta, onları normal ve anormal olarak dağıtmaktadır. Bu işlem, iki farklı sonucu tekrar topluma bağlamaktadır: ya norm, nominal olduğu için hemen herkes bir şekilde suçlu kategorisine dahil olmakta ve böylece ‘iyi’ ile epistemik bağlantı kesintiye uğramaktadır ya da öngördüğü cezalandırma sistemiyle, gerçekten cezalandırılmadığı için suçlu ile arınma arasına mesafe koyarak bu kez ontik temas kaybedilmektedir. Yabancılaşma, suçla toplumu sürekli birbirine yaklaştırmaktadır ki bu, güvenlik mekanizmalarının insanın türsel özelliğini hedefleyen ikinci edimidir. Daha önce de değinildiği gibi insanın biyolojik bir varlık olarak keşfi, içindeki hayvaniliği yepyeni

⁷²⁵ Bergel, **a.g.m.**, s. 1079.

bir genel söyleme/retoriğe dönüştürmeye olanak tanımıştır. Böylelikle suç da, aynı içgüdüsel canlılığa içkin görülmüştür ve dolayısıyla bu koparılamaz nitelik, cezayı kültürel bir olguya, medeni olmak isteyen bir toplumun icat ettiği reflekse indirgemektedir. Buna karşın gelenek, insanın günah işlemekten azade olamamasını, bir canlılık bilinci içinde değil unutkanlığına yönelik bir tedbir gibi görmektedir. İlgili bir Hadis-i Şerif şu şekildedir: “Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah Teâlâ hazretleri sizi helak eder ve yerinize, günah işleyecek [fakat tevbeleri sebebiyle] mağfiret edeceği kimseler yaratırdı.”⁷²⁶ Fakat, belli bir mekanla içgüdüsel bir bağ kurmuş olan ve kendisine ‘insan’ denilen bu ‘canlı’ artık, tıpkı diğer canlı türlerinde olduğu gibi içinde yaşadığı düzeni bozacak eylemlerde bulunmaktadır. Bu, suça karşı bir hoşgörüyü de beraberinde getirmektedir. İkinci olarak soyut kodlar, ahlakla ve örfle bağını kopardığı için anlaşmazlıkları toplumun kendi olağan yaşantısında çözebildiği şartlar da ortadan kalkmıştır. Her bir mahkemenin davayı uzun bir sürede karara bağlaması ve mahkemeler hiyerarşisinden oluşan hukuki sistem sebebiyle adaleti kolayca tesis edemeyeceğinden, suçu dolaylı yoldan teşvik edecektir. Başka bir deyişle hukuki mekanizmanın gittikçe büyümesiyle dava sayılarının azalmayıp artması, bir paradokstan çok daha fazlasına işaret etmektedir. Üçüncü olarak, cezalandırmanın birincil biçimi olarak hapisane, büyük bir suçlu nüfusunu tek bir kurum içinde bir araya getirmektedir. Özgürlükleri ile belirli bir vakit bundan mahrum kalmaları arasındaki belirtik olmayan bir varsayıma dayanan bu cezalandırmanın amacına ulaşacağı iddiası, insanın kendi insanlığı üzerinde derin düşünmekten kaçamayacağı şeklindeki kırılgan bir önermeye dayanmaktadır. Diğer taraftan özellikle ailelerdeki geçimi sağlayan kişilerin, aileden uzun süreli ayrı kalmaları, geri kalanların gündelik hayatlarını riske atmaktadır. Yaşamak zorunda kalmanın, geri kalanları da suça iteceğini tahmin etmek ise oldukça kolaydır. Bu bağlamda ilk modern cezaevinin – Hapishane-i Umumî’nin- ceza kanunlarındaki değişikliklerden bir süre sonra kurulmuş olması bir tesadüf değildir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise, hapishaneler ülkenin pek çok vilayetinde çoktan kurulmuştur.⁷²⁷ Dördüncü ve belki de en korkuncu, makro iktidarın topluma nüfuz etme biçimiyle ilgilidir. Foucault’nun, makro iktidarın

⁷²⁶ Müslim, Tevbe, 9, (2748); Tirmizî, Da’avât 105, (3533).

⁷²⁷ Gültekin Yıldız, **Mapushâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni (1839-1908)**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2012, s. 328 vd.

polis ve istihbarat teşkilatlarıyla suç dünyasına hâkim olmaya dair güçlü bir istek duyduğuna dair kuşkuları, suçun kavranışını baştan sona değiştirmektedir. Normal ve anormalin kıstaslarını daima elinde tutmak, suçun sadece imgesine değil toplumsallaşma biçim ve yollarına da hâkim olmayı zorunlu kılmaktadır. Eğer bu yerinde bir kuşkuysa, suç bir kod olarak doğrudan normalin konfigürasyonuna yerleştirilmiştir demektir. Bu kuşkuların ötesindeki gerçeklik ise, bireye ve topluma kapalıdır. Fakat yine de hukuka dair bütün bir fikriyatın, bu şüphenin baskısı altında dönüşmek zorunda olduğu da ortadadır.

Kodifikasyon, aynı zamanda sosyoloji ve psikoloji başta olmak üzere bir dizi söylemle ittifak halindedir. Hukukun değişebilmesi için, insanların ve toplumun değiştiğinin ispat edilmesi gerekmektedir. Bunun için, tarihin antropolojik bağlamda yeniden üretilmesi gerekmektedir. Batı’da batı dışı toplumların araştırılması, genel bir dünya tarihinin bir *taksonomi* ile açıklanabilmesini mümkün kılmıştır. Bu tarihsel şartlar altında ortaya çıkan sosyolojiye, bir söylem olarak XIX. yüzyıldan itibaren değişimin gerekçelendirilmesinde dikkat çekici bir sıklıkla başvurulmuştur.

Kodifikasyon olgusunun burjuva kamusal düzeninin eşzamanlı ortaya çıkışları da oldukça dikkat çekicidir.⁷²⁸ Bilindiği gibi modern kamusal hayat, tekil irade varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayım, o kadar çok sık tekrar edilmiştir ki nihayet bir gerçeklik haline gelmiştir. Bir süredir insanlar, tercihleri ile toplumun yönetimi arasında özsel bir ilişkinin olduğuna inanmaktadırlar ve bu inancı, ahlaki ilkelerle desteklemektedirler.⁷²⁹ Burjuva kamusal düzeninin ya da temsile dayanan bir yönetim biçiminin düşünülebilmesi için hukuken akredite olmuş bir iradenin varsayılması gerekmektedir. Hukuki bir içerik kazanmış birey ile yönetim biçimi arasında gerçek bir nedensellik ilişkisinin olamayacağını Ranciere, şöyle ifade eder: “Demokratik skandal basit bir biçimde şunun gözler önüne serilmesine dayanır: Politika adı altında insan topluluklarının bir araya gelmelerine ilişkin yasalardan hareketle yöneticilerin eylemini meşrulaştıran, topluluğa ilişkin bir teklik ilkesi hiçbir zaman olmayacaktır”⁷³⁰ Bütün egemenlik toplumu düzeninin altını üstüne getiren insan

⁷²⁸ Bergel, **a.g.m.**, s. 1074-1077.

⁷²⁹ Jacques Ranciere, **Demokrasi Nefreti**, Çev. Umut Özmkas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 60-1.

⁷³⁰ **A.e.**, s. 59.

hakları kavramı dahi o kadar soyuttur ki, irade nosyonunda olduğu gibi salt bir totolojidir.⁷³¹ Bu aynı zamanda temsile dayanan yönetim biçiminin niçin kendini hukuk devleti olarak nitelediğini de açıklar.⁷³² Bu bakımdan Meclis-i Vâlâ'nın teşkil ettiği vergi tahsildarlarının (muhasılların) başkanlık edeceği muhasıl meclisinin yapısı dikkate değerdir. Bölgenin daha çok mâlî işlerini yönetecek bu meclis, “muhasılların maiyetine verilmiş bir mal, bir nüfus ve bir emlâk kâtibi ile kadı, müftü ve müftü ve zâbit-i memleket (veya Umûr-ı Zaptiye Memuru) denilen askerî memur, ayrıca beldenin ileri gelenlerinden halkın seçeceği “*dirâyetkâr ve müstekîmü'l-etvar*” doğru dört kişi, ayrıca gayrimüslimlerin de yaşadığı yerlerde bunların metropolit ve kocabaşlarından iki kimse bulunacaktı[r].”⁷³³ Bu meclis, 1840 Kod'u çerçevesinde hukuki mekanizmayı işletmek üzere bir mahkeme gibi de çalışmıştır. Fakat “Katl, hırsızlık, yaralama suçlarıyla pranga cezasını gerektiren suçlarla ilgili” kararlardan sonra nihai hüküm için dosyayı Meclis-i Vâlâ'ya göndermek zorundaydı.⁷³⁴ Meclis-i Vâlâ, merkezden taşraya uzattığı eliyle mekânı hem kendi rasyonelliğine uygun olarak yeninden biçimlendirmekte hem de ilkel düzeyde de olsa tebaa'nın temsilini mümkün hale getirmektedir.

1849 yılındaki *Eyâlet Meclisleri Tâlimatnâmesi* ile eyaletlerde ve sancaklarda yeni meclisler kurulmuştur. Tâlimatnâme ile borçlar ve mirasla ilgili konular daha önce olduğu gibi şer'î mahkemelere bırakılırken özellikle adam öldürme ve yol kesicilik gibi suçların davaları büyük mecliste görülecekti.⁷³⁵ 1864 Tuna Vilayet Nizamnamesi ile ülke siyasi olarak vilayetlere, vilayetler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar nahiyelere ayrılmıştı.⁷³⁶ Ayrıca, “nahiyelerde imam ya da papaz başkanlığında 3-12 üyelik ihtiyâr meclisleri; kazalarda kadı başkanlığında 3 Müslüman 3 Gayrimüslimden oluşacak meclis-i deâviler; sancaklarda yine kadının

⁷³¹ “Bunlar [insan hakları] çıplak insanın haklarıdır. Ama hiçbir kurulu ulusal topluluğa ait olmayan, aidiyeti olmayan çıplak insanın hiçbir hakkı yoktur. Dolayısıyla insan hakları, hiçbir hakkı olmayanların içi boş haklarıdır. Öyleyse bu haklar basit bir biçimde belirli bir ulusun yurttaşlarının, hakları olanların haklarıdır; yani katıksız bir totolojidir” (Ranciere, **a.g.e.**, s. 66).

⁷³² Smiths, **a.g.m.**, s. 242.

⁷³³ Ekinci, **a.g.e.**, s. 127.

⁷³⁴ **A.e.**, s. 130.

⁷³⁵ **A.e.**, s. 134.

⁷³⁶ Selda Kılıç, “1864 Vilayet Nizamnamesinin Tuna Vilayetinde Uygulanması ve Mithat Paşa”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, S. 37, 2005, s. 104.

başkanlığında 3 Müslüman 3 Gayrimüslimden ve bir de devletin atayacağı yetkiliden meydana gelecek hukuk ve ceza mahkemeleri ve vilâyetlerde de yine ceza ve hukuk mahkemeleri”⁷³⁷ teşkil edildi. Böylece, hukuki-idari mekanizma, iki yönlü bir iletişimi olanaklı kılmıştır. Bir taraftan merkezi iktidar ifadeler, karineler, mütalaalar vs üzerinden bir bölgeyi gıyabi bir yeniden anlamlandırmaya tabi tutarken diğer taraftan da toplum, bu mekanizmanın bir iştirakçisi haline geliyordu. ‘Yukarıyla’ bu sürekli temas, hukuki yollardan bir temsil yani toplumsal irade bilincinin inşasına katılmıştır.

Ne var ki bu irade, kamusal hayatla birlikte ve belki de daha çok özel hayatın yeniden biçimlendirilmesinde etkili olmuştur. Kodifikasyona uygun zemin temin etmeye yönelik adımlardan birisi olan Tanzimat Fermanı, can, mal ve namusun devletin güvencesine alarak ve bütün tebaa’nın kanun karşısında eşit kabul ederek bir taraftan onları, kamunun en küçük parçalarını teşkil etmek üzere hukuki kişilikleri olan vatandaşlar haline getirirken diğer taraftan aileden başlamak üzere bütün mikro iktidar ilişkileriyle bağlarını gevşeterek bireyselleşebilmeleri için –hem kişiliklerinde hem de toplumda- gerekli alanı açmıştır. Ferman, bütün bunlar sanki daha önce koruma altında değilmiş gibi davranmaktadır. Hâlbuki bilindiği gibi hem hukuk hem de ahlak, bu hak ve değerleri mahrem kabul etmiştir. Bu gerçeğe rağmen yapılan vurgu, eksiklik gidermekten çok, var olan gerçeği değiştiriyor görünmektedir. Devlet, kişileri bireyin kamusal veçhesi olan vatandaşı inşa ederken bunun ancak kişinin kendisine, ailesine ve topluma, aynı zamanda diğerlerinin kişiye bakışını yeniden kodlamakla mümkün olacağının farkındadır. Burjuva kamusalılığının iradeyi özgürlük idesi içinde tarihselleştirmesi, kanunlaştırma ile kent uzamında çakışmaktadır. Buradan itibaren de beden ve dilin bireyselleştirilmesine doğru genişlemektedir. İnsana dışsal uzamlar olan dil ve kent, varsayımsal iradenin sürekliliğini sağlayacak söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerden yayılan frekanslarla;

“Yasamanın yeni biliminin anahtarı, bütünlük ve tamlık bakış açısında bir araya getirilmiştir: (...) kodifikasyon hukuki kişiye değil kanunların bireyselleştirilmesine dayanmaktadır. Bu, bu tamlığın pozitif ifadesine izin verecek sınıflandırma ilkelerinin detaylandırılmasıyla bağlantılı olan yasama düzeninin bütünlüğüyle ilgili mantıklı bir

⁷³⁷ Yıldız, **a.g.e.**, s. 265.

savdı. Bununla birlikte o, başka bir savın daha, prensipte toplumsal hayatın tamamı üzerinde genişletilmesi gereken doğal ve evrensel ilkelerine dayanan yasama bilimi savının üzerinde kuruludur. Tam bir suç kataloğu, hukuk tarafından yapılabilecek her şeyin eksiksiz olarak anlaşılmasına yol açacaktır. Bunun sonucu da doğrudur: suç ve ceza, ahlaki değil pozitif; kurumlar, sosyal yasalara tabiydi. Suç, bir ceza politikasının geliştirilmesi yoluyla çözülecek bir toplumsal soruna dönüştü. Kodifikasyon, topluma önsel olan normların rasyonel bir somutluğu değildi; aksine onlar aracılığıyla kendini kurmakta olan modern toplum ideasının kurumsal bir parçasıydı. Böylece, kanunun iç düzeni ile yönetilecek olan dış düzen arasında özel/dolaysız bir ilişki kuruluyordu. Yasamanın yeniden inşa edilmesi sosyal alanın ortaya çıkışıyla yani yönetme sürecindeki hukukun rolünün dönüşmesiyle eş-anlı oldu; Bentham'ın ifadeleriyle, yasa koyucunun bakışının ötesinde hiçbir *terrae incognitae*⁷³⁸ kalmamıştır. Hukukun sistematikleştirilmesi başka bir sonucu da doğrudur. Teorik olarak ceza hukuku, hukukun bütünlüğünün en önemli şartı görülür fakat pratikte (göstergeler düzleminde) o daima, tamamlanmamış kabul edilir. Hem dilin sınırlılıkları hem de toplumun doğasının değişmesi sebebiyle pozitif hukuk, hiçbir zaman tamamlanmış, evrensel geçerliği olan bir yasa sistemini tesis etmeyi başaramayacaktır. Dolayısıyla reform ihtiyacı, hukukun kurucu niteliğindeki bir özellik olarak takdim edilmekte, kanunun kusurlu olduğu temel kabulünün üzerinde, yeni bir reform rasyonalitesi inşa edilmektedir.⁷³⁹

Kodifikasyonu kusursuz olmaktan alıkoyan, iyilikle yani bilindik anlamıyla adaletle ilgisinin olmamasıdır. Kodifikasyon, kendi başına bir bütündür ve adalet idesi tarafından dahi kayıtlanamaz. Kanun maddesi, o kadar yalındır ki sadece kendine göndermede bulunabilmektedir. Zamansız olduğu gibi öznesizdir de. Eylemler, cümlelere aktarıldıkları, bir belgenin konusu oldukları andan itibaren soyut/rasyonel bir izleği takip ederlerken fıkıhtaki Allah'ın hakları gibi aşkın bir ilkeye ya da bir hak tasavvuruna dolayım lanmamaktadır. Bu durum ister istemez Foucault'nun kuşkusunu güçlendirmektedir. Birey, artık kent içinde bir cisim hatta daha çok geometrik bir ifade olan nokta gibidir; yer kaplamakta, kendi sınırsızlığını bir sınır içinde açığa vurmaktadır. Eskiden şehirde ya da kırsalda, her eylem diğerlerini dikkate alan bir öngörü ve iletişim içinde yapılırken şimdi, makro iktidar tarafından yakalanmakta ve otonom bir mekanizmada değerlendirilmektedir.

⁷³⁸ Keşfedilmemiş/bilinmeyen toprak.

⁷³⁹ Farmer, **a.g.m.**, s. 424-5.

“İslam hukuku ve ulus devlet [hukuku], toplumun organizasyonu ve ihtilaflara hakemlik etmek şeklindeki genel amaçları paylaşmakla birlikte, oldukça farklı etkiler göstermişlerdir. Kendine özgü hareket tarzı içinde ulus devlet, sistematik olarak toplumsal düzen ve ulusal vatandaşlığı tek tipleştirmektedir. Bu hedeflere ulaşmak için sistematik gözetim, disipline etme ve cezalandırmayla ilgilenmektedir. Eğitsel ve kültürel kurumlar, hukuka saygılı, düzen mefhumuna ve otoriteye itaatkâr ve çalışkan ve üretken “iyi vatandaş” üretmek için dizayn edilmiştir. Disiplinle ceza –ki o onun özgün özelliğidir- ulus devletle bütünleşiktir. Sonuç olan “iyi vatandaş”, devlete *verimli* bir şekilde hizmet eder, o herkesin babası –nadiren de- annesidir. Hukuka itaat ki itaati ve daha da önemlisi disiplini öngerektirmektedir, devleti ayakta tutan destektir. Hukuk ve onun gözetleme ve cezalandırma araçları olmadan hiçbir devlet aygıtı var olamaz. Dolayısıyla, şiddet unsurunun ve kullanımı yoluyla tehdit etme özel hakkının –devletin tanımı ve tasavvurundaki- merkeziyet de. İslam hukuku ise, tersine, ulusal ya da başta tek tip vatandaş tasarımıyla ilgilenmez ve bu bağlamdaki modern devletin hiçbir özelliğini geliştirme kaygısını paylaşmaz. O, şiddetin kullanımının tekeli elinde etmeye çalışmaz ve toplumu ve bireyi, daha yüksek politik düzeni sistematik kontrolünün emrine vermeye kalkışmaz.”⁷⁴⁰

Geleneksel hukuki mantık kaynağını Kuran-ı Kerim, Sünnet, fıkıh kitaplarındaki hüküm ve şerhler ile örfün dinamik ilişkisinden almaktadır. Dolayısıyla yargı, fiilin bütün anlam katmanlarını dikkate almak durumundadır. Kodifikasyon ise, hayatın metinler üzerinden çizilen bir eskizine istinat ederek, fiilin anlamlarını aynı anda hem katı bir şekilde sınırlamakta hem de devlet mekanizmasına içkin kılmaktadır. Fakat bu edim, yasayı daha belirginleştirmek bir yana hayatın kuşatılamazlığı tarafından müphem hale getirmiştir. Söz konusu bu müphemlik, kamu hukukunun kentin içindeki bütün ilişki ve nesnelerin her an bir hukuki sorunsala dönüştürülme fırsatını sunmaktadır.

Kamu hukuku, disiplin toplumunun hukuki mekanizmasının birincil suretidir: “tüzel kişilik olarak devlet fikri, özerk kamu hukuku kavramının üzerine kurulduğu temeli oluşturmuştur.”⁷⁴¹ Egemenin kendi bedeni ile devletin bedeni birbirinden ayrılırken ve egemen bir temsile indirgenirken açılan boşluk, yeni bir manevra alanı açmıştır. Kamu hukuku -kişilerin bireyselleşmesiyle eşzamanlı- devletin de tüzel bir kişilik sahibi olmasını sağlamıştır; muayyen bir toprak parçası ile düşsel bir uzam,

⁷⁴⁰ Wael b. Hallaq, **Shari’a: Theory, Practice, Transformations**, s. 365.

⁷⁴¹ Martin Loughlin, **Kamu Hukukunun Temelleri**, Çev. Dilşad Çiğdem Sever, Kıvılcım Turanlı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2017, s. 53.

makro iktidarın egemenin bedeninden taşan bireyselliğinde bir araya gelmiştir. Vatan mefhumu da, devletin bu yeni tür canlılığının uzamsal dışavurumudur. Dârü'l-İslam ve dârü'l-harp şeklinde ikiye ayrılmış bir dünyada vatan, Müslümanların hâkim olduğu coğrafyayı nitelerken, XIX. yüzyıldaki canlılık bilinci, başta kamu hukuku olmak üzere kanuni düzenlemelerle bu ayrımın işaretlediği ufku aşarak gerçek toplumsal sınırı, vatani olarak belirlemiştir. Bu bakımdan ceza hukukunda yapılan değişikliklerle hem vatandaşlarla hem de memurlarla arasındaki kategorik ayrımın altındaki en önemli sâiklerden birisi, şüphesiz makro iktidarın tüzel kişiliğini ve muayyen bir alan boyunca yaydığı bedenini koruma içgüdüsüydü. Fakat bu içgüdü makro iktidarı, yok etmek için değil, üretmek üzere devindirmektedir. Din okuryazarının kültürel yeniden üretim mekanizması da, bu üretkenliğin doğrudan bir parçasıydı. Kentin diğer kurumsallaşmalarında olduğu gibi din eğitimi kurumu da, kamu hukukunun ortağı olmuştu. Fakat bu ortaklık, din okuryazarını sürekli borçlu tutacaktır. Zira, ıslah edilmiş sıbyan mektepleri, rüşdiyeler, idadiler ve hatta medreselerin ıslah edilmiş kısımlarında kurumların, öğretmenlerin ve öğrencilerin kamusal kimlikleri kentte icra eden hukuki teşekkülle kaim olabiliyordu.

Fakat burada yapı sökümüne uğrayan asıl terim, geleneksel dünyayı *signatura* aracılığıyla metafiziksel dünyaya açan *günah*'tır. İnsan, yaratılışının sınırları içerisinde günah işlemekten kendini alıkoyamazken, diğer taraftan tövbe, onu Tanrı'nın kudret ve merhametiyle de kutsalın alanına çeker. Günah işleme, metafiziksel dünyanın negatif kutbunda, bu işleviyle -belki de iyilikten daha fazla kutsallık yaymaktadır. Onun, nihai anlamda devlete karşı işlenen bir cürüm görülüp sekülerleştirilmesi, din okuryazarının kapalı bir sistem içinde yalnızlaşmasının en önemli sebeplerinden birisidir. Bu durum, geleneksel dindarlığı özellikle öznel dindarlık ve halk dindarlığı biçimlerini dönüştüren faktörlerdendir. Modern hukuki yapı, şeytan imgesini görülemeyecek kadar soluklaştırdığında, öznel dindarlık dönüşme ilkesinden, halk dindarlığı ise birincil kutsallık merkezlerinden olan kötülük kaynaklarından mahrum kalmıştır. Zira şeytan yokken din okuryazarının kendini gözlemlemesi gerekecektir; fakat o aynı zamanda bir flaneur'dür. Kent, onun için geçitlerden meydana gelen bir tür simülasyon olduğu gibi, kendi içsel yapısını da benzer şekilde, bitimsiz bir halden hale geçişlerle deneyimler. Dolayısıyla bakışını

benliğinin belirli bir noktasında sürekli tutamaz. Bunu yapabilseydi bile, benliğini bütün kötülüklerin kaynağı göremezdi. Bu, onun bütün dengesini bozardı. Kendi içine çökmekten kaçabilmek için varoluşunun koşullarından kaçması gerekmiştir. Ruhunu keşfetmek için bitmek tükenmek bilmez uğraşlarının altındaki nedenlerden birisi belki de kötülüğünün sorumluluğunu yükleyebileceği yeni mecralar bulma isteğidir. Ve bütün bunlar, “ezmânın teğayyürü”ne dayanan bir retoriğin arkasına saklanan hukuki pratiklerdeki yaşanan kırılmanın zorunlu bir sonucudur. XIX. yüzyıl hukuku, geleneksel dindarın kanatlarından birisini kırmıştır ve bu, ilerleme telaşı içinde -eğer gerçekten varsa- gelenekle irtibatlı kişilerin bile dikkatinden kaçmış görünmektedir.

Günah ve hak, egemenlik toplumu hukuk düzenin iki sözcüsü iken artık norm, suç, nizam/düzen, hümanizm gibi çok yönlü, yani bütün söylemlerde kendine yer eden sözcükler, hukuki söylem içinde terimlerin ve ilkelerin tarihsel *a priori*’leridir. Güvenlik toplumu günahı, rasyonelleştirilmezliği ve siyasi değişkenleri (yöneticilerin tercihleri, devletlerin dağılımı vs) yorumu kısıtlayarak ilkesel olarak dağıtması sebebiyle, vatan nosyonunu temellerinden sarsan istikrarsızlık kaynağı görmüştür. İki aşamalı bir dönüşüm, günahı bir ilke olmaktan çıkarmış ve insanın kendisiyle bir ilişkisine sabitlemiştir: vicdanın, bireyselliğin kamusal olmayan veçhesinin ilkesi kılınması ve günahın, fiillerin kamusal değerlendirilmesi olarak suça tahvili. Dolayısıyla norm, cezalandırılması gereken eylemi gerçek kötülük olarak imlerken günah, göz ardı edilen bir harici bağlama kaymıştır. Burada, hak’la norm arasında açık bir gramatik ayrım, egemenlik toplumun tarihinden başlayarak güvenlik toplumuna uzanmaktadır. Bugün, günah addedilen bir eylemin ifadesi, herhangi bir kurumu harekete geçiremiyorsa bu, norm’un böyle eylemlere karşı kör ve sağır olması nedeniyledir. Günah, artık bir sözce olmadığı için, bir söz edimine dönüşecek hem iç dinamiklerden hem de ekleneceği iktidar ilişkilerinden tamamen kopmuştur.

Günah, bir kez vicdani bir sorun görüldüğünde artık toplumun ilgi alanından çıkmış ve modern ceza hukukunun kodifikasyonu onu kamusal hayatın dışına taşımıştır. Fakat günah, bilindiği gibi münhasıran ahlakla ilgili değildir; hem ahlak hem de hukuk içerisinde yayılmıştır. Dolayısıyla hukukun kodifikasyonunun etkisi, günahın ahlaka geri çekilmesiyle sınırlı kalmamıştır. O, doğrudan hukukun doğasını

dönüştürmektedir.⁷⁴² Örneğin ceza hukukunun iki temel işlevi bulunmaktadır: özgürlüğün bireysel kullanımını, sınırlarından başlayarak teşkil etmek ve topluma, nesnelleşme eğiliminde olan bir ahlaki tasavvuru dikte etmek.⁷⁴³ Her iki yöndeki değişim de dindarlığı doğrudan etkilemektedir. Dindarın, onu nesnelleştiren ve bu sayede muayyen sabitelere bağlı olarak yaşamasını mümkün kılan dayanaklarının en önemlilerinden birisi yıkılmıştır. Gündelik hayatı düzenleyen kendi doğasına uygun kuralların yokluğunda, kodifikasyonun olumsuzluğu, din okuryazarının doğasını kararsızlaştırmaktadır. Kodifikasyon yoluyla güvenlik aparatları, bireyle Tanrı arasına girmekte ve bu andan itibaren iletişimi yönetmektedir. Ceza kanununun, “her birey için hukuku bir kural”⁷⁴⁴ bir norm ihdas etmeye yönelmesi, hem iyilikte hem de kötülükte Tanrıya ulaşma iradesine disiplinle karşılık vermektedir. Suçun bu derece bireyselleştirilmesi, kodun teorik olarak kat ettiği toplumsal uzama –dil, kent, bedene- güvenliğin idari kurumsallaşmasını, polis ve jandarma teşkilatını, başta savcı olmak üzere genelleşmiş bir adliye kurumunu, bir tür cezalandırma takımadaşı olarak hapishaneyi, psikiyatr, doktor gibi modern hakikatin temsilcilerini, toplumu istatistik bilimiyle rasyonelleştiren, soyutlaştıran ve tek tipleştiren komisyonları (meclisleri) davet etmiştir. Bu kurumlar, bireyi ve kitlenin dışsallığından ruhuna sayısız hat çekecek, bir taraftan parçalayacak ama diğer taraftan kendi ‘bilgeliğinin’ ve ‘erdeminin’ ışığında yeniden birleştirecek ve sonra diğer özneleşme kipliklerine dağıtacaktır. Bu kiplikler dünyevi hayat bakımından kuvvetin içinde ikamet etmeye mecbur bırakıldığı için hem bireyselleşerek diğerlerinden ayrışacak hem de her bir bireyin bireyselleşmesini olumsuzlaştıracaktır. Ama dini hayatın kendine özgü dinamikleri söz konusu olduğunda kodun, “evrensel modernitenin homojenleştirici ahlakına uygun bir özellik olan tekdüzelik yaratma kapasitesine”⁷⁴⁵ uygun olarak, evrensel uygar insan imgesi namına geleneksel farklılaştırma ilkelerinden soyutlayacaktır -farklılaştırmanın dışsallığı, aynı zamanda anormalin evrensel kaderidir. Diğer taraftan dindarın bedeni, yeni bir matrise dolayım lanmaktadır. Kamu

⁷⁴² Smiths, **a.g.m.**, s. 242.

⁷⁴³ Ruth Miller, **Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Günah ve Suç**, Çev. Hamdi Çilingir, İstanbul, Ekin Yayınları, 2018, s. 18.

⁷⁴⁴ Farmer, **a.g.m.**, s. 411.

⁷⁴⁵ Wael b. Hallaq, **Shari’a: Theory, Practice, Transformations**, s. 368.

hukuku olarak isimlendirilen bu matriste birey, suçun geleneksel anlamıyla ne faili ne de mağdurdur. Şeriat tarafından yasaklanmış olan içki içmek, zina gibi günah-suçlar, mağdursuz suça dönüşmüşken devlet, “‘mağdursuz suç’ kategorisinin zımnî mağduru olarak Tanrı’nın yerini” almıştır.⁷⁴⁶ XIX. yüzyılda hukuk alanında atılan adımlarla “Netice itibariyle”;

“Öncelikle “mağdura karşı suç”lar en önemsiz suçlar halini aldı. Tabi ki bu, örneğin cinayetin Tanzimat döneminde suç olmaktan çıktığı anlamına gelmiyor fakat, hukuk sisteminin artık başka konulara odaklandığını gösteriyor. Ayrıca bu dönemdeki en ilginç trendlerden biri de, çoğu nitelikli suçun “mağdursuz suç” kategorisine intikalidir. Üstelik bu mağdursuz suç kategorisini tanımlayan ahlâk artık hayatın içindeki şekliyle esnek, değişen bir ahlâk değil; aksine sosyal bağlamdan tecrit edilmiş, pür, soyut ve sınırları kesin bir ahlaktır. Bundan dolayı, ahlâkî sınırların iki mimarı olan hukuk ve toplum bu noktada tamamen iki farklı yöne doğru gitmeye başlamıştır. Son olarak bu dönemde bu iki suç çeşidinin üçüncü bir kategoriye doğru evrildiğini görüyoruz; bu da diskursif suç kategorisidir. Tanzimat dönemi ilerledikçe artık suç, bireysel özgürlüğün sınırlarını veya ahlâkî sınırları değil, fakat sadece hukuk sisteminin kendi sınırlarını tanımlamaya başlayacaktır.”⁷⁴⁷

Zemindeki kırılmayı belirginleştirmek için geleneksel kavrayıştaki ‘dâire-i adalet’ mefhumunu hatırlamak gerekmektedir.⁷⁴⁸ Buna göre toplumsal hayat, kendisine dışsal bir ilkeselliğe tabi olduğu ölçüde kararlı olacaktır: Allah’ın tesis etmiş olduğu adalet terazisi.⁷⁴⁹ Daire-i adalet, iktidar ilişkilerini bir hiyerarşi içinde de olsa, her biri diğerini ön gerektirecek şekilde diğerine bağlayacaktır ki her halükarda şeriat,

⁷⁴⁶ Miller, **a.g.e.**, s. 20.

⁷⁴⁷ **A.e.**, s. 20-1.

⁷⁴⁸ Kınalızâde, daire-i adaleti şöyle açıklamaktadır:

“Adldir mûcib-i salâh-ı cihân
Cihân bir bâğdır dîvârı devlet
Devletin nâzımı şerî`attir
Şerî`ate olamaz hiç hâris illâ melik
Melik zabt eyleyemez illâ leşker
Leşkeri cem` edemez illâ mâl
Mâli kesb eyleyen ra`iyyettir

Ra`iyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl” (Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâ`i**, Haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 532)

⁷⁴⁹ İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 206.

yönetici ilke olarak bütün terimleri kendinde birleştirmektedir.⁷⁵⁰ Geleneksel dünyanın cevherlerle arazlar arasında dengede tuttuğu bu yapısallığı, kuvvetin sonsuz bölünme kabiliyetinde, mantığından başlamak üzere biçimlerine kadar yeniden tasarlanmıştır. İktidar, “uzak bir otorite olmaktan çıkıp günlük yaşamı etkileyebilen bir özne haline geldikçe dinsel erk dağılır, siyasal erk de her şeyi soğurma kapasitesine sahip olur: *Potestas*⁷⁵¹ görünüşte geri çekildiğinde *potentia*⁷⁵² büyür. Kamu hukukunun belirsiz niteliği, kendi özerkliğinin koşulları gerçekleştiği anda ortaya çıkar.”⁷⁵³ Modern hukuk özerkliğinin koşullarını dini hukukta ya da bir metafizikte değil doğal hukukta arar. Böylelikle, rasyonel fikriyatın açtığı alanda sürekli devinen bir mekanizma kurulma şansını elde eder. Kamu hukuku, bu liberal rasyonalitenin meşruiyet zeminiyken ve bu sebeple geleneksel dünya düzeninden ayrılan sınırı imlerken özneleşme kiplikleri yani mikro-fiziğin hukuki içerimleri, ceza hukuku ve medeni hukuk tarafından tedarik edilir. Başka bir deyişle kamu hukuku, risklerle tehdit edilen bir organizma olarak toplumsal bedeni, mikro iktidarların makro iktidarın ekseninde hareket edebileceği şekilde tahkim eder.

Kamu hukuku, kamusal erki (*potestas*) sınırlarken aynı zamanda onun daha etkin işlemesi için gereken araçları ve donanımları örgütler. Dolayısıyla düşüncede her birisi kendi soyutluğunda edimselleşirken gerçekte bütün bu kurumlar toplum içinde yayılmıştır⁷⁵⁴ ve özneleşme kiplikleri dolayısıyla dindarlık için haiz olduğu önem buradan kaynaklanmaktadır. Klasik dönemde idari mekanizmalar, sınırlı bir alanda ve kısıtlı araçlarla topluma temas edebildiklerinden mikro-iktidarlara nüfuz edemedikleri gibi, anatoma-politik bir tasarının üretilmesi bir yana hayal edilmesi bile mümkün değildir.⁷⁵⁵ Şimdi ise somutlaşmış, ülke sathınca genelleşmiş ve aynı zamanda mümkün merteye detaylandırılmış bir hukuk tasarısı, tüm yönlerden bedeni kuşatmaktadır. Bu çabanın amacı ya adaletin, hakikatin aydınlığında teşhis edilebilen bütün eylemlerin en uygun karşılığını görerek daha önce tecrübe edilmemiş ölçüde

⁷⁵⁰ Wael b. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, s. 119.

⁷⁵¹ Egemenin kendisine dışsal meşruiyet koşulları altında yönetme yetkisi.

⁷⁵² Egemenliğin kendi iç mantığında temerküz eden ve sürekli genişleme eğilimi gösteren edimsel güç.

⁷⁵³ Loughlin, **a.g.e.**, s. 99.

⁷⁵⁴ **A.e.**, s. 99.

⁷⁵⁵ Wael b. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, s. 85.

tesis edilmesi ya da insanın ruhunun başka amaçlar uğruna başka bir şekilde tedip edilmesidir. Görünen o ki, suçların ne sıklığı ne de şiddeti azalmıştır. Oldukça geniş bir coğrafyada neredeyse eşzamanlı tarihselleşen söylemler ve edimselleşen pratikler, daha iyi bir toplumu inşa edememiştir. Fakat hayatın tüm yönlerinde olduğu gibi hukukta da yeni bir rejim, insanları nesnelleştirmeye başlamıştır. Bu rejimde geleneksel olarak ahlakı, toplumsal açıdan güçlendiren ve zamanın yıpratıcılığına karşı direnci olmadığı için onu tarihsizleştirerek sabitleyen hukukun yerine, insanları hiçbirinin dışarıda kalmasına imkân vermeyen bir tabloya yerleştiren bir hukuki tasavvur bulunmaktadır. Bu hukuk tasavvuru, toplumda her an işlenmekte olan suçları, yani insanların insanlara ya da eşyalara karşı işledikleri suçları, diskursif suç için bir araç haline getirmiştir. Diskursif suç, kelimenin bilinen anlamıyla bir suç değildir; o, makro iktidarın daimi hayatta kalma refleksinin hukuki dışavurumudur:

“Yönetici veya devlete karşı işlenen suçlar, (lèse-majesté), halkı tahrik ya da milli sembollere hakaret gibi belli modern siyasî suçlar, tamamen diskursif suçlardır. Bu tür suçlar devleti fizikî anlamda tehdit etmez; fakat devletin, kutsal millî kimlik olarak takdim ettiği yapısını aşındırır. Ayrıca, bu vakaların kovuşturulması kendi tuhaf ve karmaşık mantığını da üretir... Örneğin normal bir iftira davasında temel mesele doğrunun tespit ve ispatıdır. Bir kimse hakkında söylenen sözde, onunla ilgili bir gerçeğin tespiti/ispatı söz konusu ise ilgili kişinin namına leke sürse bile bu bir iftira sayılmaz. Ancak, yönetici veya devlete karşı işlenen suçlar (lèse-majesté) söz konusu olduğunda gerçeği ispat zorunlu değildir; çünkü burada söylenilen şeyin hakikat olup olmadığı önemli değildir. Burada suç, varsayılanın etkisine göre, yani söz konusu sözlerin insanlar üzerinde oluşturabileceği tesire göre belirlenir.”⁷⁵⁶

Buna göre söz edimleri, jestler ve sanat da dâhil olmak üzere bütün ifade biçimleriyle suç arasında bir bağlantı kurulmaktadır.⁷⁵⁷ Açıkça görülmektedir ki diskursif suç, dili politikaya açmaktadır. Burada, üç ayrı eğilim bir araya gelmekte ve makro iktidar dolayımında duygulanımları açığa çıkarmaktadır: “i) bir iktidar poetikası yaratan dil, edebiyat ve iktidar arasındaki kesişim, ii) muayyen ifadeleri

⁷⁵⁶ David Streckfuss, **Truth on Trial in Thailand: Defamation, Treason and Lèse-majesté**’dan aktaran Miller, **a.g.e.**, s. 24-5.

⁷⁵⁷ **A.e.**, s. 22.

“yıkıcı metafor” olarak imleyen soyut politik ve sosyal belirlenimlerle devletin ideolojik formasyonları arasındaki çatışma, iii) resmi olarak veya politik ve toplumsal açılardan kabul edilebilir ifadeler ile kamusal alanı etkileyen hakikat arasındaki çekişme.”⁷⁵⁸ Diskursif suç, sadece insanı ve şeyleri “korunan taraf olmaktan çıkarmakla” ve “hayali suçların” olası faili kılmakla kalmamaktadır⁷⁵⁹, aynı zamanda düşüncenin soyut uzamı olarak dili yeniden örgütlemektedir. Bu olgu, kaynağını hukuktan alıyorsa da ve suçu, toplumun bütününe kapsayacak şekilde genişletiyorsa da edebiyat başta olmak üzere konuşma, yazı ve imgenin olduğu her yerde kendini göstermektedir: “Temel olarak kanuni terimlerle ifade edilmiş olan devlet poeziği, bütünleşik bir kurallar ve uyulaşımalar bütünüdür ki bunlar aracılığıyla devlet, politik ve kültürel açılardan neyin kabul edilebilir olup olmadığına karar vermektedir. “Metinler” sadece şiir gibi daha geleneksel edebi biçimlerle sınırlı değildir, aynı zamanda çok çeşitli yeni formlar içerir: saygısız yorumlar, jestler, eleştirel yazılar, gazete öyküleri, akademik tezler, sözlük maddeleri, film senaryoları, sinematografik görüntüler, fotoğraflar, romanlar.”⁷⁶⁰ Dilin normal ve patoloji olarak ikiye ayrılmasına dönük bir çabayla, bütün toplumsal biçimlerde karşılaşılmakla birlikte disiplin toplumu ve onun mutasyon geçirmiş hali olan güvenlik toplumunda cereyan eden, dilin bütünüyle rafine edilmesidir: “Söylemsel suçlar olarak [devlete] iftira etmeye cürümlerinin yargılanması ve şerhi, bir sistem ya da bir tür edebi eleştirinin estetik dışavurumu meydana getirir: “iyi” ve “kötü” edebiyatı tanımlayan bileşenleri ve dinamikleri düzenlemek.”⁷⁶¹ İnsanın ‘hayvan-ı nâtik’ olarak tanımlanmasından dilin politikayla çakıştığı yere intikal, şüphesiz insanın türsel özelliğindeki dönüşümün en önemli aşamalarından birisidir. İnsan, düşüncesinde; düşünce, kendi evinde mahkûm edilmiştir. Hukuk, cezalandırmamakta, hatanın telafisini talep etmemekte ve düşünce ile eylemi, aştığı sınıra geri çağırmamaktadır. Bunun yerine dili bir teknoloji haline getirerek, daha doğumundan önce insanın eylemlerine değer biçmektedir. Cümle ve pasaj, *signatura*’ya uzanan, *sympathia*’nın yaklaştırdığı ya da tersine uzaklaştırdığı bir uzam değildir; mütehayyile, fiziki dünya ile metafiziksel dünyanın egemenlik

⁷⁵⁸ A.e., s. 22.

⁷⁵⁹ Miller, a.g.e., s. 25.

⁷⁶⁰ Streckfuss, a.g.m., s. 23.

⁷⁶¹ A.e., s. 22.

toplumuna özgü kıyılarını birbirine bağlamamaktadır. Bunun yerine cümle, tıpkı bir beden ya da kent gibi taktiksel yoğunlaşmanın cereyan ettiği bir uzamsallıktır. Liberal rasyonalite, insanı tehlikeli gördüğü gibi ifadenin güçlerinden de çekinmektedir. Cümleler, bir zanlı gibi takip edilmeli ve sorguya çekilmelidir; bireyin bedeni gibi, anatomo-politikaya tabi tutulmalı, parçalanmalı, stratejilere göre birleşme yerleri açığa çıkarılmalı ya da gizlenmeli, arındırılmalı, kitlesel olarak bir asker disipliniyle ama bireysel olarak kuvvetin sınırsızlığına uygun olarak –karşıtlıklardan soyutlanarak– dağılmalıdır. Şüphesiz egemenlik toplumunda da kelimeler mutlak bir serbestlik içinde dolaşmamışlardır; şeytani olmakla suçlananlar, bedenlerde olduğu gibi parçalanmış ve yakılmışlardır. Ama bunlar, tablolaştırılan bir uzamda değil, *sympathia*’nın günahla telif olmaz ayrılığında gerçekleşmiştir. Şimdi ise, *sympathia*’nın tek bir hamleyle ayırmasının neticesinde ‘yanlış’ olmakla itham edilen ifade cezalandırılmamaktadır; bunun yerine zımnî bir kurallar dizgesi, kelimelerle şeylerin hangi koşullar altında birbirlerine işaret edeceklerine karar vermektedir. Başka bir deyişle, olmuş olana değil olumsuzluğa müdahale edilmektedir. İfadeler, bu zorlamayla, birer söz edimi oldukları andan itibaren, hemen bireyselleşmektedirler. Cümlelerdeki bu aşırı yoğunlaşma, varlık olmayanın genişlemesine yol açmaktadır – bu yoğunlaşmaya, dil çalışmalarının mantıksal arındırması da eklenecek ve bu edim, böylece bilimsel nitelik kazanacaktır. Dilin, güvenlik toplumunun dışlılarına hukuki açıdan bağlanması, göstergeleri bir iç disiplinle çoğaltmış ve onları simülakrlar için hem bir uzam hem de kullanım nesnesi olarak kente dâhil etmiştir.

İslah edilmekte olan dil, XIX. yüzyılda bütün söylemlere ve söz edimlerine içkindir. Din okuryazarı bu dilin içinden konuşmaktadır. Bu dil sayesinde, kolaylıkla diğer söylemlerle etkileşime geçebilmektedir; yersiz yurtsuzluğunu, söylemlerden devşirdiği göstergelerle telafi etmeye çalışmaktadır. Dil, ehlîleştiği için rahatlıkla konuşabilir. Söylemleri, hem evrensel hakikatle, hem makro iktidarın iktidar etkisiyle hem de bu iktidarın hakikat etkisiyle desteklenmektedir. Cihad gibi temel ifadelerin gözden kaybolarak vatan savunması, terakki, temeddün gibi kentin dinamiklerini destekleyen ifadelerin argümanların retorik gücünü artırmak üzere seferber edilmelerinin sebeplerinden birisi, dili kuşatan bu modern hukuki tertibatlardır. Din okuryazarının söz edimi, kuvvetin sınırsızlığında kaybolduğundan kentteki hiçbir olay

ve olguya, onları dönüştürebilecek şekilde katılamamaktadır. Fakat o aynı zamanda hermenötik faaliyetten kaçamaz ve kendini kentin dinamikleriyle geleneksel dindarlığın arasındaki uyumsuzluğu gidermek zorunda hisseder. Dilin kullanımı, din okuryazarının gerçek özneleşme kiplikleriyle arasındaki boşluğu doldurmaya ve aynı zamanda hakikat mührünü üzerinde taşıyan modern bilime bağlamaya koşullanmıştır. Nasıl ki geleneksel insanın kişisi, doğallıkla öte dünyayla bağ kurmuşsa, modern dünyanın bireyi de, zorunlulukla dünyayla bağ kurmakta ama bunu dile içkin normların hegemonyasında yapmaktadır. Bu, biyopolitikanın ikinci taktiğidir. Fakat, dilin bu tarihselleşmesinden sadece dışlama anlaşılmamalıdır. Dil, hem bireyi hem de kitleyi üretme gücüne sahip olan en önemli araçtır. Akıl yürütmeyi olanaklı kılan o olduğu gibi, insanın kendisi ve toplum hakkında düşünmesinin ilkesi de odur. Kentin mimarisi ile eşleştiğinde dil, din okuryazarının ruhu ile kent arasındaki muhtemel temas yerlerini ve biçimlerini içermiş olacaktır. Hakikatin ve onayın ışığı altındaki meydanlar kadar sürekli kötülüğün devşirildiği ve başka kötülüklerin kök saldıgı karanlık sokaklar da kente aittir. Nasıl ki kent, kimi yerleri olabildiğince aydınlatırken kimilerini de karanlıkta bırakıyorsa, kamusal hayatla özel hayatı muayyen noktalardan birbirine bağlıyorsa, vicdanın onayı ile şeytanî hayatın kendine özgü karışımını profesyonelce çeşitli mekânlarda hem gizliyor hem de açığa vuruyorsa, başlangıç ve bitişleri imleyen anayolları ve ara yolları hareketlere emredercesine açmışsa, dil de bu uzama uygun bir şekilde zihin, göstergeler ve duygulanımların bir haritasını çıkarmaktadır; dilin biyopolitik poetikasının içinde liberal rasyonaliteye uygun bir hafıza teşekkül edecek ve bu uzamda insanla fiilleri sürekli birbirlerine göndermede bulunacaktır. Bu açıdan bakıldığında XIX. yüzyılın başlarında yürürlüğe giren ve II. Abdülhamit döneminden itibaren özenle on yıllar boyunca sürdürülen sansürün temelde bir bastırma değil üretme olarak görmek daha makul görünmektedir. Farklı bağlamlarda devam etmekle birlikte sansür, dili ayıklamış ve ona iyinin ve kötünün dini düşünceye ve önsel olarak belirlendiği bir kategoriye ona dikte etmiştir. Bu bağlamda, Hâriciye Nezâreti Teşkilât'ını düzenleyen nizâmnâmeyle kurulan matbuat müdürlüğü tarafından, farklı dillerde yayınlanan gazeteler, uzmanlar tarafından kontrol edilmiş ve “asılsız ve devlet aleyhine” içerikleri olanlar, tercüme edilerek

adlî/idârî takibi yapılmıştır.⁷⁶² Diğer taraftan 1864 Vilâyet Nizâmnâmesi ile birlikte bütün vilayetlerde bir matbaa açılması öngörülmüş ve çoğu yerde vilayet gazeteleri çıkarılmıştır. Mektupçuluk isimli merci ile polis teşkilatı, makro iktidarın gözü olarak bakışını basım faaliyetlerinin üzerinde tutmuştur.⁷⁶³ 1845 tarihli Polis Meclisi Nizamnamesi'nin 13. Maddesi de basım-yayın faaliyetlerine yöneliktir. Günümüz Türkçesiyle ilgili madde şöyledir: “Ahlak ve umumi edebi ihlal edecek olan yazıların basılmasına veyahut satılmasına mani olmak üzere basın ve kitap evlerine dikkat etmek, hariçten gelen kitap, gazete ve sair basmaların yayınlanmasından evvel gözden geçirilmesi ve gerektiği takdirde toplattırılmasını temin etmek.”⁷⁶⁴ Devletin gözetiminde bir enformasyon ağı toplumla bütünleşirken denetim-yayın adeta bir diyalektik oluşturmaktadır. Bu, düşüncenin özgürleşmesinin siyasi otorite tarafından kısıtlanması değil, kamusal dünyanın taşlarını döşeyecek bir verimliliğin elde edilmesidir. Denetim ve sansürün yardımıyla toplum ayıklanmış bir dilde kendisini ilk defa seyretmeye başlamıştır. Süreç ilerledikçe diğer parçalar da bir araya gelecek ve “Nizâm-ı Cedid”de teşekkül edecektir.

Radikalse, geçmişin dilinden, modernitenin kimi zaman içine ittiği kimi zamansa dışarıya doğru çektiği bir kararsızlıkta kendi gerçekliğini dile getirmeye çalışmaktadır. Bunu yapabilmek için sürekli kendisine miras kalan metinlere başvurur. Fakat bu metinler, ona otantik bir mekân sağlar görünse de şimdinin gerçekliği, varoluşu ile geçmiş arasına kapatamayacağı bir mesafe koyar. Bu aralığı aşmak için sürekli konuşur ve kelimelerden gerçek bir toplumsallık inşa etmeye çalışır. Geniş bir katılımı sürekli konuşma, ıstılahları sözce olmaya zorlar. Radikalin gidecek başka yolunun olmaması ve tek bir yöndeki bitmeyen ısrarı, bu ıstılahların sözce taklidi yapımlarıyla neticelenir. Fakat her durumda konuşması, gösterge sistemine dönüşmüş dile tercüme edilmelidir. Psikoloji bireysel, sosyoloji toplumsal açıdan radikalin konuşmasının bilimsel bir yorumunu sunarken hukuki teşekküller de tetikte beklemektedir.

⁷⁶² Ayhan Ceylan, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Basın ve Yayımında Hukukî Düzen (1839-1876)”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, S. 1, 2006, s. 143.

⁷⁶³ **A.e.**, s. 145.

⁷⁶⁴ Ali Sönmez, “Polis Meclisinin Kuruluşu ve Kaldırılışı (1845-1850)”, **Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 24, 2005, s. 264.

Kenti, dili ve bedeni tek bir mantıkla örgütlemek, hem de bunu hak gibi en aşkın ilkelere başvurmada yapabilmek, kodifikasyonun ne kadar özgün bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Kodifikasyon, bireyin imgesinin bütünlüğünü sağlayan, yoklukla varlık olmayan arasında ona kararlılığını kazandıran hukuki mekanizmanın en genel mantığı olarak güvenlik toplumunu tarihselleştiren episteme ile iktidar ilişkilerini birbirine bağlamaktadır. Din okuryazarının kültürel yeniden üretiminin mekânları da geleneksel eğitim mekânlarından ayrıştırılırken ve örgütlenirken onu mantığı işlemiştir. Böylece, din okuryazarı geleneksel hukuki düzene bağlı kalmadan bedenini, kenti ve dili deneyimleme imkânı bulmuştur.

4.4.2. XIX. Yüzyılda Norm Hukuku: Din Okuryazarının Hukuki İçerimi

Disiplin toplumu ile beraber, doğru edimle yanlış olanı ayıran hak, bir ilke olmaktan çıkmış ve norm, onun yerine ama işleyişinden oldukça farklı şekilde, insan davranışlarını hukuki anlamda tasnif etmeye başlamıştır. Bu olgu, modern devletin doğuşu ile doğrudan ilgili olsa da, arkeoloji ve soybilim, onun birtakım tarihsel a priori'ler'e bağlı olduğuna işaret etmektedir. Özdeşlik ilkesince ayırt edilen hak yerine, dünyanın pozitifliğinin olumsuzluğunu, özdeşlik yerine ayırım'lar üzerinden takip etmek üzere 'norm' işe koşulmuşsa, bu onun 'zamanın başkalaşması'ndan azade bir *taksonomiye* uygun olarak mekânın örgütlenmesini sağlayabilmesindendir. Geleneksel hukuk, aşkın ilkelerle uyanları haklı, ters düşenleri haksız olarak niteleyerek hukuki bir yargıya varır. Buna karşın modern hukuk, "arazî" olan istatistik verilerini merkeze alarak keyfi bir haklı-haksız ayırımı yapar. İlkinde hukuk, ahlakla ittifak halinde hayatın doğrudan içinde işlerken diğeri, topluma, ona dışsal bir noktadan bağlanır ve hukuki yargıları adeta yayar; zira "normun rolü değerini azaltmak yoluyla varoluşun [mevcut durumun] düzelmesine olanak tanımaktır, o bu rolü oynar."⁷⁶⁵ Böylece, insanlar fiillerinin alışıldık sonuçlarıyla değil, istatistikin anlamlandırma biçimiyle yargılanırlar. Dünyanın bütün dışsallaşması, söylemlerde tablolashırken insanın edimlerinin hukuki sonuçları da yatay ve dikey bir bakış açısının, ilahi olanın çerçevenin sınırlarının dışında bırakıldığı bir somutluğun içine

⁷⁶⁵ Georges Canguilhem, **Normal ve Patolojik**, Çev. Perge Akgün, İstanbul, Monokl Yayınları, 2018, s. 61.

yerleşmiştir. Modern hukuki edimin temel özellikleri olan rasyonellik, sekülerlik ve pozitiflik⁷⁶⁶, tablonun basit bir geometrisinde açığa çıkmaktadır. İnsanı bir bütün olarak vaz eden söylemlerin hatanın karanlığına ihracıyla birlikte, onun varoluşu tablonun hiyerarşisinde parçalandığında ve her bir parça diğeriyle bağını kopardığında hak kavramı artık, bu hareketli mekanizmada doğruyu teşhis edemez olmuştur. Buna karşın, mükemmelliğini kendi mutlak kusurluluğunda bulan norm, sonsuz tablo ihtimaline sonsuz normatiflikle karşılık vererek disiplin toplumundan itibaren ayrımın ilkesi olagelmıştır.

Toplumumuzda hak'tan norm'a kayış, Osmanlı Devleti'nin hukuki ve idari – ki bu iki alan birbirinden yalıtılarak anlaşılamaz- merkezileşme olgusu içerisinde gerçekleşmiştir. Fıkıh, ne kadar toplumun içinde yayılmış ve bir olgu olarak dinin diğer veçheleriyle döngüsel bir yapı oluşturmuşsa, modern olan da o kadar bütüncül ve makro iktidara bağlıdır.⁷⁶⁷ Wael b. Hallaq'ın vurguladığı gibi uygulamada birlik, mahkemeye fiziksel bir alan tahsisi gibi, hukukla idareyi birbirini destekleyecek bir tarzda kullanmak, XIX. yüzyıldan itibaren yönetimselliğin eklemelenmesini kolaylaştırmıştır. Örneğin, İstanbul'dan gönderilen bütün kadılar Hanefiydiler ve kariyerlerinde yükselebilmek için Hanefi kalmak zorundaydılar. Dolayısıyla zamanla olağan durum, kendi dışından koşullanmıştır. Bilâd-ı Şam fethedildiğinde nüfus ve hukukçuların çoğu Şafi'î iken XIX. yüzyılda Hanefilik çoğunluğu oluşturacaktır.⁷⁶⁸ İdari organizasyona dâhil olmayan diğer mezheplere bağlı hukukçular, mikro iktidarların ağlarında bilgi-iktidar ilişkisini devam ettirseler de makro iktidar için modern dönemdeki gibi olmamakla birlikte anormale doğru hareket etmişlerdir. Aynı şekilde, hukuki süreçleri muayyen bir fiziki mekânda yönetmek de, ilk olarak Osmanlı Devleti'nin bir uygulamasıdır. Kadılar “artık meclislerini cami avlularında, medreselerde veya kendi evlerinde yapmayacaklardı. Mevcut “kamu” binaları bu amaçla tadil edildi ve Osmanlı öncesi dönemle mukayese edildiğinde mahkemelerin sayısı önemli ölçüde arttı.”⁷⁶⁹ Resmi bir mekân yaratmak demek, toplum içinde iktidarı yaymak üzere yeni bir merci ihdas etmek demektir. Mahkeme, “tek ve aynı zamanda

⁷⁶⁶ Loughlin, a.g.e., s. 14.

⁷⁶⁷ Wael b. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, s. 362.

⁷⁶⁸ Wael b. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 128-9.

⁷⁶⁹ A.e., s. 131.

İmparatorluk yönetiminin en küçük birimi ve özü haline geldi. Çünkü sultani kanunların son vardığı yer mahkemeydi ve bu talimatların hükümdar adına resmen ilan edildiği yer de yine mahkemeydi. Mahkeme aynı zamanda vergilerin ödendiği ve vergi borçlarının kaydedilip izlendiği mali idare merkeziydi.”⁷⁷⁰ Hukuki bir mekân toplumun bünyesine dâhil edilirken aynı zamanda mahkeme kayıtlarına resmi statü de ilk defa verilmişti. Kadılar, bu metinleri kendi uhdelerinde tutmayacaklardı. Belgeleri, ilgili mercilere teslim etmeleri gerekmekteydi ki böylece yargılamanın kendisi de resmleşmişti; kadılar ancak resmi olarak belirlenmiş bir süreci takip ederek hüküm verebileceklerdi⁷⁷¹ Mali konulardaki değişim ise, tuhaf bir görünüm arz ediyordu; kadılar, daha önce devletten bir tür maaş alırlarken bundan sonra ilgili tarafların ödemek zorunda kaldıkları harçlar, hem kadıların gelirini oluşturuyor hem de devlet için yeni bir mali kaynak haline geliyordu.⁷⁷² Bu değişimler, şüphesiz toplumu modern kurumsallaşmanın mantığına yaklaşıtıyordu: “Bu yapısal uygulamalar, emsali görülmeyen bir uygulamaydı ve İmparatorluğun yargı memurlarının hukuk eğitimi fakihlerin özel alanından çekip çıkarmak ve onu kalıcı, varlıklı, güçlü ve sürekli büyüyen başkentte yoğunlaştırmak olarak ifade edilebilecek başka emsalsiz süreç ile mümkün hale geldi.”⁷⁷³ Hukuk, hayatın olağan akışı içinde bir pratik olmaktan çıkarak bir makro iktidarın yönetim mantığı içinde bir stratejiye doğru evrilirken bir süre sonra kendi yapısallığı içinde batının kodlarını çoğaltacak ve batılılaşma, doğuda medeniyetin kalbinde ilkelerini tesis edecektir.⁷⁷⁴ Bu, devletin içinde bulunduğu

⁷⁷⁰ A.e., s. 131.

⁷⁷¹ A.e., s. 131.

⁷⁷² A.e., s. 132.

⁷⁷³ A.e., s. 131.

⁷⁷⁴ Hindistan’da şer’i hukukun içinde modern hukukun teşekkülü ile Osmanlı Devletinde modern hukukunun yerleşmesiyle ciddi benzerlikler göstermektedir: ilk önce mevcut haliyle “sistemsiz, tutarsız ve keyfi” olduğu gerekçesiyle, klasik İslam hukuk metinleri, İngilizceye çevrilmiştir. Yeni hukuk rejiminde hukuki çoğulculuğun ve dolayısıyla ihtilafların önüne geçilebileceği hedeflenmiştir. Metinlerin, Arapçadan İngilizceye tercümesiyle, hem şerh geleneğiyle hem de şeriatın farklı toplumlara olaylıkla uygulanabilmesini mümkün kılan örfle bağı kesildi. Sonuç olarak “tercüme faaliyeti, İslam Hukukunu, yorumlayıcı-lenguistik ruhundan ve bir parçası olduğu yerel toplumsal yapıdan hayli uzaklaştırdı.” Zamanla, metinler kendi içinde parçalanmaya başladı. Örneğin, maktulün ailesinin yargılamaya doğrudan katıldığı cinayetle ilgili hükümler iptal edildi. Zira, modern mantıkta şiddet uygulama hak ve yetkisi devletin tekelinde olmalıydı. Bundan başka hükümler, birbirine bağlanarak esnekliğini kaybetti. Herhangi bir konuda, bağlayıcı bir hüküm ortaya çıktığı anda olasılıklara cevap verme kabiliyetini yitirdi. 1790’dan 1861’e kadar aşamalı olarak İslam ceza hukukunun yerini İngiliz ceza hukuku aldı ve 1861’den itibaren İslam ceza

istikrarsızlığın bir etkisi olarak, daha çok siyasi kurumlar ve söylemler tarafından perdelense de, hukukun kodifikasyonundan, polis ve jandarma teşkilatına ve sansüre kadar birbirini tahkim eden bir silsile içinde olgusallaşmıştır.

1840 tarihli Ceza Kanunu, bu tarihsellik içinde en göze çarpan belgelerden birisidir. Kanun, ceza kavramı üzerinden hukuku topluma yaymaktadır ve bunu toplumun anlaşmazlıkları çözme konusunda geliştirdiği mekanizmaları iptal ederek yapmaktadır. Kanunun mukaddimesinde, şöyle denilmektedir:

“Gülhane’de okunan hattı madeletmakrun’u hazreti şahane mucibince kâffeî tebaai Devleti Aliyye bilaistisna emniyeti can ve mal ve mahfuziyeti ırz ve namus hukuku mefruzasına ezserinev nail olmuş ve bermuktazayı hurriyeti şer’iye huzuru şeri ve kanunda ve mevaddı hukukiyede herkesin yeksan ve seyyan olması umuru tabiiyeden bulunmuş olmakla badeezin herkes kendi hukukunu tasallût edecek olursa anın def’ini davaya muktedir olmak ve kavanini müesseseye muhalif hareket edenler herkim ve hangi rütbede olursa olsun haklarında mücazâtı mukarrere icra olunmak üzere ba iradei seniye tertip olunan ceza kanunnamesidir.”⁷⁷⁵

Kanun, suçu tanımlayan ve tespit eden otorite olarak bürokrasiyi belirlemiştir. Burada adalet, “ahlâka izafe edilmemiş veya katillerden, hırsızlardan, eşkıyadan korumaya yönelik olarak zikredilmemiştir. “Adalet”in Osmanlı tebaasının hak ve vazifeleri ile de ilgisi yoktu. Bunun yerine “adalet”, temel amacı devlet kurumlarını yeniden tanımlamaya yönelik biraz abartılı bürokratik bir “düzenleme” olan idarî bir belgeye izafe ediliyordu.”⁷⁷⁶

XIX. yüzyıl boyunca hukukun merkezileşmesi ve rasyonelleşmesi, yeni yüzyılın başında başka söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle birleşmiştir. Özellikle İttihat ve Terakki’nin yönetiminde canlılığa dair söylem, hukuki söylemi ve uygulanma biçimini oldukça derinden etkilemiştir. Hukuki ve biyolojik söylemler, toplumu devasa bir biyolojik yapıya dönüştürmek üzere birlikte hareket etmişlerdir.

hukukunun bütün hükümleri yürürlükten kaldırıldı (Wael b. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, s. 136 vd.)

⁷⁷⁵ Hıfzı Veldet, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, **Tanzimat I** içinde Ankara, Maarif Vekaleti, 1940, s. 176-7.

⁷⁷⁶ Miller, **a.g.e.**, s. 59.

Bu, biyopolitika bağlamında önemli yönetsel taktiklerin uygulanmasına zemin hazırlamıştır. Canlılık, ölümün ya da yokluğun hemen bitişiğinde ve yaşamın kırılan bir özü olduğunda, toplumu da yokluğun tehditlerinin hedefindeki bir canlı türü tasavvur etmek ve yönetmek mümkün olmuştur. Fakat, hukukun böyle bir kurguyla uygulanması, tehdidin sadece dışardan değil toplumun içinden geldiğini de kabul etmek demektir. İttihat ve Terakki yönetimi, “hukukî arılık”, “suç teşkil eden sapkınlık” gibi kavramlarla toplumun içindeki yıkıcı güçleri tespit etmeye ve onları yok etmeye çalışmıştır. Onlar, ““sosyal organizma”yı bir yandan dokunulmaz diğer yandan da sürekli saldırılara maruz kalan bir yapıymış gibi gösterecek bir söylem geliştirmişlerdir.”⁷⁷⁷ Bu çok açık bir şekilde, bireyselleşmiş insanı birbirine zıt iki role aynı da mecbur bırakmıştır. Birey, ailenin yerini alarak toplumun en küçük birimine dönüşürken diğer taraftan da artık idealleştirilmiş toplumsal yapının olası düşmanı olarak güvenlik mekanizmalarının başlıca kaygısı haline gelmiştir.⁷⁷⁸ Birey, “tanımı itibarıyla “genel” ve “evrensel” değildi[r]”⁷⁷⁹; daha açık ifadeyle, o kendine aşamayacağı bir bencillikle dolanmıştır. O, bir paradokstur. Toplumu oluşturan iktidar ilişkileri skalasının nihai biriminin daha fazla bölünemez olması için bencilliğinin garantisi gereklidir. Ama bu aynı zamanda, suç imgesinin onun yüreğinin en derinlerinde sökülüp atılamaz bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Hukuk, sadece eylemle değil risklerle de ilgilendiğinde, desteği olmaksızın kendi içine çökmesi kaçınılmaz olan –topluma göre- bu mikro canlının bütün hareketlerini sebepleriyle öğrenemeye çalışmıştır.

Din ya da maneviyat, da yeni denklemde dışlanmamış, fakat yerinden sökülerek yeni iktidar ilişkilerini desteklemek üzere istihdam etmeye çalışılmıştır. Bu

⁷⁷⁷ A.e., s. 153.

⁷⁷⁸ A.e., s. 153; Ruth Miller, İttihat ve Terakki’nin liberalizme karşı olmalarını sebep olarak göstererek hümanizma ya da bireyselliğe de düşman olduklarını ileri sürmektedir. Fakat, makro iktidarın başat özellikleriyle mikro iktidarların sahip oldukları özellikleri birbirine denk görmeden iki ayrı olguyu ayırtırmak daha doğru görünmektedir. Başka bir deyişle bir mikro iktidar olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti, bir akım olarak liberalizmle çatışma içinde olsalar da bir bütün olarak güvenlik toplumu, doğrudan liberal rasyonaliteye uygun olarak, hümanizm ‘liberallik’, rasyonellik, bireycilik, burjuva kamusalılığı gibi ilkelerle kendini açmıştır, hem de kendi dönemlerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin uygulamalarıyla.

⁷⁷⁹ A.e., s. 158.

özellikle, dolaşımdaki retorikteki dini vurguda ve ulemanın mahkeme ya da meclislerde yer almasında açıkça görülmektedir.

Meşrutiyet yönetiminde ceza kanununda birey, biyolojik ve tıbbi söylem marifetiyle bir mikro organizmaya indirgenebildiği için onun suçu da “bilimsel” ve “ampirik” bir değerlendirme içinde değerlendirilebildi. Birey, tablonun geometrisine suçuyla irtibatlandırılırken fiili, bu tabloya uygun olarak sınıflandırılmıştır; dolayısıyla “bir kimse bir suçtan tutuklandığında bu tiplere uygun bir şekilde ıslah edilecek ya da ortadan kaldırılacaktır.”⁷⁸⁰ Her iki durumda da makro iktidar, muayyen bir zaman ve mekânda yer alan bireyle idealize edilen toplum düzeni arasında boşluğu koruyacaktır. Bu boşlukta, diğer mekanizmalarla birlikte hukuki teşkilat da, bir filtre gibi işlemiştir. 1911 yılındaki bir düzenlemede genel ahlak, bu nedenle hukukun ilgi alanına dâhil edilmiştir. Söz konusu düzenlemede “ferâiz ve ahkâm-ı celîle-i İslamiyye”, “âdâb-ı umûmiyye”, “efkâr-ı umûmiyye” gibi dini/ahlaki kavram ve değerlerin kullanıldığı retorik yer almıştır.⁷⁸¹ Bu retorik, toplumun bütünlüğüne dair imgeyi tahkim etmede en ekonomik aracın iktidar tarafından belirlendiğini ve benimsendiğini göstermektedir. Dini ve ahlaki kavram setinin, hukuki sözcelerin ardında sapkınların teşhisine yardım etmesi beklenmiştir.

Hukuki mekanizmadaki düzenlemelerle din okuryazarı, nesnel dindarın hak temelli özünden mahrum kalmıştır. Kuvvet için ve kuvvet içinde işleyen hukuk, biyolojik bir varlık olan din okuryazarının gerçek anlamda günah işleme imkânını elinden almıştır. O, ancak ve sadece kamuya karşı suç işleyebilecektir ve sicili, öldükten sonra bile onun namına insaniliğini yani canlılığından geriye kalan en gerçekçi iz olan suç işleme kapasitesini ilan etmeye devam etmektedir.

4.5. Din Okuryazarlığının Kültürel Üretimi: Güvenlik Toplumunda Eğitim

İnsanın ampirik-aşkın bir varoluşa sahip oluşu, dünyada bulunma halini kararsızlaştırmaktadır. Madde dünyanın deneyimlenmesi, çeşitli sâiklerle sürekli dönüşürken ruhun kendinde belirsizliği, insanı gerçek anlamda tüketilemez

⁷⁸⁰ A.e., s. 155.

⁷⁸¹ A.e., s. 157; düzenleme için bkz. Düstur, C. 4, s. 735, no. 200. 16/9/1329.

kılmaktadır. Ama insan aynı zamanda toplumsal olarak vardır ve bu zorunluluk, onun potansiyellerini kayıtlamayı gerektirmektedir. Bir bakıma öznellik, tekil varoluş ile toplumsal varoluşlar arasındaki bitimsiz bir gerilimde tarihselleşmektedir. Eğitim ise bu gerilimi kararlı biçimlerde üretme mantığının işleridir. Eğitimin istendik özelliklerin kazandırılmasındaki tanımındaki istendiklik, bu mantığın tayin edilmiş bir yararlılık fikriyatının göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Fakat diğer söylemler gibi eğitim de nesnel, evrensel vs bir iddia içinde kuramlaştırıldığı için onun normatif yapısı gizlenir ve doğal olamayan toplumsallık içinde böylelikle ‘doğallaşabilir’. Diğer taraftan insanın kamusal veçheleri tek bir biçimde değil aksine çoğullaşmış durumdadır; örneğin, egemenlik toplumunun kişisi ile güvenlik toplumunun bireyi, ampirik-aşkın insanın iki başka tarihselleşme biçimidir. Bu durumda istendik davranışlar kümesi, episteme ve iktidar ilişkilerinin dünya şartları ile karmaşık bir bağıntısından türetilmiş olmalıdır. Başka bir deyişle eğitimin hedefleri, hakikat/ler/le ideolojilerin dolaylı ilişkilerinin insanların belirli türdeki davranışlarından doğrudan ruhlarının tedip edilmesine kadar oldukça geniş bir varoluş durumunu dönüştürme niyetinden kaynaklanır.

Soybilimsel açıdan resmi olsun ya da olmasın eğitim, beden, toplum ve dil olmak üzere üç temel uzamın istikrarlı bir ilişki geliştirilmesini mümkün kılan kodların yeniden üretim sürecidir. Yine de üretimi, Marksizm’deki gibi kategorik olarak farklı iki yapıdan üstün gelenin diğerinin iradesine rağmen dışarıdaki bir etkisi görmemek gerekir. Bu daha ziyade, özünde mimetik bir faaliyet olan bir yaratmadır. Kültürel-insan, poetik bir oluşturmaktır. Bir bakıma khôra’daki şeylerin meydana gelme sürecine benzer bir şekilde dünya hayatı içinde özneliğin inşa edilmesidir. Şeylerin, khôra’da tabiatlarını kazandıkları gibi, insanlar toplumsallık içinde ikinci bir meydana gelmeye/genesis’e tabi olmaktadır. Aslında episteme içinde bilgi üretimi ve iktidar-bilgi dolayımında hakikatin tecrübesi, toplumsallık içinde gerçekleştiğinden eğitim, bütün iktidar ilişkilerindeki faaliyeti kapsamaktadır. Ki bu, eğitsel bir pratik olarak güvenlik toplumunda kültürel aktarımdır. Bununla birlikte eğitim, aynı zamanda bir söylemdir; insanın varoluşundan kaynaklanan güçlerini, bir disiplinin dizgeli kavrayışında ayrıştırılması, kavramsallaştırılması ve nihayet bir ‘yararlılık’ projesi için işe koyulan bir söylem. Kurumsal eğitim faaliyetleri ve eğitsel söylemler, en

azından egemenlik toplumundan itibaren bütün toplumsal yapılarda bulunmaktadır. Eğitim tarihi, eğitimin değişen ihtiyaçlar sebebiyle eğitsel uygulamaların da değiştiği ama tarihsel süreklilik içinde birbirine eklemlenen bir bütün olduğunu kabul ederken soybilimsel bağlamda, hem epistemik ve iktidar ilişkilerinin yapısındaki kırılmalar hem de her yeni yapısallığın özgün stratejiler geliştirmesi, aralarda boşluklar bırakarak düşünme imkânını da ortaya koymaktadır.

Dindarlık ve din eğitimi bağlamında söz konusu değişimler, hayatın anlamından gündelik hayatın pratiklerine kadar dindarın varoluş tarzını yeniden tasarımını beraberinde getirmiştir. XIX. yüzyıl boyunca toplumsal yapıdaki kırılmalar, dindarlığı ortaya çıkaran şartları değiştirdince, dindarlık insan tasarımındaki yerini kaybetmiş ve bir itibara dönüşmüştür. Ertuğrul Mebusu Şemsettin Bey (Günaltay), mecliste yaptığı konuşmada bu itibari ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

(...)Bir cemiyet muhtelif birçok münasebetlerin ictimaidan teşekkül etmiş bir uzviyettir. Bu münasebetleri tesis eden esaslar ise kavanini ahlâkiyedir. Kavanini ahlâkiye sayesinde ki cemiyetler ahenkdar bir şekilde feyyaz bir istikamete doğru gidebilirler. Bu itibarla ahlâk ilmini vazife ilmi telâkki edebiliriz. Kanuni ahlâkiye riayetkârlık vazifeye riayetkârlık demektir. Binaenaleyh biz mekteblerde ahlâkı tesis ettiğimiz zaman aynı suretle hissi vazifeyi de tesis etmiş olacağız. Bu noktadan ahlâkın ehemmiyetini hiç kimse inkâr edemez. Fakat ahlâk ne üzerine istinad edebilir? Ahlâk için bugün filozoflar üç kuvvei müeyyide gösteriyorlar. Birincisi vicdan, İkincisi tabiat, üçüncüsü de cemiyet. İşte biz bu üç kuvvei müeyyideyi ayrı ayrı tedkik ettiğimiz zaman her üçünün de metin bir esasa istinad etmediğini ve kanaatbahş bir kıymetleri olmadığını görüyoruz. Şu halde mekteblerde ahlâkı metin bir esasa istinad ettirmek için birinci derecede nazarı itibara alınacak şey kuvvei müeyyidenin kutsî bir esasa ibtina etmesidir. Binaenaleyh ahlâkın tesisi ve ma'şerî vicdanın inkişaf ettirilmesi için mekteblerde din tedrisatına fazla ehemmiyet vermek lüzumunu bu suretle ihtar etmek isterim.⁷⁸²

Egemenlik toplumunda dindarlık, özneliğin ilk kamusal veçhesi iken konuşan özne, çalışan özne, hukuki özne gibi diğer veçheler dindarlık tarafından denetlenmekteydi. Güvenlik toplumu ise, aşkın bir hakikat olarak dinle özünde

⁷⁸² Osman Nuri Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi 3-4**, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 1371-2.

patolojik ilişki geliştirmiştir. Liberal rasyonellik, dinin toplumun inşa ve yönetilmesinde ilke rolüyle telif edilemez bir şekilde farklılaştığı için hem epistemik düzlemde hem de iktidar ilişkileri bağlamında din kurumunun altını sürekli oymuştur. Her ne kadar Hakikat, insan edimleriyle dönüşmekten uzak olsa da, muayyen bir toplumda dünyaya ait olan episteme ve toplumsallık içinde yaşama indirgendiği için, liberal rasyonalite ile eşit şartlar içinde mücadele etmek zorundadır. Fakat, daha önce bahsedildiği gibi egemenlik toplumu ve güvenlik toplumu başka stratejilerle dünyaya yönelmektedir. Ne benzerlik epistemesi, antropolojik epistemeye aynı saflıkta bilgi üretebilir ne de cevherler etrafındaki iktidar ilişkileri mutlak kuvvete erişmeye çalışan iktidar ilişkilerinin gücüne denk bir güce sahip olabilir. Bu sebeple, XIX. yüzyılda iki ayrı toplumsallık karşı karşıya geldiğinde, egemenlik toplumu hızla gerilemiş ve güvenlik tertibatları aşağıdan yukarıya bütün iktidar ilişkilerini kendi gündemine göre yenilemeye başlamıştır. Yine de din, yok olmamış aksine dini retoriğe eskisine nazaran belki de çok daha fazla başvurulmuştur. Bu ikircikli tutum, saf bireyselliğin bir tür nihilizmle aynı şeyi ifade etmesinin bir sonucudur. Zira mutlak birey ortaya çıktığında, toplumsallığı güvenceye alacak bir ilkedен bahsetmek imkânsız olacaktır. Epistemenin sadece nesnesi olarak kalan ve iktidar ilişkileriyle dolaylı bir bağ kuran din, yani kendisi olarak konuşamayan ve dile gelmek için güvenlik tertibatlarına muhtaç bir aşkınlık, güvenlik toplumunun istikrarını ekonomik şekilde sağlayacaktır. Tam da bu nedenle, XIX. yüzyılda dini eğitim, din eğitime dönüşmüştür. Medreselerin yanında güvenlik toplumunun eğitim kurumu olan mektepler açılmış, diğer taraftan da sıbyan mektepleri hızla idari mekanizmaya dâhil edilmişlerdir. Böylece egemenlik toplumunda tecrübe edilmemiş bir eğitim-öğretim pratiği, resmi eğitim ortaya çıkmıştır. Resmi eğitimi, zorunlu, devlete bağlı, akredite olmuş öğretmenlerin çalıştığı, standart eğitim materyallerinin kullanıldığı bir eğitim sistemidir. Resmi din eğitimi ise, tüm bu eğitsel pratiklerin dindarlık kipliğini üretmek üzere karmaşık bir yönetimsellik mantığının içine yerleşmesiyle meydana gelmiştir. Tarihsel olarak askeri okullardaki reformlardan ilham alınarak açılan bu modern okullar, ülke sathına yayılmış bir kurumsallaşmada geride kimsenin bırakmayan bir

eğitimi öngörmüştür.⁷⁸³ Taktiksel açıdan toplumu oluşturan unsurların devlete bağlılığını korumayı hedeflese de, stratejik bakımdan bu mantığın, egemenlik toplumundan başka, canlılığın mümkün bütün dışavurumlarını/tarihselleşme biçimlerini yönetimin nesnesi yaparak kişinin bireye, milletin ulusa dönüştüğü bir toplumsallığı amaçlamıştır.

XIX. yüzyılda güvenlik toplumu din eğitimi alanında, temelde iki olguyu ortaya çıkarmıştır. Biyopolitikaya uygun olarak çocukluğun inşa edilmesi ve dini eğitimin resmileştirilmesi. Özellikle psikoloji, çocukluğu canlılığın benzersiz bir aşaması görmesiyle, kamusal alanındaki doğal hukuk nosyonuna benzer bir geri çekilme noktası meydana getirmiştir. Bu biyoiktidar için oldukça hayati bir stratejidir. Çocukluk, canlılık bilincine en yakın dönem olduğu için biyolojinin nesnel bilgileri, bu psikolojik hatta bireyin tasarımına iştirak edebilecektir. Aynı şekilde, duygulanımların ilke olduğu bir ahlak tasavvuru, çocukluğa dair bir hikâyeden sorunsuzca türeyebilecektir. Resmi din eğitimi de, çocukluğun bu konumunu hiçbir zaman gözden kaçırmamış ve onunla iletişimini gittikçe güçlendirmiştir. XIX yüzyılın başından itibaren görülen bütün bu dönüşümler, egemenlik toplumunun nesnel, öznel ve halk dindarlığın kipliklerinin yerine biyopolitik bir dindarlık kipliğini, din okuryazarlığını ortaya çıkarmıştır.

4. 5. 1. Din Okuryazarlığının Zemini Olarak Çocukluğun Keşfi

Güvenlik toplumunda, toplumun parça-bütün ilişkisi, birey-kitle olarak belirlenmiştir. Bu tasavvurun gerçekleşebilmesi için, egemenlik toplumundaki toplumsal ilişkileri üreten kurumların ve hakikat kaynaklarının ya yok edilmesi ya da dönüştürülmesi gerekmektedir. Birey, benliği dışındaki bütün göndermeleri hipotetik olarak yapabileceğinden, türsel özelliğinin gereği olan aileyi bir kategori gibi işlemekten alıkoyacak strateji ve taktiklere ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat bu öyle bir strateji olmalıdır ki hem bireyselliğin istikrarına hem de canlılık bilincine aynı anda katkı yapmalıdır. XIX. yüzyıl bireyselliğin inşasında birbiriyle çelişir görünen ama aslında aynı hedef için işe koşulan bir strateji ve bir taktiğe şahitlik etmiştir. Bir tarafta,

⁷⁸³ Emine Ö. Evered, **Empire and Education under the Ottomans: Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks**, New York, I.B. Tauris, 2012, s. 7.

benliğe kaynaklık edecek burjuva çocukluğu icat edilerek keşfedilirken diğer taraftan da egemenlik toplumunun mikro örneği aile güvenlik tertibatları için uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Böylece, geleneksel dindarlığın benzerlik epistememesinin imkân koşulu olduğu ontik bağlamlarının iptal edilerek din okuryazarının kültürel yeniden üretimi mümkün olmuştur.

XIX. yüzyılda yetişkinlikten ayrı kategorik bir sınıflandırmaya işaret eden çocukluk tasavvuru ortaya çıkmıştır. Yüzyıllar boyunca yetişkinliğin bilkuvve hali görülen ve usta-çırak mantığı içinde bir zanaatla hayatlarını kazanmayı öğrenen çocukların⁷⁸⁴ kendilerine özgü bir varoluşa sahip olduklarına dair bir bilinç oluşmuştur. Burada kastedilen şüphesiz çocukluğun fark edilmesi değil, özgül bir çocukluk fikriyatının tesis edilmesidir: “çocukluk fikrini karakterize eden şey, yetişkinlerden farklı, özel bir doğası ve dili olan varlık tasarımıdır.”⁷⁸⁵ Bu bilinç, özellikle psikolojik söylemlerdeki hakikatin metin üretimiyle insanlara ulaşmasıyla toplumda yayılmıştır. Dolayısıyla bu ayrımla okuryazarlık arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır.⁷⁸⁶ Çocukluk ve yetişkinliğin, benliğin iki farklı yarısı olarak bölünmeleri ve aradaki iletişimin doğal değil yapay olduğuna dair kanaat, çocukları kitlesel ve resmi bir eğitime tabi tutmanın epistemolojik zeminidir.⁷⁸⁷

Şehrin, bireye yabancılaşması gibi çocuk da olağan halde deşifre edilemeyen göstergelerin toplamı görülmektedir ve bu göstergelerin çözülmesi, bilime bırakılmıştır. Bu sebeple, XIX. yüzyıl ve sonrasında çocukları konu edinen çok sayıda kitapla birlikte çocuk gazete ve dergisi yayınlanmıştır.⁷⁸⁸ Bu eserler, modern bilimsel paradigma içinde üretilen bilgileri kullanarak anne-babalarla çocukları arasındaki

⁷⁸⁴ Yahya Araz, **16. Yüzyıldan 19. Yüzyılın Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2017.

⁷⁸⁵ Ahmet Murat Aytaç, **Ailenin Serencamı: Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007, s. 82.

⁷⁸⁶ Neil Postman, **Çocukluğun Yokoluşu**, Çev. Kemal İnal, İstanbul, İmge Kitabevi, 1995, s. 26; Güven Gürkan Öztan, **Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 17.

⁷⁸⁷ Aytaç, **a.g.e.**, s. 86-7.

⁷⁸⁸ Edhem İbrahim Paşa’nın *Terbiye ve Talim-i Adab ve Nesâyihü’l-Etfâl*’i, Mustafa Hami Paşa’nın *Vezâif-i Etfâl*’i, Ahmet Mithat Efendi’nin *Peder Olmak Sanatı*, Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâif-i Hikmet-i Peder’i, Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhiye’si, Münif Paşa’nın *Ehemmiyet-i Tebiye-i Sıbyân*’ı, Muallim Naci’nin *Vezâif-i Ebeveyn*’i gibi kitaplar ile *Mümeyyiz*, *Sadakat*, *Etfâl*, *Arkadaş*, *Çocuk Dünyası* gibi dergiler ve *Çocuklara Mahsus Gazete*, *Çocuklara Rehber* gibi gazeteler çocukları konu eden eserlerin bazılarıdır.

içgüdüsel bağı aşarak çocukların yetiştirilmesini yeni bir zemine taşımıştır. Tanzimat'ın sonrasındaki bu pedagojik ilgiyle II. Meşrutiyet döneminde bu ilginin dağıtımı birlikte düşünüldüğünde, bütün bu değişimin modern insan tasarımına yönelik bir politikanın parçası olduğunu varsaymak için haklı sebepler ortaya çıkmaktadır. Bu politika, çocukluğun inşasını ruhun terbiyesi için en ekonomik yol olarak seçmiş görünmektedir: “Çocuk, mürebbinin elinde her şeye müsteid [her şey olmaya müsait] bir esas olup mürebbi, ondan ne meydana getirebileceğini bilmelidir.”⁷⁸⁹ Çocukluk fikrinin etrafındaki pratikler, egemenlik toplumunun mikro iktidar ilişkilerinin pek çok eklem yerine yerleşmiş, açılan boşlukta bazı yapılar iptal edilirken bazıları da yeni bağlantı noktalarına yönlendirilmiştir. Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinin üzerinden çok geçmeden anne-babanın geleneksel rollerinin değişmesi gerektiğini ‘bilimsel’ bir şekilde ilan eden eserlerin yayınlanması, meşrutî yönetimi esas alan bir anayasanın kabul edilebilmesi, belirli bir toprak parçası ile içgüdüsel görünmeyi başaran bir ilişki geliştirilebilmesi ya da verimli bir yetişkinlik için çocuklukta potansiyelin en önemli unsur görülmesi, toplumun yeniden yapılanması sürecinde çocukluk tasavvurunun ne kadar hayati olduğuna işaret etmektedir. Biyoiktidar için toplumun en küçük birimi artık aile değil çocuktur. Baha Tevfik'in de vurguladığı gibi, “hayat-ı içtimaiyenin en mühim esası ferddir.”⁷⁹⁰ Egemenlik toplumunda toplumsal yapı, hanelerden müteşekkil olduğu için babanın temsil edici rolü ve gücüne rağmen daha fazla parçalanması mümkün görülemeyecek en küçük örneği onda değil hanede yani ailede –zira bu sınırın aşılması, bireyin tarihsel bir figür olması demektir- kendini yansıtabilir. Bu durum, Tanzimat dönemi yazarlarınca da fark edilmiştir. Ailede, “terbiye-i diniye ile karışık bir de Asyaî ve Türkî âdâdın imtizâcından husûle gelmiş latif ve cazibedâr bir hayat hükümfermâ idi.”⁷⁹¹ Geleneksel haliyle ailenin üyeleri, bireysellikleri içinde değil hukuki kişiler olarak vardır. Modern çocukluk ise, bu çoklu yapıyı parçalamıştır: “çocuğu aile sisteminin merkezi figürü olarak ortaya çıkaran tarihsel süreç, ebeveynler arasındaki

⁷⁸⁹ Mustafa Rahmi Balaban, **Çocuk Ruhıyatı (Birinci Fasıl)**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339, s. 3.

⁷⁹⁰ Baha Tevfik, **Felsefe-i ferd**, Dersaadet, Keteon Bedrosyan Matbaası, 1332, s. 5

⁷⁹¹ Tüccarzâde İbrahim Hilmi Çığıracan, **Osmanlı Devleti'nin Çöküş Nedenleri**, Haz. Başak Ocak, İstanbul, Libra Yayıncılık, t.y., s. 76.

işbölümünü ya da hak ve yükümlülüklerin dağılımını yeniden belirleyen öznellikler de yaratmıştır.”⁷⁹²

Çocuk, kendinde müphem bir kavram olduğu için, ihtiyaç duyulan bütün suretlere dönüşebilecek kadar esnektir. Müphemdir çünkü, yaşamın zorunlu bir uğrağı olmasına tamamen zıt bir şekilde, evrensel bir unutma hareketi tarafından karanlığa itilmekte ve hafızanın yeniden canlandırmasından men edilmektedir. Jung, “karanlık topraktan biten yeşil tohum insanın içinde büyür”⁷⁹³ diyerek bir bakıma, benliğin bu nüfuz edilemezliğine işaret etmektedir. Bu haliyle çocukluk, bilinçdışı ile yetişkinlik döneminin eklemlenme yeridir. Bir yüzeyiyle bilinçdışına diğeriyle bilince bakmaktadır. Bilinçdışına açılan bir kapı olarak görülmesi, onun kötülükle irtibatlandırılmasına neden olmuştur. İnsanın bütün aşırılıkları, daha doğru bir ifadeyle duygulanımın yanlışlığa sürüklediği bütün filler, çocukluğun masumiyetinde aklanacaklardır. Fakat güvenlik toplumu, bir cevher-araz düalitesine işlemediği için çocukta doğal olarak bulunan nominal ayrımla çakışmalıdır. Çocukluk, kuvvetin doğal bir göstereni gibi masumiyeti ve kötülüğü ruhun bir ve aynı özelliğinde bir araya getirebilmektedir. Modern dönemde herkes yanlış yapma hakkına sahiptir çünkü herkes içinde bir çocuk barındırmaktadır. Jung’un da ifade ettiği gibi “çocuk derken yetişkinin içindeki çocuğu kastetmeliyiz. Çünkü her yetişkinin içinde gizlenen bir çocuk vardır; her zaman orada olan, hiçbir zaman tamamlanmayan ve sürekli ilgi, dikkat ve eğitim isteyen ebedi bir çocuk.”⁷⁹⁴ Vicdanın da bu çocuksulukla özsel bir bağı varsayılabilir. Ahmet Mithat Efendi, “Nevzadın (çocuğun)” diye sormaktadır, “ilk hâl-i acz-iştimali (beceriksizlik hali) içinde hangi dakikadan bed’ ile [başlayarak] vicdanı teşekkül eder?” O, bu soru için mümkün bir cevap görmese de esasen önemli de değildir. Önemli olan, vicdanın çocukla ilişkisidir: ““vicdan” ki kendi varlığımızı bilmek ve görmek ve her şeye mukabil o mevcudiyet-i şahsiyemizin ihtisasat-ı mahsusasını tayin etmektedir (...)”⁷⁹⁵ Zira vicdan, insanın içindeki masumiyetin,

⁷⁹² Aytaç, **a.g.e.**, s. 88.

⁷⁹³ Carl Gustav Jung, **Liber Novus (Kırmızı Kitap)**, Çev. Orhan Gündüz, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2015, s. 109.

⁷⁹⁴ Carl Gustav Jung, **Kişiliğin Gelişimi**, Çev. Duygu Olgaç, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 196.

⁷⁹⁵ Ahmet Mithat Efendi, **Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhîyesi**, Çev. Gizem Akyol, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 46.

bilinmezliğin –muhakeme yetisi, onu ayırıştırmaktan bütünüyle uzaktır ve sağduyu dahi onun hakkında yargıda bulunamamakta ama aracılığıyla edimselleşmektedir-insaniliğin çatıştığı yerde türetilmiş görünmektedir. İslam inancındaki çocuğun masuniyeti ile burjuva çocuğunun masumiyeti, iki farklı kabule karşılık gelmektedir. İlki, yaşamın günahsız bir başlangıcına gönderme yaparken ikincisi, suç işleme kabiliyetinin bilkuvve halini içermektedir. Belki de vicdanın modern toplumun parçalarıyla kusursuz bütünleşmesinin altında, bir yokluk durumunun özenle gizlenmesi yatıyordur. Onun, bilginin nesnesi olmaktan ısrarla kaçarak hakikat ötesi bir gerçeklik, değer ve hatta değer kaynağı gibi işlemesi, irrasyonel olmasına rağmen modern toplumun sathında yayılmış bütün bir rasyonel sistemi taşıması, yargıya varmak için yeterli sebepler sunmaktadır. Diğer taraftan geleneksel dindarlığın öznel boyutlarının yapısöküme uğraması da vicdanın vurgulanmasının ardından gerçekleşmektedir. Ki eğer vicdan bir yokluksa bu onu, dinin insanın fitratındaki yerini doldurmaya aday bir ‘varsayım’ yapmaktadır. Zira bir hakikat tasavvuru, en kusursuz şekilde bir yoklukla gizlenebilmektedir.⁷⁹⁶ Böylelikle, canlılık bilinci içinde paranteze alınmış bir din tasavvuru, hakikati kusursuz bir biçimde taklit edebilecektir. Seküler akılla bağı o kadar kuvvetlidir ki biri olmadan diğerini düşünmek zordur. Modern eğitim tarihinin en önemli simalarından Mustafa Sâti Bey’in bu iki kavramı birbirine karıştırmasının sebebi de bu olsa gerektir. O, “*vicdan* esasen akıldan ibarettir. *Hüküm-ü vicdan* aklın fiillerinin iyiliği ve fenalığı hakkındaki hükmü demektir. *İnşirah-ı vicdanî* ve *azab-ı vicdanî* bu hükümler neticesinde –fiilin temayülât-ı ahlâkiyeye muvafakat ve adem-i muvafakatı sebebiyle- tevellüd eden haz ve elemelerinden başka bir şey değildir”⁷⁹⁷ diyerek vicdanı aklın bir özelliğine indirgemektedir. O, muhtemelen ahlaki konularda yargıya varmak için yapılan akıl yürütmenin

⁷⁹⁶ Jean Baudrillard, simülasyon teorisi bağlamında, yokluğun gizlenmesi konusunda şöyle söylemektedir: “Oysa simülasyon bu “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle”, “düşsel” arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır. Simüle eden kişi gerçekten hasta mıdır, değil midir? Çünkü bu insan gerçek semptomlar üretmektedir. Bu kişiye ne hastasın ne de değilsin denilebilmektedir. Yani bu kişiyi nesnel bir şekilde hasta ya da sağlam olarak değerlendirebilmek mümkün değildir” (Jean Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2011, s. 16)

⁷⁹⁷ Mustafa Satı Bey, **Fenn-i Terbiye**, Haz. Mustafa Gündüz, **Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi** içinde, Ankara, Otorite Yayınları, 2012, s. 187.

duygulardan bağımsız sonuçlarını dikkate almıştır. O, çocuğun ‘biricik’ varoluşu konusundaki genelleşecek kabullerden de uzak görünmektedir. Onun için çocuk, hala egemenlik toplumunun çocuk tasavvurunu andıran yetişkinin küçük hali gibidir. Onda “vicdan nâmi verilebilecek hiçbir şey” olmaması, bir pratik olarak eğitimi temellendirebileceği bir boşluğa ulaşma gayesi ile ilgili görünmektedir. Diğer XIX. Yüzyıl insanları gibi Sâtı Bey de antropolojik epistemesini uygulamalar üzerinden tecrübe ettiği için onun yasalarının anlamından yeterince haberdar olmaması doğaldır. Çocuğun tabula rasa olarak doğması⁷⁹⁸, eğitim için yeterli sebepleri sağlamaktadır. Ki anne babalar ile çocuk arasındaki ilişki, eğitimin gerekliliğini kendiliğinden ortaya koymaktadır.⁷⁹⁹ Geriye, çocuğun eğitiminin profesyonelce yapılmasının zorunluluğunu ispat etmek gerekmektedir. Sâtı Bey, bunu yapabilmek için bitki ve hayvan yetiştiriciliği analojisini kullanmaktadır: “bir nebatı (bitkiyi) veya hayvanı yetiştirmek ve onun cinsini ıslah etmek için evvelâ: Onun ahval-ı tabiiyesi (doğal şartlarının) neden ibaret olduğunu, hâl-i tabi’ide (mevcut durumda) ne suretle yetişmekte bulunduğunu anlamak; sâniyen: onun ne gibi evsafından (özelliklerinden) istifade mümkün olduğunu ve bi’n-netice ne gibi evsâfın tenmiyesi (geliştirilmesinin) faideli ve lüzumlu olacağını tayin etmek iktiza eder.”⁸⁰⁰ Analoji gayet açıklayıcıdır; insan, doğal bir ortamın doğal bir nesnesi değildir. Onun güçlerinin geliştirilmesi (tenmiyesi) ve bir birey olarak onun kuşatamayacağı bir gerçeklik alanına aktarılması gerekmektedir. Bu amaca geleneksel eğitim kurumlarının ulaştıramayacağı açıktır. Mustafa Rahmi Balaban’ın da ifade ettiği gibi, “Eski pedagoji, çocuğun ne yapması lazım olduğunu aradı. Fakat çocuk ne yapabilir, neye kabiliyeti vardır? Bunu aramadı.”⁸⁰¹ Bunu aramamıştır çünkü hem bedenin güçleriyle ilgilenmemiş hem de çocukluğu, etkinliğini yetişkinliğin bilkuvve hali kabul ettiği için sadece neyin öğrenilmesi gerektiğini beyan etmekle sınırlandırmıştır.”⁸⁰² Geleneksel usuller, onun

⁷⁹⁸ “Nevzad (çocuk) bir beyaz sahifedir. Ona âlem-i rahimde hasail-i maneviyeden (manevi özelliklerden) hiçbir şey yazılmamıştır. Ne yazılacaksa bu âlem-i şühudda yazılacaktır. O yazının resm-i imlası dahi aşiyane-i peder ve madere (ana baba ocağı) gösterilecek misallerden ibarettir (Ahmet Mithat Efendi, **Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhîyesi**, s. 42).

⁷⁹⁹ Mustafa Satı Bey, **Fenn-i Terbiye**, s. 187.

⁸⁰⁰ Mustafa Satı Bey, **Fenn-i Terbiye**, s. 42.

⁸⁰¹ Mustafa Rahmi Balaban, **Terbiye-i Ruhîyat Laboratuvarı**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339, s. 6.

⁸⁰² **A.e.**, s. 6.

güçlerinin açığa çıkmasını engellemektedir. Böyle bir düzen birey için baskıdır (istibdat).⁸⁰³ Bu hedef için uygun bir söylem yol göstermelidir: *Fenn-i Terbiye* yani *Eğitim Bilimi*. İnsan, bu söylem içinde bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak koyulmuştur. Sâtı Bey, bu söylemi anlamlı bir şekilde üç ayrı söylemle ilişkilendirmektedir: i) “bedenin ve kuvvetlerinin hal-i tabiide ne suretle tenemmî (geliştiğini) ve tecelli etmekte (ortaya çıktığını) olduğunu” açıklamayı olanaklı kılacak İlm-i hayat yani Biyoloji; ii) “ahvâl-ı ruhiyenin (ruhsal durumların) –kabiliyet-i fikriye, hissiye ve ahlâkiyenin (fikir, duyumsama ve ahlak yeteneklerinin)- hâl-i tabiide ne suretle tecellî ve tenemnî etmekte olduğunu” açıklamayı olanaklı kılacak İlm-i ruh, yani Psikoloji; iii) “hayır ve şerrin neden ibaret olduğunu gaye-i hayatın neden ibaret olmak lazım geldiğini” açıklamayı mümkün kılacak İlm-i ahlâk.⁸⁰⁴ Bu oldukça geniş kapsamlı bir eğitim tasavvuruna işaret etmektedir. Bedenin ve ruhun bir gösterge sistemi gibi algılanması, onların modern toplumun delilik deneyinde olduğu gibi konuşmaktan mahrum bırakılması ve söz konusu göstergelerin deşifresi aracılığıyla dolaylı yollarla kendini ifade edebilmesi, bir vatandaşlık bilinci içinde bir araya getirilmiştir. Tanzimat’tan itibaren eğitimde usul-i cedid üzerine her fırsatta yapılan vurgu, söylemsel pratiklerle iktidar pratiklerinin kesişme noktasını teşkil etmektedir. Ali İrfan Eğribozî’nin Rehber-i Ahlak isimli eserinde din eğitiminin, bedenin güçlerinin artırılmasına nasıl dolayımlandırıldığını dikkat çekici bir şekilde göstermektedir. Rüşdiye ve İdadiye öğrencileri için ders kitabı niteliğindeki eser, mukaddimesinden itibaren din eğitiminin bu dünyayı esas aldığına işaret eden detaylarla doludur.⁸⁰⁵ Özellikle temizlik ve çalışma konularında söylenenler, bedenin potansiyellerinin bireyle toplumsallık arasında çoğaltılmasına ve dağıtımına, din

⁸⁰³ Baha Tevfik, **a.g.e.**, s. 5

⁸⁰⁴ Mustafa Satı Bey, **Fenn-i Terbiye**, s. 42.

⁸⁰⁵ Eğribozî, ülkede maârifin artmasından memnuniyetini dile getirirken insanların geleneksel ahlaki kavrayışta tespit edilen davranışları sergilediklerinden bahsetmek yerine “bir fenn-i müstelzim” olan ahlakla uyumlu kurumsallaşma arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır: “Elhamdülillah, bugün sâye-i maârifvâye-i hazreti tâcdârîde [padişahımız sayesinde] terakkiyât-ı medeniyenin rûkn-i a’zamı [en büyük dayanağı], mülk ve devletin müstelzim-i istirâhâtı bulunan maârifin memâlik-i mahrûse-i şâhânenin (padişahın korunmuş ülkelerinin) her cihetinde revnak-bahş-i kemâl ve terakkî [güzellik veren kemal ve ilerleme] olduğu çeşm-i şükrân [şükran gözyaşları] ve mübâhât [övünmeler] ile görülmektedir. Buna da binlerce mekteplerin, yüzlerce matbaa ve kütüphânelerin her biri birer burhân-ı hâkikat-i beyândır” (Ali İrfan Eğribozî, **Rehber-i ahlak**, Dersaadet, Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1317, s. 1).

eğitimin dahil olma biçimini göstermektedir. Yazara göre, insanlar şöyle dursun hayvanlar dahi çalışmadan ârî değildir.⁸⁰⁶ İnsanın çalışma zorunluluğu ile hayvanların yaşam biçimleri arasında kurulan ilişki, eğer geleneksel edebî eserlerdeki öğüt verme biçimleriyle birlikte düşünülmeyecekse, canlı olmak bakımından aynı âleme mensubiyetimizin içgüdüsel tezahürüyle açıklanabilir. Çalışma, bedeni kat edip arzuya ulaşarak arzuyla onun dünyadan talepleri arasına yerleşmektedir. Yazarın çalışmanın faziletlerin ne olduğu sorusuna verdiği cevap şöyledir: “sıhhat, saâdet, servet, kanaât, ümit, rıza, fazl, ikdâm [ilerlemek], sebat, vel’l-hâsıl canımızı hatadan ve vücudumuzu maraz ve beliyeden [belalardan] beri eden şey “sa’y”dır. Bâhusus nev-i benî beşer ancak mesâi sayesinde her bir arzusuna nâil olabilir. Çalışmayan ise her şeyden mahrûm olur.”⁸⁰⁷ Bu bakış açısında, tekil irade ile arzunun sürekli birbirini artıracığı bir bağıntı tesis edilmiştir. Çalışan özne, iradesi ve arzusu hakkında gerçek bir farkındalığa sahip olmaktadır. Bir bakıma, öznel dindarlığın amel sonrası ortaya çıkan bilgilerindeki gibi, bu dünyanın anlamı da çalışan özneye açılmaktadır. Dünya, çalışan özne kipliğini kabul etmeleri şartıyla insan ve birey olmaya fırsat tanıyacaktır. Böyle olmayanların hayvandan farkları yoktur.⁸⁰⁸ Burada maddilik, kendi koşullarını ampirik ve aşkın bir mevcudiyet içinde yerine getirmektedir. Arzunun tatmin edilmesi, doğrulamanın yegâne biçimidir. Temizlik gibi hususlara ise canlılığın sürdürülebilirliğini sağlamak için dikkat etmek gerekmektedir. Pislik, eşyaların eskiyip çürümesini hızlandırdığı gibi bedenin de kullanım süresini ve verimliliğini kısıltacaktır.⁸⁰⁹

XIX. yüzyılda gelişmekte olan modern eğitim, çocuğu nasıl kavrayacağı ve onun güçlerinin nasıl artırılacağı konusunda güvenlik toplumunun ufkuna eşzamanlı bir şekilde eklemlenmiştir. İnsanı anlamak ve anlamlandırmak üzere başvuru bilimler onu, geleneksel eğitim kurumlarında gerçekleşenden başka yollara yöneltmiştir. Ne bedenin olağan halinde mükemmelliğine erişecek olmasına güvenilmekte ne de ruhun gizemli kalmasına izin verilmemektedir. Dahası, neyin iyi ve kötü olduğu da, modern söylemlerin inhisarındadır. Zira onlar, kuvvetin içinde

⁸⁰⁶ Eǧzıbozî, **Rehber-i ahlak**, s. 16.

⁸⁰⁷ **A.e.**, s. 17.

⁸⁰⁸ **A.e.**, s. 19.

⁸⁰⁹ **A.e.**, s. 14

işleyen nominal sınır –sınırsızlık oyunu için gerekli ölçümleri yapabilir.⁸¹⁰ Eğer bir eğitim söylemi, iyi-kötü hakkında bir önermeye ihtiyaç duyacaksa, bu yine, modern başka bir söylem tarafından kurulmuş olmalıdır; “bu suretle hangi ahvâl ve temâyülât-ı ruhiyenin (psikolojik eğilimlerin) ta’dil ve itfâsı (değiştirme ve söndürme), hangi ahvâl ve temayülât-ı ruhiyenin takviye ve tenmiyesi lazım olduğunu –daha kısa bir tabir ile: terbiyede nasıl bir gaye takip edilmek iktiza ettiğini- tayin ve irâ’eye (göstermeye) medâr (yardımcı) olur.”⁸¹¹ Böylece bedeni ve ruhu, insana bilinmez kılınırken bu söylemlerin bilgisine sahip olanlar hakikate uygun davranabileceklerdir.

Pedagojinin tesis edilmesi de çocukluk kavrayışındaki bağlamın değişmesine bağlıdır. ‘Anlamlı bir öğrenmenin’ gerçekleşmesi için çocuğun özgün dünyası hakkında bilgi edinmek gerekmektedir. Bunun için doğum anından başlamak üzere çocuk, gözlemin nesnesi olmuştur. Fakat o, kendi varoluşu ve gelişimi hakkında nesnel bilgileri kendi başına elde edemeyeceğinden ondaki işaretlerin düzenlenmesi, ayıklanması, yorumlanması ve bütün bunların hedeflerle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Söz konusu bu işaretlerin toplandığı ve iktidar ilişkileri ile iç içe geçtiği bir kurumsallaşma da vardır. 1917 yılında asıl olarak şehit, gazi ve felaketzedelerin çocukları ile ilgilenmek için kurulan Himaye-İ Etfal Cemiyeti, genel anlamda çocuk sağlığı ile ilgilenmiştir. Uryanizade Ali Vahid Efendi, *Annelere Nasihat* isimli eserinde bu cemiyetin çocuğun doktor gözetiminde büyümesini temin edeceğini vurgulayarak şöyle demektedir: “çocuğa yapılacak ihtimamları öğrenmek ve çocuğun sıhhati hakkında malumat almak için mutlaka: Himaye-i Etfal Cemiyeti’nin çocuk muayenehanelerine müracaat etmeliğiniz lazımdır. Bu muayenehanelerde çocuğunuz tartılır, muayene edilir. Beslenip beslenmediği ve sıhhati hakkında sizlere malumat verilir.”⁸¹²

İnsanın pek çok uzam içindeki konumları ortaya konmuştur. Sâtı Bey’in ifade ettiği gibi beden, ruh, aile, okul, yaşanılan bölge, çalışılan bölge, vatandaşların milli çevresi, bir hayat deneyimi içinde iç içe geçmiştir.⁸¹³ Bir ve aynı duygulanımın tüm

⁸¹⁰ “Evvel-emirde çocuğun kevve-i zihniyesini ölçmeye mahsus bir ölçü lazım idi. Mürebbiyelere böyle bir ölçüyü ancak ruhiyatçılar verebilirdi.” Balaban, **Terbiyevi-Ruhiyat Laboratuvarı**, s. 6.

⁸¹¹ Mustafa Satı Bey, **Fenn-i Terbiye**, s. 42.

⁸¹² Uryanizade Ali Vahid Efendi, **Annelere Nasihat**, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1927, s. 3-4.

⁸¹³ Mustafa Satı Bey, **Fenn-i Terbiye**, s. 44.

bu uzamları bir dişli gibi birbirine bağlaması gerekmektedir: “Bu ruh kanununun [çevreye muhabbetin] aile muhabbeti tecelliyatına şüphesiz hepiniz dikkat etmişsinizdir.”⁸¹⁴ Yine onun ifadesiyle vatan, “insan gibi bir beden ile bir ruhtan, bir maddiyat ile bir maneviyattan müteşekkildir. Vatanın bedeni; toprağı, dağları, ovaları, nehirleri, gölleri, denizleri, havası, suları, şehirleri, ormanlarıdır. Ruhu ise; üstünde yaşayan insanları birbirine bağlayan, onların genel görünüşlerini manevi bir aile, içtimai bir şahıs haline getiren müşterek hisler ve fikirler, hatıralar ve emeller, arzular ve endişelerdir.”⁸¹⁵

Çocukluğun keşfi ile ailenin klasik etkinliği arasında olumsuz bir ilişki varsa da yine de ailenin parçalanması istenmemiştir. Hatta aksine, aile kurumu bazı yönlerden güçlendirilmiş ve dinde olduğu gibi oldukça yaygın bir retoriğin malzemesi yapılmıştır. ⁸¹⁶Aile içi kötü muamelelerin en yüksek temyiz mahkemesi Meclis-i Vâlâ’da yargılanmasına varacak kadar makro iktidarın ilgi alanına girmesi bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir.⁸¹⁷ Ayrıca, “kadı sicillerindeki nikâh ve miras ve vasîlik kayıtlarının çokluğu yanında; özellikle nüfus sicillerinin tutulması; bu gibi olayları[n] imparatorluk tarihinin diğer asırlarında izleyemeyeceğimiz bir teferruatla”⁸¹⁸ ele alınmaları, onların idari sorunsallar olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Hukuki düzenlemeler, hem ailenin toplumdaki statüsünü teyit etmiş hem de iletişim araçlarında bu konu sıkça dile getirilmiştir.⁸¹⁹ 1917 tarihinde yürürlüğe

⁸¹⁴ Mustafa Sâti Bey, **Vatan Fikri ve Terbiyesi**, Çev. Abdulkadir Akgül, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2018, s. 12.

⁸¹⁵ **A.e.**, s. 39.

⁸¹⁶ Said Halim Paşa, ailedeki dönüşümü geleneksel ahlaki değerleri kıstas alarak yorumlamakta ve eleştirmektedir. Çocuk imgesinin artan değerinin, diğer imgelerdeki azalışla telafi edildiğinin farkında olarak şöyle demektedir: “*Bu zihniyetle [Fenn ve aklın uygun gördüklerinden başkasına tabi olamadan] yetişen yeni neslin bilgisine, anlayışına ve yenilik arzusuna hiçbir şey karşı duramadı. Sosyal esaslardan olan an’ane ve karakter, usul ve edep, itaat ve ahlak gibi kıymetler, saygıya ve korumaya değer bulunmadı. Evlâdın saygısı ve babanın haysiyeti ortadan kalktı. Sonunda evlâdın, cür’etli ve iddiacı tavrıyla, haklarını kaybetmiş olan babasını tahakkümü altına alarak aile reisi durumuna geçmesi gibi acaip bir durum ortaya çıktı*” (Vurgu yazara ait) (Said Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, s. 88).

⁸¹⁷ İlber Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2017, s. 198.

⁸¹⁸ **A.e.**, s. 201.

⁸¹⁹ Örneğin, 1844 yılında Meclis-i Ahkam-ı Adliye’de görüşüldükten sonra ilan edilen bir fermanda, ergenlik yaşına giren kızlar ya da dulların, velilerinin izinleri olmasa da kadınların onayı ile evlenebilecekleri ifade edilmektedir (İsmail Doğan, **Dünden Bugüne Türk Ailesi**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009, s. 90-1). Diğer taraftan, ailenin konumu ile ilgili romanlardan gazete yazılarına kadar pek çok mecrada görüşler ortaya konmuştur. Bu yazılar,

giren Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ndeki tek eşliliğin benimsenmesi ya da boşanmanın kolaylaştırılması gibi hükümler, anne-baba otoritesini kararlı bir zemine oturtmuş ve onun tabii bir yapıya dönüşmesine katkı sağlamıştır.⁸²⁰ Aile, bir taraftan çocuğun kültürlenmesinin en ekonomik aracı olduğu gibi diğer taraftan ulusun bir mikro örneğidir. Retorikteki bütün çeşitlilik varsayımlarına rağmen bireyi bir standarda tabi kılma arzusunun en ekonomik yolu, muhayyel bireyle toplum arasında ailenin aracı bir kurum olarak konumlanmasıdır.⁸²¹ Bu nedenle çocuğun üzerindeki aile denetimi artırılmak istenmiştir. Ömer Seyfettin'in de ifade ettiği gibi "Anladım ki aile milliyet arasında hiç, hiçbir fark yok."⁸²² Aile ve onun mekânı ev, ulusun ve yurdun küçük ölçekli bir örneğidir.⁸²³ Öyle ki *Primo Türk Çocuğu* hikâyesinin kahramanı Primo, İtalyan annesi için şöyle diyecektir: "Zaten o ecnebi kadının, o düşmanın aralarında ne lüzumu vardı!"⁸²⁴ Aile ile milliyet, ev ile vatan arasında bir koşutluk tesis edilirken, canlılığın yakın ilkesi görülen anne, doğal olarak benliğin inşasının da yakın ilkesi olmuştur. Anne ile çocuğun birbirine içgüdüyle bağlanması, çocuğun potansiyellerinin istendik şekilde işlenmesi için anneliğe vurgu yapılmasını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla, "bu ta'dilatın, bu muvaffakiyetin en birinci en müsait sâha-i tatbikanın ağıuş-ı mader olduğunu unutmamalıyız."⁸²⁵

onayladıkları ya da reddettikleri görüşlerin farklılığına rağmen, ailenin işlevine dair sahip olduğu önemde birleşmişler ve onu kamusal bir sorun haline dönüştürmüşlerdir. Tanzimat döneminden itibaren bazı fikir adamı ve yazarların aile hakkındaki bakış açıları için bkz. (Alan Duben, Cem Behar, **İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık (1880-1940)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 209 vd.).

⁸²⁰ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. M. Akif Aydın, **Osmanlı Aile Hukuku**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 157 vd.

⁸²¹ Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, s. 196.

⁸²² Ömer Seyfettin, "Ashab-ı Kehfimiz", **Ashab-ı Kehfimiz** içinde, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017, s. 112. Ömer Seyfettin, hikâyenin ilerleyen bölümlerinde kadın rolünü açık bir şekilde dile getirmektedir: "Yine anlıyorum ki kadınlar olmasa, aşk olmasaydı aile, saadet olmadığı gibi milliyetler de olmayacak, biz insanlar dünyada sefil, ihtirassız, şanssız, rekabetsiz, miskin, perişan, nebatat [bitkiler] gibi, gelip geçecektik. Bize aşkı öğreten kadın, aileyi de öğretiyor. Aile de mukaddes milliyet hislerini bizim dimağımıza [şuurumuza] ekiyor (...) Ben kadın değilim. Asla Hayganoş kadar hassas bir milliyetperver olamam" (Ömer Seyfettin, "Ashab-ı Kehfimiz", **Ashab-ı Kehfimiz** içinde, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017, s. 112-3).

⁸²³ Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", **Bütün Eserleri 3** içinde, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2018, s. 46.

⁸²⁴ **A.e.**, s. 44.

⁸²⁵ Ali Seydi Bey, **Terbiye-i ahlakiyye ve medeniyye: idadi mektepleri için**, Dersaadet, Asaduryan Matbaası, 1326, s. 13.

Çocukluk, kendine özgü bir varoluş tarzı olarak yetişkinlikten ayrılırken, diğer taraftan yetişkinlik de çağa özgü bir biçimde onu anlamlandırmak üzere çocukluğa nüfuz etmeye başlamıştır. Bu bağlamda iki ayrı olgu, farklı yönlerden çocuklukla yetişkinlik arasını doldurmuştur. Bunlar, çocukluğu çevreleyen bilimsel faaliyetlerin bir parçası, yani pedagojik uygulamalar ve gündelik hayatın modern bakış açısıyla ifade edildiği roman gibi edebi eserlerdir. Pedagojinin rehberliğinde yazılan çocuk kitapları ve çocuk dergileri gibi eserler, çocuklara benliğin yapımının güvenlik toplumuna özgü içeriğini oluştururken edebi eserler, bir tür informel eğitim kurumu gibi işleyerek gündelik hayat içinde, ruhu ve beden hareketlerine rehberlik etmişlerdir. İlk Pedagojik eserlerden Edhem İbrahim Paşa'nın *Terbiye ve Talim-i Adab ve Nesayihü'l-Etfal* isimli kitapta, modern benlik tasavvuru dile getirilmektedir:

İnsan dünyada kendisini sevdiğinden, ötekilere yeğ ve üstün tutar ise de toplumun iyiliğini isteyen, kendisini de kayırmış olur. Asıl insanlık da budur. Bunca bilim ve fenlerin öğreniminden amaç, insanın doğası gereği istekli olduğu şeyleri ve yaşamını ne biçimde sürdüreceğini öğrenip kendisini ve Tanrısını bilerek gönlü ve düşüncesi rahat olmak; bilgisinin sonucu olarak çoluk çocuğu ile rahat ve esenlik içinde geçinmek ve yurttaşlarına ve vatanına yararlı işlerde ve hizmetlerde bulunarak övünmek ve sonunda dünyaya yararlı bir yapıt bırakıp adını arkasından da hayırla andırmaktan ibaret olduğundan, madem ki dünyaya gelinmiş ve yine gidilecektir; kimseyi rahatsız edip incitmeden topluma yararlı işlerde bulunasin.⁸²⁶

Her ne kadar çocuk, söylemler ve pratiklerce ayrıştırılsa da, bu yeniden inşa diğer taraftan yetişkinin kendini inşa sürecine de katılmaktadır.⁸²⁷ Çocukluk, bir ayna gibi sonrasına da işaret etmektedir. Çocukluğa gösterilen öznele yetişkinin kendisine gösterdiği özen arasında bir koşutluk bulunmaktadır. Onun bedeninin örgütlenmesi, insanın maddi yönü hakkında verilen kararı da belirlemektedir. Çocuğun özgün bir varoluşu olduğuna dair inanç, her bir bireyin biricik olduğuna yönelik inancı beslemektedir. Ya da tersinden söylemek gerekirse her birey, muayyen bir varoluşun

⁸²⁶ Edhem İbrahim Paşa, *Terbiye ve Talim-i Adab ve Nesayihü'l-Etfal*, Haz. Hıfzırâhman Raşit Öymen, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 103-4.

⁸²⁷ Aytaç, *a.g.e.*, s. 83.

ilk ve son örneğidir çünkü çocukluğu öyledir. Bedene gösterilen ilginin bir diğer şekli de onun tıpkı çocuğun korunup gözetilmesinde olduğu gibi yetişken bedeninin de korunmasıdır. Böylece beden ve beden imgesi altında toplanan bütün imgeler, birer öncelik haline gelmiştir. Hâlbuki daha önce, çocuklar hayatın bilfiil içindelerken, bedenleri de tabi oldukları hayatın damgalarını taşıyordu; bu olgu, hayatla canlılığın tek bir anda çakışma olasılığını azalttığı gibi bedenleri, bir emanet duygusu içinde ikincil konuma itiyordu. Sonuç olarak egemenlik toplumunun üç dindarlık tipolojisinde de dindarlıkla beden arasına fark edilebilecek derecede bir boşluk bırakılabiliyordu. Ama din okuryazarı, sadece bedenden oluştuğu düşünebilecek kadar onunla bütünleşiktir. Din okuryazarının bütün dindarlık alametleri, bedeniyle ilgilidir ve son sınırını bedeninde bulur –burada sınır ifadesini reel değil nominal anlamda kullanıyoruz. Onun kültürel yeniden üretiminin ikinci aşaması yani resmi bir kurumsallaşma içinde enformasyona tabi tutulması da, bedeniyle ilişkisini pekiştirecek, geliştirecek ve kararlı bir kiplik içinde dindarlığını yaşamak için gerekli zemini sağlayacaktır.

4. 5. 2. Resmi Din Eğitiminin Oluşumu

XIX. yüzyılda, daha önce devletin idari örgütlenmesinden görece bağımsız bir sınıf olan ulemanın faaliyetlerinin bir parçası olan eğitim, aşama aşama doğrudan devletin konu ile ilgili kurumsallaşması içinde icra edilmeye başlamıştır. Özcü bir bakış açısından, bunun sadece görünüşle ilgili yüzeysel bir değişim, ihtiyaçların uygulamalar üzerindeki doğal bir etkisi görülse de benliğin, insanın varoluşunun potansiyelleri ile çevrenin karmaşık bir toplamı olarak varsayıldığında, genelde resmi eğitim özelde resmi din eğitimi, bu karmaşık ilişkinin yeniden üretilmesinde stratejik bir dönüşüme karşılık gelmektedir. Resmi eğitim, icat edilmiş çocukluk üzerinden ruhta açılan boşlukta, makro iktidarın özne kipliklerinin üretilmesi ya da mevcut özneliğin ikincil kipliklere dağıtılmasıdır. Buna göre ilki, insanın modern varoluşu bireyi inşa ederken ikinci durumda birey, çalışan özne, konuşan özne gibi bireyselliğin veçhelerini kazanmaktadır. Resmi eğitim, iç içe geçmiş kent, dil ve beden uzamlarının çok sayıda alternatif ikincil kipliği bireysellik içinde bir araya getirmektedir. Bu

bakımdan resmi eğitim egemenlik toplumundaki icra edilenden yapısal olarak farklılaşmaktadır.

Geleneksel *dini eğitim*, makro iktidarın ilgi ve denetiminden azade olmasa da, tarihsel şartları itibarıyla özerk kalabilmiştir. Resmileşmiş *din eğitimi* bunun aksine, yönetimselliğin doğrudan bir parçası olarak, devletin kurumsallaşmasına dâhil edilmiştir. Dini eğitim ile vakıflar, hocalar ya da âlimlerin kendilerine özgü sistemleri ve tavırları bağlamında dini olanın hayatın merkezinden çevreye yayılırken din eğitimi, yönetimselliğin güçlendirilmesi için, genelleşmiş, zorunlu, hiyerarşik, standart materyallerin kullanıldığı, eşgüdümlü bir eğitim sistemde dine dışsal bir mantığın, dini olan içinde işlemesidir. II. Bayezid'in inşa ettirdiği sıbyan mektebinin vakfiyesinde yazılanlar, modernleşme öncesiyle sonrası arasındaki ayrımı dikkat çekici bir şekilde göstermektedir: “ve bir salih hafızı kelâmullah ve namazın erkânını ve şeraitin bilir ve sübyan talimine münasip ve kadir kimse muallimhanede eytamdan ve sübyanı fukaradan otuz nefer oğlancıklara cumadan gayri günlerde mushafı kerime baka, Kur'anı menit okuda ve kemayenbegî öğretre ve bildire ve mazilerin ve geçmiş derslerin dinliye, ve namaza müteallik nesneler okuda ve bildire ve, ve tedibe muhtaç olanları tedibi şer'î eyliye ve hizmetinde daim ciddü sa'y eyliye, ve destur vericek (akşam evlerine gitmek üzere talebe salıverildiği zaman) vâkıfın ruhu için ve kabülü tilaveti eytam için dua ettire, ve bir salih hafız kimesne anda halife (kalfa) ola, sübyan okutmakta ve bildirmekte mazilerin dinlenmekte ve tedipte muallime daim muavenet eyliye.”⁸²⁸ Mektep, toplumsal faydaya, öte dünya inancı dolayımında ulaştırmaktadır. Hoca, bâni ve öğrenciler tek bir amaç üzerinde bir araya gelmektedir: çeşitli yönlerden tehdit edilen ruhun kurtuluşu. Bu mekteplerde eğitimden sorumlu kişiler, ilmiye sınıfının alt kademesinden gelen hocalardı; onların istihdamında pedagojik ilkeler ya da belirli türde bir eğitim almak gibi merkezi otorite tarafından tespit edilen nitelikler göz önünde bulundurulmamaktaydı. Bunun yerine, eğitimin mahiyetinde olduğu gibi bâniler vakfiyede hocaların, hafız olma, kıraatinin düzgünlüğü, yeterli düzeyde okuma yazma bilmesi, fikhî bilgisinin yeterli olması gibi genellikle tahmin edilebilir

⁸²⁸ Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi I-II**, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 83; Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi**, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2008, s. 88-9.

vasıflarından bahsetmişlerdir.⁸²⁹ Mektepte hocaya aşkın değer, dindir; bir bakıma o, ulaşılması gereken yetkinlik ile bunu, kurtuluşunun yegâne yolu gören kişinin arasında varlığı elzem bir duraktır. Çünkü avam diye tabi edilen halkın delili yoktur; dolayısıyla delilin yerine ikame edilebilecek, taklide dayalı bir yaşantısının olması gerekir. Buradaki taklit, ekonomik faaliyetlerdekiyle de uyumludur; “piyasa merkezli olmayan bir dünyada” yani hane halkının geçimini kapalı sistemde sağladığı bir ekonomik düzende çocuklar, üretim için gerekli bilgi ve beceriyi, taklit ederek edinmişlerdir.⁸³⁰ Küçük yaşlarda çalışma hayatına katılırken bulundukları ortam, sıbyan mektebinin ahlaki özneleşme sürecine paralel olarak benzerlik epistemesinin kurallarını tayin ettiği, mimetik bir faaliyet olan ‘gibi olmakla’ benliği inşa etmiştir. Taklit, başka bir deyişle usta çırak ilişkisi, ekonomik öznenin işlerliğini olduğu gibi ahlaki öznenin işlerliğini de mümkün kılmıştır. Ama bunlardan önce, hocanın ahlaklı olması gerekmektedir. Hocanın, “sâlih olma, ilim sahibi, müttaki, yumuşak huylu, terbiye edici vasıflara sahip, dinin yüce değerleriyle ahlâklanmış, yaptığı işte Allah rızasını gözeten, içten davranan, insanlara nasihatten geri kalmayan, halkın elinde olana tamah etmeyen, (...) iyiliklere meyyal, kötülüklerden korunan, çocukları eğitmede maharetli, eğitim ve öğretim hizmetlerini aksatmayan, verâ sahibi (haramdan kaçınan, dine bağlı), iffetli ve dindar olması” onda aranan özelliklerdir.⁸³¹ Böyle bir gereklilik, iki gelenek arasındaki ayrımı çok daha iyi göstermektedir. Zira ahlaklı olmak, beyan edilerek kanıtlanamaz; bunun yerine halkın mutabakatına dayanır ve sürekliliğini onun ilelebet geçerliğini ilan eden herhangi bir belgeden değil özüne oldukça kırılgan bir tekrardan alır. Hocanın yaşantısı, ahlaklı olduğuna dair genel kabulü bozacak karinelere uzak kaldığı ölçüde kendini doğrulayacaktır. Resmi din eğitiminde ise, yaşantı bireysel ve mahrem kabul edildiğinden artık dikkate alınması gereken bir husus değildir. Bu, kategorik bir ayrımı imlemektedir; ilkinde bilgi, nihayetinde tecrübi iken diğerinde sadece söylemin nesnel ifadesiyle sınırlıdır. Benzerlik epistemesinin ilkesi *convenientia*, mektep aracılığıyla hocaya hüsnü zannın sınırını teşkil ettiği iki uzamı

⁸²⁹ Selçuk Akşin Somel, **Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 39.

⁸³⁰ Aytaç, **a.g.e.**, s. 83.

⁸³¹ Mustafa Öcal, **Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017, s. 35-6.

bir araya getirmektedir: madde-dünya ile mana-âlemi. Hoca da, bilgi ile cehalet arasında bir orta terim gibi işlemektedir. Böylece avamın cehaleti ile ulemanın temsil ettiği bilgi arasında, etkisini daha çok ahlak olarak açığa vuran bir bağlantı meydana gelmektedir. Bu tabii ki bir *doksa*'dır ama iç tutarlılığa sahip olduğu için *alethes doksa* (doğru sanı)dır. Bu sanı, yazılı değil sözlü bir iletişime dayanmaktadır; mahalle mektebi ile ilgili araştırmalar, mektepte yazı yazmanın ve yazılı bir metni takip etmenin oldukça kısıtlı olduğunu ifade etmektedir.⁸³²

Mektepler, varlıklı Müslümanlar tarafından kurulduğu gibi hocanın alacağı ücretin ödenmesi de devletin değil halkın yükümlülüğündeydi.⁸³³ Toplumun büyük çoğunluğunun dini eğitimi, hemen hemen bütün unsurlarının iştirak ettiği bir süreçti. Egemenlik toplumunun iktidar ilişkileri, kişinin kamusal yönünü benliğine doğru geri çekse de toplum yine de kendini üretebiliyordu. Buradaki yaş, seviye gibi sınıflandırma ölçütleri olmadan toplu bir öğrenme, toplumun küçük ölçekli bir organik örneğini meydana getirmektedir. Modern dönemdeki sınıfın zorunlu ve nispeten katı kurallarının bir araya getirdiği öğrenciler, gerçek bir toplumsal kimlik üretmekten mahrumlarken mektep, heterojen yapısı ve gönüllüğe dayalı katılımı ile gerçekli bir toplumsallık üretmeye daha fazla katkı sağlamıştır ki bu sebeple “mahalle mektebi, de mahallenin uzantısı”⁸³⁴ olabilmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in okunması ve ilmihalle sınırlı görünen bir mektep eğitimi modern paradigmaların içinden bakıldığında oldukça basit görülecektir ve öyle de görülmüştür. Fakat, aynı olgu benzerlik epistemesi ve egemenlik toplumunun işleyiş mekanizmasından okunduğunda, verimli bir eğitim sürecinden bahsedilebilir. Mektepteki eğitim, sınırlı kazanımla evrendeki ilahi kuvvetin öyle veya böyle algılanmasını mümkün kılmış olmalıdır. Nasıl basit gözlemler, benzerlik epistemesi içinde sınırsızca çoğalabilmişse mektepteki az sayıdaki ‘kazanım’, toplumsal hayat içinde kapsamlı bir ahlaki tasavvura dönüşmüştür.

⁸³² Bekir Onur, **Türkiye’de Çocukluğun Tarihi**, İstanbul, İmge Yayınevi, 2005, s. 114-135, 287-401; İsmail Kara, Ali Birinci, **Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar, Yorumlar, Tetkikler**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.

⁸³³ Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi I-II**, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 88; Somel, **a.g.e.**, s. 39.

⁸³⁴ Bekir Onur, **Türk Modernleşmesinde Çocuk**, İstanbul, İmge Yayınları, 2009, s. 331.

XIX. yüzyıldan itibaren, sıbyan mektebi ve medresenin eğitimi yeterli görülmemeye başlanmıştır. Fakat bu yetersizlik algısı, beklentinin karşılanmamasının doğal bir neticesinden daha fazlasını ima etmektedir. Yaşanmakta olan daha ziyade, benliğin çevresine yabancılaşmasıdır. Geleneksel eğitim, şimdinin parçalarını bir araya getiremediği için, eğitim adına yapılanlar, geçmişle gelecek arasında bir bağ kuramamakta aksine, normalin yerine anormali üretmektedir. “Bütün derslerimiz” demektir Ömer Seyfettin, “yeknesak ve umumi bir bestenin asla manâlarını anlayamadığımız güfteleri idi.”⁸³⁵ Gelenek adı altında bir araya gelen bir müktesebat, ne kadar kendini ifade etmek için çabalasa da anlaşılamamaktadır. Göz, kulak ve ruh, farklı bir toplumsallık ağında terbiye olduklarını kanıtlar nitelikte geleneğin yeniden anlamlandırılmayan her parçasına yabancılığını göstermektedir. Tanzimat reformcuları arasında yer almayan Sadrazam Sarım Paşa’nın rüştiyelerdeki harita eğitiminin resim yaptırıldığı gerekçesiyle yasaklanacağı yönünde yayılan söylenti⁸³⁶, iki ayrı toplumsallık ilişkisinin mikro iktidarlar arasındaki rekabeti yansıttığı gibi, benzerlik epistemesinin dünyayı anlamlandırma konusundaki tutarsızlığını da açığa vurmaktadır. Aynı şekilde Tüccarzâde İbrahim Hilmi’nin Batılı ve geleneksel aile tarzlarını karşılaştırdığı eserinde, iki dünya arasındaki kırılmayı iki aile varsayımı üzerinden şöyle ifade etmektedir:

Bu aile de yukarıda tasvir olunan aile efradı gibi bir kaç kişiden mürekkebe. Bir kız ve bir erkek çocuk o mahalle mektebine gidiyor; ayaklarında şıptık bir takunya, mendile sarılmış yiyecek. Hay ve huy ile sokağa çıkıyorlar. Okudukları da pek basit şeyler, hiç fikir açmayan kitaplar. Zaten hoca efendinin de hiç bir şeyden haberi yok. Mektep çitlenbik ve servi ağaçları içine gömülmüş, küçük bir câmi ile büyük bir mezarlığın yanında. Çocuklar mektepten geliyor, mahallenin toz ve dumanı kalkmış sokağa dalıyorlar, oynuyorlar, birbirlerine bol bol küfür savurarak, bî-edebâne şakalaşarak kaydırak, köşe kapmaca, tulumba kaldırma oyunlarına koyuluyorlar. Arada sırada sokaktan geçen bir ihtiyara, turşucuya, ekmekçinin merkebine de sataşıyorlar. Üst baş perişan, el yüz simsiyah kan ter içinde. Evin tokmağını çalarak taşığa ve topraklığa

⁸³⁵ Ömer Seyfettin, “Falaka”, **Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar, Yorumlar, Tetkikler** içinde, Haz. İsmail Kara, Ali Birinci, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005, s. 143.

⁸³⁶ Ali Akyıldız, **Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836-1856)**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2018, s. 280; Benjamin C. Fortna, **Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 205-6.

can atıyorlar; yemek vaktine daha vakit var. Pis ellerine geçirdiği bir dilim ekmeği ısırp duruyorlar. Hırçın validesi haykırıyor, bedduaya başlıyor, bir iki tokat da yapıştırmaktan çekinmiyor, akşama kadar çene çalarak geçirdiği vakti şimdi yemek hazırlamakla telafiye çalışıyor.⁸³⁷

Pasajda, babanın plansız yaşantısı, üretken olmayan iş hayatı ve sorunlarla baş edemeyişinin beraberinde getirdiği şikâyetçi tavrı da eklendiğinde, gerçeklikten kopmuş bir gündelik hayat betimlenmektedir. Eğitim, yaşamın kısıtlı bir anında, bir vakit geçirme çabasının parçası olarak, cami ve mezarlığın hayatın üretken ve canlı tarafında değil de, yaşamaya ara verildiği yerde ya da ölümün hemen kıyısında, yaşamanın hiçbir iddiasının olmadığı yerde icra edilmektedir. Hocanın düzenden gafil tavrı, çocukların gerçeklikten uzak sokak yaşantısında tekrar edilmektedir. Bütün figürlerin varlığı, bir yokluğu ve anlamsızlığı imlemekte ve varoluşlarının her anı, içinde bulundukları cehaleti daha da artırmaktadır. Aile ve mektep, simetrik bir dizilişte anormali üretmektedir. Burada gerçekçi bir benlik yapımından söz etmek mümkün değildir. Varoluşları bütün yönleri ve parçalarıyla yerilmeyi hak etmektedir: “hasılı bu ailede kaygısızlık, duygusuzluk, geçimsizlik esastır. Her şey basit ve sadedir. Fikir, gayr-ı münkeşiftir. Fakr u zaruret hâkimdir. Saadet ve âsâyiş mefkûddur. Hiss-i millî, hiss-i vatanî sönüktür. Görenekle, i’tiyadla hiss-i dinî ve taassub ziyadedir. Fakat ekseriya bu terbiye-i diniye de hissî, ilmî ve aklî değildir.”⁸³⁸ Hâlbuki Şişli’de bir apartmanda ya da Erenköy’de uygun bir köşkte ikamet etmekte olan diğer aile böyle değildir. Baba, “güzel bir terbiye almış, okumuş; sahib-i malumat ve zeki, müteşebbis ve cesur.”⁸³⁹ Ondaki kişiliğin özellikleri, çocuklarında da yansımaktadır. Çocuklar, düzenli bir eğitim almakta, batılı çocuklar gibi temiz ve hijyenik giyinmektedir. Ki mektep, cami gibi dini değer yayan yapılardan “fiziksel olarak kopmuş”tur.⁸⁴⁰ Hem aile bireylerinin hem de ailenin kolektif hayatı, gündelik hayatın en küçük anlamını bile ıskalamamaktadır. Anne, geleneksel annenin “cahil

⁸³⁷ Tüccarzâde İbrahim Hilmi, “Aile Hayatımızda Avrupalılaştırmanın Tesiri”, **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Aile III** içinde, Ankara, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992, s. 1074.

⁸³⁸ **A.e.**, s. 1073.

⁸³⁹ **A.e.**, s. 1073.

⁸⁴⁰ Fortna, **a.g.e.**, s. 170.

olduğu için esâtire, hurafâta” inanan geleneksel annenin “gulyabani ve peri hikayeleriyle” çocuklarını terbiye etmesine zıt olarak bazı geceler piyanonun başına geçerek “millî ve vatanî parçalar çal[makta]” ya da çocuklarla “resimli kitapların sayfalarını karıştır[maktadır]”.⁸⁴¹

Resmi din eğitiminin bir diğer özelliği de, hiçbir zaman son bulmayacak yeniden düzenleme sürecinde sürekli ‘geliştirilmesi’dir. Zira daha önceki bölümlerde gösterilmeye çalışıldığı gibi kuvvet içindeki bir hareketin, hiçbir zaman ‘yeterli’ bulunamayacağı açıktır. Nasıl ki kodifikasyon, hukukun verili hükümlerini ve işleyişini ‘yeterli’ olmasını tüm zamanlar için iptal ediyorsa, eğitim pratikleri de benzer bir işleyiş mekanizmasının parçası üzerinde yeniden tasarlanmaya başlamıştır. Bu nedenle, XIX. yüzyılın ardı arkası kesilmeyen reform çabalarını, bir yetersizlik ilkesi üzerinden kavramaktansa, toplumu baştan sona kat etmek üzere harekete geçmiş değişim yasasının makro ve mikro bütün iktidar ilişkilerini çeşitli yönlerden aşındırması ve dönüştürmesi olarak görmek daha makul olacaktır. Bilindiği gibi devletin XVIII. yüzyıl boyunca katıldığı savaşların çoğunlukla yenilgiyle sonuçlanmasıyla devletin ıslahat girişimleri arasında bir ilişki varsayılmaktadır. Askeri alanda başlayan ıslahatlar giderek tüm toplumu kapsayacak şekilde detaylanmıştır. Buna göre geleneksel eğitim kurumları, ezberci, içe dönük, modern bilimsel gelişmeleri takipten uzak yapıları nedeniyle beklenen faydaya ulaştıramaz hale gelmişlerdir. Fakat bu kurumlar, toplumun genelinde etkisini gösteren çözümlenmeyle paralel olarak yozlaşmışsa da bunun, görevi yerine getirememekten ziyade, ülkedeki kötü durumdan doğrudan sorumlu makro iktidarın yönetim mantığını değiştirmesine bağlı olarak eski düzenin anlamsızlaştırıldığını söylemek de mümkündür. Neticede, toplumdaki potansiyel emekle bunun üretime dönüşmesinden sorumlu olan merkezi idaredir. Toplum, merkezi idarenin geleneksel yönetim mantığı ve araçlarıyla orada atıl halde durmakta ve bütün boyutlarıyla üretici şiddete dönüşmemektedir.⁸⁴² Makro iktidar, sorunun ismini cehalet koymuş⁸⁴³ ve bu retorik üzerinden topluma nüfuz etmeye çalışmıştır. Savaşma kapasitesinin artırılmasına yönelik atılan adımlarla sivil eğitimin birbirlerine bu derece bağlı görülmesi, askeri

⁸⁴¹ Tüccarzâde İbrahim Hilmi, “Aile Hayatımızda Avrupailaşmanın Tesiri”, s. 1073.

⁸⁴² İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 351.

⁸⁴³ Aziz Berker, **Türkiye’de İlk Öğretim I: 1839-1908**, Ankara, 1945, s. 13-14.

eğitimden elde edilen başarının mikro iktidarların yapısını dönüştürmek için umut vermesidir. Tabii bu başarılar, askeri başarılar değildir. XIX. yüzyıl, en az önceki kadar felaketlerle doludur. Fakat modern askeri eğitimin en küçük hareketleri yönlendirebilmesi, toplumda yeni bir düzeni, disiplini sağlamayı son derece kolaylaştırmıştır. Askeri eğitimden sivil eğitime intikal eden de, bakış açısındaki bu kaymadır. 13 Ocak 1845'te yayınlanan bir hatt-ı hümayunda diğer reformların askerî olanlar kadar başarılı olamadığından bahsedilmiş, eksikliklerin giderilmesi için ne gerekiyorsa yapılması istenmiş ve “reformların önündeki en büyük engel olan cehaletin ortadan kaldırılması için mekteplerin açılması gerektiği” vurgulanmıştır.⁸⁴⁴ Talimat, bu cehaletin hem dini hem de siyasi olarak mahkûm edildiğini bildirmekte ve özel olarak görevlendirilen memurlarla mahalle imamları ve muhtarlarından bu suça ortak olanların tespit edilmesi istenmektedir.⁸⁴⁵ Böylece, “daha az bir çabayla mevcut okullarda batılı bilimler öğretilbilecek ve bu yolla yaygın cehalet ile kötü taassup zamanla azalacaktır.”⁸⁴⁶ Bunu takip eden süreçte din, ordu ve bürokrasiden altı üye, başkan olarak Melekzâde Paşa Abdülkadir Bey, Dâr-ı Şûra-yı Askerî azasından Arif Hikmet Efendi, Meclis-i Vâlâ azasından Said Muhib Efendi, Dâr-ı Şûra-yı Askerî azasından Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye Nâzırı Emin Paşa, Divan Birinci Tercümanı Fuat Efendi, Divan Kâtibi Recâi Efendi, Hâriciye Nezâreti Müsteşarı Ali Efendi ve bir kâtipten oluşan Meclis-i Maârif-i Muvakkat ismiyle geçici bir kurul oluşturulmuştur.⁸⁴⁷ Meclis, ele aldığı meseleler hakkında düzenlediği mazbataları Meclis-i Vâlâ'ya gönderecek, orada kabul edilmesi halinde Bâb-ı Âli'ye arz edilecekti.⁸⁴⁸ Meclis, Evkâf Nezâreti kayıtlarından mekteplerin haritasını çıkardı ve sibyan mekteplerinin ıslahı, orta dereceli okul olarak rüşdiyelerin açılması ve yüksek ilimlerin öğretileceği bir Dârülfunûn açılması olmak üzere üç lâyiha hazırladı.⁸⁴⁹ Bu

⁸⁴⁴ Akyıldız, **a.g.e.**, s. 270.

⁸⁴⁵ Yahya Akyüz, “İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Tâlimatı, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı. 5, Yıl: 1994, s. 28 (Talimatın 4 ve 16. bendleri).

⁸⁴⁶ Arzu M. Nardoğan, **Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)**, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2016, s. 39; Fahri Unat, **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış**, Ankara, Yayınevi, 1964, s. 21.;

⁸⁴⁷ Ayşegül Altınova Şahin, **Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri**, Ankara, TTK Yayınları, 2018, s. 28-9; Akyıldız, **a.g.e.**, s. 271.

⁸⁴⁸ Akyıldız, **a.g.e.**, s. 271.

⁸⁴⁹ **A.e.**, s. 271.

meclisin kurulmasıyla eğitim öğretim süreçleri, gerçek anlamda modernleşmeye başlamıştır. 27 Haziran 1846'da da Meclis-i Maârif-i Umûmiye, kurulmuştur. Bu meclisin üyeleri yine ulemadan değil bürokrasidendir.⁸⁵⁰ Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin hazırladığı düzenlemede altı-on yaş arasındaki erkek çocukların mahalle mekteplerine, on yaşından itibaren rüşdiyelere gitmeleri istenmektedir. Öyle ki çalışmak zorunda kalan fakir öğrenciler dahi en az bir derse gitmeliydiler. Çocuklarını okula göndermeyen anne babalar hakkında kovuşturma yürütülecektir. Bir diğer yenilik de, tek hocalı eğitimden hoca, yardımcı ve yazı hocasıyla temsil edilen çok öğretmenli bir eğitim süreci öngörülmektedir.⁸⁵¹ Cevdet Paşa, mahalle mekteplerinin ıslah etmeden rüşdiyelerin açılmasını eleştirse de⁸⁵², 1847 yılında mahalle mektebi hocalarına yönelik bir talimat, özerk bir şekilde işleyen bu kurumların çoktan bir devlet meselesi haline geldiğini göstermektedir. Belge, insandaki potansiyelle eğitim arasında resmi bir ilişki tesis etmektedir.⁸⁵³ Makro iktidar, bilgi ile cehalet arasına olduğu gibi canlı oluşla insanilik arasına da yerleşmiştir: “Etfâl-i ibadullahın ilim ve hüner ve hat ve hesap hülâsa enva-ı kemâlât-ı insaniyeyi müstelzim olan ulûm ve fûnûnu okuyup ve öğrenip cahillikten ve hayvanlıktan kurtularak insan-ı kâmil olmaları...”⁸⁵⁴ Özellikle disiplinle ilgili uyarılar, öğrencinin insani özünü koruma konusundaki hassasiyeti göstermektedir. Kurallara uymayanların “ırz ve namusuna dokunmayacak surette”⁸⁵⁵ cezalandırılmalarının istenmesi, şüphesiz varsayımsal iradeyi etkileyecek dış etkenleri sınırlandırılmaktadır. Ömer Seyfettin'in sıbyan mektebi hatıralarında zikrettiği bir olay, bu bakımdan kayda değerdir. Sıbyan mektebindeki hocası, “aksakallı, bağırkan bir ihtiyar[r].” Ve Mektepte yaramaz öğrencilere falakaya kadar uzanan çeşitli cezalar verilmektedir ve fakat bir gün mektebe hâkimle birlikte “setre pantolonlu, gülmez suratlı, sakalsız” birisi, bir kaymakam gelmiştir:

⁸⁵⁰ Somel, **a.g.e.**, s. 63.

⁸⁵¹ Akyıldız, **a.g.e.**, s. 277; Somel, **a.g.e.**, s. 63.

⁸⁵² Ahmet Cevdet Paşa, **Tezakir 1-12**, Ankara, TTK Yayınları, 1991.

⁸⁵³ “Cenab-ı Hakkın avn ve inayet, ve kendilerinin istidat-ı hilkîleri ile az müddette kuvve-i tahsiliyeleri tezayüt edip...” (Akyüz, “İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Tâlimatı, s. 26).

⁸⁵⁴ Akyüz, “İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Tâlimatı, s. 32 (Talimatın 16. bendi).

⁸⁵⁵ **A.e.**, s. 32 (Talimatın 20. bendi).

Hepimizi ayrı ayrı gözden geçirdi. Birkaçımızı okutmak istedi. Halbuki biz tek ağızla ve ahenksiz okuyamazdık. Yüzünü buruşturdu. Yere bakarak başını salladı. Sonra gözlerini Hoca Efendi'nin başında asılı duran falakaya dikti: Baktı, baktı. Ömründe ilk defa bir falaka görüyormuş gibi dikkatle baktı. Döndü, selam vermeden çıkarken: Biraz dışarı gelir misiniz Hoca Efendi? Dedi. Hoca Efendi titreyerek divan duruyor gibi kollarını kavuşturarak yürüdü. Hakim Efendi ile Kaymakamın arkasından bahçeye çıktı. Dışarıda ne konuştuklarını bilmiyorduk. Lâkin falaka ertesi gün yerinde yoktu.⁸⁵⁶

Biçimsel farklılıklar, uygulama farklılıklarını da imlemektedir; bundan böyle, eğitim, öğrenmenin izini bedenlerde değil, bedenin uysal ve verimli hareketleriyle yorumlama imkânı bulduğu ruhta görmek istemektedir. Eski usûl eğitimin, insanın insan olarak değerine zarar verdiği düşünülmektedir. Fakat pasajın ima ettiği gibi, bu geleneksel eğitimin iç dinamikleriyle başarılabilecek gibi değildir. Dışardan bir müdahale, iktidarın hakikat etkisi bunu yapabilecektir ve makro iktidar, bu konuda üstüne düşeni yapmaktadır. Eğitimden beklenen, iktidara dışsal bir malumatın, aşılamayacak bir sınırın ötesindeki bir kurumsallıkta öğrenilmesinden çok daha fazlasıdır; XIX. yüzyıl boyunca çıkarılan kanunlar, nizamnameler ve yönetmelikler, yüzyıllar boyunca birbirine indirgenmeden kimi zaman çatışma ama çoğunlukla birbirini destekleyen bilgi ve iktidarı, birbirine bağlamıştır. Eğer iktidar, insanlığın bilgisini hakikatin geleneksel temsilcilerine (örneğin âlimlerin ya da müderrislerin bir beyanına) atıfta bulunmadan tanımlayabilmişse ve bu tanımlı, muayyen bir politikanın dolayımında kullanabilmişse, bu insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olabildiği bir hakikat düzenin iktidar düzeniyle birleşmesi sayesinde. Mahalle mekteplerinden başlamak üzere eğitim, egemenlik toplumu ile güvenlik toplumu, henüz tam olarak birbirinden ayrılmadığından otoriteye itaat formundaki disiplini kazandırmakta, batıdan ithal edilen söylemlerle bu disiplin, ruhsal bir ortopediye dönüşmektedir. Mahalle mekteplerinde dini bilgilerinin kazandırılmasının öncelikli bir mesele görülmesiyle güvenlik toplumunun özellikle kamusal hayatı sekülerleştirilmesi arasındaki

⁸⁵⁶ Ömer Seyfettin, “Falaka”, s. 143-4.

görünürdeki çelişki de bununla ilgilidir. Ama, bu mekteplerde daha önce karşılaşılmayan tarih gibi derslerin öğretilmesi gibi hususlarla değerlendirildiğinde çelişki ortadan kalkmaktadır.⁸⁵⁷ Tıpkı coğrafya gibi tarih dersleri de, belirli bir toprak parçası üzerindeki belirli bir topluluğun canlılık bilincini dönüştürmektedir. Bu tür taktiklerin yanında din derslerinin verilmesi, eğitsel stratejiyi zayıflatmamakta aksine güçlendirmektedir. Satı Bey'in vurguladığı gibi, "tarih dersi, malumat-ı medeniye ve terbiye-i siyasiyeye kuvvetli bir esas teşkil eder."⁸⁵⁸ Dolayısıyla, ruhların disipliniyle neticelenecek dini eğitim, örneğin mekânın dini bir mefhum olan darü'l-İslam'dan seküler bir tasavvur olan vatana dönüşmesi sürecinde mahalle mektebindeki din eğitiminin kayda değer bir katkısının olduğunu varsaymak mümkündür. Zira, zorunlu eğitimin yaygınlaştırılmaya çalışıldığı dönemde bir vatandaşlık görevi olarak zorunlu askerlik uygulamasına da geçilmiştir. Din eğitimi, vatan tahayyülünü mikro iktidarlara naklederken diğer taraftan da ruhları terbiye etmeye yönelik bir tertibat, çeşitli veçhelerini bir araya getirmektedir. Bedenler, mektepte ve kışlada, resmi belgeler uyarınca farklı bağlamlarda ama aynı nihai hedef için biçimlendirilmektedir. Sonuç olarak mektep neyse kışla da odur. Mektepte bedenlere özenle temsil edilen bireyselliklere saygı ile cephede hayatın feda edilmesi, farklı yönlere giden iki ayrı eğilim değildir; bunlar sadece, bireysellikle toplumsallığın gerektirdiği iki farklı göstergedir. Kurumlar, taktiksel açıdan bedenlerin dağıtımını yapsa da bir ve aynı strateji, tüm parçalara bütünlüğünü kazandırmaktadır. Aynı zamanda diğerleri gibi bu iki taktik de güvenlik toplumunun toplumsal yapısı için gerekli bir tasavvurun tedarik edilmesine koşullanmıştır. İcat edilmiş çocuklukta mündemiç vicdan, mümkün olduğunca her bir insanda meydana getirilerek bireyselleştirilirken askerlik gibi kurumlar onun uygulanmasını göstermektedir. Aradaki bağ o kadar kuvvetlidir ki bireyselliğin ulusa feda edilmesi gibi bireysel var oluşu yok edecek bir retorik oluşmuştur. Balkan Savaşlarını takip eden süreçte gittikçe belirginleşen bu retorik,

⁸⁵⁷ 1869 Nizamnamesiyle sıbyan mektebi müfredatına Muhtasar Tarih-i Osmani isimli bir ders konulmuştur (Hasan Gürkan, **Türkiyede Tarih Öğretimi: İlköğretim Ders Kitapları (1869-1950)**, Adana, Karahan Kitabevi, 2017, s. 58).

⁸⁵⁸ Tedrisat-ı İbtidaiyye Mecmuası, 1327:94'ten aktaran Gürkan, **a.g.e.**, s. 91.

özellikle edebi eserlerde estetik kaygının bile önüne geçmiş ve biyoiktidarın biçimlendirdiği dilin poetikasındaki bir dışavurumu temsil etmiştir.⁸⁵⁹

Eğitimin hem kurumsal hem de idari mekanizmasındaki bu yatay ve dikey yapılaşma, en başta özneleşme kipliklerinin standartlaştırılmasına hizmet etmiştir. Memuriyet ya da sorumlu tutma (örn cemaat liderlerini) yoluyla denetim altına alınmasına rağmen müfettişlik uygulaması da, her bir kurum ve yöneticinin merkezle daha kısa ve onları ‘dışarı’ konumunda tutacak iletişimini tesis etmiştir. Daha 1838 yılında, sıbyan mekteplerinin öğretmenlerin ahvalini kayıt altına alınması için muinler görevlendirilmiştir.⁸⁶⁰ Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’yle de, vilayet maarif meclisleri kurularak ve maarif muhakkikleri ile maarif müfettişleri atanarak eğitimin idari-mali işleriyle birlikte eğitimin merkezi denetimi de sağlanmaya çalışılmıştır.⁸⁶¹ Ayrıca, mahalle mekteplerinden başlayarak eğitimde bir hiyerarşi meydana getirmektedir. Mahalle mektepleri, rüşdiyeler ve idadiler, ilkokul, ortaokul ve lise seviyesinde birbirine eklemlenmiştir.⁸⁶² Bu konudaki en önemli adımlar, 1869 yılında çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’yle atılmıştır. Her mahalle ve köyde hem erkek hem kız öğrencilerinin okuyabileceği en az bir tane sıbyan mektebinin açılması hedeflenmiştir.⁸⁶³

Nizamname, eğitimin değişkenlerini bir tabloda o kadar iyi bir araya getirebilmiştir ki, okulların yönetimi ile beraber müzeler, kütüphaneler, matbaaların “yönetim, personel, bütçe ve tahkikat işleri” kalitenin doğrudan bileşenleri olarak belirlenmiştir.⁸⁶⁴ Daha sonraki bir belgede maarif müdürlerinin görevlerine dâhil edilenler, denetim mekanizmasının bakış açısını gayet iyi özetlemektedir: “i) yabancı okullar için ülkeye giriş yapan kitaplarla ilgili istatistikleri hazırlamak, ii) vilayet

⁸⁵⁹ “Halbuki hayat... Ferdi hayatın hiç ehemmiyeti yoktu. Çünkü bir insan ne kadar çok yaşasa yetmiş, nihayet seksen sene yaşayabilirdi. Ölüm mutlak ve muhakkaktı. Ondan içtinap mümkün değildi. Umumi ve mili hayata gelince...” (Ömer Seyfettin, “Primo Türk Çocuğu”, s. 77).

⁸⁶⁰ Arzu M. Nurdoğan, “II. Abdülhamit Döneminde Rumeli’de Maarifin Teftişi”, **OTAM Dergisi**, S. 26, 2009, s. 196.

⁸⁶¹ A.e., s. 197; İsa Halis, **Tanzimat Dönemi Eğitim Sistemi**, Konya, Serhat kitabevi, 2005, s. 47.

⁸⁶² Mahmud Cevad b. Şeyh Nafi, **Maârif-i Umûmiye ve Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi**, Haz. Taceddin Kayaoglu, Yeni Türkiye Yayınları, 2001, s. 23-4; Şahin, a.g.e., s. 26-7; Akyıldız, a.g.e., s. 268; Nurdoğan, a.g.e., s. 40.

⁸⁶³ Halis, a.g.e., s. 56.

⁸⁶⁴ Nurdoğan, a.g.e., s. 197. (ss. 193-220); Mahmud Cevad ibnü’ş-Şeyh Nafi, a.g.e., s. 99-101; Unat, a.g.e., s. 24; Bayram Kodaman, **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988, s. 22.

dâhilinde müslim ve gayri müslim okullarının sayısını, öğrenci miktarını, öğretmenlerin menşeyini, mezuniyet düzeylerini, okulların kurucularını, gelir kaynaklarını içeren defter düzenlemek, iii) öğretmenlerin okullar arasındaki nakil ve becayiş işlemlerini gerçekleştirmek, iv) vilayet tarafından basılan kitap ve risalelere ilişkin bir defter düzenlemek, v) okulların kitap eksikliklerini hakkında nezarete bilgi vermek, vi) Darü'l-muallimin ve öğrencileriyle ilgili bir defter hazırlamak, vii) maarif sandığının gelir ve giderleri için iki ayrı defter tutmak ve her yıl ibtidailere kaydolan talebe sayısını, rüşdiyede öğrenim gören öğrenci sayısı mezun sayısını bu defterlere kaydetmek.”⁸⁶⁵ Böyle bir tablo hukuk, ekonomi, kamusalılık gibi güçleri, beden ve aynı zamanda mekânın ve dilin poetikasına, böylelikle de nüfusun biyopolitikasına yönlendirmektedir. Tabloda dindarlık, görüldüğü gibi dağılımı belirlenen bir ilke değildir; bunun yerine bireyselleşmek ve kitleselleşmek üzere tabloya dâhil edilen insan-larla yönetimsellik –yani, kuvvetin muayyen hedeflerle somutlaşmış hali- arasındaki retoriği düzenlemektedir. Özellikle dilin poetikadaki etkisi de bu bağlamdadır. Daha sonra, Meşrutiyet dönemindeki çeşitli mecralarda yürütülen tartışmalar, bu sebeple epistemik olmaktan ziyade retorik görünmektedir. Antropolojik episteme içindeki söylemler, aşama aşama hakikati tekelleştirirken dil, egemenlik toplumu mikro iktidar ilişkileri ile güvenlik toplumu mikro iktidar ilişkileri arasında doğrudan iktidarın elde tutulmasına yönelik çatışmanın en önemli sahnelerinden birisi olmuştur. Fakat özünde epistemolojik olmayan bu çatışma, din okuyazarının epistemolojik yapısına etki eden bir dönüşümü gizlemiştir. Hareketli bir tabloda bilgi ve iktidar, bedeni, dili ve mekânı yeniden anlamlandırırken şeylerin ölçülebilir göstergelerle temsil edilmeleri, bu temsillerin nesnel olmasını zorunlu kılmıştır. Başka bir deyişle tablonun kusursuz ifadesi olan istatistik, herhangi bir ifadeyi mümkün mertebe tek anlama irca etmektedir. Bu, dindarlık açısından sadece geleneksel dindarlık biçimlerinin tarihsel şartlarını aşındırmakla kalmamaktadır; dolaylı da olsa ölçülebilir yani sayıya tahvil edilebilir bir ifade, başta niyet olmak üzere, herhangi bir davranışın değerini tayin eden koşullarından yoksun kalmaktadır. Böylece dindarlık, dünya hayatının anlamlandırılmasına ve yeniden üretilmesine iştirak edememektedir. İfadenin göstergeye geri çekilmesi gibi dindarlık da, beden ve mimiklerinde

⁸⁶⁵ Nurdoğan, **a.g.m.**, s. 198.

temsil edilen bir gösterge dizgesine, neticede dinin anlamının tam zıttı istikamette, bir maddiliğe geri çekilecektir. Mekân ve nüfusun mevcut ve olası bağlantılarının yönetsellik tarafından kapsamlı bir şekilde içerilmesi, bireyin dindarlığını özerkliği için gerekli boşluğu kapatmıştır. Tüccarzâde'nin ifadeleriyle, "Terbiye-i milliyenin hâkim olduğu bir yerde yeknesak bir merâm, bir maksat takip olunur. Bu maksada vusûl için bütün fark-ı muhtelif itilaf ve ittihad eder. Terbiye-i milliyenin bozuk olduğu bir yerde en felaketli zamanlarda bile şahsî hırs ve garazlar kaynar, millet birbirine geçer, felaket daha büyük ve daha umûmî olur."⁸⁶⁶ Böyle bir uzamda dindar, ne kendi dinamiklerini tarihselleştirebilecek ne de kendi diliyle dolaysızca konulabilecektir. Sıkı bağlar, dindar bireyin çevreden uzaklaştırılan duyularını bedenine yönlendirdiği için, onda bedenine dair daha önce görülmemiş derecede hassasiyet meydana gelecektir.

Tanzimat dönemi yönetimi rasyonelleştirme çabalarının sonuçlarından birisi olan Meclis-i Umûr-ı Nâfia Nezâreti'nin, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye⁸⁶⁷'de görüşülmek üzere hazırladığı layihada, "eğitimin önemi vurgulanmış, iyi bir eğitim sonucu ülkenin kalkınacağı, eğitimin ve ilmin övünülecek bir unsur ve zenginlik kaynağı olduğu ifade edilmiştir. Eğitimde reform yapılmasının gerekliliği, hatta memleketin geleceğinin buna bağlı olduğu vurgulanmıştır."⁸⁶⁸ 1856 yılında eğitimin işlev amacı bakımından üç sınıfa ayrılmıştır. Buna göre sıbyan mektepleri anadilin öğretimini gerçekleştirecek, devletin memur ihtiyacını karşılaması beklenen ama bundan da öte hukuki öznenin imalini gerçekleştirecek rüştiyeler, vatandaşların kendi aralarında ve devletle iletişimini güvenceye almak üzere Osmanlıca okuma, yazma ve konuşma becerisi kazandırılacak ve çalışan öznenin modern tasarımı için meslek okulları, eğitimi görülecek alana uygun yabancı dille emek-üretim ilişkisini modernleştirecektir.⁸⁶⁹ Tek bir dilin iletişim sağlamlasına o kadar önem verilmiştir ki

⁸⁶⁶ Çığıracan, **a.g.e.**, s. 86.

⁸⁶⁷ Yönetimin rasyonelleşmesi sürecinde, bazı meclisler kurularak geleneksel karar alma mekanizması iptal edilmiştir. Eğitimle ilgili meseleler eskiden ilmiye sınıfının uhdesinde iken artık, kademeli bir sistem işlemektedir. Meclis-i Umûr-ı Nâfia Nezâreti, bir müdürlük olarak ülkedeki tarım, sanayi, ticaret, bayındırlık gibi ülkenin ve halkın çıkarlarının artırılmasıyla ilgilenmek üzere kurulmuştur. Böyle bir müdürlüğün ihdasıyla, atılacak herhangi bir adımın fayda dolayımında ele alınması sağlanmıştır.

⁸⁶⁸ Şahin, **a.g.e.**, s. 23.

⁸⁶⁹ Akyıldız, **a.g.e.**, s. 291-2; Nurdoğan, **a.g.e.**, s. 40.

6 Ekim 1913'te ilan edilen Tadrîsât-ı İbtidâiyye Kânûn-ı Muvakkat-ı (İlköğretim Geçici Kanunu) ile Osmanlıca eğitimi zorunlu hale getirilmiştir.⁸⁷⁰

Böylece kentteki insan, bir möbius şeridine dönmektedir. Her bölünme ya da ayrışma, bütünleşik (integral) bir varoluşa sahip bireyi madde dünyaya daha fazla yaymaktadır. Tek bir yüzey, kuvvetin her bir bireysellikte somutlaşmasına koşut bir şekilde, ölüm anına kadar uzamaktadır. Böyle bir topolojide gerçek anlamda yön bulunmadığı için, insanın eylemlerinin gerçek anlamda dönüştürmesi olanaklı değildir. Bu nedenle canlılığa kısa devre yaptırmak, tek kurtuluş yolu görülür. Modern hayatta intihar vakalarının artmasının belki de en önemli nedeni, ruhun aranamamasıdır. Yaşamın iptal edilmesi, modern insanın elindeki en otantik seçenek görülür ve ancak bu şekilde, möbius şeridinden, kişiliğin çıkışı olmayan labirentinden kurtulabilir. Faydayı esas alan kurumların, özneleşme kipliklerinin oluşumuna doğrudan iştirak etmeleri nedeniyle tablonun hem öznesi hem de nesnesi haline gelerek benzerlik epistemesinin sonsuzluğa doğru sürüklediği kişi, kendi üzerine kırılarak tek yüzeyli ve sadece kendine göndermede bulunabileceği bir yapısallığa ulaşmıştır. Makro iktidar, resmi eğitimle bireyi bir ve aynı harekette kat edebilecek kapasiteye ulaşmak için uygar dünyanın benimsediği araçları işe koşmuş görünmektedir. Hem insanın tüketilemezliği hem de modern bilginin yapısal özellikleri, zamana koşut olarak bu araçların/taktiklerin sürekli değişmesini, insanın ampirik yönüyle farklılaşan bağlantılar kurmayı zorunlu kılmıştır. Özellikle XIX. yüzyıl, geleneksel dindarın ölümüne ve din okuryazarının doğumuna aynı anda şahitlik ettiği için, bir kararsızlık ve hatta kaos dönemini akla getirmektedir. Olayları ardışık bir düzenlilikte görme isteği ya da alışkanlığı, alınan karar ve atılan adımların, bir yetersizlik-değişim talebi bağlamında açıklamaktadırlar. Soybilimsel açıdan ise XIX. yüzyıl boyunca olanlar, hangi dışlama mekanizmalarının uygulanacağı ve insanın aşkınlığının kesintiye uğratılarak hangi noktalardan ampirik yapısına bağlanacağı konusundaki gittikçe hassaslaşan hesaplamaları içermektedir. İnsanı kuşatan koşulların fayda üzerinden tek bir noktada toplanması ve dışarıdan yönetilmesi, modern okulun bir özelliğidir. Bu, geleneksel eğitimin ufkunun çok ötesindedir; kişilikler, şehirdeki birbirine denk sayısız iktidar ilişkisi içinde

⁸⁷⁰ Uğur Ünal, **Meclis-i Kebîr-i Maârif (1869-1922)**, Ankara, TTK Yayınları, 2008, s. 98.

kazanılırken kentte, kentin güçlerinin yönlendirildiği eğitim kurumlarıyla yapay bir şekilde, teknolojik olarak tasarlanmaktadır. Bu, resmi din eğitiminin neden geleneksel anlamıyla bir dinî eğitim olamayacağını da açıklamaktadır. Din eğitimi, modern sistemde tablonun bir parçası haline gelirken makro iktidar, bu tabloyu genelleştirmek için bütün bir yüzyıl boyunca çabalamıştır. Ve her çaba nesnel, öznel ve halk dindarlığının özneleştirme biçimlerinin yerine din okuryazarlığının biyopolitik tabiatını yerleştirmiştir. Genelleşmiş bir okuryazarlık, modern bilimlerin söylemlerinde anlamını bulan bir hayat, tarih içine yerleşen ve hep ileri akmak üzere hareket eden bu zamansallık içinde canlılığını deneyimleyen tek tip bir toplumsallık, geri döndürülemez şekilde normallik ve anormallik tasavvurunun içeriği oluşturmuş, kişiliğin imkân ve sınırlılıkları, bütün kiplikler gibi dindarlık kipliğini de belirlemiştir.

SONUÇ

Bu çalışmada, bilgiyi ve toplumsal ilişkileri oluşturan tarihsel a priori'lerden hareket ederek modern dindarlık kipliğinin imkân koşullarını, içeriğini ve sınırlılıklarını inceledik. Genel bir değerlendirme yapılırken ilk önce yöntemi ele almak daha uygun olacaktır. Zira, çalışma boyunca arkeoloji ve soybilim kullanılmakla kalmadı; özellikle metafiziksel bir temeline dair eksikliklerin giderilmesine yönelik bazı eklemeler de yapıldı. Diğer taraftan, mevcut haliyle bir disiplin olarak din eğitimi, çalışma boyunca ikincil planda kalmış görünmektedir. Bu hem teknik hem de söylemsel bir zorunluluktur. Çünkü hâlihazırdaki din eğitimi, tarihsel koşulları itibarıyla kazanımların öğrenilmesi ile kendisini sınırlamıştır. Fakat insanların dini yaşantılarında istedik yönde değişiklikler meydana getirmek için bile dindarlığa dair genel bir tasavvur gereklidir; aksi takdirde, hâlihazırda herhangi bir söylemin kuşatamayacağı bir çeşitliliğe ulaşmış olan bireyselliklerin olduğu bir ortamda kazanımların elde edilmesi, genel bir hakikat tasavvuruna uymayan dindarlık tiplerinin oluşmasına sebep olacaktır. Bu sebeple, öğretim süreçlerine odaklanmış durumdaki din eğitimi çalışmanın merkezinde duramamıştır. Diğer taraftan din eğitiminin felsefesine yönelik kapsamlı çalışmalar yaygınlaşmış değildir. Felsefi analizlerin eksikliği, söylemin reflektif düşünmelerini kısıtlamaktadır ve bu sebeple zamanla aşılması gereken varsayımsal sınırlar, zamanla geçit vermez bir hale gelmektedir. Bununla birlikte bu çalışma, her ne kadar kelimenin bilinen anlamıyla felsefi çözümlemelerden oluşmuyorsa da, söylemin teorik temelleriyle ilgilendiği için, katı belirlenimlerin geleneksel yasaklarını ihlal etmektedir. Zira, bir soykütük araştırmasının söylemin konusu tarafından sınırlandırılmaktan kurtulabilmesi için söylemin ilkeleriyle doğrudan bağlantılı olan ama konunun dışında başka bir bağlamın analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü konu, söylemin tarihi ve sistematığı içinde evrensellik iddiasını taşımaktadır. Soybilim ise, bu meşrulaştırma girişiminin ötesinde, iktidar ve bilginin tarihsel şartlarının üzerinde tarihselleşen insanın özneleşme kipliklerini ortaya koymaktadır. Ama bundan da önemlisi, din eğitiminin söylemsel yani teorik yapısının koşullarıdır. Din eğitiminin, dindarlık kipliklerinin

kişilik tasarımındaki yerine merkezi önem atfetmeden din öğretimi süreçlerinin doğasını inceleyen bir söylem olarak nitelemek, onu doğrudan eğitimbiliminin alt disiplini görmek olacaktır. Bu, dinle ilgili ama onunla özsel bir ilişkisi olmayan bir fenomenin gözlemlenmesi ve bu fenomenin bir politika bağlamında uygulanmasının rasyonelleştirilmesidir. İnsana aşkın bir hakikatin aklın nesnesi kılınması için gerekli meşrulaştırıcı ilkelerimiz ise bulunmamaktadır. Buna karşın din eğitimi bilimini doğrudan özneleşme kiplikleri ile toplumsallık arasında yarı-rasyonel bir söylem olarak tesis ederek, söylemin kendini daha uygun sınırlandırması sağlanabilir. Böylece, rasyonel aklın din kurumunu sekülerleştirme ihtimali azaltılacağı gibi din eğitiminin, diğer dini ve bilimsel söylemlerle daha tutarlı ve kararlı bir ilişki kurması mümkün olabilir. Yarı-rasyonel bir söylem, kodifikasyon mantığında olduğu gibi insan ve toplum uzamında gittikçe genişleyen bir şekilde anlamlandırırken onu söylemin iç sistemiğinin doğrudan parçası olmayan ilkeler yönlendirecektir. Dolayısıyla salt bir eğitim çıktısı olarak değil de bir özneleşme kipliği olarak dindarlık, bir olgu ve anlamlandırma biçimi arasında dengede kalacaktır. Başka bir deyişle, hem patolojik ve normallik kıstaslarının indirgemesinden korunabilecek hem de yeni bir toplumsallıkta tarihselleşme imkânlarından mahkûm kalmayacaktır. Olağan halde, din eğitimi rasyonel bir söylem olduğu için, dindarlık kaçınılmaz bir şekilde normal ve patolojinin arasında limitte yer alacaktır ve din eğitimi süreçlerinin etkisi olduğu sürece, hangi yönde gelişirse gelişsin normal-patolojinin arasında antropolojik bir gerçeklik olmaktan öteye geçemeyecektir. Dindarlığı, normal ve patolojinin sonu gelmez diyalektiğinden kurtarabilmek için onun bir mahiyeti olsa da, muhakeme yetisi tarafından kuşatılamayacağının kabul edilmesi gerekmektedir. Ve aynı şekilde, onun zihinsel bir yetkinliğe göndermede bulunması yerine ruhun bütün güçlerinin dönüştürülmesinin disiplini olmasa bile –aksi takdirde tasavvuf gibi bir öznel dindarlık söylemi inşa edilmiş olur- bu dönüşümün izleğini, sorunsalı kılmalıdır. Böylece, din eğitimi pratikleri, geleneksel dindarlık söylemlerinde olduğu gibi dindarlığın içerden anlaşılmasına katkı sağlayabilir hem de rasyonelliğin nesnesini dışarıdan kavrama ilkesi göz ardı edilmez. Bu, zorunlu olarak farklı dinamikler arasında denge kurmak anlamına gelmektedir. Zorunluluk gereği yapılan dengeleme teşebbüsleri ise, yapıyı bozacak tehditlerin daimi baskısı altındır. En başta, her ne kadar böyle bir strateji din eğitimi normal-patoloji arasında sınırdan tutsa da, teorideki bu durum, toplumsallık

söz konusu olduğunda yani kamusal bir veçhe kazandığı andan itibaren normalin tarafında yer alacaktır. Bu da, bütün hikâyeyi başa almaktadır. Ya da mevcut şartların dışında başka bir tasavvur ihtimalinin kıyılarına getirmektedir.

Din eğitimi, tanıtlamaya çalıştığımız gibi iki tarihsel a priori nedeniyle geleneksel dindarlığın biçimlerinden ayrılmaktadır. Geleneksel dindarlığın teorik koşulları, bu kiplikler ortaya çıktıktan sonra yaşanan iki kırılmaya bağlı olarak doğruluk-yanlışlık kriterlerinden tarihsel olarak uzaklaştığı gibi, toplumsallığın egemenlik toplumundan uzaklaşarak önce disiplin toplumu, daha sonra güvenlik toplumu şeklinde yeniden inşa edilmesi, iktidar ilişkilerinin kurulma ve işleme mantığını bütünüyle farklılaştırmıştır. İçinde gelişmeyi özsel olarak barındırmayan bu dönüşüm, iyi ve kötüye ilişkin yargılardan bağımsız olarak geçmişle şimdi arasındaki dolaysız yolu kapatmıştır. Mütehayyile, kelimeler ve imgelerle geçmişe bir köprü uzatsa dahi episteme ve iktidar ilişkileri, bu çabayı patolojik olmakla damgalayacaktır. Fakat, modern epistemenin ve iktidar ilişkilerinin normal kurgusunun peşinden gitmek de, söylemin başkalık tasavvuruna ve aynı zamanda faydacılığa mahkum olması anlamına gelecektir. Modern episteme, şeyleri bir tablo içinde temsil ederken onlarla benlik arasına bir mesafe koymaktadır. Bu boşluk, bilgi ile inancın bir ve aynı söylem içinde bir araya gelmelerini ve bu bir-aradalıkta benliğin yapımına iştirak etmelerini engellemektedir. Üstelik, hakikatin gittikçe çoğalan söylemlerin üzerinde parçalanarak yayılması, insanı bir trajik mevcudiyet olmaya zorlamaktadır. Zira sağduyu, söz konusu bu saçılmayı birliğe irca edecek güçten yoksundur. Gündelik hayatın ve gündelik hayatın insanının yargılama yetisinin en önemli kuvveti olan sağduyu, erişebildiği hakikatin diğer parçalarını varsayımla bulmak için çabalarken, özü bir varsayım olan –varsayımsal bir öz, oldukça ironiktir- tabloda bitimsiz bir hareketle bir temsilden diğerine sürgün edilir. Doğru ve yanlışın kriterleri, insana dışsal bir sistematiklikte tayin edildiği için, iyi niyetle hakikat arasında durarak doğru bir yaşamı güvence altına alacak Tanrının vaadi dışında başka bir ilke yoktur. Bu vaat, aynılığın sürekliliğini temin eder; ne var ki dünya hayatı özdeş şeylerden de kelimelerle şeylerin özdeşliğinden de meydana gelmemektedir.

Çalışma, esas itibarıyla modern dindarlık temsilinin yapısını konu edinmiştir. Bununla birlikte, modern dindarlığın temsili olan din okuryazarlığının doğum anını gösterebilmek için olağan durumda bir karşıtlık ilişkisiyle birbirlerinden ayrılmasalar

da, ilk olarak geleneksel dindarlığın tarihsel şartlarına yer verildi. İki farklı dindarlık biçimi, başka tarihsel şartların etkileri olduğu için, bunları bir benzerlik ilişkisi içinde değerlendirmeye olanak tanıyacak bir fikriyatın mevcudiyetinden bahsedilemez. Bununla birlikte, çalışmanın teorik zeminindeki tutarlılığı korumak, yani tarihsel şartlardaki süreksizlikleri dikkate alabilmek için dilsel bir ayırımı karşıtlığı imleyen iki imgeye, geleneksel ve moderne bir süreksizlik durumu içinde yer verdik. Zira her iki dindarlık kipliğinin, onlar kendi özgül dinamikleriyle teşkil edildikleri için birinin diğerine dönüşme imkânı bulunmamaktadır ve bu sebeple onların yapısal özelliklerini dikkate alan bir çalışma, sahip oldukları değeri, söz konusu bu kipliklerde değil ortaya çıkışlarını yöneten şartlarda aramalıdır. Fakat Foucault'nun yöntemleri, aksiyolojik kıstasları içermemektedir. Buna rağmen yine de modern olana karşı Foucault'nun keskin eleştirileri hemen bütün eserlerinde vurgulu bir şekilde mevcuttur. Bir metafiziğin yokluğunda eleştirilerin kaynağını tespit etmek kolay değildir. Bu konuda yapılabilecek en uygun tahmin, onun insanın tüketilemez bir ampirik-aşkın mevcudiyet oluşuna güvendiğini varsaymaktır. Böyle bir varsayım, Foucault'nun metafiziğe başvurmamasının, hakikatin verili olması sebebiyle temellendirilemeyeceği kabulüne dayanacaktır. İnsanın ampirik-aşkın mevcudiyeti, ona önsel bir hakikat tarafından güvenceye alındıysa, o halde hakikatin dolaysızlığına güven, değerlendirme için gerekli ilkeleri sağlayacaktır. Bu temellendirmede arkeoloji, klasik mantığın otoritesini aşarak onu muhakeme için bir olasılığa indirgerken soybilim, ruhun güçlerinin bedende ve bedenle tarihselleşme biçimlerini betimleyerek bir anlamda varlık ve oluşu arasına mesafe koymaktadır. Böylece arkeoloji ve soybilim, bir hakikatin temellendirilmesini değil insanın tarihte bir dışsallaşmasını, unutuş sonrası insanın güçlerinin tezahür etme biçimlerini analiz etmektedir.

Arkeoloji ve soybilimin varlığı temellendirmek yerine oluşu izah etmeye çalışması, bir taraftan Foucault'nun neden Aristo metafiziği geleneğine eklemlenmekten kaçındığını açıkladığı gibi diğer taraftan bu yöntemlerin eklemlenme yerine işaret etmektedir. Her ne kadar Foucault, çalışmalarında bu yönde bir açıklamada bulunmamış olsa da arkeoloji ve soybilim, ancak dünya hayatının hakikatin bizatihi insanın eylemlerinde açığa çıktığını değil, hakikatle bir şekilde teması olan insanın ruhunun güçlerinin normal-patolojik bir tarihselleşmesi olduğunun

kabul edilmesi halinde en azından görünüş geçerliğine sahip olabilecektir. Bu sebeple bu çalışmada arkeoloji ve soybilim, Platonik tasavvurla birleştirildi. Çalışma, doğrudan Foucault'nun yöntemlerinin izahına odaklanmadığı için bu bağıntının imkân ve koşulları verili kabul edilip olgular üzerinde bu sentez uygulanmıştır. Böyle bir sentez, 'dünya hayatının' mümkün oluşu ile uyumludur ve bir hakikat iddiasında bulunmadan, oluşa dair analitik bir söylem üretmeyi mümkün kılmaktadır. Bu, modern dindarlık kipliği olarak din okuryazarlığının soykütüğünü çıkarırken neden 'kuvvet' kavramını merkeze aldığımızı da açıklamaktadır. Güvenlik toplumu, din okuryazarının içinde doğduğu toplumsallıktır ve bu toplumsal ilişkiler, bölünemez, stasis'e (durağanlığa) dışsal bir değişken üzerinde inşa edilmiştir. Metafiziksel bir zemin, dünya hayatının dünya hayatı olması bakımından en önemli parçası olan kuvvet, güvenlik toplumunun tertibatlarını geliştirmesinin imkân koşuludur. Kuvvet, biyo-logos gibi antropolojik episteme içindeki bilgi üretimini olduğu gibi, klinik gibi bir kurumsallaşmayı ya da cinsellik gibi bilimlerde ve gündelik hayatta çoğalan söylemleri geleneksel toplumdan başka bir şekilde tarihselleştirmiştir. Eğer hastane, canlılık bilincini geliştirmeyecekse evrensel tedavi olgusundan; biyoloji, insanın sadece bir değişkeni olduğu bir tablo içinde canlılığı incelemeyecekse doğa tarihindeki gibi tarihsel ve şimdinin biçimsel bir analizinden; ve cinsellik, hazzın canlılık içindeki en güçlü şekilde duyumsanmasını sağlayarak canlılığı yegane varoluşsal nitelik haline getirmeyecekse insanın ampirik tarafının en bilinen veçhesinden ayırtılamayacağından ne bir süreksizliği ne de bir süreklilik içindeki dönüşümü izah etmek gerekecektir. Aynı zamanda, iktidar ilişkileri ve bilginin gündelik hayat içinde dağılarak sayısız taktik ve stratejinin bir hakikat rejimi meydana getirmesinden de bahsedilemeyecektir. Güvenlik toplumunu egemenlik toplumundan kategorik olarak farklılaştıran unsur, kuvvet içinde bir dünya kurmasıdır.

Platonik bakış açısını Foucault'nun yöntemleriyle birlikte düşünmeye olanak tanıyan diğer unsur, Platon'un diyalektik yöntemidir. Şeyleri, kendi tekilliklerinde dışarıdan kuşatarak ve bütünün diğer parçalarıyla bağıntılarıyla birlikte anlamaya çalışma ve bu çaba aracılığıyla muhakemenin zihinsel dönüşümle sınırlanmayarak benliğin/ruhun dönüşümünün yöntemi şeklinde özetlenebilecek diyalektik, arkeoloji ve soybilimin şeylerin tarihselleşme koşullarıyla kavrama ve bu yolla benliğin öznel yapımı için daha doğru bir bağlam geliştirme stratejisiyle uyumlu görünmektedir. Her

iki yaklaşımda da varlık ve mevcut arasındaki sınır fikri sonuna kadar korunmakta ve insanın somutluğunda iki yönlü -ampirik ve aşkın- içeriklerden bahsetmek mümkün olmaktadır. Diyalektik ilerlemenin sonunda bilginin eylemde açığa çıkmasını ve benliğin yapımını, bilgi ve iktidar ilişkileri üzerinde durmasını sağlayan, şimdi ve burada hakkındaki yargıyı olumsuzlukta bırakan bu tutumdur. Platon ve Foucault'nun yöntemleri birbirine eklemelendiğinde, ruhun içinde bulunduğu sahneyi ve bu sahnenin dinamikleri olan epistemik ve iktidar ilişkilerini içeren bir söylem, din eğitimi söylemi yukarıda bahsettiğimiz şekilde, yarı-rasyonel olarak inşa edilebilir.

Foucault, bilgi ve iktidarın birbirini gerektirdiğini sık sık dile getirmiştir. Buna rağmen onun fikriyatını, birbirinden ayırarak şekilde arkeolojik, soybilimsel ve etik olarak ayırmak benzer bir sıklıkla yapılan bir sınıflandırmadır. Hâlbuki benzerlik epistemesi ile egemenlik toplumu arasında bir koşutluk bulunduğu gibi antropolojik episteme ile güvenlik toplumu arasında da aynı bağlantı geçerlidir. Bu bakımdan örneğin *Kelimeler ve Şeyler*'deki biyolojik söylemle güvenlik toplumunun bireyi üretme stratejisi bir ve aynı tarihselliğin farklı türdeki parçalarıdır. Kuvvet de, bilgi ve iktidar/lar/dan meydana gelen toplumsallığın ilkesidir. Guy Debort'un gösteri toplumu ya da Baudrillard'ın simülasyon teorisi gibi teoriler de, modern toplumun kuvvetin üzerinde inşa ettiği tezahürleridir. Sadece nominal olarak bölünen, zıtlara ayrılamayan, mevcudun ve doğal olarak tarihin gücü, hareketin olmadığı anda ve yerde yokluğa giden kuvvet, modern toplumun bütün görünümünün ve bize göre en genel temsili olan güvenlik toplumunun ilkesidir. Güvenlik stratejileri insanın güçlerini artırmayı başaraabilmişse, ruhu terbiye etmek için gözetimi varlıkla yokluğun birbirine temas ettiği yerden, benliğin kristalleştiği noktadan başlatabilmişse, bu kuvvetin oluş ve bozuluşun yegâne kategori olmasındandır –kuvveti, modern kültür içindeki oluşturucu rolünü açıklamak için paradoksal konuşmaya katlanmak gerekmektedir. Dil-beden-kent, kuvvetin oluşa gelişinin iç içe geçmiş üç uzamıdır. Kentin güçleri, kuvvetin ekonomik tezahürü olan para ile bedenin güçleri arzuyla, dilin gücü göndergeden yoksun göstergeyle oluş-yokluk arasındaki limitte çoğaltılmaktadır. Para, arzu ve gösterge, aynı tözün farklı strateji ve bağlamlarda tarihselleşmesidir.

Ve birey de, bu üç uzamın içinde insanın bireyselleşmesinin temsildir. Ama din okuryazarlığı, bireye taalluk eden kipliklerin en zayıflarındandır. Bu zayıf ilişki, modern dindarlığın nominal bile olsa, neden bir sınırla çevrelenemediğini

açıklamaktadır. Birey, dünya hayatı için, geometrideki varsayımsal nokta gibi nominal bir birimdir. Antropolojik episteme, söz konusu bu canlı bireyin hakikat bağlamı olduğu için varsayımsal olsa dahi bu birimler bir araya geldiğinde, dünya hayatının şekilleri ortaya çıkabilmektedir. Hâlbuki din okuryazarı, normali temsil edecek tarihsel koşullardan uzaktır. Geleneksel anlamıyla dindarlık, şeyleri, mezc ederek aşacak olsa bile zıtlıklarla ayrılmış halde görmek ister. Bu, şeylerin nominal değil reel olarak farklılaşmasıdır. Dini söylemlerdeki mübah-mekruh ya da metafizikteki aynı-başka, Tanrı imgesinin/logosun iki tarafındaki sürekli birbirine dolanan, hatta kimi zaman dolayımlanan kavramlardır. Fakat her durumda mevcut, varlık-yokluk arasında dağıtılmaktadır. Burada, mütehayyile sınır-sınırsızlık arasında düşünceyi sonsuza açmaktadır. Öyle ki, dil sınır aracılığıyla sınırsızlığı aşmadığında anlam kaybolmaktadır. Nietzsche'nin Tanrı imgesinin yokluğuyla nihilizme düşüldüğünü ifade ettiği, dilin varlığa dayanmadan sınırsızlık içinde yokluğa mahkûm olmasıdır. Pandoranın kapağını sadece bir sınırsızlık olarak kuvvet açabilmiştir ama içine düşülen karanlık, tüm ayrımların üzerini örtebilecek kadar koyudur. Dolayısıyla, bu durumu hiçlik olarak betimlemek oldukça yerindedir. Hiçlikte, nitelik ve nicelik tek bir noktadan neşet eder görünür. Canguilhem'in *Normal ve Patolojik*'te gösterdiği gibi doğru ve yanlış, aynı tözselliğin dışavurumudur. Doğruluk, evrensel bir doğrunun tekil durumlarda belirlenmesini sağlayan evrensel bir ölçüt değildir. O, yanlışlık hakkındaki deneyimin dışında bırakılan ve en fazla yanlışlık kadar iyidir. Kötülük, ruhun arınma edimleriyle kurtulabileceği bir fazlalık değildir. Yanlışlık ve kötülük, tıpkı doğruluk ve iyilik gibi, verili bir ortamda uyarıcılara verilen tepkidir; böyle ilkelerin saf bir şekilde deneyimlenmekten uzak oluşu, onların antropolojik bir normun ifadesi olduklarını kanıtlar.

Kuvvet, hiç şüphesiz egemenlik toplumunda bilinmez değildir; ama yabancı kalması için oldukça çaba sarf edilmiştir. Bir sınır tarafından sınırlandırılmış bir sınırsızlık, ruhun terbiye edilmesini sağlayacak tertibatların yokluğunda korkutucu bir gerçeklik görülmüş olmalıdır. Geleneksel dindarlığın üç biçimindeki sınır fikri, bu korkunun açık ve gizli etkisi altındadır. Özellikle düşüncenin dil içindeki durumu, yani dilin mütehayyileye verdiği tepki, bu bağlamda dikkat çekmektedir. Düşünce, benzerlik epistemelerinin yönetiminde bir sabitenin peşinden gitmiştir. Bu izlek, şeylerde mündemiç olan Tanrının mührünün tefsirinden şeylerin aynılık ve başkalık

arasındaki limitte benzer-benzemez şeklinde ikili bir sınıflandırmaya tabi tutulmasına kadar evreni çok aşına olduğu bir labirentte sınırlandırma teşebbüsünü imlemektedir. Kuvvetin güvenlik toplumundaki işlevi ise, sınırı nominal gördüğü bir stratejiye kaynaklık etmesidir. Bu, sınırın yokluğa kadar uzatıldığı anlamına geldiği için varlık olmayan, hiçbir ayrımla tasnif edilip işaretlenmeden rasyonel ve seküler bir bütün haline gelmektedir. Böyle bir bütünün tasavvuru, varlık olmayanın varlık cihetinden değil yokluk içinden görülmesiyle mümkündür.

Tezin muhtevasının değerlendirilmesine gelince, o, din eğitimi söyleminin temel figürü olan din okuryazarının soykütüğünün genel bir çerçevesini sunmaktadır. Söz konusu çerçeve, geçmişten onun doğum anına, XIX. yüzyıla uzandığı için geleneksel dindarlığa genişçe yer verildi. Fakat bu, geleneksel dindarlıkla din okuryazarlığının bir karşıtlık ilişkisiyle birbirlerinden farklılaştıkları anlaşılmamalıdır. Geleneksel dindarla din okuryazarını farklı kıyılara savuran, ne tarihte cereyan eden ilerleme ne de ideolojik aygıtların istismarıdır; insan tasarımının en genel ilkelerini yöneten zeminde meydana gelen bir kırılma, XIX. yüzyılın mekânını yeni baştan şekillendirerek toplumsal bir mevcudiyete kendine özgü imgesini sunmuştur. Dolayısıyla bu iki tarihsel figür arasındaki iletişim, zeminde kırılmaya bağlı olarak birbirlerini tanıyamayacak kadar zayıflamıştır. Fakat bizim için geleneksel dindarın tarihsel koşulları, din okuryazarının soykütüğü bağlamında önemlidir. Zira farklılık, din okuryazarının çehresinin seçilmesini kolaylaştıracaktır. Diğer taraftan, süreksizlik şeklinde de olsa, geçmişten günümüze bir süreklilik vardır. Ayrıca, geleneksel dindarlığa dair muhteva, söylemin yapısını da etkilemektedir. Çalışmada, geleneksel dindarlık üçe ayrılmıştı; nesnel dindarlık, öznel dindarlık ve halk dindarlığı. Böyle bir sınıflandırma, en başta edimlerin tezahürleri arasındaki ilişkiyi bütünlük içinde bir araya getirmektedir. Özellikle nesnel dindarlıkla öznel dindarlığın çelişki olduğu konusunda örtük bir kabul bulunmaktadır. Öznel dindarlık, ruhun güçlerini dönüştürürken eylemlerin kamusal değerini düzenleyen nesnel kriterlerle çelişebilmektedir. Bu kısmen beklenen bir sonuçtur zira, nesnel dindarlık inanç-ibadet-ahlak hattında sabit ve tek boyutlu alan inşa ederken öznel dindarlık, nesnel dindarlığı orijin noktası olarak alır ve çok boyutlu bir kiplik gelişirken nesnel dindarlığın istikrarlı alanı, insanın tüketilemez varoluşu tarafından tehdit edilir. Öznellik, mütehayyilede derinleştikçe, nesnel söylemlerin çizdiği sınırlar etkisini

kaybeder. Modern deyişle kelimelerin gönderimleri, tecrübenin ifade edilemez doğasında belirsizleşir. Tek bir sözcük, konuşan için dahi muayyen bir anlama sahip olmayabilir. Dolayısıyla nesnel ve öznel dindarlık arasında sonu gelmeyen bir gerilim baki kalır ve ancak öznel dindarlık, nesnel dindarlığa geri çekildiğinde gerilimin derecesi azalır. Fakat gerçekte hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Eğer, farklı dindarlık kiplikleri arasındaki farkları, Câbirî'nin yaptığına aksine, asla telif edilemez tarihsel akıllar ya da söz konusu akılların maddi unsurları görmeyip insanın nihayetinde bütünlüklü bir tarihselleşmesinin veçheleri olarak kabul edersek, onun ampirik-aşkın gerçekliğinin tarihselleşme biçimlerini tek bir söylemde bir araya getirmek mümkün olacaktır. Böyle bir öznel dindarlık kipliği kavrayışının başka stratejik işlevi de bulunmaktadır. Özellikle din psikolojisi, ne nesnel dindarlığın sınırlarını ne de öznel dindarlığın amaçlarını tanımadan, seküler bir hakikat iddiasına bağlı kalarak nesnel-öznel bir tasavvur geliştirmektedir. Din psikolojisi, antropolojik epistemenin açtığı parantezde ortaya çıkan bir söylemdir ve buna bağlı olarak insanı ilke almaktadır. Onun monadik ruh nosyonu, doğrulamasını kendinden yapan bir dindarlık tasavvurunu zorunlu kılmaktadır. 'Ben' mevcudiyeti dışında ve özellikle de aşkın bir hakikate doğrudan gönderme yapmadığı için herhangi bir bilinç halini dindar olmakla niteleyebilmektedir. Psikolojinin açtığı uzamda, geleneksel dindarlıktaki gibi öznel dindarlığın kayıtlı da olsa bir denetimi söz konusu olmadığı gibi, psikolojik hermenötik aygıtları, nesnel dindarlığı kolaylıkla parçalayabilecek stratejik üstünlüğü elinde bulundurmaktadır. Örneğin, nesnel dindarlığın sınırlarını ve bu sınırlar etrafında oluşan iktidar ilişkilerini, bilinçdışının patolojik etkileri olarak yorumlayabilir. Öznel dindarlığını din eğitimi söyleminin psikolojiden bağımsız ve kendine özgü tasavvuru içinde geliştirmek, hem söylemin tutarlılığını hem de stratejik konumunu olumlu etkileyecektir. Benzer şekilde, halk dindarlığının sosyoloji, fenomenoloji, antropoloji gibi disiplinlerin çalışmaları eksenindeki çalışmalarla şekillenmektedir. Ve bu çalışmalar, halkın teorik düşünme yetersizliğini açık veya örtük bir logos-mitos karşıtlığında anlamlandırmaktadır. Halkın durumunun ilkelliğe ve içgüdüye göndermede bulunarak yorumlanması, ilerleme ve sekülerlik fikrini beslemektedir. Din eğitimi, halkın dindarlaşma biçimini diğer söylemlerin gölgesinde değil de kendi açtığı parantezde analiz edip teorisinin parçası haline getirebilirse teorisinin kapsamı olduğu kadar uygulamayı yönetme kabiliyetini de artıracaktır. Zira

pedagoji bir bakıma, mitolojik olanla logos arasında aracılık etmektedir; halkın potansiyelleri ve mevcut durumu rasyonelleştirilirken halk aynı zamanda bu rasyonelliğin yöneldiği maddi unsuru teşkil etmektedir. Mevcut durumda pedagojinin ilkeleri, tezde de gösterilmeye çalışıldığı gibi birey ve kitlenin güçlerini liberal rasyonalitenin kurumlarına dağıtmaktadır.

Nesnel, öznel ve halk dindarlığı şeklindeki bir sınıflandırma, din eğitimi söyleminin gelenekle irtibatını da geliştirmektedir. Öncelikle, miras kalan bütün müktesebatı, başka söylemlere doğrudan başvurmadan kaynak kılmaktadır. Fıkıh, kelam, tasavvuf gibi söylemlerin metinleri, söylemlerin mevzuu, usûl ve mesâili bağlamında okunurken, yorumlamanın doğrudan din eğitimi aktarılmasında sorun yaşanmaktadır. Zira bu metinlerin din eğitimi bağlamında okunmasını sağlayacak özelleştirilmiş bir tarz bulunmadığından, yorumlamanın sahilhiği, ilgili alanların yordama biçiminde saklı kalmakta ve pragmatik olmanın ötesine geçememektedir. Burada sorun, sadece metinlerin yorumlanmasının aktarılması değildir; bütün bu söylemler, bir dindarlık kipliğini aşikâr kılmadığında, dinin teleolojik boyutu yani şimdi ve burada üzerindeki etkinliğı azalmaktadır.

Dini söylemler, üçüncü bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi Arap dili içerisinde yayılmıştır; bilgi-iktidar dolayımında kelimeler şeylerle egemenlik toplumunu inşa etmiştir. Egemenlik toplumunun disiplin ve güvenlik toplumunca yenilgiye uğratılmasından sonra, kelimelerle şeyleri birbirine bağlayan iktidar ilişkileri dağılırken –bir bakıma asabiyet zayıflarken- metnin statüsü, dil dışı etmenlerce belirsizliğe itilmiştir. Metnin nesneleşmesi anlamına gelen bu durum, metnin okuyucusunu da tarihsel bir özne olmaktan alıkoymaktadır. Başka bir deyişle metin, özneleşme kipliğine dâhil olamıyorsa, özne de metnin boş bıraktığı ölçüde yoksun kalmaktadır. Dindarlık, varoluşsal bir niteliktir; dolayısıyla öznenin benliğinin bütünlüğü parçalanmaktadır. Onun normal-patolojik ayrımındaki trajedisi, kelimeler ve şeylerin eski düzenindeki eksik bırakılan hatlar boyunca modern söylemlerin yerleşmesinin doğal bir sonucudur. Nesnel dindarlık sosyoloji ve iktisat; öznel dindarlık da psikoloji gibi söylemlerin baskısı altındadır. Zira davranışların uygunluğu, ya da sahil inancın içeriğı, tekil bir sorunsal olarak dini söylemlerde yer almaktadır. Konularının genellik iddiasının aksine fıkıh ve kelam gibi söylemler, bilindiğı gibi kısıtlanmış ve dış dünyadan/gerçek dünyadan en azından kısmen

dışlanmıştır. Din eğitimi, din okuryazarının dolayımında geçmişle şimdi arasında dağılmış bu metin çoğulluğunun yerlerini imlemeye en yakın söylemdir çünkü onun konusu doğrudan dindarlıktır. Çokluğun birliğe irca edilebilmesi için onların tek bir imgenin altında toplanmaları.

Buraya kadar anlatılanlar, din eğitimi söyleminin yapısal özellikleri bakımından çalışmanın konumu ile ilgilidir. Fakat çalışma, esas itibariyle din okuryazarının soykütüğüne bir giriştir. Din okuryazarı, XIX. yüzyılda doğmuş ama XXI. Yüzyıla kadar güvenlik toplumunun tarihin merkezine yerleşmesine koşut olarak hızla gelişmiş ve sınırlarına doğru yayılarak ‘normal’ bir figür olma imtiyazını elde etmiştir. Bu imtiyaz, her ne kadar bütün olan biten XIX. yüzyılın bilgi ve iktidar ilişkilerindeki bir kırılmanın açtığı parantezde gerçekleşmiş olsa da özellikle XXI. yüzyılın iki tarafında meydana gelenler, onun yetkinliğe ulaşmasında hayati önemi haizdir. Bu nedenle, tez din okuryazarının soykütüğüne bir giriş mahiyetindedir.

XIX. yüzyılda, ilkesini kuvvet olduğu yeni bir dünya (khôra) ve bu dünyanın en küçük birimi olarak birey kurulmuştur. Bu dünyanın insanının dindarlaşma biçimi egemenlik toplumunun dünyasında olandan özsel olarak ayrılmıştır. Antropolojik epistemenin şeyleri ayırıştırma konusunda gösterdiği başarının aksine din okuryazarının muhakeme yetisi, kültür öğelerini tefrik edecek yetiden mahrumdur. Bu yoksunluk, onun yetkinleşememesinin bir sonucu değildir; aksine, o geliştikçe geleneksel dindarlık kodlarını iptal etmektedir. Kültür dünyasının akışkanlaştığı ya da modern dünyanın simülasyon evreni olduğu şeklindeki ifadeler, şeylerin ayırt edilemeyecek ölçüde tek biçime büründüğünü dile getirmektedir. Bu dünyada din okuryazarı, negatifinin temsilini idrak edeceği kâfir imgesini bulmaktan uzaktır. Kent ve kenti düzenleyen dinamikler, dinin ya da metafiziğin ayrımlarını iptal etmiştir. Kent, seküler imgeler düzeniyle çelişen her tür imgeye sadece (filantropizm) adına katlanmaktadır. Zira insanseverlik içinden bakıldığında bir imge, geleneksel anlamıyla ne kadar çelişirse çelişsin, müzenin işlevinde olduğu gibi dünyadaki-insanın dünyadaki bir izi olarak anlamlandırılacaktır. Böyle bir yordama, onun pozitif etkisidir. İkinci durumda, sık sık ifade edildiği gibi güvenlik toplumunun toplumsallığının –ve tabii ki kuvvetin- bir gereği olan negatifin üretilmesidir. Dindarlık söz konusu olduğunda, onun negatifini imleyen radikal, tüm anormal nitelikleri içermektedir. Radikal, müze dışındaki tek gerçek olumsuz imgedir. O,

müzenin hayattan yoksun imgelerinin aksine çiçek hastalığıyla kent içinde mücadele etmeye benzer şekilde canlılığı azaltılarak ama gerçekten var olur. Yaşama gerekçesini varoluşundan doğrudan alamadığı için ona yaşama olanağını veren güç, gerekçesiyle de bu olanağın sınırlarını tayin etmektedir.

Çocukluğun keşfi, din okuryazarının ve dolayısıyla din eğitiminin sınırlarının belirlenmesinde hayati bir rol oynamaktadır. Çocukluk, kuvvetin verili bir yaşamda tezahür edebilmesi için bütün koşulları taşımaktadır. Çocuk için yaşam bölünemez, canlılık güdüsüyle yakından ilgili, şimdide ve buradada, bilinçaltının kıyısında ve bu özelliklere bağlı olarak şekillendirilebilir. Güvenlik tertibatları, bu yaşam içinde kolaylıkla dağılabilmektedir. Zorunlu ve kurumsal bir din öğretimi de, bu yayılmanın kontrollü bir şekilde yapılmasını sağlamaktadır. Okul, ister ilerlemecilikteki gibi hayata hazırlık olarak ister yeniden kurmacılıktaki gibi hayatın mikro örneği kabul edilsin, ruhun doksa'dan hakikate dönmesine yardımcı olmak için değil, verimli ve uysal kılınacak bir beden/ler üretmeye aracılık etmektedir. Bugünden bakıldığında, öğretim programlarında ve örtük programda işleyen mantık, bu bedenin üretilmesi için gerekli araçları bir araya getirmektedir. Öğretim programları, tıpkı bir kodifikasyon gibi muayyen bir kitle için dini bilginin üretilmesinde bir standart oluşturmaktadır. Oldukça değişken olan öğrenci, dini bilgi ve fiziki çevreyi, birbirine dolayan ve bu dolayımı genelleşmiş bir politikaya bağlayan ama özünde kapalı bir sistem olan öğretim programının dış etkiye açıldığı tek nokta, yine bu politikanın kendisidir. Bilişsel, duyuşsal ve psikomotor edimlerin hiyerarşikleştirilmiş bir kataloğu, normalleştirme teknikleriyle hijyenik kılınmış bil dille, dinin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiğini öğretmektedir. Ama öğretim programıyla beden ve dil, bir stratejinin bağlamında içe geçerken, liberal rasyonalitenin khôra'sı kent, örtük kalmaktadır. Eğer her şey bir mekânda olup bitiyorsa, güvenlik toplumunu karakteristik kılan temel özellikler kentte bir toplanıyorsa, edimlerin kente dağılımını sağlayacak bir aracın öğretim süreçlerine içkin olması gerekmektedir. Bu özel hedefe hizmet eden araç, örtük programdır. Öğretim programı, nihayetinde bir mühendislik işidir. *Mathesis*'e uygun olarak normal ve anormal, niceliksel olarak belirlenmektedir. Örtük program ise, doğrudan benlik inşasının bileşenidir. Dini eğitimin din eğitimine dönüşmesi, dindarlığın örtük programın dışında tutularak öğretim programı aracılığıyla sınırlandırılmasıyla yakından ilgilidir. Kentteki unsurları bir araya

getirerek kültür dünyasını yaratan pathos, öğretim programından çok örtük programa içkindir. Canlılık, hukuk, emek ve kamusalılık gibi dünyayı tecrübe etmenin kategorilerini bilince tanıtan odur.

Programların bilgi-iktidar bağlamında yerine getirdiği görevlerden birisi de üretilen çocukluk tasavvuruna uygun bir din dilinin geliştirmesidir. Din dilinin poetikası, güvenlik toplumunun genel dil poetikasının parçası olmakla birlikte pedagoji ve onun dışavurumlarından olan öğretim programları, bu poetikayı daha da özelleştirir ve bir öğretim aracının değişkeni kılar. Öğretim programlarında yer alan din dili sorunsalı, basit ve ikna edici bir önermeye dayanır. Eğer çocukluk, özgül bir doğanın ifadesi ise, o halde bu doğaya uygun bir din dilinin de icat edilmesi gerekir. Böylece çocuk, pedagojik din dilini, onun genel din dilini taklit edebildiği ölçüde taklit edebilir/içselleştirebilir. Burada, bir parantez açıp geleneksel toplumun evrensel akıl nosyonu ile karşılaştırmak, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Geleneksel toplumda akıl, bil kuvve-bilfiil arasında limitte yer aldığı için çocukluk, asıl olarak bu limitte bilkuvve akla yakındır. Fakat o, başkalığı imlemediği için yetişkinin noksan akli ile çocuğun akli birbirine denk olacak kadar benzer. Böyle bir akıl, dini müktesebatın anlaşılmasını kesbi-vehbi arasında limitte evrenselleştirir. Herkes, çabası ve yaratıcının takdiri ölçüsünde dini anlayabilir. Dolayısıyla, insan ve din arasında özelleştirilmiş bir pratik biçimi bulunmaz. Bu, Abdülkâhir Cürcânî'nin anlamın yollara atıldığını söylemesiyle aynı şeydir. Anlam, özelleştirilmek bir yana bütün bir dışarı boyunca tek bir biçimde yayılmıştır. Pedagojik din dili ise, en iyi durumda göndergeye uygun bir göstergenin seçilmesiyle meydana gelir. Bilgi ve iktidarın kent içindeki hareketi izlendiğinde, gösterge sisteminin normalleştirme tertibatlarıyla nötr hale getirilmiş olduğu görülebilir. Geleneksel anlamıyla zıtlığın olmadığı yerde sevap-günah, cennet-cehennem gibi karşıtlıklar, gösterge olarak ifade edilebilir. Din okuryazarının bu ifadeleri algılaması ile, müzedeki bir imgenin algılanması birbirine oldukça benzerdir. Her iki durumda da algının nesnesi, benliğin inşasına dolaysızca katılamaz. Arada, aşır geçilemeyecek kadar engin bir boşluk –ki bu boşluk gönderge ile gösterge arasındaki bağın kopma anıdır- imgenin ifadesini, tarih dışı bir an'la şimdi arasında askıda bırakır. Müze ne iyiliğin ne de kötülüğün yayıldığı bir uzam olabilir. Nasıl ki çiçek hastalığı, canlılığının azaltılması nedeniyle tam bir fenomen haline gelemiyorsa, din okuryazarı da din okuryazarlığını önceleyen

kiplikleri aşarak doğrudan dindarlığını tecrübe edemez. Söz konusu indirgeme ile din okuryazarı, öğretim sistemi içinde din dili dolayımında karşılaşır.

Pedagojik din dili, imgeleri kavramlara tahvil ederek muhakemenin nesnesi kılmaktadır. Kavramlaştırma genelleştikçe yorumlama faaliyetinin alanı genişler ama buna karşılık imgelerin dönüştürücü gücü zayıflar. İmgeler zayıfladıkça, dindarlık imgesi de dünyadan geri çekilir. Yorumlamanın dindarlık bağlamındaki başlıca faaliyet olmasının bir diğer sebebi, benlikteki ontik dönüşümdür. İnsanın, yanılmaz bir yargılama merciini içinde taşıdığına dair kabul, göndergesiyle bağını koparmış göstergede olduğu gibi sadece kendine göndermede bulunan, monadik bir benlik tasavvurunu da içermektedir. Kararlı bir vicdan fikri için, iyi-kötü kavrayışının kuvvete uygun olarak vicdanın içinde bir araya gelmesi gerekmektedir. İyilik ve kötülük, insanın dışında başka bir mercii tarafından belirlenecek olursa, vicdan kategorik bir belirlenim olmaktan çıkarak kendi içine çökecektir. Bu din okuryazarlığı gibi ikincil bir kiplikten çok doğrudan modern benlik tasavvuru olan bireyi için sorundur. Din okuryazarlığı, birey tarihselleşebildiği için tarihselleşebilmiştir. Dolayısıyla vicdan, bireyi ayakta tutabildiği için ve bunu yapabildiği ölçüde din okuryazarını belirleyecektir. Vicdanın güvenlik toplumundaki cari hakikat rejiminde yer alabilmesi, psikolojinin sayesinde olmuştur. Vicdan, iyinin ve kötünün ötesine geçmek ama bu andan itibaren sınırsızlığa düşmektir. Bilinçdışı ve bilinç, içerisi ve dışarısı, kuvvetin doğal uzamıdır. Vicdan da, bu iki aydınlık ve karanlığın kusursuz temsilidir. Bilgi ve iktidarın, benlikte attığı düğümlerden birisi olan vicdan yine de din okuryazarının varoluşu için yeterli değildir. Bunun için, öğretim süreçlerinin resmileştirilmesi gerekmektedir.

XIX. yüzyıl boyunca eğitim sistemi devlet mekanizmasına aşama aşama eklemlenmiştir. Eğitim, genel anlamda dünya hayatının yeniden üretiminin en önemli aracı olduğu için, çok sayıda kurum, onu çevrelemek ve verimliliğini artırmak için seferber edilmiştir. Hayatın bütününe doğrudan makro iktidarın hedefi olması sebebiyle eğitimin modernleşmesi, sayısız yürürlüğe koyma ve iptali içermektedir. Bütün bunların doğrusal bir zaman hattında ardışık okunmasının ilerlemeyle nitelenmesinin sebebi de budur. Soybilime göre ise, çağına uygun özneleşme kipliklerine ulaştıracak tekniklerin bilgi dolayımında ve aynı zamanda gelecek zamanın belirsizliğinde tespit edilmesidir. XIX. yüzyıl boyunca pek çok karar alınmış

ve yine pek çok karar yürürlükten kaldırılmıştır. Bir eğitim tarihi söyleminin soyutlaması içinden değil de, somut bir mekân içinde birbirine doğrudan ya da dolaylı olarak bağlanmış mekanizmaların ve söylemlerden bakıldığında bürokrasi, kente içkin yaşamı kimi zaman opaklaştıran kimi zaman da şeffaflaştıran güçlerin en genel suretidir. Dindar öznenin tam bir imgesine ulaşabilmek için benlik teknolojilerinin birincil kategorileri olarak canlılık bilinci, hukuk ve emeğin hakikati ile bu hakikatlerin kentteki işleyişine odaklanmak gerekmektedir.

XIX. yüzyılda hukuk, kodifikasyon marifetiyle dönüştürülürken geleneksel dindarlık söylemleri tarafından zaten parçalanmış peygamberin örnekliliğiyle dindar öznenin neredeyse bütün bağlantıları iptal edilmiştir. Öncelikle Wael b. Hallaq'ın da belirttiği gibi nesnel ve öznel söylemlerin hakikatine bağlı olan günah, isim ve soy değiştirerek cezaevi takımadasının çevresinde teşekkül eden devasa bir suç-ceza kurumsallaşmasına sürgün edilmiştir. Nesnel söylemler ve onlarla uyumlu bir dünya hayatı üzerinde kristalleşemediğinde ahlak, salt öznel kabul edilmek zorunda kalmıştır. Diğer taraftan, günah kavramının geri çekilmesi, sevap kavramının anlamını hem de içten sınırlamıştır. Böylece, pozitif ve negatif kutuplarda ruhun güçlerini dönüştüren kayda değer bir kavram serisi, benliğin yapımı sürecinde dolaylı bir rol üstlenmeye başlamıştır. Hukuktaki kırılma, radikallik olgusunu da belirlemiştir. Geleneksel dünyada zıtlıklarla kaim olan kavramlar, çevresinde hareket ettikleri eksen (episteme ve toplumsallık) ortadan kalktığında birlerine dolanmıştır; liberal makro iktidar da, bilimlerin aydınlattığı yolda, geleneksel olma hususunda ısrarcı olanları radikallikle damgalayarak dışlamanın nesnesi olarak atamıştır –her toplum tipinde dışlanan imgenin bulunması gerektiği daha önce zikredilmişti. Böylece din okuryazarı, değilini inkâr edende değil de radikal olarak işaretlenende bulmaktadır. Sonuç olarak iman ile inkâr arasındaki yok edici boşluk kapanmakta hatta yer yer iç içe geçmektedir. Bu integral gerçeklikte şeytan, iman, inkâr, havf ve recâ salt birer göstergeye indirgenirken bu kavramlar/ideler, Tanrıya ulaşmanın dolayimleri olduğu için Tanrı tasavvuru da benliğin yapımını yönetecek ilke olmak yerine Baudrillard'ın ifade ettiği gibi birer simülakr olarak tüketilmektedir.

Emeği, maalesef dindar öznenin belki en fazla ihmal edilen yönüdür. Marx, her ne kadar emeği kendine özgü bağlamda ve taktiksel düzlemde ele alsada, onun kapitalist üretim sisteminde yanlış kurgulanmasının yabancılaşmaya neden olduğu

yönündeki tespitleri, oldukça önemlidir. Bize göre emek, sınıflar arası mücadelenin konusu olmaktan öte zaten başkası olarak kendiliğin yapısal bir parçasıdır. Bedenin, onun parçalarının ve özellikle de elin şeylerle ilişkisi, emeğin kavranışından ayrı düşünülemez. Çünkü ekonomik değerle ahlaki değer arasında göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir korelasyon bulunmaktadır. Bu, örneğin helal kazançtan daha fazlasıyla ilgilidir. Bedenin, bütüncül bir terbiyesi ile ilgilidir.

XIX. yüzyılda şehir kente dönüşürken zanaat da yerini teknolojiye bırakmıştır. Hemen bütün alanlarda lise düzeyinde okulların açılması, fabrikalaşma, modern hukuki yapıya göre işleyen modern şirketlerin kurulması gibi değişimler, okuryazarlık içinde gelişen bir emek örgütlenmesinin göstergeleridir. Geleneksel olanla modernin arasındaki farkı ortaya koyabilmek için, ahi ya da lonca teşkilatının hangi ihtiyaca cevap veremediğinin sorulması ve verilecek cevabın ahlaki değeri tartışılması gerekmektedir. Sermaye, üretim araçları yoluyla ekonomik değeri maksimum düzeye çıkarmaya koşullandığı için emek ve onun uzamı olan bedenin ahlaki değeri aşınmaya başlamıştır. Kuvvetin bir türevi olan para/sermaye, kendi hükmünü sürerken hem sermaye sahipleri hem de emek sahipleri, kendilerine yabancılaşmıştır. Din okuryazarı, paranın bu etkisinde dindarlaşmaktadır. Emek, değer ve sermayenin kentte dolaşımına bağlı olarak geleneksel dünyanın anlam üreten mekânları çölleşirken dindarlığın bağlamları da yaşama belirtilerini kaybetmektedir. Kapitalist üretim ve tüketim mekânı, bedenin ve kentin yeni bir konfigürasyonunu dayattığı için dindarlık, kendini giderek bu dünya ile sınırlamaktadır. Çünkü para, kuvvetin/varlık olmamanın yokluk veçhesinin bir sureti olduğu için ona muhtaç olan din okuryazarı kendisinin kültürel bir mevcudiyet olduğunun farkına varamamaktadır.

Sonuç olarak bürokratik yapısı, resmi eğitimin ayırıcı niteliği değildir. Bürokrasi daha çok mevcut koşulları makro iktidarın rasyonelliğine uygun olarak bir araya getiren bir kurumsal ağdır. Mekân, hukuk, emek ve canlılığa dair bilinç, modern dindarlığın uzamı ve tarihsel a priorileridir. Canlılığa dair bilincin bir söylemin konusu olması, eğitimin biyopolitikanın parçası olmasını kolaylaştırmıştır. Canlılığa dair bilinç, vicdanın da kök saldığı toprakları oluşturmaktadır. Vicdan, dindarlığı totolojik bir tanımda tutarak modern-bireysel dindarlık kipliğinin işleme mantığını iştirak etmektedir. Vicdan aracılığında ruh, duyduğu sesi, ona Tanrısallık atfetme gereği duymadan içgüdüsel olarak sahip olduğuna inandığı iyilik-kötülük ilkesine göre

yorumlayabilmektedir. Böylece dindarlık bireyle-kitle arasında kendini tekrar etmektedir. Vicdanın diğer rolü ise, geleneksel dindarlık söylemi ve pratiklerinin işe yarar kısımlarını din okuryazarlığına tahvil etmeyi kolaylaştırmasıdır. Modern episteme ve iktidar ilişkileri, geleneksel dindarlığa dair miras üzerinde edimselleştiğinde, müktesebatın fazlalıktan arındırılmış kısmı yani rasyonelleştirilmiş bölümü ya bilimin nesnesi kılınmakta ya da vicdan dolayımında dindarlık kipliğine aktarılmaktadır. Yani vicdan, din okuryazarının mantığı gibi işlemektedir. O, dindar öznenin başkası olarak kendisi olmasına izin vermemektedir; kuvvet nedeniyle hep 'başkası' olmasına rağmen, içinde bulunduğu totoloji, onda daima kendisiyle baş başa olduğu hissini üretmektedir. Psikoloji ve sosyoloji gibi söylemler arasındaki çift yönlü iletişimle sürekli beslenen bireysellik de bu bağlamda başkalık üzerinde inşa edilen 'kendiliğin' bir diğer vechesidir.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz: **Grotius ve Tabii Hukuk**, İstanbul, Kenan Basımevi, 1939.
- Abdulkâhir el-Bağdâdî: **Kitâbu Usûli'd-Dîn**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- Abdülkâhir el-Cürcânî: **Delâilü'l-i'câz**, Çev. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- Abdülkâhir el-Cürcânî: **Esrâru'l-belâgat**, Çev. Zekeriya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- Abdülkerim Kuşeyrî: **Risâle** (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
- Ahmet Mithat Efendi: **Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhîyesi**, Çev. Gizem Akyol, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
- Akgündüz, Said Nuri: **Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2017.
- Akıncı, Turan: **Beyoğlu: Yapılar Mekânlar insanlar (1831-1923)**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2018.
- Akyıldız, Ali: **Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836-1856)**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2018.
- Akyürek, Göksun: **Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi, İktidar**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Akyüz, Yahya: "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Tâlimatı, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, S. 5, 1994, ss. 1-47.
- Ali İrfan Eğzibozi: **Rehber-i ahlak**, Dersaadet, Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1317.
- Ali Seydi Bey: **Terbiye-i ahlakiyye ve medeniyye: idadi mektepleri için**, Dersaadet, Asaduryan Matbaası, 1326.

- Nezar Alsayyad: “Radikal Dinciliğin Kenti?”, **Dindarlık ve Kentsel Mekanın Yeniden Üretimi** içinde, Haz. Nezar Alsayyad, Mejgan Massoum, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015.
- Araz, Yahya: **16. Yüzyıldan 19. Yüzyılın Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2017.
- Arpacı, Murat: “Modernleşen Türkiye’de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), **Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE**, İstanbul, 2015.
- Ateşoğlu, Güçlü: “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit: Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- Aydın, Erdem: “19. Yüzyıl Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, C. 15, S.15, Ocak 2204, ss. 185-207.
- Aydın, Mehmet. Akif: **Osmanlı Aile Hukuku**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif: **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, Hars Yayıncılık, 2005.
- Ayhan, Veysel: “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması”, **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C.5, S. 1, ss. 67-84.
- Ayıtgu, Gülçin: “Foucault’nun Tarihteki Süreksizlik Arayışı” **FLSF**, S. 22, 2016, ss. 119-146.
- Aysever, R. Levent: ‘Sunuş’, **Söz Edimleri** içinde, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000.
- Aysever, R. Levent: Anlam Sorunu ve John R. Searle’ün Çözümü, Yayımlanmamış Doktor Tezi, **Hacettepe Üniversitesi SBE**, Ankara, 1994.
- Aytaç, Ahmet Murat: **Ailenin Serencamı: Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007.

- Baha Tevfik: **Felsefe-i ferd**, Dersaadet, Keteon Bedrosyan Matbaası, 1332.
- Balaban, Mustafa Rahmi: **Çocuk Ruhiyatı (Birinci Fasil)**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339.
- Balaban, Mustafa Rahmi: **Terbiyevi-Ruhیات Laboratuvarı**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339.
- Balibar Etienne, v.d.: Dersimiz: Yurttaşlık, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Kesit Yayınları, 1998.
- Baştürk, Efe: **Gözetimin Soykütüğü: Foucault’dan Deleuze’e Postmodern Bir Arkeoloji**, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2016.
- Baudrillard, Jean: **İmkansız Takas**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Baudrillard, Jean: **Simülasyon ve Simülakrlar**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.
- Bauman, Zygmunt: **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Bayram, M. Sami: “Transformation of Pera into the Cultural District of Istanbul in the Second Half of the 19th Century”, Masters’s Thesis, **Charles University Faculty of Arts**, 2016.
- Baysun, M. Cavid: “Mustafa Reşit Paşa’nın Siyasi Yazıları”, **Tarih Dergisi**, C. 11, S.15, 1960, ss. 121-142.
- Bergel, Jean Louis: “Principal Features and Methods of Codification”, **Louisiana Law Review**, V. 48, N. 5, 1988, pp. 1073-1097.
- Berker, Aziz: **Türkiye’de İlk Öğrenim I: 1839-1908**, Ankara, 1945.
- Boyalık, Mehmet Taha: “Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi” **Marmara Üniversitesi SBE**, İstanbul, 2014.
- Bumin, Tulin: **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul, YKY Yayınları, 2010.
- Cafer Efendi: **Risâle-i Mi`mâriyye**, trans. Howard Grane, Leiden, Brill Press, 1987.

- Canguilhem, Georges: **Normal ve Patolojik**, Çev. Perge Akgün, İstanbul, Monokl Yayınları, 2018.
- Canguilhem, Georges: **The Normal and the Pathological**, Trans. Carolyn R. Fawcett, New York: Zone Books, 1991.
- Cassirer, Ernst: **Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005.
- Ceylan, Ayhan: “Tanzimat Dönemi Osmanlı Basın ve Yayımlarında Hukukî Düzen (1839-1876)”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, S. 1, 2006, ss. 139-155.
- Compán, Carlos A. Garduño: “Foucault’s Representation of Words and Things”, **Philosophy**, V. 23, N. 3, 2014, pp. 281-289.
- Çelik, Zeynep: **The Remarking İstanbul: Potrait of an Ottoman City in Nineteenth Century**, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Çığıracan, Tüccarzâde İbrahim Hilmi: “Aile Hayatımızda Avrupalılaşmanın Tesiri”, **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Aile III** içinde, Ankara, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992.
- Çığıracan, Tüccarzâde İbrahim Hilmi: **Osmanlı Devleti’nin Çöküş Nedenleri**, Haz. Başak Ocak, İstanbul, Libra Yayıncılık, t.y.
- Dean, Mitchell M.: **Governmentality, Power and Rule in Modern Society**, London, SAGE Publications, 2009.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix: **Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I**, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, İstanbul, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.
- Deleuze, Gilles: “Yeni Bir Arşivci (Bilginin Arkeolojisi)”, Çev. Veli Urhan, **Foucault** içinde, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Demir, Osman: **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

- Demirli, Ekrem: **İbnü'l-Arabî Metafiziği**, İstanbul, Sufi Kitap Yayınları, 2013.
- Descartes: **Metafizik Üzerine Düşünceler**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013.
- Desiderius Erasmus: **Delilge Övgü**, Çev. Selen Erkızan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2015.
- Dillon, Michael: "Governing Through Contingency: The Security of Biyopolitical Governance, **Political Geography**, V. 26, N: 1, 2007, pp. 41-47.
- Doğan, Atila: **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Doğan, İsmail: **Dünden Bugüne Türk Ailesi**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Donzelot, Jacques: **The Policing of Families**, Trans. Robert Hurley, New York: Pantheon Books, 1979.
- Dreyfus, Hubert,
L. Rabinow, Paul: **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- Duben, Alan,
Behar, Cem: **İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık (1880-1940)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: **Kitâbü't-Tevhîd**, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2017.
- Ebu Nasr Serrâc Tûsî: **el-Lüma`**, Çev. Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2016.
- Ebu'l-Yusr Muhammed
el-Pezdevî: **Ehl-i Sünnet Akâidi**, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayihan Yayınları, 2017.
- Edhem İbrahim Paşa: **Terbiye ve Talim-i Adab ve Nesayihü'l-Etfal**, Haz. Hıfzırâhman Raşit Öymen, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Ekinci, Ekrem Buğra: **Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)**, İstanbul, Arı Sanat Yayınevi, 2004.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap Ahlaki Aklı**, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasa Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
- El-Cüveynî: **Kitâbü'l-irşâd**, Çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d., Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- El-Eş'arî: **el-lüma'fi'r-red alâ ehli'z-seyyğ ve'l-bida'**, Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.
- Eliade, Mircea: **Dinler Tarihine Giriş**, Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea: **Kutsal ve Dindışı**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea: **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, İstanbul, Om Yayınevi, 2001.
- Erdem, İbrahim: Bozkır İlçesi Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **Selçuk Üniversitesi SBE**, Konya, 2008.
- Erdoğan, Mustafa: **İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku**, Ankara, Orion Yayınevi, 2007.
- Erel, Sami Turan: "Mu'tezile ve Eş'arîlik Arasında Kesb Tatışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Örneği", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **29 Mayıs Üniversitesi SBE**, İstanbul, 2016.
- Ergin, Osman Nuri: **Mecelle-i Umûr-ı Belediye III**, İstanbul, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Ergin, Osman Nuri: **Türk Maarif Tarihi I-II**, İstanbul, Eser Matbaası, 1977, s. 83; Akyüz, Yahya: **Türk Eğitim Tarihi**, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2008.
- Ergin, Osman Nuri: **Türk Maarif Tarihi I-II**, İstanbul, Eser Matbaası, 1977.

- Ergin, Osman Nuri: **Türkiye Maarif Tarihi 3-4**, İstanbul, Eser Matbaası, 1977.
- Ergüven, Mehmet: **Görmece**, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Erim, Neşe: **İktisadi Düşünce Tarihi**, Ankara, Palme Yayıncılık, 2007.
- Evered, Emine Ö.: **Empire and Education under the Ottomans: Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks**, New York, I.B. Tauris, 2012.
- Farmer, Lindsay: “Reconstructing the English Codification Debate: The Criminal Law Commissioners. 1833-45”, **Law and History Review**, .V. 18, N. 2, 2000, pp. 397-425.
- Fortna, Benjamin C.: **Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Foucault, Michel: **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, Çev. Emre Bayoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Analitik Siyaset Felsefesi” Çev. Işık Ergüden, **Entelektüelin Siyasi İşlevi içinde**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel: “Attica Hapishanesi Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Aydınlanma”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Biyopolitikanın Doğuşu**, Çev. Alican Tayla, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

- Foucault, Michel: “Büyük Kapatılma”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Cezaevine Kapatılma Hakkında”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, , İstanbul, İmge Yayınevi, 2015.
- Foucault, Michel: “Delilik ve Toplum”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel: “Delilik, Bir Hakikat Sorunu”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Disiplinci Toplum Krizde”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Dünya Büyük Bir Tımarhanedir”, **Büyük Kapatılma** içinde, Çev. Işık Ergüden, Edit. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel: “Foucault”, Çev. Işık Ergüden, **Felsefe Sahnesi** içinde Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel: **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel: **Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II**, Çev. Adem Beyaz, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel: “Hakikat Kaygısı”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.

- Foucault, Michel: “Hakikat ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel: “Hakikat, İktidar, Kendilik”, Çev. Işık Ergüden, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınları, 1992.
- Foucault, Michel: “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Hapishaneler ve Hapishane İsyanları”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel: “İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “İktidar ve Beden”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “İktidar ve Bilgi”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “İktidarın Gözü Hapishaneler”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “İktidarın Gözü”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.

- Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2015.
- Foucault, Michel: “Kimsiniz Siz, Profesör Foucault?”, Çev. Işık Ergüden, **Felsefe Sahnesi** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel: **Kliğin Doğuşu**, Çev. Şule Ünsaldı, Ankara, Epos Yayınları, 2002.
- Foucault, Michel: “Michel Foucault: Deliliğin Tarihine Önsöz”, Çev. Ferda Keskin, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel: “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Nietzsche, Freud, Marx”, Çev. Işık Ergüden, **Felsefe Sahnesi** içinde, Edit. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Foucault, Michel: “Normun Toplumsal Yayılımı”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisi”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay, **Özne ve İktidar** içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: “Sonuç Yerine”, Çev. Işık Ergüden, **Büyük Kapatılma** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Söylemin Düzeni**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Hil Yayınları, 1987.
- Foucault, Michel: “Tımarhaneler, Cinsellik, Hapishaneler”, Çev. Işık Ergüden, **İktidarın Gözü** içinde, Edit. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel: **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg: “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği”, Çev. Çetin Balanuye, **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit:

- Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- Gazzâli: **el-İktisâd fî'l-i'tikâd**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
- Giddens, Antony: **Ulus-Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, Devin Yayıncılık, 2005.
- Goffman, Ervin: **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**, Çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Grotius, Hugo: **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967.
- Gutting, Gary: **Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason Science and History of Reason**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Gül, Murat, Lamp, Richard: "Mapping, Regularizing and Modernizing Ottoman Istanbul: Aspects of the Genesis of the 1839 Development Policy, **Urban History**, V. 31, N. 3, 2004, pp. 420-436.
- Gül, Murat: **Modern İstanbul'un Doğuşu: Bir Kentin Dönüşümü ve Modernizasyonu**, çev. Büşra Helvacıoğlu, İstanbul, Sel Yayınları, 2015.
- Gündoğdu, Hakan: "Eleştiri ve Foucault", **Cogito**, Sayı:70-71, Yıl:2012, ss. 398-418.
- Günok, Emrah: "Derrida ve Seare: Kurgusal Sözcelemlerin Edimsözel Konumu Üzerine Bir Tartışma", **Düşünme Dergisi**, S. 8, 2016, , ss. 33-43.
- Gürkan, Hasan: **Türkiyede Tarih Öğretimi: İlköğretim Ders Kitapları (1869-1950)**, Adana, Karahan Kitabevi, 2017.
- Hakîm et-Tirmizî: **Riyâzetü'n-nefs** (Metafizik Mutluluk), Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, HayyKitap, 2013.
- Hakim et-Tirmizî: **Beyanü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuadi ve'l-lübbi** (Kalbin Anlamı), Çev. Ekrem Demirli, İstanbul HayyKitap, 2017.
- Halis, İsa: **Tanzimat Dönemi Eğitim Sistemi**, Konya, Serhat kitabevi, 2005.

- Hâris el-Muhâsibî: **el-Kasdu ve'r-rucû`u ilallâh, Tevbenin İlk Adımı** içinde, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlkharf Yayınevi, 2012.
- Hâris el-Muhâsibî: **er-Riâye**, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.
- Hâris el-Muhâsibî: **Kitâbu mâ`iyyetü'l-akl, el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân** içinde, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yayınları, 2003.
- Hâris el-Muhâsibî: **Risâleü'l-müstersidîn** (Ahlâk ve Arınma), Çev. Rukiye Karaköse, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2014.
- Harkness, James: Önsöz', Michel Foucault, **Bu Bir Pipo Değildir** içinde, Çev. Selahattin Hilav: İstanbul, YKY, 2017.
- Heareter, Derek: **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, çev. Meral Delikara Üst, İstanbul, İmge Kitaevi Yayınları, 2007.
- Hegel: **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010.
- Hegel: **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.
- Hegel: **Tüze Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013.
- Huizinga, Johan: **The Waning of the Middle Ages**, Trans. F. Hopman, New York: Penguin Books, 1987.
- Hücvirî: **Keşfu'l-mahcûb** (Hakikat Bilgisi), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
- Inwood, Michael: "Bütün ve Parçaları, Bütünlük ve Momentler", Çev. Güçlü Ateşoğlu, **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit: Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- İbn Haldun: **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.
- Jung, Carl Gustav: **Kişiliğin Gelişimi**, Çev. Duygu Olgaç, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.

- Jung, Carl Gustav: **Liber Novus (Kırmızı Kitap)**, Çev. Orhan Gündüz, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2015.
- Kadî Abüdülcebbâr: **Nedensellik Kitabı**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Kara, İsmail, Birinci, Ali: **Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar, Yorumlar, Tetkikler**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.
- Kelâbâzî: **et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf** (Doğuş Devrinde Tasavvuf), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.
- Keskin, Ferda: "Hükümranlıktan Yönetimselliğe: Türkiye'de Neoliberalizm", **Felsefelogos**, C. 4, 2016, ss.71-80.
- Keskin, Ferda: "Sunuş", **İktidarın Gözü** içinde, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Aytıntı Yayınları, 2015.
- Kılıç, Selda: "1864 Vilayet Nizamnamesinin Tuna Vilayetinde Uygulanması ve Mithat Paşa", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, S. 37, 2005, ss. 99-112.
- Kınalızâde Ali Çelebi: **Ahlâk-ı Alâ'î**, Hz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Kodaman, Bayram: **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Kojève, Alexandre: **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY Yayınları, 2001.
- Koloğlu, Orhan Şenel: "Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi", **Uludağ Üniversitesi SBE**, Bursa, 2005.
- Koloş, Umut: **Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Koyuncu, Emre: "Foucault'nun siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu", **Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, edit. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016, ss.21-61.
- Küçükkalay, Abdullah Mesud: **İktisadi Düşünce Tarihi**, İstanbul, Beta Yayınları, 2011.

- Lazzarato, Maurizio: **Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme**, Murat Erşen, İstanbul, Açılımkitap Yayınları, 2015.
- Lemke, Thomas: **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, Çev. Utku Özmağas, Ankara, Pharmakon Yayınları, 2015.
- Lemke, Thomas: **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, Çev. Özge Karlık, Ankara, Phoneix Yayınevi, 2016.
- Loughlin, Martin: **Kamu Hukukunun Temelleri**, Çev. Dilşad Çiğdem Sever, Kıvılcım Turanlı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2017.
- Ludwig, Wittgenstein: **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Deniz Kanıt, İstanbul, totem Yayıncılık, 2006.
- Mahmud Cevad b. Şeyh Nafi: **Maârif-i Umûmiye ve Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi**, Haz. Taceddin Kayaoğlu, Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- Mannheim, Karl: **Bilgi Sosyolojisi**, Çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.
- Marshall, Thomas,
Humphrey Tom Bottomore: **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**, Çev. Ayhan Kaya, İstanbul, İstanbul bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Max, Deutscher: "Foucault's Madmen", **Parrhesia**, N. 21, 2014, pp. 69-85.
- Mehmedoğlu, Yurdagül: **Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1839-1920)**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2001.
- Merquior, José Guilherme: **Foucault**, Berkeley: University of California Press, 1987.
- Merquior, José Guilherme: **Foucault**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Alfa Yayınları, 1986.
- Miller, Ruth: **Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç**, Çev. Hamdi Çilingir, İstanbul, Ekin Yayınları, 2018.
- Mitchell, Timoty: **Colonising Egypt**, Los Angeles, University of California Press, 1991.

- Muhyiddin İbn Arabî: **Fütûhât-ı Mekkiyye, I**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.
- Muhyiddin İbn Arabî: **Fütûhât-ı Mekkiyye, II**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007.
- Mustafa Satı Bey: **Fenn-i Terbiye**, Haz. Mustafa Gündüz, **Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi** içinde, Ankara, Otorite Yayınları, 2012.
- Mustafa Sâtı Bey: **Vatan Fikri ve Terbiyesi**, Çev. Abdulkadir Akgül, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Namık Kemal: “Terakki”, **İbret**, S. 45, 5.11.1872.
- Namık Kemal: “Maârif”, **Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler** içinde, Edit. Mustafa Gündüz, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd: **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd: **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, Çev. Muhammed Coşkun, Numan Konaklı, İstanbul, Mana Yayınları, 2016.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd: **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd: **Sufi Hermenötik**, Çev. Semih Ceyhan, İstanbul, Mana Yayınları, 2018.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd: **Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye göre Kur'an'da Mecâz Meselesi**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: **Şen Bilim**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: **The Gay Science**, Trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Nurdoğan, Arzu M.: “II. Abdülhamit Döneminde Rumeli’de Maarifin Teftişi”, **OTAM Dergisi**, S. 26, 2009, ss. 193-220.

- Nurdoğan, Arzu M.: **Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)**, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2016.
- Nûreddin es-Sâbûnî: **Mâtürîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İFAV Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder: “Osmanlı Devleti’nde Modernleşme Süreci”, **Osmanlı Devleti’nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme** içinde, Ark Kitapları, 2006.
- Onur, Bekir: **Türk Modernleşmesinde Çocuk**, İstanbul, İmge Yayınları, 2009.
- Onur, Bekir: **Türkiye’de Çocukluğun Tarihi**, İstanbul, İmge Yayınevi, 2005.
- Ortaylı, İlber: **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2017.
- Ortaylı, İlber: **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, Ankara, TTK Yayınları, 2018.
- Otacı, Cengiz: **Hukukun Laikleşme Serüveni**, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004.
- Öcal, Mustafa: **Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017.
- Ökmen, Mustafa,
Abdullah Yılmaz: “Klasik Dönemden Tanzimat’a Yerel Yönetimler”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 23, 2009, ss. 91-112.
- Özden, Önder: “Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Fehér”, **Biyopolitika: Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, edit. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016.
- Özdilli, Mesude Sezer: “Fuâd Şükrü ve Saltanat-ı Milliye Temelleri”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, S. 29, 2014, ss. 253-300.
- Özmas, Utku: “Hardt ve Negri”, **Biyopolitika: Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümü** içinde, edit. Onur Kartal, Ankara, NotaBene Yayınları, 2016.

- Öztan, Güven Gürkan: **Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Panneerselvam, Sivanandam: “A Critique of Foucault’s Power and Knowledge”, **Indian Philosophical Quarterly**, V. 27, N. 1&2, 2000, pp. 13-28.
- Paras, Eric: **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, Çev. Yunus Çetin, İstanbul, Kolektif Yayınları, 2016.
- Platon: **Philebos**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- Platon: **Sofist**, Çev. Ömer Naci soykan, **Diyaloglar** içinde, Haz. Mustafa Bayka, İstanbul, Remzi Yayınevi, 2015.
- Polanyi, Karl: **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik kökenleri**, Çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Postman, Neil: **Çocukluğun Yokoluşu**, Çev. Kemal İnal, İstanbul, İmge Kitabevi, 1995.
- Ranciere, Jacques: **Demokrasi Nefreti**, Çev. Umut Özmakas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Ransom John S.: **Foucault’s Discipline: The Politics of Subjectivity**, London: Duke University Press, 1997.
- Revel, Judith: **Michel Foucault’da Güncelliğin Bir Ontolojisi**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2008.
- Rose, Nikolas,
- Miller, Peter: “Political Power Beyond The State: Problematics of Government”, **British Journal of Sociology**, V. 43, N.2, 1992, ss. 173-205.
- Rosenthal, Steven: “Foreigners and Municipal Reform in Istanbul: 1855-1865”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol: 11, No: 2.
- Saarinen, Eliel: **The City**, Massachusetts, The MIT Press, 1965.
- Said Halim Paşa: **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

- Saygılı, Abdurrahman: “Jean Bodin’in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış”, **AÜHFD**, C. 63, N.1, 2014, ss. 185-198.
- Searle, John R.: **Söz Edimleri**, Çev. R. Levent Aysever, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000.
- Searle, John R.: **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- Searle, John R.: **Zihin, Dil ve Toplum**, Çev. Alaattin Tural, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015.
- Selim Sırrı: **Genç Derneklerinde Oyunlar**, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1324.
- Selim Sırrı: **Muallimlere Terbiye-i Bedeniyye Rehberi**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1926.
- Seyfettin, Ömer: “Ashab-ı Kehfimiz”, **Ashab-ı Kehfimiz** içinde, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2017.
- Seyfettin, Ömer: “Falaka”, **Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar, Yorumlar, Tetkikler** içinde, Haz. İsmail Kara, Ali Birinci, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.
- Seyfettin, Ömer: “Primo Türk Çocuğu”, **Bütün Eserleri 3** içinde, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2018.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet: **Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Seyyid Şerif Cürcânî: **Şerhu’l-Mevâkıf I**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Seyyid Şerif Cürcânî: **Şerhu’l-Mevâkıf II**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Simmel, Georg: **Paranın Felsefesi**, Çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.
- Smith, Adam: **Milletlerin Zenginliği**, Çev. Haldun Derin, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Smiths, Jan: “Of the Vocation of Our Age Against Codification: On Civil Codes in The Information

- Society”, **Tradition, Codification and Unification: Comparative-Historical Essays on Developments in Civil Law** içinde, Edit. J.M. Milo, J.H.A. Lokin, J.M. Smits, Cambiridge, Intersentia, 2014.
- Somel, Selçuk Akşin: **Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Sönmez, Ali: “Polis Meclisinin Kuruluşu ve Kaldırılışı (1845-1850)”, **Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 24, 2005, ss. 259-275.
- Şahin, Ayşegül Altınova: **Osmanlı Devleti’nde Rüşdiye Mektepleri**, Ankara, TTK Yayınları, 2018.
- Taşkesenlioğlu, M. Yasin: **Meclis-i Âlî-i Tanzîmât (1854-1861)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Taşkın, Ali: “Hugo Grotius”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Žižek’e** içinde, Edit. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Taylan Ferhat: “Önsöz”, **Güvenlik, Toprak, Nüfus** içinde, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Tekelioğlu, Orhan: **Foucault Sosyolojisi**, Bursa, Alfa Aktüel Yayınları, 2003.
- Tellmann, Ute: “Foucault and the Invisible Economy”, **Foucault Studies**, N: 6, 2009, pp. 5-24.
- Teubner, Gunther: “How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law”, **Law and Society Review**, V. 23, N. 5, 1989, pp. 727-758.
- Turner, Bryan S.: **Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi**, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Sentez Yayınları, 2011.
- Türker, Ömer: “Giriş”, **Şerhu’l-Mevâkıf I** içinde, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Unat, Fahri: **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış**, Ankara, Yayınevi, 1964.

- Urhan, Veli: “M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü”, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, N. 9, 2007, pp.99-118.
- Urhan, Veli: “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, **EKEV Akademi Dergisi**, S. 32, 2007, ss. 11-24.
- Urhan, Veli: **Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi: Arkeoloji, Soykütüğü, Etik**, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- Uryanizade Ali Vahid Efendi: **Annelere Nasîhat**, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1927.
- Ünal, Uğur: **Meclis-i Kebîr-i Maârif (1869-1922)**, Ankara, TTK Yayınları, 2008.
- Van Orman Quine, Willard: **From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays**, New York, Harper Row Publishers, 1963.
- Veldet, Hıfzı: “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, **Tanzimat I** içinde Ankara: Maarif Vekaleti, 1940.
- Vigarello, Georges,
- Holt, Richard: “İşlenen Beden: 19. Yüzyılda Jimnastikçiler ve Sporcular”, **Bedenin Tarihi II: Fransız Devrimi’nden Büyük Savaş’a** içinde, Edit. Alain Corbin v.d., Çev. Orçun Türkay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Von Hayek, Friedrich: **Özgürlüğün Anayasası**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, BigBang Yayınları, 2013.
- Wael b. Hallaq: **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.
- Wael b. Hallaq: **Shari’a: Theory, Practice, Transformations**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Weber, Max: **Ekonomi ve Toplum**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yayınları, 2012.
- Winders, James A.: **Gender, Theory and the Canon**, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991.

- Wood, Allen D.: “Hegel ve Marksizm”, Çev. Bora Erdağı, Mehmet Evren Dinçer : **Alman İdealizmi II: Hegel**, Edit: Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- Yandaş, Özge Yalta: “Michel Foucault’nun Yönetimsellik Serüveni”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi SBE**, Ankara, 2010.
- Yıldırım Torun: **Hugo Grotius’un Hukuk ve Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Nuran: **İstanbul’un Sağlık Tarihi**, İstanbul, Düzey Matbaacılık, 2010.
- Yıldırım, Yılmaz: “Kamusal Alanın Göz İle İnşası ve Gözden Düşüşü: Parisli Flaneur ve İstanbullu Bihruz Bey”, **İdeal Kent**, S. 3, 2001, ss. 202-219.
- Yıldız, Hasan: **Osmanlı Eğitim Modernleşmesinde Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2019.
- Yıldız, Kenan: **1660 İstanbul Yangını ve Etkileri: Vakıflar, Toplum ve Ekonomi**, Anakara, TTK Yayınları, 2017.
- Zengin, Zeki Salih: **Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.

ÖZGEÇMİŞ

1988 Yılında Konya'nın Hadim ilçesinde doğdu. İlköğretimi Bademli İlköğretim Okulu'nda, liseyi Karaman Anadolu Lisesi'nde tamamladı. 2010'da Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünü bitirdi. 2010-2012 yılları arasında MEB'e bağlı Kağıthane Ziyapaşa İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri olarak çalıştı. 2012-13 yılları arasında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak bulundu. 2013'te Yüksek Lisansı "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programının (2010) Program Geliştirme İlkeleri Açısından Bir Değerlendirmesi" isimli teziyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladı. 2013 yılından beri İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.