

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Dindarlığın Siyaseti
İslami Uyanış ve Feminist Özne

SABA MAHMOOD

Dindarlığın Siyaseti

İslami Uyanış ve Feminist Özne

SABA MAHMOOD

Türkçesi
Aslı Altınışik



Saba Mahmood (1961–2018)

Berkeley'de bulunan California Üniversitesi'nde antropoloji profesörü olarak; Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, Güney Asya Araştırmaları Enstitüsü ve Eleştirel Teori Programı'nda çalıştı. Akademik çalışmaları, Orta Doğu ve Güney Asya'daki Müslüman toplumlara odaklanarak antropoloji ve siyaset teorisindeki tartışmaları etkiledi. Talal Asad'ın çalışmalarından etkilenecek toplumsal cinsiyet, dini siyaset, laiklik ve Ortadoğu'daki Müslüman ve gayrimüslim ilişkileri konularında eleştirel yazılar yazdı. Aralarında Judith Butler ve Talal Asad gibi yazarların da bulunduğu “Eleştiri Seküler mi?” kitabına katkıda bulundu.

DİNDARLIĞIN SİYASETİ

SABA MAHMOOD

DİNDARLIĞIN SİYASETİ

Islık Yayınları: 103
Bilimsel Kitaplar Serisi: 55

Dindarlığın Siyaseti
Saba Mahmood
Politics of Piety
The Islamic Revival and the Feminist Subject

Türkçesi
Aslı Altınışık

Editörü
Efe Levent

ISBN:978-625-7317-20-7

Genel Yayın Yönetmeni
Fahri Özdemir

© Islık Yayınları, 2021, İstanbul
(*Bütün Hakları Saklıdır*)

Birinci Baskı
Islık Yayınları, Mart, 2022 / İzmir

Kapak Tasarım
Ayhan Duman

Dizgi
Islık Yayınları

Baskı ve Cilt
Metro Matbaacılık Ltd. Şti.
Yahya Kemal Beyatlı Caddesi, No: 94 Begos 3. Bölge
Buca / İzmir

Islık Yayınları
Emniyetevler Mahallesi, Ötügen Sokak, No: 4/B
4. Levent / İstanbul

SABA MAHMOOD

DİNDARLIĞIN SİYASETİ
İSLAMİ UYANIŞ VE FEMİNİST ÖZNE

Türkçesi
ASLI ALTINIŞIK

2012 BASIMINA ÖNSÖZ

Dindarlığın Siyaseti'nin ikinci basımının önsözünü yazdığım şu sıralarda Mısır'da, yirminci yüzyılın başlarındaki sömürgecilik karşıtı mücadelelerden beri en büyük gelişmelerden biri yaşanıyor. Toplumun her kesiminden Mısırlı protestocular, etkileyici bir enerji ve azimle Hüsnü Mübarek'in yirmi yıllık acımasız diktatörlüğünü 11 Şubat 2011'de devirdiler. Talepleri açık ve özdü: ekonomik adaleti sağlayacak bir demokratik düzen çerçevesinde tüm medeni ve siyasi hakların vatandaşlara yeniden sunulması. Devrimci seferberliğin siyasi, dini, sınıfsal ve toplumsal cinsiyete dayalı tüm farklılıkların üzerinde oluşmuş olması, bu hareketleri postkolonyal Ortadoğu tarihinde bir dönüm noktası haline getirdi. Seferberliğin temel talepleri karşısında Mısır'daki iktidar sınıfının havlu mu atacağını, yoksa sistemin ataletinin mi üstün geleceğini ise zaman gösterecek. Fakat sonuç her ne olursa olsun, yozlaşmışlığıyla ün salmış bir polis devleti karşısında konumlanmış bu taban hareketi, sıradan bir Mısırlının siyasi bilincini ve kolektif faillik hissini değiştirdi şüphesiz. Ben bu satırları yazarken, Mübarek rejiminin devrilmesinden ilham alan eylemciler Ortadoğu'nun her tarafında benzer taleplerde bulunuyorlar. Bölgede yaşayanları gelecekte nelerin beklediği sorusuysa büyük önem taşıyor.

Yeni bir önsöz yazmamın sebeplerinden biri, *Dindarlığın Siyaseti*'nde işlenen konuları bu gelişmeler ışığında değerlendirmek. Da'wa-veya dindarlık- hareketinin siyasetini, Mübarek rejimini alaşağı eden geniş koalisyon içerisinde nerede konumlandığımızı? Kitaptaki argümanlar, Mısır'daki son gelişmelerle alakalı neler söylüyor? Bu önsözde ayrıca, kitaba dair yapılan genel yorumları da şu başlıklar altında inceliyorum: (1) faillik ve siyaset arasındaki ilişki, (2)

siyaset analizlerine ahlak ve bedensellik ile ilgili sorular ekleme konusundaki ısrarım; ve (3) da'wa/İslami dindarlık siyaseti hakkındaki argümanlarımın modern dindarlık eğilimi üzerine yapılan teorik tartışmalardaki etkileri. Mısır'daki son gelişmelerle birlikte ortaya çıkan konuları incelemeden önce bu üç başlığı ele alacağım.

Açıklamalarım, *Dindarlığın Siyaseti* hakkında yaptıkları yorumlara “cevap” arayanlar için yetersiz kalacaktır elbette. Hiçbir yazar, yazdıkları üzerinde mutlak egemenlik iddia edemez. Aslına bakılırsa, bu kitaptaki argümanların her birinin birbirinden bağımsız oluşumlar haline geldiklerini gözlemliyorum. Bu münferit oluşumlar, kitabın temel amacı ve kapsamının çok dışında kalan tartışmalar başlatmış olmalarına rağmen, *Dindarlığın Siyaseti*'nin algılanışının ve varlığının bir parçası haline geldiler. Dolayısıyla aşağıdaki açıklamalar, yazarın metin üzerindeki egemenliğini iddia etmekten ziyade metnin başlattığı yeni diyaloglara katkıda bulunma gayesiyle yazıldı.

Faillik, Siyaset, Yorumbilim (Hermenötik)

Dindarlığın Siyaseti basıldığından bu yana feministlerin hem takdirini hem de öfkelerini topladı. Kimisi, ataerkil yatkınlıkları yüzünden şimdiye dek kınanan mütedeyyin Müslüman kadınların failliğini yeniden tesis ettiği için kitaptan övgüyle bahsetti. Diğerleriyle tam da aynı sebepten dolayı *Dindarlığın Siyaseti*'ni kınadı: kitap, her ne kadar dindarlık hareketini oluşturan kadınların “failliğini” ortaya koyan bir metin olarak yorumlansa da, ataerkil normları onaylayan (tehlikeli, uyuşuk, itaatkar) kadınlar ile bağımsızlık ve özgürlük adına bu normlarla savaşan kadınlar (tarihin destansı özneleri) arasındaki önemli farklılıkları birbirine denk tutarak değerlendirmekle itham edildi. Fakat her iki yorum da bazı noktaları gözden kaçırıyor: bu kitapta, hangi davranışların feminist veya anti-feminist sayıldığına dair bir yargıda bulunmaya çalışmamıştım—düzen bozucu uygulamaları bozucu olmayan hareketlerden ayırt etmeye de. Baskıcı ilişkilere direnmek faal olma yöntemlerinden biri olmakla birlikte, insanlığın faaliyetlerin bununla kısıtlı olmadığı aşikâr. Bu kitabın amacı daha ziyade, bireyin özgürleşmesine yönelik projeleri

(feminist, solcu veya liberal) aşan faillik şekilleri hakkında düşün- bilmek için analitik bir dil oluşturmaktır. Dahası *Dindarlığın Siyaseti*, bu faillik yaklaşımlarını tasvir etmenin ötesine geçiyor ve birbiriyle ilintili iki analitik ve politik soruna odaklanıyor: (a) bu farklı faillik şekillerinin gerektirdiği kabiliyetler (içkin, rasyonel, teknik), ve (b) bu kabiliyetlerin varsaydığı, olanak sağladığı ve inşa ettiği beden, birey ve siyaset kavramları.

Kadınların dindarlık hareketinde uyguladıkları detaylı kişisel gelişim ve terbiye programını tasvir etmiş olmam kimi zaman, siyasi sorulardan kaçan veya bu soruları inkâr eden “hermenötik bir deneme” olarak adlandırıldı. Bu tanım beni şaşırttı; zira *Dindarlığın Siyaseti*, dindarlık hareketinin varsaydığı, mümkün kıldığı, karşı çıktığı veya aldırış etmediği siyasi projeler üzerine düşüncelerden ibaret. Kitapta öne sürdüğüm üzere, dindarlık hareketi her ne kadar (toplumsal cinsiyet eşitliği için gerekli koşulların sağlanması amacıyla faaliyet gösteren bir proje olarak algılanan) feminizme karşı ilgisiz veya hasımane gözükse de, mütedeyyinlerin temel derdi başka bir yerde yatıyor: Allah’ın emri olarak yorumladıkları şeylere itaat etmekte. Apolitik bir duruş sergilediklerini beyan etmelerine rağmen mütedeyyinlerin tutum ve icraatları, toplumsal ve siyasi konularda çok ciddi bir dönüştürücü etkiye sahip. Mütedeyyinler; ulusalcı, devletçi ve diğer seküler-liberal projelerin tasarlanabileceği ve uygulanabileceği temellerin ta kendisini dönüştürdüler. Dindarlık hareketinin dönüştürücü potansiyelini görmezden gelmek, hareketin Mısır toplumundaki gücünü ve etkisini anlayamamakla eşdeğer.

Dindarlığın Siyaseti hermenötik bir çalışma olmamasının önemli bir diğer sebebi var: kitabın incelediği esas mesele geleneklerin ve davranışların ifade ettikleri anlamlardan çok, bu gelenek ve davranışların öznel, yaşam tarzları, bağlılıklar ve içselleştirilmiş kabiliyetler yaratma süreçlerindeki rolü. Örneğin, Mısır’da başörtüsü hakkında yapılan çok fazla yorum bulunmakla birlikte, uygulayıcıları ve muhalifleri arasında iki temel görüş hâkim: biri başörtüsünü ilahi bir buyruk olarak anlamlandırıyor, diğeryse başörtüsünü

Müslüman bir kadının kimliğini temsil eden (dini ve dini olmayan diğer imlerden farksız) sembolik bir işaret olarak görüyor. *Dindarlığın Siyaseti*'nde bu iki görüşten birini savunmak gibi bir amacım yok, çünkü benim ilgimi çeken bu yorumların doğruluğu değil. Daha ziyade, başörtüsüne dair her iki yorumu da mütedeyyin bir öznenin oluşum sürecinde çok farklı roller üstlenen söz eylemleri olarak inceliyorum.¹ Bu kitapta, (başörtüsü kullanmak gibi) bedensel bir eylemin sembolik bir hareket olarak anlamlandırılması ile bedensel bir hareketin, öznenin hem dışavurumu hem de gerçeklik kazanmasına giden bir araç olarak anlamlandırılması arasında fark bulunduğunu ve bu farkın, öznenin içsellığı ve dışsallığı arasındaki ilişkinin farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklandığını öne sürüyorum.

Buradaki amacım (bazı eleştirmenlerin yaptığı gibi) göstergebilimsel (*semiyotik*) süreci yok saymak değil; daha ziyade, gösterge süreci hakkındaki varsayımları kimliklerin anlamlarını belirleyen modellerle bağdaşmayan davranış ve uygulamaları incelemek. Göstergelerin anlamsal, bağlantısal ve sembolik olarak temsil ettiklerinin ötesinde de bizi düşünmeye teşvik eden Ludwig Wittgenstein, Charles Sanders Peirce ve J.L. Austin gibi düşünürlerin kendilerine has üsluplarıyla dile getirdikleri öğretilerinden hareketle buradaki savlarımı şekillendirdim. Daha yakın zamanda da Talal Asad, William Connolly, Charles Hirschkind ve Webb Keane'in çok farklı üsluplarla bize hatırlattıkları üzere, göstergebilimsel yöntemlerin (sözel ve sözel olmayan) pek çok boyutu, yalnızca bir temsiliyet teorisi çerçevesinde kavranamaz.

Yeni çalışmalarımda, Kuran'ın Müslümanlar arasında iki farklı algılanma şekli üzerine düşünerek bu konuyla ilgili fikirlerimi derinleştirme fırsatı buldum: 1) Kuran'ı Allah'ın birebir sözü olarak görenler ve (2) Kuran'ı anlamı tarihsel olarak belirlenen sembolik bir metin olarak kabul edenler.² Yinelemek gerekirse, esas amacım

1 Judith Butler'ın izinden giderek, söz eylemlerini sadece sözlü ve metin içi ifadeler olarak değil aynı zamanda da bedensel hareketleri kapsayacak şekilde yorumluyorum. Daha fazlası için bkz. Butler 1993.

2 Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire," *Public Culture* 86:2 (2006), 323–47.

bir yorumun diğ erinden daha doğru olduğunu kanıtlamak de ğ il. Bu iki yorumu, birbirinden çok farklı güç, hakikat, de ğ erlendirme kriteri, eleşt irel norm ve hatim/hafız özne mefhumları oluşt uren farklı söz eylemleri olarak de ğ erlendiriyorum. Aslında bir bakıma, bir uygulamanın birden fazla şekilde kavramsallaşt ırılmasının farklı toplumsal ve siyasal farazilerin oluş umu üzerindeki etkilerinin izahı, bu kitaptaki temel argümanım için faillik meselesinden daha önemli bir yere sahip. *Dindarlığ ım Siyaseti*'ne yapılan yorumlar arasında bunun en az ilgi gö ren nokta olmuş olması ise ü zücü. Bunun yerine, en çok ilgiyi kimlerin “fail” addedilebilece ğ i tartışması topladı .

Etik, Siyaset ve Eleşt iri

İslami geleneklere ba ğ lı ve bu geleneklerle ilişkilendirilen ataerkil de ğ erleri sorgulamadan uygulayan dindarlık hareketinin mensuplarını kınamadığ ım için zaman zaman ayıplanıyorum. Bedenlerini disiplin etmek ve makul düşünce ve yorumlarda bulunmak için izledikleri detaylı programı tüm ayrıntılarıyla açıklamış olmama rağmen, bazı okurlar müte deyyin öznelerin özeleşt iride bulunmamacasına konformist ve fedakar olduğunu zannediyor. Böylesi bir yargı, dindarlık hareketinin faaliyetlerini analiz ederken en çok önemsediğim noktayı görmezden geliyor: başka herhangi bir öznellik veya eleşt irelliğ in meş ruuiyetini onaylamayan özerkliği dayalı faaliyet kurgusunun dar görüş lülü ğ ünü ve mahalliliğ ini ortaya çıkarmak. *Dindarlığ ım Siyaseti*'nin bir diğ er görevi de müte deyyinlerin ulaş mayı hedefledikleri öznelliklerin yoğun betimlemelerini oluşt urmak. Bu betimlemeler, onların pasif ve ya ğ cı olmak ve eleşt irel olmamakla sıklıkla yargılandıkları varsayımlarının temelini sorguluyor.

Dindarlık hareketinin izlediğ i ahlaki kişisel geliş im programının “iyi” olduğunu, veya toplumsal cinsiyet eş itliğ inin gözetildiğ i ilişkilerin geliş mesini sağ ladı ğ ını, veya progresifler, liberaller, feministler ve diğ erleri tarafından benimsenmesi gerektiğ ini söylemiyorum. Daha ziyade, müte deyyinlerin benimsedikleri öznelliklerin özerk muhakeme, objektiflik ve özne kavramlarını önceliklendirmediğini, ve müte deyyinlerin tam da bu eleşt iri ve muhakeme becerilerinden

yoksun olarak algılandıklarını iddia ediyorum. Eğer akademik bilgi üretiminde kınama ve yargılamanın ötesine geçmek hedefleniyorsa, dünyadaki diğer eleştiri, değerlendirme ve düşünce şekillerini kavrayabilmek adına, kendisi için normalleşmiş kavramsallaştırmalarının ötesinde düşünebilmelidir. Bu da, farklı öznelliklerin ve onların beraberinde gelen ahlaki öz biçimlendirmelerin karşılaştırmalı (ve hatta eleştirel) bir incelenmesinin yapılmasını gerektiriyor. Bu çerçevede yürütülebilecek anlamlı bir proje, bağımsız özne ve özerkleşmiş failliğin hakikati için bir sadakatin oluşturulduğu ve sürdürüldüğü öz gelişim pratiklerinin analizi olurdu.³ Analiz edilen her pratiğin; inceleme öncesi varsayıldığı kadar mantıklı çıkmayacağını tahmin ediyorum.

Dindarlığın Siyaseti'nde savunduğum konulardan biri, siyasi projelerin, yalnızca ideolojik mobilizasyon, koalisyonlar ve eleştirel düşünce şekillerinin bir çıktısı olmadığı. Siyasi projeler hissiyat, ahlak ve mantık gibi, ekseriyetle siyaset analizleriyle alakalı olmadığı gerekçesiyle görmezden gelinen oluşumlar üzerine kuruludur. Bir kişinin alıştığı bir siyasi görüşten uzaklaşması ve başka bir görüşü benimsemesi için fikirsel, eleştirel veya kavramsal bir değişimden daha fazlası gerekiyor. Böylesi bir değişim için bir dizi duyumsal ve mantıksal tutumların değişmesi gerekiyor—ki bunların bazıları sistematik olarak gerçekleşirken diğerleriye toplumsal ve kültürel olgulara maruz kalarak ve bu olguları özümseyerek kazanılıyor. Toplumsal hareketler bazen bu tip ahlaki kişisel dönüşümleri belirli çerçevelere sığdırmaya ve düzenlemeye çalışıyor. Akla çeşitli örnekler geliyor, örneğin onur yürüyüşleri, sivil haklar hareketinin tertiplemediği medeni ve siyasi eşitliğin hüküm sürebileceği alanların performatif olarak yaratıldığı kolektif hareketler, 1960'larda farklı bir bakım ahlakını temsil etmek/yaratmak için kurulan aşevleri. Daha küçük ölçeklerde girişimlerde bulunmak da mümkün, örneğin insanların farklı bir beden, estetik anlayışı, duyarlılıklar veya

3 Bu konuyu şu kitapta daha detaylı inceledim: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, ed. Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, ve Saba Mahmood (Berkeley: University of California Press, 2009).

tartışma üslubunu benimsemeyi kendi kendilerine öğrettiklerinde olduğu gibi. *Dindarlığın Siyaseti*, siyasi projelerin temelini kuvvetlendiren ahlaki uygulamaları ve duygusal bağlılıkları tematik olarak inceleyen bir çalışma. Dolayısıyla bu kitap dindarlık hareketinin bir sosyolojisini sunmuyor. Daha ziyade, liberal siyasi teoriye göre insan yaşamında iki çok farklı etki alanı olduğu farz edilen kamusal ve özel alanlara ayrı ayrı hapsedilmişçesine varolan iki kavram arasında bağlantı kurmaya zorluyor: siyaset ve ahlak.

Din ve Dini Öznellik

Bu kitapta ele aldığım dini oluşum ve dinsel model sadece İslam ve da'wa hareketi için mi geçerli, yoksa diğer dini geleneklere de uygulanabilir mi? Bu kitapta karşı çıktığım genelgeçer algıya göre; din bireylerin tasvip ettikleri bir dizi önerme şeklinde ifade edilen bir inançlar öbeği olarak görülüyor. Böylesi mahremleştirilmiş ve bireyselleştirilmiş bir din kavramı Protestan bir kökene sahip olsa da bu anlayış modernite bağlamında normatif bir güç elde etmiş durumda. Dahası, farklı dinlerin geleneklerinin yeterliliğinin tartışıldığı ve yargılandığı bir ölçü birimi olarak kullanılıyor. Dindarlık eğiliminin bu sekülerleşmiş yorumu, modern çağda Protestan (ve de özellikle Batılı) olmayan dini geleneklerin gelişiminde önemli bir ağırlığa sahip ve bu gelenekleri büyük ölçüde içeriden dönüştürdü. Bu dönüşüm Protestanlığın “üstün” dinsel anlayışından ziyade, Batı Hristiyanlık dünyası ve bu dünyanın Öteki’leri arasındaki ilişkiyi tanımlayan güç eşitsizlikleri ile alakalı. Batı ve Batı olmayan arasındaki eşitsizlik, Protestan Hristiyanlık tarihini diğer tüm dini geleneklerin tam anlamıyla modern olabilmesi için benzemeye çalışması gereken bir gerçeklik olarak konumlandırıyor.⁴

Çağdaş İslam üzerine çalışan biri için erken modern Yahudilik hakkında yazılmış olanlar çok tanıdık gelebilir; örneğin Yahudi

4 Bu konunun ele alındığı bir makale için bkz. “Can Secularism Be Otherwise?” *Varieties of Secularism in a Secular Age*, ed. Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, ve Craig Calhoun (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

hukukundaki “doğru davranış” (orthopraxy) kaygısının Yahudiliği modernlikle kıyaslanamaz hale getirdiği argümanı. Bu argümana göre, (tıpkı günümüzde şeriatın görüldüğü gibi) Yahudi hukuku sadece daha basit ve aydınlanmamış bir dindarlık eğiliminin değil, aynı zamanda da cemaatin toplumsal ve siyasi geriliğinin göstergesiydi. Bu şekilde algılanan cemaatler modern yönetim biçimlerinin normları dahilinde yaşayabilmekten aciz kalıyordu (Müslümanların bugünlerde tasvir edildiği gibi). Beni ilgilendiren şey bu yargının meşruiyeti değil. İlğimi çeken konu, Protestan Reformu’nu baz alan gelenekler çerçevesinde ortaya çıkan ve bu tip parametrelerin ve yargıların oluşturduğu çeşitli reform hareketleri.⁵ Burada altı çizilmesi gereken bir nokta, reform hareketlerinin her zaman bir direnişle karşılaşmış olmaları ve çoğunlukla aşağılayıcı bir şekilde “gelenekselci” veya “tutucu” olarak tasvir edilmeleri.⁶ Böyle küçümseyici betimlemeler pek de derinlemesine incelemelerde bulunmuyor; örneğin dinselliğin sekülerleşmiş kavramları karşısında direnenlerin göze aldığı tehlikeler veya bu hareketlerin yaydığı alternatif din, özne, ahlak ve etik kavramları hakkında.

Dindarlığın Siyaseti için, İslam dinindeki güncel bir hareketi -da’wa hareketini- anlama teşebbüsü denebilir. Bu hareket, (bireyselleştirilmiş ve kişiye özel hale getirilmiş bir inanç sistemi olarak) dinin seküler-liberal yorumlarıyla ilişkilendirilen kavramlara, hassasiyetlere, uygulamalara ve hayat tarzlarına muhalif bir şekilde konumlandırılıyor. Şeriat, mütedeyyinlerin geleneklerinde ve gündelik hayatlarında gurur duydukları bir yere sahip—devleti merkeze alan bir hukuki söylem olarak değil ama ahlaki ve manevi gelişim söylemi olarak (Yahudilikteki Halakha, yani geleneksel Yahudi hukukuna benzer

5 Bunun Yahudilikteki bir açıklaması için bkz. Jonathan Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002). Evrensel bir kategori olarak dinin ortaya çıkışının Protestanlık tarihine ne kadar borçlu olduğunun bir tarihçesi için bkz. Talal Asad 1993.

6 İndirgemeci bir tarih yazımının güçlü bir eleştirisi için bkz. Jay M. Harris, “Fundamentalism”: Objections from a Modern Jewish Historian,” *Fundamentalism and Gender*, ed. John Stratton Hawley (Oxford: Oxford University Press, 1994), 137-74.

bir şekilde). Ancak dindarlık hareketini yalnızca muhaliflik üzerinden anlamlandırmak da hatalı olur, zira sekülerizm, da'wa/dindarlık hareketine dair detayların şekillendiği koşulların yapı taşlarını oluşturuyor. Dolayısıyla da, sekülerizmle arasındaki beyan edilmiş husumete rağmen, da'wa/dindarlık hareketinin temelinde çok sayıda seküler kavram görüyoruz (zaman, tarih ve nedensellik gibi). Bu durum da hareketi, mütedeyyinlerin kabul edeceğinden çok daha hibrit bir karaktere büründürüyor.

Tüm bunlarla birlikte, da'wa hareketi seküler dinselliğe pek çok açıdan karşı çıkıyor. Bu zıtlığa neden olan en temel konulardan biri, somutlaşmış eylem ve inanan özne arasında bulunduğu varsayılan kavramsal ilişki. Diğer bir deyişle, Protestanlığın din algısı, inancın konumlanması gereken uygun yer olan kişiselleştirilmiş içsellik ve bu inancın dışavurumu olan kamusal dışsallık arasında bir ayrım bulunduğunu varsayıyor. Bu bakış açısına göre ritüeller ve bedensel eylemler inancı temsil etse de, inanç sahibi olmak veya inancı ifade etmek için şart değiller. Modern çağın dini reformcuları, enerjilerinin büyük bir kısmını inancın ilahiyatta yer alan “gerçek” doğası (soyut, evrensel, bağlam dışı) ve anlamları kılavuzluk ettikleri soyutlamalarla bağlı olan (zorunlu olarak değil ama) dünyevi dini sembollerin kararsız dünyası arasında bir ayrım yaratmak ve bu ayrımı belirginleştirmek için harcadılar.⁷ Başka bir makalede belirttiğim üzere, “liberal İslam” kıstasları çerçevesinde yazan pek çok çağdaş Müslüman dini reformcunun hedefleri arasında, bu ayrımı İslami metinlere ve kaynaklara dayandırarak belirlemek yer alıyor.⁸

Dini bu şekilde algılayanların aksine bu kitapta bahsi geçen mütedeyyinler, (aralarında ritüeller, ayinler ve ibadetin de bulunduğu) dışarıya yansıtılan bedensel davranış ve içe dönük inanç (yani ruhun içinde bulunduğu durum) arasında çok farklı bir ilişki bulunduğunu öne sürüyorlar. Mütedeyyinler için bu ikisi yalnızca iç içe geçmiş

7 Böylesi bir görüş, karşılaştırmalı bir din projesini mümkün kılıyor. Zira dinin fenomenal (ritüeller, kutsal yazılar, ayinler, ibadetler) tezahürleri, kültürel ve zaman-dışı temsiller olarak algılanıyor.

8 Mahmood 2006.

kavramlar değil; daha da önemlisi inanç; dışa dönük eylemlerin, ritüellerin ve ibadetlerin basit bir ifadesi olmaktan ziyade onların bir ürünü. Bu fark neden önemli? Çünkü etkileri yalnızca düşünsel veya entelektüel bir pozisyon olmanın çok ötesinde. İnsanların yaşam tarzlarını, hayatlarına verdikleri düzeni, otoriteyi anlama biçimlerini, otoritenin bireysel isteklerle olan ilişkisini ve insanın gelişimine dair kavramları etkiliyor. Önceden de belirttiğim üzere kişinin bu kavramları anlamlandırma şekli, siyasetin tahayyül edilme ve yaşanma biçimlerini de derinden etkiliyor. Bunun sonucunda, çeşitli dinlerin gelenekselci ve reformist yorumları arasında yaşanan çarpışmalarda özne ve siyaset kavramlarının birbirine zıt yorumları karşı karşıya getiriliyor. Bu durumun önemliyse din ve siyaset öğren-cilerinin gözünden genellikle kaçıyor.

Mütedeyyinler arasındaki dini oluşumu inceleme yöntemim, aralarında Hristiyanlık ve Yahudiliğin de bulunduğu diğer geleneklerin incelenme yöntemleriyle benzerlikler taşıyor. Örneğin, da'wa hareketindeki kadınlar arasındaki ahlaki gelişimin pedagojisini incelemek için başvurduğum Aristocu fikir çerçevesi -kitabın dördüncü bölümünde ele aldığım üzere- Hristiyanlık ile önemli benzerliklere sahip. İki temel sebepten dolayı Aristocu geleneği kendi incelediğim konuyla alakalı ve uygulanabilir buluyorum: 1) bu geleneğin modern İslam'da yeniden ifade edildiğini görüyoruz, 2) Aristocu düşüncenin davranışsal pedagojiye yaklaşımı, özne oluşumuna dair mevcut teorik tartışmaların ve akademinin ihtimal verdiklerinden çok farklı bir bakış açısı sunuyor. Aristocu model, dışa dönük bedensel eylemler ve öznel içsellik arasındaki ilişkinin yönünü tersine çevirerek (yani bedensel eylemler içselliği temsil veya ifade etmek yerine içselliği gerçekleştiriyor), birtakım özneleri ve sosyopolitik muhayyelleri mümkün kılan bedensel kapasite ve günlük rutin eylemlere dair ilginç konuları gündeme getiriyor.⁹

9 Bu konuyu entelektüel tartışmaya ilk açan ve -okurlarımın da iyi bildiği üzere- çalışmalarımın ilham kaynağı olan Talal Asad, bu konu hakkında yazdığı *Genealogies of Religion*'dan beri konunun seküler oluşumlardaki yansımalarını da ele aldı (Asad 2003).

Dindarlığın Siyaseti'ni yazdıgımdan beri hem akademik camiadan hem de camianın dışındakilerden Aristocu düşünce modeline dair çok sayıda yorum aldım. *Habitus*'un¹⁰ Aristocu düşüncedeki kavram-sallaştırılmasını, yukarıda bahsettiğim geleneklerin kapsamı dışında kalan pek çok uygulama hakkında düşünmek için faydalı bulduklarını ifade ediyorlardı. Örneğin uzun süredir dövüş sporları yapan bir kişi, *Dindarlığın Siyaseti*'nde dikkat çekilen kavramların, tekvando yaparken ve öğretirken yaşadığı tecrübeyle benzerlikler gösterdiğini söyledi. Mektubunda, insanların dövüş sporlarına ilgi göstermesinin çok farklı sebepleri olduğunu belirtiyordu; kimileri güçlenmek için derslere katılırken kimileriye kendini savunma becerilerini geliştirmek istiyor, veya Bruce Lee fantezilerini gerçekleştirmeyi hedefliyorlardı. Zaman içerisinde öğrencilerinden bazıları, dövüş sporlarının şahsi amaçlarını gerçekleştirmek için bir araçtan daha fazla olduğunu ve dövüş sporu geleneğine içkin değerlerin bulunduğunu fark ettiler—zira bu amaçlara başka şekillerde de ulaşılabilirdi (örneğin bir spor salonuna giderek). Okurum şunu ileri sürüyordu: yapılan eylemin doğasına dair böylesi bir farkına varış, çoğunlukla kişinin yaptığıyla olan ilişkisini değiştiriyordu. Eylemler, amaca hizmet eden bir araç olmanın ötesinde bir anlam kazanıyordu. Bu farklılıktaki insanlar için performatif bedensel davranışlar, dövüş sporlarına içkin olan erdemleri ortaya çıkarmak ve gerçekleştirmek için bir araç haline geliyordu.

Dövüş sporları eğitmeninin bana yazdıklarından alıntılar yapmayı seçtim, çünkü mektubunda bahsettiği konu, *Dindarlığın Siyaseti*'ni yazarken kafamda tam olarak netleştiremediğim bir noktayı yansıtıyor (kitabı yazdıktan sonra bu konu üzerine düşünmeye ve araştırmaya devam etmek ufkumu genişletmişti). Bu okurumun paylaştıkları ayrıca, kitabı kültürelci bir argüman olarak yorumlayan ve kitabın “Müslüman kadınlar” veya İslami dindarlık hakkındaki olduğunu varsayan okurlara yanıtımı şekillendirmeme de yar-

10 Sosyolog Pierre Bourdieu tarafından geliştirilmiş olan *habitus* kavramı, sınıf, kültürel beğeni, siyasal görüş gibi toplumsal pratikler etrafında öbekleşen sosyal grupları tanımlamak için kullanılır.

dımcı oldu. Bu yorumlar ve varsayımlar iki sebepten dolayı yanlış. Birincisi, kitapta incelediğim dinsellik kavramını benimseyen (kadın ve erkek) Müslümanlar olduğu kadar, tasvir ettiğim dindarlık eğilimine şiddetle karşı çıkan Müslümanlar da bulunuyor. İkincisi, mütedeyyinlerin benimsediği dinsellik mefhumu çok sayıda farklı dinin geleneklerinde de mevcut ve da'wa hareketindeki kadınların karşılaştıklarına benzer dışlama ve toplumsal uzaklaştırmalara yol açıyorlar. Bu dışlamaları, seküler hayal gücünde dine ayrılmış olan normatif alanın belirtileri olarak incelemeyi öneriyorum. Bu kitapta sunduğum etnografi Mısır'daki da'wa hareketi hakkında; ancak yaptığım analiz Batı ve Batı olmayan dünyalar arasındaki ayrımlar ile Müslüman olan ve olmayan dünyalar arasındaki uçurumların ortaklaştıkları noktalara değiniyor.

Mısır'daki Ayaklanma ve Dindarlığın Siyaseti

2011'de Mısır'daki ayaklanmanın İslamcı bir liderinin veya belirgin İslami çağrışımlarının olmaması, bazı akademisyenlerin hızla "post-İslamcı" dönemin başlangıcını ilan etmelerine neden oldu. Onlara göre bu yeni dönemde, Ortadoğu'ya son yirmi yıldır hükmeden İslami siyasetten eser kalmayacaktı. Bu alelacele yapılmış yorumun yanı sıra "İslami/İslamcı siyaset" kavramı üzerine de yeniden düşünülmesi gerekiyor. Şüphesiz ki Mısır'daki tüm siyasi partiler için söylenebileceği gibi, ülkenin önde gelen İslamcı siyasi partisi Müslüman Kardeşler de eylemlerin düzenlenmesinde kritik bir rol oynamadı. Bununla birlikte, güçlü İslami eğilimleri olan Mısırlıların eylemlerin ayrılmaz bir parçası olduklarını inkar etmek de hatalı olur. Yapılan tüm değerlendirmeler bu eylemlerin tam olarak da eski örgütlenme dinamiklerinden bağımsız gelişerek; seküler, sol, liberal ve İslamcı kavramlarının ötesine geçtikleri için bu kadar etkili olduklarını işaret ediyor. Mısır toplumunun her kesiminden destek gören eylemlerin dini bir boyutu yoktu. Eylemcilerin talepleri üç temel eksen üzerinde şekillendi: siyasi ve medeni hakların yeniden sağlanması, adil bir demokratik sistemin inşası ve bir sosyal refah devletinin tekrar faaliyete geçmesi.

Geçtiğimiz on yıldır Mısır siyasetini takip eden çoğu kişi için ayaklanmanın bu şekle bürünmüş olması şaşırtıcı olmadı. 1990’lardaki seküler ve İslamcı kesimler arasındaki keskin ayırımın aksine, 2008’de (yani saha çalışmamı yapmak üzere Kahire’ye geri döndüğüm sene) böyle bir ayırım büyük ölçüde ortadan kalkmıştı. Yeni oluşmakta olan muhalif gazeteler, her iki taraftan da yazarların köşe yazılarını yayımlıyor ve iktidarın vahşice işlediği suçları -mağdurların siyasi ve dini kimliğinden bağımsız olarak- belgeliyordu.¹¹ Gittikçe yetersizleşen kamu hizmetleri, artan yoksulluk ve emniyet polisinin küstahça ve yaygın zulmü karşısında çoğu Mısırlı düşmanlarının “öteki” kesim değil, yozlaşmış ve insan kayıran hükümet olduğunu hissetmeye başladılar. Muhalefet partilerindeki yaşlı liderlerin ataletinden usanan genç Mısırlılar, konu temelli aktivizmi benimseyerek kendilerinden önceki kuşakların aşamadığı ayrımların üstesinden geldiler. Bu yeni aktivizmin kullandığı araçlardan biri internetin sunduğu sosyal ağlar oldu (bloglar, Facebook ve Twitter gibi). Ayrıca işçi sendikaları gibi başka mecralar da etkin kılındı ve farklılıkların üstesinden gelerek ortak bir siyasi proje yaratılmak için çalışıldı.¹² Tanınan genç bir Müslüman Kardeşler üyesinin 2008’de blog’unda yazdıkları bu dönüşümün gerçekleştiğinin küçük bir işaretiydi: Müslüman Kardeşler, 1990’larda kullandıkları “Çözüm İslam’dır” sloganı yerine “Mısır Mısırlıların’dır” sloganını benimsemeliydi, çünkü bu ikinci slogan çoğunluğun arzusuna çok daha yakından hitap ediyordu. Nitekim 2011’de Mısır’ın her köşesindeki protestolarda kullanılan slogan da bu oldu.¹³

11 1990’larda kayda değer tek muhalif gazete Al-Şah idi. İslamcı bir bakış açısına sahip olan bu gazeteyi Mübarek rejimi 1990’ların sonunda kapattırdı. Bu durumun aksine, 2008’de en az üç bağımsız gazete bulunuyordu (Al-Düstur, Al-Mısri Al-Yevm, Al-Badel). Bu gazetelerden ikisinde, seküler yazarlarla birlikte önde gelen İslamcı entelektüellerin de yazıları düzenli olarak yayımlanıyordu.

12 Mısır’daki ayaklanmayla ilgili yorumlarım için bkz. “Architects of the Egyptian Revolution,” <http://www.thenation.com/article/158581/architects-egyptian-revolution>.

13 Charles Hirschkind, “The Road to Tahrir,” <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/02/09/the-road-to-tahrir/>.

Peki tüm bunlar da'wa hareketi için ne anlama geliyor? Hareketin yalnızca aktif ve canlı olduğunu değil, aynı zamanda da hareketin parçası olan çoğu kişinin protestolara katıldığını ve bu kişilerin İslami dindarlığa olan bağlılıklarıyla siyasi ve medeni özgürlük talepleri arasında bir uyumsuzluk hissetmediklerini gösteriyor. Dahası, mütedeyyin bireyler toplumsal dönüşümü devlet merkezli bir kavram olarak konumlandırmadıklarından, Mübarek rejimini devirmek amacıyla oluşan hareketi -kendi dini prensipleriyle ters düşmediği için- destekleyebildiler. Mübarek iktidarının yozlaşmışlığından, vahşetinden ve neden olduğu fakirleşmeden diğer tüm Mısırlılar olduğu gibi dindarlık hareketinin mensupları da etkilendiler. Aslına bakarsak, 1990'larda Mübarek rejimi mütedeyyin kimliklerini bariz şekilde sergileyen Mısırlılara (ve özellikle de erkeklere) karşı bilhassa vahşice davranıyordu ve bu kişileri militan İslami grupların olası üyeleri olarak görüyordu. Dolayısıyla mütedeyyinlerin diğer yurttaşlara katılarak hükümeti protesto etmeleri hiç de şaşırtıcı olmadı.

Mısır'daki ayaklanmaların "post-İslamcı dönem" olarak yorumlanması, durumu bir sebepten ötürü daha karmaşıklştırıyor. "İslamcı" terimi çoğunlukla (da'wa hareketinin de savunduğu ve yaygınlaştırdığı) İslami davranış biçimlerini benimseyenlerin demokratik siyasi ve ekonomik oluşumlara karşı çıkacağı varsayımını barındırıyor.¹⁴ Bu tür davranış biçimleri sergileyen Müslüman Mısırlıların 2011'deki demokratik protestolarda önemli bir rol almış olması, muhafazakâr toplumsal geleneklere uymak ve demokratik projelere karşı çıkmak arasında basite indirgenerek kurulan nedensellik ilişkisine şüphe düşürüyor. Gelenekselci dini hassasiyetler (seküler davranış biçimlerini sorgulamak da dahil olmak üzere) liberal bir

14 Mübarek sonrası Mısır'da kendini "Selefi" olarak tanımlayan gruplar da ortaya çıkmaya başladı. Bu grupların Sufi türbelere, Kıpti kiliselerine ve başörtüsü takmayan kadınlara saldırdığı biliniyor. Kendilerini Selefi olarak tanımlayan bu grupların sosyolojik temeli belirsiz ve Mısır'daki "devrim karşıtı" akımın bir parçası oldukları iddia ediliyor. Dindarlığın giyime yansıtılmasına dair Selefiler da'wa hareketiyle aynı görüşü paylaşıyor olsa da bu iki grup arasında bir ilişki bulunduğu anlamına gelmiyor. Da'wa hareketinin pek çok mensubu Sufi türbelere ve kiliselere yapılan saldırıları kınadı.

demokratik sistemin bütünü için gerçekten bir tehlike teşkil ediyor mu? Evet ise, hangi şekillerde? Veya Mısır gibi ülkelerde demokrasinin karşı karşıya olduğu sorun, İslami toplumsal geleneklerden ziyade jeopolitik nedenler ve neoliberal yapılardan mı kaynaklanıyor? Bu soruların cevapları -Mısır'daki son gelişmelerin de gösterdiği üzere- bu zamana kadar varsayıldığından çok daha yoruma açık.

Mısır'ın Suudi Arabistan, İran veya Pakistan'dan çok daha farklı olduğunun da altını çizmek gerek. Diğer üç ülkede de İslami toplumsal gelenekler son 20-30 yılda belirmeye ve belirginleşmeye başladı; ayrıca bu ülkelerde siyasi, sivil ve ekonomik eşitlik hedeflerine gerçekten ulaşmak pek olası değil. Bu üç ülkenin her birinde otoriter rejimler gücü ellerinde tutmak için fırsatçı bir şekilde “ahlak” kartını oynadılar. Bu ülkelerde sağlam bir demokrasi tesis edilmesinin önündeki en büyük engelin İslami toplumsal gelenekler olduğunu iddia etmek ise zor olurdu. Böyle bir projenin gerçekleşmesine engel olan çok daha önemli faktörler bulunuyor—örneğin Suudi kraliyetinin Amerika Birleşik Devletleri ile kurduğu jeopolitik ve ekonomik ittifak; Suudi Arabistan-Amerika ittifakının karşısında konumlanarak bu zıtlıktan güç alan İran'daki otoriter dini rejim; veya boğucu iktidarını sürdürmek için Amerikan hükümeti ve Taliban ile şeytani pazarlıklar yapan Pakistan'daki askeri yönetim. Mısır'daki demokratikleşme arzusunun gerçekleşmesi de benzer jeopolitik güçlere bağlı. Toplumsal durumun şekillenmesinde da'wa/dindarlık hareketi önemli bir rol oynasa da, toplumsal ve siyasi eşitlik hedeflerine giden yoldaki esas engel olduğu söylenemez.

Mısır'daki devrimci ayaklanmanın alelacele “post-İslamcı” dönemin başlangıcı olarak ilan edilmesi, da'wa hareketinin yarattığı toplumsal dönüşümleri hesaba katma konusunda da yetersiz kalıyor. Da'wa hareketinin Mısır toplumuna kazandırdığı dönüşümler (yarattığı duyarlılıklar, oluşturduğu yaşam tarzları, tesis ettiği toplumsal cinsiyet normları) ne bir anda yok olacak ne de konu dışı kalacak. Gelecekteki sosyopolitik mücadelelerin ve hedeflerin, mütedeyyinlerin/da'wa hareketinin icraatlarıyla derinden şekillenmiş

bir toplumsallık anlayışından ortaya çıkacağı kesin. *Dindarlığın Siyaseti*'nin değindiği konular, bugün gündemle her zamankinden çok daha alakalı gibi gözüküyor. Yine de, bu kitabın öngörebileceğinden çok daha fazlasını Mısır halkının cesaret ve yaratıcılıklarıyla bize öğreteceklerini tahmin ediyorum ve bunu dört gözle bekliyorum.

14 Mart 2011
Berkeley, Kaliforniya

Bu kitap Mısır'daki İslamcı siyaset hakkında; fakat kitap fikrinin ortaya çıkması, doğduğum yer olan Pakistan'da parçası olduğum ileri sol siyasetten bana miras kalan birtakım çözülmemiş bilmecele-re dayanıyor. Benim neslimdeki Pakistanlılar siyasi bir bilinç kazandıklarında, yani 1970 ve 1980'lerde, postkolonyal milliyetçilik furyası sona ermişti ve aslında “çok da yeni olmayan” ulusun, vatandaşlarına sunabildikleri konusunda ciddi bir hayal kırıklığı yaşıyordu. Yine de Pakistan'daki feminist sol kesimde, eleştirel bir Marksizm ve toplumsal cinsiyet meselelerine önem veren tutum ile birleşirlerse, içinde bulunduğumuz duruma bir çözüm yolu sunabileceğine dair bir inanç vardı. Bu sayede içinde bulunduğumuz açmaz hakkında etraflıca düşünebilecek ve pragmatik çabalarımızı içinde hayatımızı değiştirmek üzere örgütleyebilecektik. Belki de bu inancımızla Cezayir, Mısır ve Tunus gibi ülkelerdeki mevkidaşlarımızınkinden çok da farklı değildik. Zira bu ülkelerin sömürgecilik sonrası içinde bulunduğu durum da benzer bir hayal kırıklığına neden olmuştu, ama aynı zamanda da eleştirel Marksist ve feminist ideolojilerin bize vaat ettiklerinden kaynaklanan bir umut da barındırıyordu.

Bu istikrar ve amaç hissi, Pakistan'daki bir kısım insanın gönlünde zamanla yıpratıldı. Nedenlerin tümünü burada sıralamak mümkün olmasa da bilhassa dikkat çeken iki gelişmeye yer vermek istiyorum. Bunlardan ilki, Ziya ül Hak'ın askeri diktatörlüğünün (1977-1988) güçlenmesiydi. Zalimce elinde tuttuğu iktidarı güçlendirmek için İslam'ı kullanan Ziya ül Hak, Amerika Birleşik Devletleri'nin Afganistan'daki Sovyet işgaline karşı açtığı taşeron savaşta Pakistan'ı bir ön cephe oyuncusu haline getirdi. Bu sayede Ziya ül Hak'ın eline geçen askeri ve maddi güç, onun iktidarı karşısında hiçbir örgütlü muhalefetin oluşamamasına neden oldu. Üstelik, Ziya

ül Hak'ın Pakistan toplumunu "İslamileştirmek" adına medyada, eğitimde ve en önemlisi de (kadınlara karşı ayrımcı bazı yasaların da resmileştiği) yargıda izlediği tepeden inme politikaları, benim gibi progresif feministler için bir konuyu netleştirdi: hayatta kalmamız, Pakistan toplumunun İslamleştirilmesine yılmadan karşı çıkmamıza bağlıydı. Yaşadığımız problemlerin ataerkilliğin İslami formlarından kaynaklandığına dair şüphelerimiz eğer vardıysa, bu şüpheler gündelik mücadelelerimizin hedefleri göz önünde bulundurulduğunda tamamen ortadan kalkmıştı. Feminist siyaset, kararlı ve taviz vermeyen bir seküler duruş gerektiriyordu.

Bizi güç durumda ve sıkışmış hissettiren ikinci gelişme, 1979'daki İran devrimi ile başladı ve ortaya çıkması daha yavaş bir şekilde gerçekleşti. İran devrimi, bir devrim sırasında İslam'ın oynayabileceği role dair beklentilerimizi yıkarken, aynı zamanda da bölgedeki seküler solcu siyasetin temsil ettiği kırılğan umudu da yok etmiş gibiydi. Devrim Şah'ın aşırı baskıcı rejiminin bir sonucu olmakla birlikte, İslami öğretileri ve davranış biçimlerini yeniden vurgulayan, aşamalı olarak gelişen fakat merhametsiz olan ve pek çok Müslüman toplumda yer edinen hareketlerin oluşumuyla aynı zamana tekabül etti. Benim neslimdeki feministler için en şaşırtıcı olanı ise, bu hareketlerin ötekileştirilmiş veya mülksüzleştirilmiş gruplarla sınırlı kalmamış olmasıydı. Bu hareketler, kendi alışkanlıklarının ve yaşam tarzlarının Batı'ya benzemesini eleştiren ve İslami toplumsal geleneklere göre yaşama endişesini yeniden dile getiren orta sınıflardan da yaygın ve etkin bir destek görüyordu. Pakistan solunda yer alan bizler, dindarlığa yönelenlerin sayısındaki artışı çoğunlukla yüzeysel olarak gördük ve önemsemedik, çünkü bu artış Pakistan'daki İslamcı siyasi partiler için sandıkta bir başarıya dönüşmüyordu. (İslamcı siyasi partilerden oluşan bir koalisyon, Pakistan tarihinde ilk defa 2002'de Ulusal Meclis'te ciddi bir çoğunluk elde etti.)

Aralarında benim de bulunduğum progresif solcular, geniş kitlelerin İslami davranış biçimlerini benimsemelerine çeşitli açıklamalar getirdiler: eğitim ve entelektüel düşünce toplum genelinde

yetersizdi, Körfez ülkelerinde çalışan Pakistanlılar muhafazakâr Suudi İslam'ı beraberlerinde getirmişlerdi, veya Ziya ül Hak'ın baskıcı rejimi halkta kaçınılmaz olarak öykünmeciler etkiler yaratmıştı. Ve tabii her zaman getirdiğimiz açıklamalardan biri de, Batılı sermaye (özellikle de Amerikan) ve petrol zengini Körfez monarşiler (bilhassa Suudi Arabistan, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri) arasındaki kötü niyetli ittifakın muhafazakâr İslam'ı Müslüman ülkelerde bilfiil beslediği ve kışkırttığı, dolayısıyla da böylesi bir ittifaka itiraz edebilecek ilerici hareketlerin alt edildiği yönündeydi.

Bu açıklamaların hiçbirisi tamamen asılsız olmasa da, geçtiğimiz 20 yıl içerisinde onları gittikçe daha yetersiz bulmaya başladım. Bu tatminsizliğim kısmen şu durumun farkına varmış olmamdan kaynaklanıyor: İslami diriliş hareketlerinin yarattığı sosyal ve politik gruplar çok çeşitlilik gösteriyor, ve dahası, Pakistan'da Ziya ül Hak'ın iktidarından günümüze dek oluşan gruplardan genellikle bariz farklılıklar gösteriyorlar. Ortadoğu'daki birçok ülkede İslami siyasi partiler siyaset sahnesinin demokratikleştirilmesini, tek parti yönetimlerinin sona ermesini ve bölgedeki ABD hegemonyasına karşı daha eleştirel bir yaklaşım getirilmesi gerektiğine dair popüler taleplerin dile getirilmesinde önemli bir rol oynadılar. Dahası, İslami yardım kuruluşları, Müslüman ülkelerde sömürge sonrası kurulan ve neoliberal ekonomik baskılar altında sosyal hizmetler sağlamayı kesen devletlerin yarattığı boşluğu doldurmak üzere giderek daha fazla rol oynamaya başladılar.

Bence bizim, yani progresif solcuların, İslami uyanış hareketlerinin bu yönlerini zor fark etmemizin sebeplerinden biri; dinin, özel kişisel alan haricinde kalan tezahürlerine karşı duyduğumuz şiddetli huzursuzlukta yatıyor. Dinin kamusal alana en ufak bir sıçraması, iyi bilenmiş seküler-liberal ve progresif duyarlılıklara sahip olanlar tarafından ekseriyetle bir hakaret olarak, mollaların ve imamların normatif ahlakına maruz kalma tehlikesi olarak algılanıyor. Bu korkuya, progresif-seküler perspektifin doğru olduğuna dair ve bu perspektifin sunduğu yaşam tarzının tanrıların ve

peygamberlerin sunduğu hayallere batmış cahil kesimler için en iyi seçenek olduğuna bir inanç eşlik ediyor. Seküler epistemolojimiz dahilinde baktığımızda, dini hakikati bir dayatma, ekonomik ve jeopolitik çıkarlar kisvesi altındaki entrikalara uzanan bir güç savaşı olarak algılıyoruz.

Lafı uzatmamak adına burada bazı pürüzleri görmezden gelyorum. Ancak dikkat çekmek istediğim esas nokta, İslam'ın dilinin Müslüman ülkelerdeki çok sayıda insanın arzularını kavrayışını gözden kaçırmışımıza dair hissettiğim derin memnuniyetsizlik. Bunu kendim ve uzun zamandır birlikte siyasi mücadele verdiğim kişiler için hissediyorum. Niyetimiz her ne kadar iyi olursa olsun, “seküler-sol” çatı altında ürettiğimiz fikirlerin, diğer insanların görüşlerinden ve yaşam tarzlarından muhakkak daha üstün olduğuna olan inancımızı sorgulamaya başladım—sanki bizi bu çatı altında bir araya getiren bir görüş birliği varmış gibi, veya gururla sahip çıktığımız bu siyasi duruş bazı görkemli insani felaketlere yol açmamış gibi. Kendimi sorgulamam toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf veya cinsellikle ilgili adaletsizliklere karşı mücadeleyi bıraktığım anlamına gelmiyor. Bilakis, verdiğim savaşlar toplumdaki varoluşuma anlam katıyor. Benimle aynı bağlılıkları paylaşmayanların hayatlarını anlamaya çalışırken kendi siyasi bağlılıklarımı da bir miktar irdelemem ve onlara şüpheyle yaklaşmam gerektiğine kanaat getirdim.

Bu yaklaşımım cömert olmaya çalıştığımdan değil. Daha ziyade, seküler yaşam tarzlarının ve sekülerizmin progresif yorumlarının, bu dünyada anlamlı ve esaslı bir şekilde yaşamının tek yolu olduğunu artık mağrurca varsayamayacağımızı hissetmiş olmamdan kaynaklanıyor. Bunun farkına vardığımdan beri, bir İslami harekete nelerin hayat verdiği hakkında yazarken kendi siyasi görüşlerimin kuşkusuzluğunu farz etmenin ne kadar dar görüşlü bir davranış olduğunu görüyorum. Benzer şekilde, İslami hareketleri incelerken salt kendi siyasi görüşümün “doğru” bakış açısını sunmadığını kavırıyorum. Kısacası bu farkındalık, çok kıymetli bulduğum ve kendi varoluşumun temelini oluşturan insanın gelişme ve zenginleşme

süreçlerini incelerken, kendi bakış açımın olayı karmaşıklştırılabileceği olasılığını kabul etmemi sağladı.

Bu kitapta incelediğim açmazlar, bilmeceler ve zorluklar hakkında derinlemesine düşünebilmek için öncelikle bazı faktörlerin değişmesi gerektiği kanısındaydım. Kitabın odak noktasında, doğduğum ve varoluşsal mücadelelerimi verdiğim Pakistan’a uzak olan Mısır’daki İslamcı hareketin bulunması, farklı olması gerektiğini düşündüğüm entelektüel ve siyasi faktörlerin bir örneği. İslamcılarının başrolü oynadığı ve yakın zamanda patlak verecek bir iç savaş tehlikesinin -Pakistan ve Cezayir’de olduğu gibi- Mısır’da bulunmaması, enine boyuna düşünebilmek için Mısır’ı çok daha elverişli bir yer haline getirdi; zira sürekli siyasi gizlenmeler ve stratejik hareketler gerektiren bir ortamda detaylı bir düşünme ve irdeleme süreci gerçekleşemezdi. Pakistan’ın tanıdık topraklarında kalmış olsaydım, Mısır’da geçirdiğim süre boyunca bana gösterilen şeyleri asla göremeyeceğimi düşünüyorum. Umarım Müslüman dünyadaki bu post-kolonyal ikilem üzerine fikir üretme çabalarım okuyucularıma bir anlam ifade eder.

TEŞEKKÜRLER

Her ne kadar yetersiz kalacaksa da, bu kitabı yazarken bana destek olan kişilere burada teşekkür etmek istiyorum. Danışmanlarıma ve öğretmenlerime karşı içten bir minnet duyuyorum. Onlar olmasaydı bir sorun(sal) ile gece gündüz birlikte yaşamının ne anlama geldiğini hiçbir zaman tam olarak öğrenemeyecektim. Bu sorunsalın karmaşıklıkları üzerine kafa yormanın, algının sınırlarını zorlamanın, ve dahası, keşiflerin yavaş ilerleme sürecinin tadını çıkarmanın ne anlama geldiğini hiçbir zaman tam olarak öğrenemezdim. Bana bunları öğreten kişilerin başında Talal Asad ve Jane Collier yer alıyor; ikisi de örnek çalışmaları ve sabır dolu sohbetleriyle bu proje girişimimi muazzam zorlu bir görev ve muazzam keyifli bir yolculuk haline getirdiler. Talal Asad'ın çalışmalarına aşina olanlar, onun fikirlerinin bu kitabın neredeyse her sayfasına işlediğini fark edeceklerdir: bir akademisyenin bahsedebileceği daha büyük bir yetenek bulunmadığı gibi böylesi bir aktarım karşısında duyulan minneti anlatmak için yeterli kelimeler de bulunmuyor. Talal'in işlerinin yansıttığı feraset ve cesaretin küçücük bir kısmını bile yeniden yaratabildiysem ne mutlu. Jane Collier bu projenin baştan sona tüm aşamalarında benimle hem fikirlerini hem de emeğini paylaştı. Böylesi bir borcu asla ödeyebileceğimi düşünmüyorum—belki ancak Jane'in bana gösterdiği cömertliği kendi öğrencilerime de gösterebilirim. Sylvia Yanagisako, bedensel eylemler ve toplumsal cinsiyet konularındaki provoke edici yorumlarının nasıl meyveler verdiğini görecektir—gerçi bu çıktılar ne kendisinin ne de benim tahmin edebileceğimiz yerlere evirildi. Gerek ofisinde gerekse mutfak masasında olsun, fikir teatisinde bulunduğumuz anlar bu kitaptaki esas fikirlerin oluşmasında büyük bir rol oynadı. Şahsi tercihlerimin beni Ortadoğu'ya sürükleyeceği noktada bana İslam'ın bir panoramasını

açıklayıcı bir şekilde sunan Ira Lapidus'a minnettarım. Kendisi aynı zamanda, akademik hayatın baskılarına rağmen hayatı dolu dolu yaşamama ilham kaynağı oldu.

University of Chicago'daki arkadaşlarım, sergiledikleri dayanışma ve sürdürdükleri entelektüel fikir alışverişleri aracılığıyla bu kitabın çeşitli taslaklarını yazarken bana destek oldular. Nadia Abu El-Haj, Catherine Brekus, Dipesh Chakrabarty, Jim Chandler, Jennifer Cole, Jean ve John Comaroff, Wendy Doniger, Bruce Lincoln, Martin Rieserbrodt, Richard Rosengarten ve Lisa Wedeen'e teşekkür etmek istiyorum. Beni Late Liberalism Project'e davet ettikleri için Lauren Berlant ve Elizabeth Povinelli'ye özellikle teşekkür etmek istiyorum. Bu proje, liberalizm söyleminin son yüzyılda büründüğü biçimlerin çeşitliliği üzerine kolektif olarak kafa yormanın ufuk açıcı bir ortam yaratacağını kanıtladı. Amy Hollywood ile Chicago'da sadece kısa bir süreliğine vakit geçirebildiysem de kendisi benim için hayat boyu sohbet edebileceğim ve her zaman zorlayıcı konular olan toplumsal cinsiyet ve din hakkında daha etraflıca düşünmemi sağlayan biri haline geldi diye düşünüyorum. Bu kitabın bazı bölümlerine yaptığı değerli yorumlar, feminist teorinin çetrefilli sularında detaylı incelemeler yapabilmemi sağladı.

Bir de akademik dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış olan meslektaşlarım ve arkadaşlarım var. Uzmanlıkları farklı alanlarda olsa da, bu kitaptaki argümanlara kendi araştırmalarının perspektiflerinden yaptıkları yorumlar, onların yönlendirmelerinin yokluğunda gözümden kaçacak konulara dikkat etmemi sağladı. Bu anlamda Lila Abu-Lughod, Janice Boddy, John Bowen, Steve Caton, William Connolly, Bill Hanks, Stefan Helmreich, Enseng Ho, Suad Joseph, Webb Keane, Michael Lambek, Bill Maurer, Paul Rabinow, Peter van der Veer ve Michael Watts'a teşekkür etmek istiyorum. Brinkley Messick'e, metni detaylıca okuduğu ve kitapta incelediğim hareketin çağdaşlığını göstermem konusundaki ısrarları için teşekkür etmek istiyorum. Bu ısrarlar olmasaydı ikinci ve üçüncü bölümler şu anki haline gelemezdi. Bu bölümler Brinkley'nin endişelerine ne

kadar yeterli cevap veriyor emin değilim, ama İslami uygulamaların modern karakterini görmemi sağladığı için kendisinin yorumlarına minnettarım. Taslakları okuduğu için Judith Butler'a bir teşekkür borçluyum; onun yönlendirmeleri olmasaydı bu kitapta yer alan bazı konuların bahsi hiç geçmeyecekti. İnce bir zekâ ve emek ürünü olan yorumları, disiplinler arası diyalogun akademik dünyada sadece mümkün olduğuna değil, aynı zamanda da yaptığımız işin en tatmin edici tarafı olduğuna dair inancımı yeniden tesis etti. Bu metin Judith'in dikkat çektiği tüm konulardan bahsetmese de, önümüzdeki yıllarda devam edecek bir sohbeti başlattığımızı umuyorum. Değerli tecrübeleri benim için bir ilham kaynağı olan Donald Moore'a, metnin başından sonuna yaptığı bilgece yorumlardan dolayı müteşekkirim. Kahireli dindarlar ve Zimbabveli çiftçilerin karşılaştıkları zorluklar arasındaki ilişkiyi hararetle tartışma fırsatı insanın karşısına her zaman çıkmaz, ama Donald'ın tasavvur gücü bu entelektüel tatmini mümkün kıldı. Michael Warner ile sekülerizm üzerine pek çok kez sohbet etme keyfine nail oldum ve bu sohbetler fikirlerimin şekillenmesinde büyük rol oynadı. Sanat danışmanlığı için İftikhar Dadi'ye ise özel bir teşekkür borçluyum.

Saha çalışmamı yürüttüğüm Mısır'da birlikte çalıştığım ve cami hareketinin bir parçası olan kadınlara borcumu hiçbir zaman geri ödeyemem. Onların cömertliği ve paylaşımları, bu kitaptaki kelimelere ve cümlelere hayat katıyor. Fikirlerini sabırla ifade ederken gösterdikleri açıklık ve zarafet olmasaydı, bu kitapta bahsi geçen pek çok konuya değinemezdim. Bir de, Kahire'deki hayatımı sadece yaşanılabilir değil keyifli kılan, saha çalışmalarında kaçınılmaz olan zorlukların acısını azaltan arkadaş ve meslektaşlarım var. Bu anlamda, Kahire'ye ilk gittiğimde bana şehri tanıtan Kamran Asdar Ali'ye; Kahire'de geçirdiğim iki yıl boyunca gösterdikleri cömert misafirperverlik için Asef Bayat, Linda Herrera, Abdel Wahab el-Messiri ve May al-Ibrashy'e; Mısır siyaseti üzerine yürüttükleri meydan okuyucu sohbetler için Clarissa Bencomo ve Cemal Abdül Aziz'e; akademik dünyanın öngörülemezliğini tartışmak için Kahire so-

kaklarını makul yerler hale getiren Michael Gasper'a; paha biçilmez yoldaşlığı ve dostluğu için Samira Haj'a; İslamcı siyasete olan ilgimi zekice ve derinden sorgulayan Saif al-Hamdan'a; ve son olarak, evinin benim gibi çat kapı gelenlere her daim sunduğu şahane yemekler ve hayat dolu sohbetler için Ted Swedenburg'a teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca, yuva ve merkez kavramlarının benim için anlamını yitirdiği saha çalışmam sırasında, Amerika Birleşik Devletleri'nde bana bir ev sağladıkları için Akhil Gupta ve Purnima Mankekar'a da çok teşekkürler.

Bu kitap Social Science Research Council'in (Sosyal Bilimler Araştırma Kurulu), Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Wenner-Gren Antropolojik Araştırmalar Vakfı) ve National Science Foundation'ın (Ulusal Bilim Vakfı) cömertçe desteklediği araştırmalara dayanıyor. Kitabın yazım aşamasında, University of California at Berkley Chancellor's Postdoctoral Fellowship (Kaliforniya Üniversitesi-Berkley Rektörlük Doktora Sonrası Bursu) ve Harvard Academy Fellowship (Harvard Akademi Bursu) tarafından desteklenmiş olma şansına sahiptim. Bu kitap ayrıca, Hollanda'daki Leiden Üniversitesi International Institute for the Study of Islam in the Modern World'deki (Modern Dünyada İslam Araştırmaları Uluslararası Enstitüsü) dönemlik izinden faydalanarak yazılma fırsatını yakaladı.

Bu kitabın son haline gelmesine sağladıkları kusursuz katkılarından dolayı Princeton University Press'ten Mary Murrell'e ve editörüm Krista Faries'e bir teşekkür borçluyum. Ayrıca, Princeton University Press'teki anonim eleştirmenlerin yönelttikleri soru ve yorumlar için minnettarım. Noah Salomon'un özenli araştırma asistanlığı olmadan bu projeyi nasıl bitirebilirdim bilmiyorum ve kendisine içten teşekkürlerimi iletiyorum. Bu kitap için gerekli araştırma materyallerini tedarik etmeme yardımcı oldukları için Catherine Adcock, Fatma Naib, Scott Richard, Alicia Turner ve Warda Yousef'e de minnettarım.

Son olarak, bazı arkadaşlarıma ve aileme teşekkür etmek istiyorum. Gösterdikleri ilgi, şefkat ve destek bu yolculuk sırasında karşılaştığım (ki bu kitap o yolculuğun sadece küçük bir parçası) pek çok açmazın üstesinden gelmemi sağladı. William Glover'ın kadim dostluğunun bana sağladığı destek kelimelerle ölçülemez—geçtiğimiz yirmi yılda aldığım kararların hiçbirini, özellikle de kariyer değişikliğini, onun desteği, tavsiyeleri ve başarılı olacağıma dair tereddütsüz inancı olmadan veremezdim. Ayrıca kıymetli arkadaşlıkları için George Collier, Dawn Hansen, Nadéem Khalid, Khalid Mahmood, Farina Mir, Rabia Nader, Jackie Wolf ve Rich Wood'a teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Charles Hirschkind'e, ruhumu mutluluğa kavuşturan bir hayatı borçluyum. Bu kitap önemli bir ölçüde, önsözde değindiğim ikilemler üzerine birlikte düşündüklerimizin ve sarf ettiğimiz emeğin ürünü. Bu emek, insanların sevmeyi öğrenebilmelerine ve cevapların imkânsız gözüktüğü durumlarda bile kolektif olarak düşünebilmelerine olan inancımı yeniden sağladı. Umarım bunun bir kısmını Nameer'e aktarmayı başarabiliriz.

I

ÖZGÜRLÜĞÜN ÖZNESİ

Son yirmi yıldır temel bir soru feminist teorisyenlerin aklını kurcalıyor: herhangi bir feminist proje hakkında yapılan analizlerde ve siyasette, tarihsel ve kültürel özgüllüğün nasıl bir ağırlığı olmalı? Bu sorunun açtığı yol sayesinde cinsel, ırksal, sınıfsal ve ulusal farklılıkların feminist teoriye dahil edilmesi konusunda ciddi girişimler olduysa da, dini farklılıklara dair konular görece az keşfedildi. Feminizm ve din arasındaki karışık ve gergin ilişki muhtemelen en fazla İslam’a dair tartışmalarda tezahür etti. Bunun sebebi kısmen “Batı” olarak adlandırılabilen olgu ile İslami toplumların ilişkilerinin tarihsel olarak çekişmeli geçmesinden kaynaklanıyor. Diğer bir sebep ise İslamcı hareketlerin, feminizmin de ayrılmaz (ve hatta eleştirel) bir parçası olduğu seküler-liberal siyasete kafa tutmaları. Amerika Birleşik Devletleri’ne karşı gerçekleştirilen 11 Eylül 2001 saldırıları, çoğu feministin zaten kuşkuyla baktığı İslamcı hareketlere karşı şüphelerini iyice arttırdı ve akabinde İslam karşıtı hissiyatların yalnızca daha da şiddetlenmesine yol açtı. İslamcı hareketi destekleyenler, toplumsal muhafazakarlıkları ve (aralarında “kadınların özgürlüğü” de bulunan) liberal değerleri reddetmeleri nedeniyle daha önceleri beğenilmiyordusa, şimdi terörizm ile neredeyse kesin olduğu gözüyle bakılan ilintileri, tehlikeli bir akıldışılığın failleri olduklarını iyice tasdikledi.

Kadınların İslamcı hareketlere iştiraki ve desteği, siyasi spektrumun her kesimindeki feministlerden güçlü tepkiler topluyor. En sık rastlanan reaksiyonlardan biri, İslamcı hareketlerin kadın destekçilerinin muazzam bir ataerkil planın piyonları olduklarının varsayılması. Bu kadınların esaretlerinden kurtulduklarında, onları zincirlemiş olan İslami geleneklere karşı içgüdüsel olarak bulunan iğrentilerini

doğal olarak ifade edecekleri farz ediliyor. Bu yaklaşımın temelini oluşturan yanlış bilinç¹ savına şüpheyle yaklaşanlar bile konuyu asli bir çelişki olarak göstermeye devam ediyor: kadınlar için her zamankinden daha fazla özgürleştirici fırsatların bulunduğu tarihi bir anda, Müslüman aleminin her köşesinden bu kadar fazla sayıda kadın neden kendi “çıkarlarına ve gündemlerine” zıt gözüken bir hareketi bilfiil destekler?² Bu iki tepki arasındaki önemli farklara rağmen, ikisi de kadınların özünde İslamcı hareketlerin barındırdıkları davranışlara, değerlere ve emirlere karşı çıkmayı yatkınlaştıracak bir şeyin bulunması *gerektiği* varsayımını paylaşıyor. Yine de şu soru sorulabilir: böyle bir varsayım geçerli mi? Nasıl bir bunun doğru olduğunu varsaymamıza aracı olan tarihsel süreç nedir? Ne tür bir siyasi tasavvur birinin bu şekilde düşünmesine yol açabilir? Daha da önemlisi, böyle bir varsayımdan vazgeçersek kadınların İslamcı harekete iştirak etmesine dair farklı tarzda sorular sormak için hangi analitik araçları kullanabiliriz?

Bu kitapta, Kahire’deki İslami Uyanış’ın parçası olan bir kentli kadın cami hareketinin etnografik anlatımı vasıtasıyla, kadınların İslamcı hareketlerin bir parçası olmalarının genel olarak seküler-liberal düşünceye ve özelde feminist teoriye getirdiği bazı kavramsal sorgulamaları inceleyeceğim. 1995-97 yılları arasında yürüttüğüm saha çalışmalarımı farklı sosyoekonomik kesimlerden kadınların oluşturduğu bir hareket ile gerçekleştirdim. Bu hareketin parçası olan herkes birbiriyle İslami külliyyatın öğretileri, toplumsal pratikler ve ideal erdemli benliğin geliştirilmesiyle ilgili addedilen bedensel davranış biçimleri hakkında bildiklerini paylaşıyorlardı.³ Bu kadar

1 Çevirmenin notu: (false consciousness) Sosyal faillerin kendi çıkarları dışında davranmalarını ifade eden Karl Marx çıkışlı terim.

2 İran, Mısır, Endonezya ve Malezya gibi ülkelerde bu ikilem iyice belirginleşiyor gibi gözüküyor; zira bu yerlerde İslamcı hareketleri destekleyen kadınlar yalnızca yoksul kesim (yani din ile “doğal olarak yakın” olduğu varsayılan kişiler) ile sınırlı değil. Bu ülkelerde İslamcı hareketler orta ve üst gelir kesimindeki kadınlardan da geniş bir destek görüyor.

3 Farklı sosyoekonomik kesimlerden gelen kadınlara hitap eden dini derslere birkaç camide katılmanın yanı sıra, cami derslerine gidenlerin günlük yaşam-

fazla sayıda kadının camilerde bir araya gelerek birbirlerine İslami doktrini öğretmeleri Mısır tarihinde bir ilk oldu. Dolayısıyla bu hareketin filizlenmesi ve güçlenmesi, İslami eğitimin olduğu kadar tarihsel olarak odağına erkekleri yerleştiren camilerin de karakterini değiştirdi. Fakat aynı zamanda, kadınların bunun gibi İslami eğitimde kamuya açık dini aktivitelere katılmaları, üstün bir iradeye (dolayısıyla çoğu durumda erkek otoriteye) itaat edilmesini talep eden⁴ bir söylem geleneği tarafından şekillenmeye ve bu geleneğin kendisini sürdürmesine hizmet etti.

Kadınların cami hareketi, daha geniş bir hareket olan ve aralarında Mısır'ın da bulunduğu Müslüman ülkeleri 1970'lerden beri kasıp kavuran İslami Uyanış veya İslami Diriliş'in (al-Sahwa al-Islamiyya) bir parçasıdır. "İslami Uyanış" kavramı yalnızca devlet odaklı siyasi grupların çalışmalarına değil, daha kapsamlı olarak günümüzdeki Müslüman toplumlarda görülen dini değerler sistemine veya hassasiyete işaret eder. Bu hassasiyetin Mısır'daki kamusal varlığı gözle görülür bir seviyededir; mahalle camileri ve diğer İslami öğrenim ve sosyal yardım kurumlarının çoğalmasında, camilere giden kadınların ve erkeklerin sayısındaki ciddi artışta ve dini davranış biçimlerinin bariz şekilde sergilenmelerinde görülebilir. Bu davranış biçimlerine örnek olarak başörtüsünün (*hijab*) kullanılması, dini basın ve edebiyatın aktif bir şekilde takip edilmesi ve (kendi tanımlarıyla) İslami bir bakış açısından yazarak popüler basında güncel olayları yorumlayan entelektüellerin artması gösterilebilir. Dini bilginin eğitimi ve yaygınlaştırılmasından, yoksul Mısırlılara çeşitli tıbbi hizmet ve sosyal yardım paketlerinin sağlanmasına dek pek

larına da katılımcı gözlemci olarak iştirak ettim. Bunlar, Al Azhar İslami Üniversitesi'nden bir şeyh ile fıkıh ve dini uygulamalar üzerine bir yıl süren bir çalışmayla desteklendi.

- 4 Bu durum, örneğin İran İslam Cumhuriyeti'ndeki bir kadın hareketinin icraatlerine ters düşüyor. Bu hareket, Müslüman kadınlar ve erkekler arasında daha adil bir ilişki dinamiği geliştirmek amacıyla kutsal metinlerin yorumlanmasını hedefliyordu. Bkz. Afshar 1998; Mir-Hosseini 1999; Najmabadi 1991, 1998.

çok faaliyetin organizasyonu için mahalle camileri kullanılır.⁵ Mısır toplumunun sosyokültürel durumunun bu şekilde İslamlaşması, büyük ölçüde (ayrılmaz parçalarından biri de kadın hareketi olan) dindarlık hareketinin çalışmaları bir ürünü. Ve bu dindarlık hareketinin faaliyetleri, kapsayıcı terim olan *da'wa* çatısı altında düzenleniyor (terimin tarihsel gelişimini ikinci bölümde inceleyeceğim).⁶

İslami Uyanış'ın bir parçası olan kadınların cami hareketinin ortaya çıkışı, 25 veya 30 yıl önce kadınların haftalık olarak Kuran'ı, hadisleri ve onlarla ilintili olan tefsir ve ahlak üzerine metinleri okumak üzere (başta evlerinde, sonraysa camilerde) dini dersler organize etmeleriyle başladı. 1995'te saha çalışmama başlayana kadar bu hareket o kadar yaygınlaşmıştı ki bu 11 milyonluk şehirde kadınlar için dini bir eğitim sunmayan bir mahalleye rastlamak neredeyse imkansızdı.⁷ Katılımcıların ifadelerine göre günlük işleri ve davranışları düzenleyen bir araç olarak dini bilgi, seküler yönetimin modern yapıları içinde dışlanır hale gelmişti ve cami hareketi de bu duruma bir cevap olarak ortaya çıktı. Bu eğilimin Mısır toplumundaki etkisini genellikle “sekülerleşme” (*almana* veya *‘almaniyya*) veya “batılılaştırma” (*tagharrub*) olarak tanımladılar ve (hem bir davranış usulü hem de bir dizi prensip olarak) İslami bilgiyi günlük hayatta doğrudan uygulanabilirliği olmayan soyut bir inanç sistemine indirgeyen tarihsel bir süreç olduğunu öne sürdüler. Bu duruma karşı-

5 Mevcut kaynaklara göre Mısır'daki toplam cami sayısı 1975'te yaklaşık 28.000 iken 1985'te 50.000'e yükseldi (Zeghal 1996, 174); 1995'e gelindiğinde Mısır'da 120.000 cami bulunuyordu (Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1996, 65). 1985'te kayıt altına alınmış 50.000 camiden yalnızca 7.000'i devlet tarafından kurulmuştu (Gaffney 1991, 47).

6 İslami Uyanış'ı oluşturan üç temel öge bulunuyor: devlet odaklı siyasi gruplar ve partiler, (1990'larda varlığı azalan) militan İslamcılar, ve yoksullara hayır amaçlı hizmetler sağlayan ve din değiştirmeleri gerçekleştiren kar amacı gütmeyen sosyo-dini kuruluşlardan oluşan bir ağ. Bu kitapta “da'wa hareketi” ve “dindarlık hareketi” terimlerini, bu sosyo-dini kuruluşların oluşturduğu ağı (ki cami hareketi de bunun önemli bir alt kümesi) kastederek ve birbirinin yerine geçecek şekilde kullanıyorum.

7 Bu toplantılara katılım, öğretene kişinin popülaritesine göre on kişiden yüz kişiye kadar değişiyordu.

lık olarak kadınların cami hareketi sıradan Müslümanları erdemler, etik kapasite ve muhakeme yöntemleri konularında eğitmeyi amaçlıyor— katılımcılara göre tüm bu konular, sıradan Müslümanların hayatlarında ya alakasız ya da erişilemez hale gelmiş durumda. Yani pratikte, Müslümanlara yalnızca dini vecibeleri ve ibadetleri doğru şekilde yerine getirmeyi öğretmek değil, daha da önemlisi, günlük davranışlarını İslami dindarlık prensipleri ve erdemli davranışlarıyla uyum içinde gerçekleştirmeyi öğretmek anlamına geliyor.

Odağına her ne kadar dindarlık konularını yerleştirse de kadınların cami hareketini siyasetten bir kopma olarak nitelemek yanlış olur. Tam tersine, hareketin gerçekleştirmeyi amaçladığı dindarlık şekli toplumsal hayatın pek çok boyutu üzerine kurulu ve aynı zamanda da bu boyutları dönüştürüyor.⁸ Cami hareketinin aktivizminin, siyaseti normatif liberal şekillerde kavramamıza nasıl meydan okuduğunu ikinci ve dördüncü bölümlerde inceleyeceğim. Fakat burada, kadınların cami hareketinin ve daha genel olarak dindarlık (da'wa) hareketinin Mısır toplumunda yarattığı dönüştürücü etkiye dikkat çekmek istiyorum. Bu dönüşümün içinde barındırdığı değişiklikler arasında giyim ve konuşma şekilleri, yoksullara bakım sağlanması, yetişkinler ve çocuklar için uygun addedilen eğlence standartları, gelirin ve hannenin idare edilme biçimleri ve kamusal müzakerelerin icra edildiği koşullar yer alıyor. Gerçekten de Mısır hükümeti, Mısır toplumunun ve Mısır'daki siyasi yaşamın sosyokültürel değerleri üzerinde özelde cami hareketi ve genelde de dindarlık hareketinin etkisinin farkına vardıkça, bu hareketleri daha fazla yasal düzenlemeye ve denetlemeye tabi tutmaya başladı (bkz. ikinci bölüm).

Cami hareketinin mütediyyin özneleri, tarihsel olarak kadınları ikincil bir konuma yerleştirmiş bir geleneğin parçası olan davra-

8 “Dindarlığın” esas olarak içedönük ruhani durumları ima ettiği (İngiliz Püritenlik gibi) bazı dini geleneklerin aksine, camideki eğitimlere katılanların kullandığı Arapça'daki *takva* kelimesi, (“dindarlık” veya “mütediyyinlik” olarak tercüme edilebilir) hem ruhani bir yönelimi veya mizacı, hem de gündelik bir davranış şeklini barındırır. Takva teriminin bir incelemesi için bkz. Dördüncü Bölüm.

nışların ve ideallerin izini sürdükleri için, feminist çalışmalar içinde müşkül bir konuma sahipler. Bunun gibi oluşumlar köktendincilik (*fundamentalism*), kadınların boyunduruk altına alınması, toplumsal muhafazakarlık, gericilik ve kültürel geri kalmışlık gibi terimlerle birlikte anılmaya başlandı— 11 Eylül saldırılarının akabinde bu çağrışımlar çoğunlukla “hakikat” olarak görülmeye başlandı ve bu ilişkilendirmelerle ilgili daha detaylı incelemelere gerek duyulmadı. Bu tip çağrışımların son derece karmaşık bir fenomen üzerine yansıttığı indirgemeciliği incelemek kesinlikle değerli bir çalışma olurdu, fakat bu kitaptaki amacım o değil. İslamcı hareketi liberal hassasiyetlere karşı daha makul hale getirmek adına hareketteki üstü örtülü olan özgürleştirici potansiyelleri tekrar parlatarak hareket içinden “kurtarılabilir bir unsur” çıkarmak da değil amacım. Daha ziyade, bu liberal olmayan hareketin uygulamalarının temelini oluşturan benlik, ahlaki faillik ve siyaset kavramlarını incelemeyi ve harekete hayat katan tarihsel tasarılar konusunda bir uzlaşıya varmayı hedefliyorum.⁹

Fakat tek amacım İslami Uyanış’ın etnografik bir anlatısını sunmak değil. Bu kitapta insan doğasına dair normatif liberal varsayımlara karşı sorumlu tutulan bu hareketin etnografik anlatısının, aynı liberal varsayımlara bir karşılık üretmesini de hedefliyorum. Bu varsayımlara örnek olarak tüm insanlarda özgürlük için doğuştan bir arzunun bulunduğu, alan açıldığı takdirde hepimizin bir şekilde bağımsızlığımızı ilan etme peşinde koştuğu, ve failliğin esas olarak toplumsal normları destekleyenleri değil de bu normlara meydan okuyan davranışlardan oluştuğu verilebilir. Dolayısıyla etnografik incelemelerim kitap boyunca liberal düşüncedeki temel analitik kavramlarla birlikte ve bu kavramların karşısında bir argüman sunacak. Zira bu kavramlar, (aralarında İslami Uyanış hareketinin de bulunduğu) toplumsal hareketleri inceleyen feminist teorisinin çeşitli dallarının oluşmasında rol oynadı. Görüleceği üzere feminist teori

9 İslamcı hareketlerin karmaşık durumunu yansıtan araştırmalar ve çoğunlukla köktendinci çatısı altında aynı kefiye konan çok farklı faaliyetler için bkz. Abedi and Fischer 1990; Bowen 1993; Esposito 1992; Hefner 2000; Hirschkind 2001a, 2001b, 2004; Peletz 2002; Salvatore 1997; Starrett 1998.

çatısı altında incelediğim kavramların çoğu aslında pek çok disiplinde geçerli; bunun kısmi sebebi de insan doğası ve faillige dair liberal varsayımların hümanist entelektüel geleneklerimizin temel bir parçası haline gelmiş olması.

FAİLLİK VE DİRENİŞ

Başlangıçta da belirttiğim üzere, kadınların itaat etmelerine yönelik kuralların sürdürüldüğü sosyo-dini hareketlerin kadınlar tarafından bilfiil destek görmesi, feminist araştırmacılar için bir ikilem teşkil ediyor. Kadınlar bir yandan, önceden erkeklerin kurallarını belirlediği alanlarda varlıklarını ilan ediyorlar, diğer yandan da bu alanlara girmek için kullandıkları tabirlerin, tarihsel olarak erkek otoriteye göre ikincilliklerini sabitleyen söylemlere dayanıyor. Bir diğer deyişle, kadınların çkingenlik, ılımlılık ve tevazu gibi dişil erdemlere olan bağlılığı, onların dini ve siyasi alanlarda güçlendirilmiş bir role sahip olabilmeleri için gerekli koşulmuş gibi gözüküyor. Kadınların bu gibi hareketlere katılımını 1960'larda yanlış bilinç veya sosyalleşme sonucu ataerkil normların içselleştirilmesi olarak yorumlamak olağandışı bir durum değildi, fakat bu tip açıklamalardan gittikçe daha fazla rahatsızlık duyulmaya başlanıyor. 1970'lerden beri beşerî ve sosyal bilimler alanlarında, itaat yapıları dahilinde insanların failliğine odaklanan çalışmalarından faydalanan feministler, kadınların kültürel uygulamaların hegemonik anlamlarını nasıl altüst ettiklerini ve bu uygulamaları "kendi çıkarları ve gündemleri" için yeniden düzenleyerek baskın erkek düzenine nasıl karşı koyduklarını anlamaya çalıştılar. Bu çalışmaların incelediği temel sorulardan biri şu oldu: kadınlar kendi tahakkümlerinin yeniden üretimine hangi şekillerde katkıda bulunuyorlar, ve ona nasıl karşı koyuyor veya onu nasıl altüst ediyorlar? Dolayısıyla bu kapsamda çalışan akademisyenler, dini gelenekleri çoğunlukla iki açıdan incelediler: kadınlara sundukları kavramsal ve pratik kaynaklar, ve bu kaynakların kadınların "kendi çıkarları ve gündemleri" ile uyumlu olarak yeniden

yönlendirilme ve kodlanma olasılıkları—kadınların faillik alanı olan bir yeniden kodlama.¹⁰

Kadınların failliğini tespit edilmesine odaklanma ilk ortaya çıktığında, Batılı olmayan toplumlardaki toplumsal cinsiyet üzerine olan tartışmaları itaat ve ataerkilliğin basit tanımlarının ötesine taşımak ve karmaşıklaştırmak adına önemli bir rol oynadı. Kadınların failliğine odaklanılması, özellikle de Ortadoğu hakkında yapılan çalışmalarda önemli bir düzeltici etkiye sahip oldu; zira on yıllardır bu çalışmalar Arap ve Müslüman kadınları erkek otoritenin yapıları tarafından tutsak edilen pasif ve itaatkar varlıklar olarak tasvir ediyordu.¹¹ Feminist çalışmalar, Ortadoğu toplumları hakkındaki analizlere kadınların noksan seslerini geri getirerek çok değerli bir görev üstlendiler ve kadınları, eski anlatı biçimlerinde öne sürülen- den çok daha zengin ve komplike hayatlar süren etkin öznel olarak resmettiler (Abu-Lughod 1986; Altorki 1986; Atiya 1982; S. Davis 1983; Dwyer 1978; Early 1993; Fernea 1985; Wikan 1991). Toplumsal cinsiyet çalışmalarında kadınların failliğine yapılan bu vurgu, bir ölçüde, Yeni Sol çalışmalarındaki köylü sınıfı üzerine yapılan tartışmalara paralel bir seyir izledi. Yeni Sol araştırmaları da tarımsal toplumların tarih yazımında köylüye (çoğunlukla bir “ses” olarak ifade edilen) hümanist bir failliği geri vermeyi amaçlayan bir külliya- ta sahipti—bu proje, modern tarih yazımında köylülere bir konum bahşetmeyen klasik Marksist oluşumların aksi yönünde şekillendi- rilmişti (Hobsbawm 1980; James Scott 1985). Bu araştırma alanın- daki en yeni örnek ise Madun Çalışmaları Projesi (*Subaltern Studies Project*) (bkz. Guha and Spivak 1988).¹²

10 Müslüman bağlamdan örnekler arasında şunlar gösterilebilir: Boddy 1989; Hale 1987; Hegland 1998; MacLeod 1991; Torab 1996. Protestan Hristiyanlık bağlamından örnekler için bkz. Brusco 1995; Stacey 1991.

11 Ortadoğu hakkındaki bu çalışmaların bir incelemesi için bkz. Abu-Lughod 1990a.

12 Buna binaen Madun Çalışmaları Projesi’nin kurucularından biri olan Ranajit Guha’nın, köylülere failliklerini geri vermeyi amaçlamasının yanı sıra, tarih- çilere yaptığı çağrıda, çeşitli hareketlerde yer alan kadınların araç değil özne olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmesi de şaşırtıcı değil (Guha 1996, 12).

Kadınların failliğine dair Feminist çalışmaların süregelen önemi ve etkisini yeteri kadar vurgulamak mümkün değil; özellikle de Batı'daki popüler medyanın Müslüman kadınları dini ve ataerkil baskının kırılmaz zincirleri tarafından akıl almaz derecede kısıtlanmış bir şekilde betimlemeye devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda. Bütün bunlarla beraber, faillğe gösterilen bu ilginin beraberinde gelen varsayımların ve çıkarımların incelenmesi büyük önem taşıyor; özellikle de bu varsayımların, bu kitapta incelediğime benzer hareketlerin keşfedilmesinde nasıl bir engel oluşturduğunun incelenmesi. Bu bölümde, çoğunlukla feminist araştırmacıların kullandığı şekliyle insan failliğinin (yani failliği öznenin siyasal ve ahlaki bağımsızlığında konumlandırarak), İslam gibi ataerkil dini geleneklerdeki kadınlar üzerine yapılan çalışmalarla olan bağlantısını inceleyeceğim. Bölümün ikinci kısmında da faillik üzerine düşünebileceğimiz alternatif yollar önereceğim, özellikle de cisimselleşmiş kapasiteler ve özne oluşumu aracı olarak.

Janice Boddy'nin çalışmaları, cinsiyetli madun failliğin antropolojik açıdan incelenmesine dair anlamlı ve zekice bir örnek teşkil ediyor. Boddy saha çalışmasını Kuzey Sudan'ın Arapça konuşulan bölgesindeki bir köyde *zār* kültü üzerine gerçekleştirdi: yaygın olarak uygulanan bu şifalı kült, İslami deyimler ve ruh araçları kullanıyor ve üyelerinin çoğu kadınlardan oluşuyor (1989). Kadınların kültteki uygulamalarının zengin bir etnografisini sunan Boddy, İslamın "resmi ideolojisine" erkeklerin hüküm sürdüğü bir toplumda, *zār* uygulamasının itaat edenlerin söylemleri için bir alan olarak düşünülebileceğini öne sürüyor. Yani "kadınların bilincini geliştirmek için bir vasıta" olarak (1989, 345). *Zār*'a sahip olmanın "bir tür karşı-hegemonik işlem" görevi gördüğünü iddia ediyor: "bu ideolojinin erkekleri ayrıcalıklı kılan *hegemonik uygulama ve alışkanlıklara dışıl bir cevap*. Ancak nihayetinde ne kategorilerinden ne de kısıtlamalarından kurtulabiliyor " (1989, 7; italikler bana ait). Saha çalışmasını yürüttüğü kadınların "bizim Batı'da *baskılanmalarının araçları* olarak görmeyi tercih edebileceğimiz şeyleri, düzenledikleri ve sahneledik-

leri seremoniler aracılığıyla hem kolektif olarak, hem de evlilikleri bağlamında bireysel olarak -belki bilinçsizce, belki de stratejik olarak- kıymetlerini göstermek için kullanarak erkeklerle ilişkilerin'n dinamik bütünleyiciliği konusunda ısrar ettiklerini" öne sürüyor ve ekliyor: "*Bu, başlı başına bir otoriteye direnme ve sınır koyma şekli...*" (1989, 345; italikler bana ait).

Bu çalışmanın etnografik zenginliğine ek olarak, bu kitapta öne sürdüğüm argüman açısından en alakalı ve anlamlı olan şey, Müslüman Arap toplumlardaki hegemonik erkek kültürel normlar karşısında, Boddy'nin çalışmalarındaki kadın failin kimi zaman bastırılmış, kimi zamansa aktif olan feminist bilincin ne derecede yerine geçtiği.¹³ Boddy'nin çalışmalarının da ortaya koyduğu üzere, aleni bir *feminist* öznenin varlığını tespit etmenin güç olduğu durumlarda bile akademisyenler arasında erkek egemenliğine karşı bir meydan okuma olarak yorumlanabilecek direniş ifadelerini ve anlarını arayan bir eğilim bulunuyor. Kadınların davranışları, "ezilmelerinin araçları" olarak gözüken şeyleri yeniden tanımladıkları anlarda, toplumsal araştırmacılar, erkek otoritesine karşıtlığı sekteye uğratan veya ifade eden anlara işaret edebiliyorlar. Böylesi anlar ya bir kadının bilincinin çatlakları arasında yer alıyor (ve çoğunlukla yeni oluşmaya başlayan bir feminist bilinç olarak görülüyor), ya da -her ne kadar kasıtsızca yapılmış olursa olsun- kadınların eylemlerinin somut etkilerinde bulunuyor. Bu analiz biçiminde öznenin tanımı görenek, gelenek, yüce irade, veya başka tür engellerin (bireysel veya kolektif) ağırlığına rağmen kişinin kendi çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi olarak anlaşılıyor. Dolayısıyla da özerklik ve kendi kendini ifade etmek için duyulan hümanist arzu, şartlar elverdiğinde bir direniş hareketine dönüşerek alevlenmeyi bekleyen kor kıvılcımlardan oluşan bir altyapıyı andırıyor.

Ortadoğu'daki toplumsal cinsiyet çalışmalarını yeniden şekillendirmede en önemli akademisyenlerden biri olan Lila Abu-Lughod,

13 Sudan'daki kadınların *zar* uygulamalarına -nihayetinde benzer bir faillik kavramı kullansa da- farklı bir yaklaşım için bkz. Hale 1986, 19876.

feminist çalışmaları besleyen bazı varsayımları eleştirir—eleştirdikleri arasında kendi önceki çalışmalarındaki varsayımlar da bulunur (Abu-Lughod 1990b, 1993). Abu-Lughod erken dönem çalışmalarından birinde, Bedevi bir kabile olan Awlad Ali'deki kadınların şiirlerini inceler ve bu şiir geleneğini, kadınların direnişinin bir temsili ve Bedevi kadınların içinde bulunduğu erkek egemenliğinin katı normlarına karşı bir protesto, aynı zamanda da toplumsal meşruluğu bulunan ve kamuya yarı-açık olan bir uygulama olarak değerlendirir (Abu-Lughod 1986). Bu çalışması hakkında sonradan yazdığı ve kendi işini değerlendirdiği bir makalede Abu-Lughod şu kışkırtıcı soruyu sorar: kadınların direniş gösterdikleri durumları, “feminist bilinç veya feminist siyaset gibi tecrübelerinin dışında kalan bilinç veya siyaset biçimlerine atfetmeden” nasıl ayırt edebiliriz (Abu-Lughod 1990b, 47)? Abu-Lughod bu soruyu incelerken kendini ve diğerlerini, iktidarın işleyişini anlama pahasına “direnişi açıklamak ve direnişçi bulmak” ile fazla meşgul olmakla eleştirir (Abu-Lughod 1990b, 43). Şunu iddia eder:

Bazı erken dönem çalışmalarımda -başkalarında da olduğu gibi- *direnişi romantikleştirme* eğilimi bulunuyor. Bu belki de, direnişin tüm biçimlerini iktidarın yapısının yetersizliğinin göstergeleri ve *boyunduruk altına girmeyi reddeden insan ruhunun dayanıklılığı ve yaratıcılığı* olarak okuma eğilimi. Direnişi bu şekilde okuyarak direniş biçimleri arasındaki farkları yok ediyoruz ve iktidarın işleyişine dair birtakım soruların sorulmasına engel oluyoruz. (1990b, 42; italikler bana ait)

Bir düzeltme olarak, Abu-Lughod direnişin bir “iktidar teşhisi” olarak (1990b, 42) ve direnenleri olduğu kadar hükmedenleri de etkileyen iktidarın toplumsal ilişkilerindeki değişimleri tespit etmek amacıyla kullanılmasını önerir. Buna örnek olarak da, ebeveynlerin otoritesine ve baskın toplumsal geleneklere meydan okumak için seksi iç çamaşırları giyen genç Bedevi kadınlardan bahseder. Abu-Lughod, bu gibi davranışları sadece iktidarın baskın ilişkilerine karşı çıkma ve bu ilişkilerden kaçma olarak okumak yerine, aynı za-

manda kapitalist tüketim toplumunun pratiklerinin yanı sıra, kentli burjuva değerleri ve estetiğine dayalı alternatif iktidar biçimlerinin yerleşmesi olarak yorumlanması gerektiğini önerir (1990b, 50).

Abu-Lughod kışkırtıcı makalesini şu gözlemlerle noktalar:

Öne sürdüğüm argüman... çeşitli yerel ve günlük direnişlerdeki bir stratejileri ve iktidar yapılarını okumayı öğrenmemiz gerektiği yönündeydi. *Belirli toplumlardaki direniş biçimlerine* önem göstermek, kısmi veya indirgemeci iktidar teorilerine karşı eleştirel hale gelmemize yardımcı olabilir. Sorun şu ki, direnişe dair hayranlık uyandıran bir şeyler bulunduğunu hisseden bizler; direnişe, baskıcı yapının başarısızlığının -veya kısmi başarısızlığının- ümit vadeden teyitleri olarak bakmaya fazlasıyla yatkındık. Ancak bana öyle geliyor ki *günlük direnişlere saygı göstermemiz* yalnızca direnenlerin haysiyeti veya kahramanlıkları lehinde konuşarak değil, direnenlerin uygulamalarının bize tarihsel olarak değişen iktidar yapılarının karmaşık işleyişlerini öğretmesine izin vererek mümkün. (1990b, 53; italikler bana ait)

Abu-Lughod'un direnişi farklı iktidar biçimlerinin bir göstergesi olarak anlamlandırmaya verdiği önem, basit direniş/itaat ikiliğinin ötesine geçmemizi sağlayan önemli bir analitik adım olsa da, bir eylemi “direniş” olarak tanımlamanın epey sorunsuz bir girişim olduğunu ima eder. Önceden yaptığı analizleri güncelleyen Abu-Lughod, direniş eylemlerinin aldığı özgül biçimleri betimleyebilmek için bu eylemlerin iktidar alanlarının dışarısında değil de bu alanlar dahilinde konumlandırılmaları gerektiğini önerir. Dolayısıyla da Abu-Lughod makalesine, feminist bilincin anlam ifade etmeyen bir kategori olduğu kişilere (1990b, 47) bir “feminist bilinç” atfedilmesini sorgulayarak başlamakla birlikte, bu sorgulama bir dizi insan eylemini tasvir etmek için “direniş” teriminin kullanılması na meydan okumaya varmaz. Bu eylemlerin arasında, hegemonik normlara toplumsal, etik veya siyasi olarak kayıtsız olanlar da vardır. Evrensel bir eylemler kategorisi tanımlamanın - örneğin direniş- ne kadar mümkün olduğunu kendimize sormamız bence büyük önem taşıyor. Özellikle de bu eylemleri, spesifik anlamlarını edinmeleri-

ni sağlayan etik ve siyasi koşullardan bağımsız olarak tanımlamayı düşündüğümüzde. Eşit derecede önemli olan bir başka soru ise şu: direniş kategorisi, iktidarın analiz edilmesinde¹⁴ progresif bir siyaset teleolojisi mi dayatıyor? Normların altüst edilmesi ve yeniden yazılmasına dair anlatılar dahil edilmeyen varoluş ve eylem biçimlerini görmemizi ve anlamamızı zorlaştıran bir teleoloji?

Boddy ve Abu-Lughod'un ki gibi çalışmalar itaat ilişkilerinden ve (kadınlar için) erkek egemen yapılardan arınmaya duyulan arzunun (liberal ve progresif düşüncenin temelinde yatan, ve onayladığı direniş kavramı tarafından sürekli varsayılan arzu) evrenselliğini sorunsallaştırmayı ihmal ediyorlar. Kadınların failliğinin ve baskın ilişkilere karşı direniş göstermenin aynı temele dayandığını varsaymak, ve dolayısıyla da özgürlüğün toplumsal bir ideal olarak kabul edilmesi, feminist yazarların tahlillerindeki basit dikkatsizlikler değıller. Varsayımlarının daha ziyade, feminizmin derinlerinde yatan ve feminist projenin hem *analitik* hem de *siyasi kurallar koyan* çift karakterine dayandırılabilir bir gerilimi yansıttığını iddia ediyorum.¹⁵ Feminizm içindeki pek çok akıma ve ayrılığa rağımen feminist geleneğe analitik ve siyasi bir tutarlılık kazandıran şey, erkeklerin çıkarlarına hizmet etmek üzere yapılandırılan bir toplumun kadınların endişelerini ya görmezden geleceğı ya da doğırudan baskılayacağı ön kabulü.¹⁶ Bundan dolayı feminizm hem farklı kültürlerdeki

14 *Analytics of power*. Foucault'ya göre mevcut düzeni anlamak için bir teoriye değıl "analize" ihtiyaç duyulur. Bu mantıksal çözümleme, iktidar ve bilginin çağlar boyu nasıl iç içe geçerek somut ve tarihsel çerçeveler oluşturduğunu inceleme konusunda yol gösterir. ç.n.

15 Bazı feminist araştırmacıların dikkat çektiğı üzere, feminist projenin bu iki boyutu çoğunlukla karşılıklı bir üretken gerilim içerisinde bulunuyorlar. Bkz. W. Brown 2001; Butler 1999; Mohanty 1991; Rosaldo 1983; Strathern 1987, 1988.

16 Feminizmin kendi içindeki farklılara rağımen, bu ön kabul farklı feminist siyasi görüşler tarafından paylaşılır (radikal, sosyalist, liberal ve psikoanalitik de dahil olmak üzere) ve feminist söylemin sınırlarını çizerek. Ekonomik üretimin yarattığı sosyal ilişkilerin kadınların itaatini şekillendirdiğini iddia eden Marksist ve sosyalist feministlerde bile, kadınların çıkarları ve erkeklerin şekillendirip hüküm sürdüğü toplumun çıkarları arasındaki temel çelişkinin

kadınların konumlarına dair bir *teşhis* koyar, hem de ötekileştirildiği, ikincil konuma düşürüldüğü, veya baskı gördüğü bilinen kadınların durumu değiştirebilmeleri için bir *reçete* sunar (bkz. Strathern 1988, 26-28). Dolayısıyla feminist siyasetin ve kuramlaştırmanın amacı, kadınların hem oluşturup hem de yürürlüğe koyabilecekleri hedef ve çıkarlarını, özerk bir şekilde belirleyebilmelerini sağlayacak gö-receli özgürlük koşullarının ifade edilmesi olarak kalmaya devam eder. Tıpkı liberalizm için olduğu gibi feminizm için de özgürlük normatif bir kavramdır ve kadınların özgürlüğünü kısıtlamak isteyen kişiler detaylı ve dikkatli bir şekilde incelenir—bu özgürlük alanını genişletmek isteyenler değil.¹⁷

feminizm ve özgürlük

Feminist çalışmaları besleyen özgürlük kavramını daha ayrıntılı olarak inceleyebilmek adına, liberal teorisyenlerin sıkça yaptıkları bir ayırım olan negatif ve pozitif özgürlükler üzerine düşünmeyi faydalı buluyorum (Berlin 1969; Green 1986; Simhony 1993; Taylor 1985c). Negatif özgürlük, bireylerin kendi kendilerine seçim yapmaları ve harekete geçmeleri önülerindeki -devlet, şirketler veya bireyler tarafından dayatılan- harici engellerin bulunmadığı bir ortamı ifade eder.¹⁸ Diğer taraftan pozitif özgürlük, otonom bir iradeyi gerçekleştirme kapasitesi olarak tanımlanır: çoğunlukla “evrensel akıl” veya “kişisel çıkar” prensiplerine uyumlu olarak oluşturulan

varlığı kabul edilir (bkz. Hartsock 1983; MacKinnon 1989). Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin evrensel karakteri üzerine antropolojik bir argüman için bkz. Collier and Yanagisako 1989.

- 17 Liberal ve feminist düşüncede önemli bir yere sahip olan John Stuart Mill şöyle söyler: “kanıt göstermenin yarattığı ağırlığın hürriyete karşı çıkanların omuzlarında olması gerekir, herhangi bir kısıtlama veya yasaklama uğruna savaşılanların... Öncül varsayım özgürlüğün lehinedir...” (Mill 1991, 472)
- 18 (Bentham ve Hobbes’un düşünceleriyle özdeşleştirilen) klasik siyasi felsefede bu kavrama en sık bireylerin özel hayatlarına devlet müdahalesi hakkındaki tartışmalarda rastlanır. Bu aynı zamanda, feministlerin pornografi karşıtı yasa teklifleri üzerine yaptıkları tartışmaların da temelini oluşturur (örneğin bkz. Bartky 1990; MacKinnon 1993; Rubin 1984; Samois Collective 1987).

ve dolayısıyla da gelenek, görenek ve üstün bir irade ağırlığından bağımsız olarak. Özetle, pozitif özgürlük kendi kendine hâkim olma ve kendini yönetme kapasitesi şeklinde tanımlanabilirken, negatif özgürlük kişinin dilediği gibi hareket etmesinin önündeki çeşitli engellerin bulunmaması olarak ifade edilebilir. Fakat şunun altını çizmekte fayda var: kendi kendini gerçekleştirme fikri liberal geleneğin bir icadı değildir ve tarihsel olarak farklı biçimlerde bulunur; örneğin Platocu düşüncede bireyin kendi tutkularına hâkim olması kavramında; veya Budizm, İslam ile Hristiyanlığın da aralarında bulunduğu çeşitli mistik geleneklerde görülen, daha dini bir kavram olan benlik dönüşümü yoluyla kendini gerçekleştirmesi fikrinde. Liberalizmin özgün katkısı ise, kendini gerçekleştirme kavramı ile bireysel otonomi arasındaki bağlantıyı kurmaktır. Bu ilişkilendirmede, kendini gerçekleştirme süreci ile bireyin “gerçek iradesi”nin arzularını gerçekleştirebilme kabiliyeti eş tutulur (Gray 1991).¹⁹

Bu iç içe geçmiş pozitif ve negatif özgürlük kavramları üzerine hatırı sayılır miktarda tartışmalar yapılmaya devam etse de,²⁰ ben her ikisi için de asli olan bireysel otonomi kavramına ve bu kavramın beraberinde gelen baskı ve rıza unsurlarına dikkat çekmek isterim. Bir bireyin özgür olabilmesi için davranışlarının gelenek, görenek veya toplumsal baskıların değil, “kendi iradesi”nin sonucu olması *gerekir*. Bu liberal siyaset teorisi geleneğinde otonomi, öznenin ontolojik veya tözel bir özelliği değil *prosedüral* bir prensibi olduğu ölçüde, özgürlüğün etiğinin ortaya konması için gerekli olan şartları sınırlandırır. Dolayısıyla, kendi isteğiyle hareket eden ve özgürce rıza gösteren bir birey tarafından yapıldığı takdirde bağnaz davranışlara bile müsama-ha gösterilebileceği öne sürülebilir. Örneğin siyaset teorisyeni John

19 İnsan iradesinin akışkan karakteri, akıl ile uyumlu olarak oluştu. Kişisel çıkar kavramı, Hobbes, Spinoza, Hegel ve Rousseau gibi pek çok liberal düşünürün tartıştığı bir konu oldu (Heller, Sosna and Wellberry 1986; Taylor 1989). Geç liberal Batı toplumlarında, “gerçek içsel benlik”in tam olarak ne olduğu ve beraberinde getirdiği istek ve arzuların ne olması gerektiği konusunda psikanaliz ve psikoloji disiplinleri önemli bir rol oynadı (örneğin bkz. Hacking 1995; Rose 1998).

20 Bkz. Hunt 1991; MacCallum 1967; Simhony 1993; West 1993.

Christman, harici engeller ve kısıtlamalar kaldırıldığında bile bir köle- nin köle olmaya devam etmeyi *seçtiği* ilginç durumu ele alır (Christman 1991). Christman böyle bir bireyi özgür olarak kabul edebilmek için, kişinin köleliğe duyduğu isteği edinme sürecinin anlatısına ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu istekler ve değerler “otonom tercihlerin oluştuğu -ve özgürlüğün temelini oluşturan- *prosedürel* şartlarla uyum içerisinde yaratıldığı sürece, o isteklerin ‘içeriği’ ne olursa olsun, tetiklediği eylemler (pozitif olarak) özgür olur” (1991, 359).²¹ Diğer bir deyişle, “otonomiye dair yapılan yargılarda önemli olan isteğin kökenidir,” içeriği değil (Christman 1991, 359). Bu denklemde özgürlük, her ne kadar bağınaz olursa olsun kişinin otonom olarak isteklerini “seçebilme” kabiliyetine bağlıdır.²²

Pozitif ve negatif özgürlük kavramları -yanlarında gelen yöntemsel otonomi koşulu ile birlikte- çoğu feminist tartışmanın zeminini oluşturuyor. Örneğin pozitif özgürlük anlayışı, ataerkil normlar veya başkalarının istekleri tarafından engellenmemiş olan ve kadınların kendi eylemlerine kendilerinin yön verdiği tarihsel ve kültürel olarak özgül anları yakalamayı amaçlayan feminist tarih yazımı projelerinde

21 Otonomluğun bu “prosedürel” veya “içerik olarak nötral” anlatısının en etkili savunucuları Rawls, Habermas ve Dworkin gibi çağdaş teorisyenlerdir (aralarındaki farklara rağmen). Prosedürel anlatı, “tözel” anlatıyla zıt olarak konumlanır. Tözel anlatıya göre, bireyin davranışlarının sadece kendi seçimlerinin sonucu olması değil, aynı zamanda *içerik* bakımından da, önceden belirlenmiş otonomi idealini tanımlayan standartlar ve değerlere uygun olması gerekir. Bu tözel versiyonda, köle olmayı isteyerek seçen bir birey özgür kabul edilmez. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki tözel anlatı, otonominin yöntemsel anlatısının yalnızca daha dinç ve güçlü bir versiyonudur. Bununla alakalı konular için bkz. Friedman 2003, özellikle 19-29. sayfalar arası.

22 Uzun bir geçmişi olan bu liberal prensip, tarih boyunca çok sayıda ikilemler yarattı. Örneğin İngilizler Hindistan’ın sömürge olduğu dönemde, *sati* eylemine (dulların yakılması) resmi olarak karşı olsalarda, dul bir kadının mecbur bırakılarak değil “isteyerek ateşe gittiği” yetkililer tarafından saptandığı durumlarda müsamaha gösterdiler (bu tartışma hakkında mükemmel bir inceleme için bkz. Mani 1998). Benzer şekilde, ABD’de sadomazoizmi eleştirenlerden bazıları, “zorlama” sonucu değil de konu hakkında bir “seçimi” olan ve rıza gösteren yetişkinler tarafından olduğu takdirde uygulamaya müsamaha gösterilebileceğini öne sürüyorlar.

(bazen “kadın tarihi”²³ olarak da adlandırılır) baskın gibi gözüküyor.²⁴ Negatif özgürlük anlayışı ise, kadınların hayatlarındaki erkek tesirinden (ve muhtemelen baskılayıcı varlıklarından) bağımsız alanları inceleyen, ve bu alanları kadınların kendi kendilerini tamamlama veya kendilerini gerçekleştirme fırsatlarına gebe olan yerler olarak ele alan toplumsal cinsiyet çalışmalarında yaygın gibi gözüküyor. Bundan dolayı Müslüman Arap dünyanın pek çok feminist tarihçisi ve antropoloğu, kadınların otonom bir şekilde “kendi” söylemlerini (örneğin şirde, dokumada, kültlerde olduğu gibi) açıkça ifade ettikleri şartları ve durumları sınırlandırmaya çalıştılar. Kimi zaman, geleneksel olarak kadınları günlük siyasetin kamusal arenasında kenarlara ittiği düşünülen cinsiyet ayrımı uygulamalarına potansiyel olarak bir özgürleştirici anlam verdiler (Ahmed 1982; Boddy; Wikan 1991).

Buradaki amacım, liberalizmin bireysel otonomi ve özgürlük söylemlerinin dünyanın dört bir yanındaki kadınlar için mümkün kıldığı büyük dönüşümü sorgulamak değil. Daha ziyade, bu liberal önkoşulların toplumsal cinsiyet üzerine yapılan çalışmalarda doğallaştırılma biçimlerine dikkat çekmek istiyorum. Özgürlüğün hem pozitif hem de negatif kavramlarının yapıcı bir şekilde meşru feminist uygulama ve tartışma alanını belirleyen sınırları genişletmek için kullanıldığı aşikâr. Örneğin beyaz orta sınıf feministlerin 1970’lerde yaptığı ve kadınların baskılanmasının temel sebeplerinden biri olarak saydıkları çekirdek aile kurumunu dağıtma çağrısına cevap olarak, Amerikan yerlileri ve Afro-Amerikalı feministler, özgürlüğün onlar için aile kurabilme gücüne sahip olmada yattığını savundular. Zira yıllarca süren kölelik, soykırım ve ırkçılık, tam olarak onların topluluklarını ve sosyal ağlarını parçalayarak işlemişti (örneğin bkz. Brant 1984; Collins 1991; A.Davis 1983; Lorde 1984).²⁵

23 Not: orijinalinde “her-story”

24 “Kadın tarihi” tarih yazımı projesiyle ilgili aydınlatıcı bir inceleme için bkz. Joan Scott 1988, 15-27.

25 Benzer şekilde, Combahee Nehri Kolektifi’nin yayımladığı “Bir Siyah Feminist Manifestosu” da beyaz feministlerin yarattığı lezbiyen bölücülük çağrısını reddetmişti, çünkü tarihsel olarak ırksal baskılamalar, kurumsallaşmış

Bu gibi argümanlar sınıf, ırk ve etnik köken faktörlerini merkeze koyarak, ve dolayısıyla da feministleri bireysel otonomi kavramını diğer konular ışığında yeniden düşünmeye zorlayarak, “kendi kendini gerçekleştirme/tamamlama” kavramlarının feminist yorumlamalarının genişlemesinde başarılı oldu.

O zamandan beri bazı feminist teorisyenler liberal otonomi kavramına çok farklı açılardan ağır eleştiriler getirdiler.²⁶ Başlarda yapılan eleştiriler otonomi idealinin temelini oluşturan erilci varsayımlara dikkat çekerken (Chodorow 1978; Gilligan 1982), daha sonraki araştırmacılar insan topluluklarındaki sosyal etkileşimlerle oluşan ilişkisel nitelikler pahasına atomik, bireyselleştirilmiş ve sınırlandırılmış özelliklere odaklandığı için bu ideali kusurlu buldular (Benhabib 1992; Young 1990). Dolayısıyla otonomiye, insanların (ve özellikle de kadınların) duygusal, bedensel ve topluma işlenmiş karakterini kapsayacak şekilde yeniden tanımlama girişimleri oldu (Friedman 1997, 2003; Joseph 1999; Nedelsky 1989). Post-yapısalcı teorinin daha radikal bir kolu; otonomiye dair eleştirisini, genelde Aydınlanma düşüncesi, özelde de liberal geleneğin varsaydığı akılcı, kendi kendini yetkilendiren ve üstün öznenin *hayali* mizacı karşısındaki meydan okumanın bir parçası olarak konumlandırdı. Bu eleştirmenler, akılcı düşüncenin bedensel, dişil, duygusal, sezgisel ve öznel-arası olan her şeyi dışarıda bırakarak evrensel kapsamını ve yetkinliğini güvence altına aldığını öne sürdü (Butler 1999; Gatens 1996; Grosz 1994). Ancak bu dışarıda bırakma, pürüzsüz bir dişil tecrübe, beden ve hayal gücüne başvurarak tözel veya kavramsal olarak telafi edilemez (Beauvoir ve Irigaray’ın aksine). Bu dışarıda bırakmaları yürürlüğe koyan metafizik üstünlük söyleminin kullandığı kelimelerin ta kendileriyle düşünülmesi gerekir.²⁷

ırkçılıkla savaşılmaya devam edebilmek için siyah kadınların kendi topluluklarındaki erkeklerle ittifaklar kurmalarını gerektirmişti (Hull, Bell-Scott, and Smith 1982).

26 Feminist kuramda otonomi kavramına tanınan ayrıcalıklı konumun yarattığı çelişkiler üzerine ilginç bir tartışma için bkz. Adams and Minson 1978.

27 Bu konunun feminist etik çalışmalarında yer alan mükemmel bir incelemesi için bkz. Colebrook 1997.

Bölümün geri kalanında, bu post-yapısalcı tartışmaların açtığı istikamette biraz daha ilerlemek istiyorum. Özellikle kendi kendini gerçekleştirme kavramını otonom iradeden ayırmak için sunduğum argüman üstün özneye, iradeciliğe ve baskıcı iktidar modellerine getirilen post-yapısalcı eleştirilere çok şey borçlu. Fakat aynı zamanda görüleceği üzere, incelemelerim şu noktaları sorguladığım derecede post-yapısalcı feminist çalışma çerçevelerinden ayrılıyor: failliği toplumsal normların altüst edilmesi veya yeniden anlamlandırılması üzerinden kavramsallaştırma yönündeki baskın eğilim, ve failliği hüküm süren ve özneleştiren iktidar yöntemlerine karşı çıkan işleyişler dahilinde konumlandırma eğilimi. Diğer bir deyişle, post-yapısalcı feminist teorinin normatif siyasi öznesinin çoğunlukla özgürleştirici bir özne olarak kaldığını ve bu öznenin failliğinin itaat etme/altüst etme ikili yapısı üzerine kavramsallaştırıldığını öne süreceğim. Bu yöndeki çalışmalar, etik ve siyasi konumu baskılama ve direnme mantığına tekabül etmeyen insan eylemlerinin bazı boyutlarını atlıyor. Başka mantık ve tarihlerden öğrendikleriyle bugün var olan bu eylem üsluplarını kavrayabilmek adına, faillik kavramını progresif siyasetin hedeflerinden ayırmayı önereceğim.

Şu oldukça açık: *tek* siyasi ideal olarak özgürlük ve hürriyet fikri modern tarihte görece yeni. Aralarında Batı toplumları da olmak üzere pek çok toplum gelişmekteyken bundan çok farklı amaçları bulunuyordu. Kaldı ki, bireysel ve kolektif hürriyet anlatısı liberal toplumlardaki insanların arzularının tamamını kapsamıyor. Normlardan bağımsız olma veya normları altüst etmeye dair arzunun her varlığı her zaman motive eden ve doğuştan gelen bir arzu olmadığını, ve aynı zamanda da kültürel ve tarihsel şartlar tarafından önemli ölçüde şekillendiğini kabul edersek şöyle bir soru ortaya çıkıyor: özgürleştirici siyasetin entelekyasının izinde gitmeyerek farklı bedenler, bilgiler ve öznellikler yaratan iktidarın icraatlarını nasıl inceleriz?

Kısacası söylemeye çalıştığım şey şu: eğer dünyada ve bireyin kendinde değişim yaratmak tarihsel ve kültürel olarak spesifik ise

(hem “değişim”i teşkil eden şey hem de değişimi gerçekleştiren araç bakımından) ne faillik anlayışı da ne de anlamı önceden belirli olmaz. Bunlar, özgül varoluş biçimlerini, sorumlulukları ve etki yaratma gücünü muktedir kılan belirli kavramların bir incelemesiyle ortaya çıkmalıdır. Bu yönden bakıldığında, ilerici bakış açısından içler acısı bir pasiflik ve uysallık olarak yorumlanabilecek bir vaka, aslında faillğin bir biçimi olabilir—fakat ancak var olabilmesi için gerekli şartları yaratan itaat söylemleri ve yapıları içinden bakıldığında anlaşılabilir bir faillik. Bu anlamda, etken faillik kapasitesinin bağlı olduğu şey yalnızca normlara direnen eylemler değil, aynı zamanda da kişinin normları farklı şekillerde *yaşama* biçimleridir.

Buna cevap olarak öne sürülebilecek argümanlardan biri, toplumsal cinsiyet incelemelerinde özgürlüğe duyulan arzuya addedilen doğal statüye karşı çıkmanın, Arap ve Müslüman kadınları tekrar Oryantalize etme riski taşıdığı olabilir. Yani, Ortadoğulu kadınları pasif ve itaatkâr Öteki olarak tanımlayan, “Batılı kız kardeşlerinin” aydın bilincinden yoksun ve dolayısıyla da erkeklere boyun eğerek hakir bir yaşam sürmeye mahkum olarak betimleyen 1970 öncesi Oryantalist çalışmaların yaptığı hataları tekrar etme riski. Fakat ben şunu öne sürmek istiyorum: kadınların çeşitli arzu biçimleri ve etik davranış kapasitelerini geliştirdikleri söylemsel ve pratik koşulları incelemek ile itaat etmek için duyulan arzuyu doğuştan gelen ve tarih dışı kültürel bir mahiyet içerisinde konumlandıran Oryantalist incelemeler, birbirlerinden tamamıyla farklı çalışmalar. Nitekim, arzunun her biçiminin söylemsel olarak düzenlendiği olgusunu kabul edersek (yakın zamandaki çoğu feminist çalışmanın da öne sürdüğü üzere), farklı biçimlerde arzuları ortaya çıkartan pratik ve kavramsal şartları sorgulamak önem kazanıyor (mevcut otoriteye itaat etmek için duyulan arzu da dahil olmak üzere). Yalnızca feminist siyasetin ortaya çıkmasını garantileyen arzulara doğal ve kopyalanabilir gözüyle bakamayız.

Birlikte çalıştığım cami hareketindeki kadınları ele alalım. Din-darlıklarını icra etme görevi, bu kadınları çeşitli otorite yapıları ile

ihtilafa düşürdü. Bu yapıların bazıları İslami gelenekselliğin kanuni standartlarına dayanırken, diğerleri liberal söylemin normlarından güç alıyordu; kimisi ebeveynlerin ve erkeklerin otoritesine, kimileri devlet kurumlarına dayanıyordu. Fakat bu ihtilafların arkasında yatan *mantık* toplumsal cinsiyet eşitliği savlarına veya erkek otoritesine direniş üzerine kurulu değildir; dolayısıyla da salt bu olgulara referans vererek anlaşılamaz. Bu kadınların davranışları geleneksel rollerin yeniden yazılması olarak da okunamaz; zira kadınların cami hareketi, cinsiyetlendirilmiş İslami eğitimi ve sosyal bir kurum olarak camileri kayda değer ölçüde yeniden yapılandırmış durumda (bkz. üçüncü ve beşinci bölümler). Tabii ki buna karşılık öne sürülebilecek argümanlardan biri, kadınların uygulamalarının maksatlarından bağımsız olarak esas etkilerine erkek egemenliğini pekiştirme veya zayıflatma açılarından bakılabileceğidir. Böyle bir incelemenin uygulanabilir ve zaman zaman faydalı olduğunu kabul etmekle birlikte yine de, direniş ve itaat ikiliğinin ağırlığını taşıdığını ve bu terimlerin kapsamadığı projeleri, söylemleri ve arzularını görmezden geldiğini iddia ediyorum (örneğin birlikte çalıştığım kadınlarınkileri).

Başörtüsünün 1970’lerden beri Mısır kentlerinde yeniden popülerleşmesine dair yapılan çalışmalar, bu konular hakkında mükemmel örnekler sunuyor. Bu tarz araştırmaların yaygınlaşması (El Guindi 1981; Hoffman-Ladd 1987; MacLeod 1991; Radwan 1982; Zuhur 1992) akademisyenlerin, tahminlerinin aksine çok sayıda “modern Mısırlı kadının” başörtüsünü kullanmaya geri dönmeleri hakkındaki şaşkınlıklarını yansıtıyor. Bu çalışmaların kimisi işlevselci açıklamalar getiriyor ve kadınların neden gönüllü olarak başörtüsünü benimsediklerine dair bir dizi gerekçe sunuyor (örneğin başörtüsü kadınların toplu taşıma araçlarında cinsel tacizden kaçınmalarını kolaylaştırıyor, veya çalışan kadınların kıyafet masraflarını düşürüyor gibi). Diğer çalışmalar ise başörtüsünü medyada kadınların bedenlerinin nesneleştirilmesine karşı, ve daha genel olarak da Batılı değerlerin hegemonyasına karşı gösterilen direncin bir simge-

si olarak tanımlıyor. Tüm bu çalışmaların önemli katkıları olduysa da, yazarların, İslami erdemler olan kadın tevazuu veya dindarlığına bu kadar az dikkat etmiş olması şaşırtıcı—özellikle de başörtüsünü kullanmaya başlayan kadınların çoğunun kararlarını tam da bu terimlerle ifade ettiği düşünüldüğünde.²⁸ Bunun yerine araştırmacılar, başörtülü kadınların tercihlerini çoğunlukla standart sosyolojik nedensellik modelleriyle (örneğin toplumsal protesto, ekonomik gereklilik, belirsizlik veya faydacı strateji) açıkladılar. Ahlak, ilahiyat ve erdem gibi terimler, hegemonya altındakilerin hayali düşleri olarak sınıflandırıldı.²⁹ Tabii ki incelemelerimizi beyan edilen kategorilere kısıtlamamız gerektiğini söylemiyorum. Daha ziyade, herhangi bir tercüme sürecinde oluşabilecek anlam düşmelerine karşı tetikte olmayı öneriyorum. Özellikle de sosyal bilimlerin saydam bir evrenselciliği iddia ederken bir yandan da “sıradan insanların” kullandığı dili gerçekliklerinin zayıf bir tahmini olarak resmederken.³⁰

İnsanların hayatlarına düzen vermek için kullandıkları kavramların yalnızca dünyaya ve bireyin dünyadaki yerine dair evrensel olarak varsayılan şeyler için parıltılı bir kılıf olmadığının ve birbirinden farklı birey olma durumlarını, bilgiyi ve tecrübeyi oluşturduğunun uzun süredir farkında olan antropologlar için argümanım tanıdık gelmiş olmalı.³¹ Bu nedenle ilerleyen bölümlerde dindarlık söylemi-

28 Bunun aksine, Lila Abu-Lughod'un başörtüsünü Mısırlı Bedevilerde tevazu kavramının (*hasham*) önemli bir boyutu olarak incelediği ilginç tartışma için bkz. 1986, 159-67.

29 Örneğin Kahire'deki başörtülü üniversite öğrencileri arasında yapılan bir ankette, çoğunluk başörtüsünü kullanmaya başlamadaki esas neden olarak dindarlığa atıfta bulundu. Anketin bulgularını yorumlayan sosyolog Şerife Zuhur, başörtüsünü kullanmadaki gerçek nedenin görüşülen kişilerin iddia ettiği “yeni keşfedilmiş dindarlıktan ziyade,” Mısır toplumundaki başörtülü kadınlara verilen sosyoekonomik teşvikler ve faydalara bağlı olduğunu öne sürüyor (Zuhur 1992, 83).

30 Doğaüstü ve metafizik kavramların seküler zamana ve tarihe tercüme edilmesindeki problemlere dair derin bir inceleme için bkz. Chakrabarty 2000; Ranciere 1994.

31 Birey olma durumunun kültürel inşasında dilin kullanımının mükemmel bir incelemesi için bkz. Caton 1990; Keane 1997; Rosaldo 1982. Ayrıca bkz.

nin spesifik mantığına dikkatle bakmayı gerekli görüyorum: faille-
rin niyetlerine değil, belirli bir söylem geleneğini oluşturan; kelime-
ler, kavramlar ve uygulamalar arasında ifade edilen ilişkilere bağlı
olan bir mantık.³² Fakat bir söylem geleneğinin tutarlılığını anlama
çabasının, ne o geleneği haklı göstermek, ne de indirgenemez bir
özcülüğü veya kültürel göreceliliği savunmak anlamına geldmediği
konusunda ısrarcıyım. Bu tutarlılığı anlamaya çalışmak, bir söyle-
min kontrolündeki gücü açıklama yolunda atılan gerekli bir adım.

POST-YAPISALCI FEMİNİST TEORİ VE FAİLLİK

Teorik yaklaşımımı detaylandırmaya Judith Butler'ın savları-
nı inceleyerek başlayacağım. Kendisi hem çoğu kişi için post-ya-
pısalci feminist düşüncenin en önde gelen teorisyeni, hem de öne
sürdüğü argümanlar çalışmalarımda asli bir yere sahip. Butler'ın
çalışmalarının merkezinde Michel Foucault'nun artık gayet iyi bi-
linen iki içgörüsü yer alır. Foucault'ya göre iktidar, rasyonelitesini
ve icrasını tek bir amaç, yapı veya yerin yönettiği, bireylerin veya
hükümdarların sahip olup diğerleri üzerinde uyguladığı hakimiyet
modeliyle anlaşılamaz. İktidar daha ziyade gücün stratejik bir ilişki
olarak anlaşılmalıdır; hayatın içine işleyerek yeni arzu, amaç, ilişki
ve söylem biçimleri oluşturan bir ilişki (Foucault 1978, 1980). İkinci-
cisi, Foucault'ya göre özne, özgülleştirilmiş bir bilinç olarak iktidar
ilişkilerinden önce gelmez, fakat bu ilişkiler aracılığıyla üretilir. Bu
ilişkiler aynı zamanda özneyi mümkün kılan gerekli koşulları oluş-
turur. Foucault'nun ifadelerinin merkezinde, adını *özneleştirme* (*subje-
ctivation*) ikilemi koyduğu durum yer alır: bir öznenin itaat etmesini
garantileyen süreçler ve şartları, aynı zamanda kişinin öz bilince
sahip bir şahsiyet ve özne olmasını sağlayan araçlardır (Butler 1993,

Marilyn Strathern'in, feminist yapısökümcü yaklaşımların Batılı olmayan
toplumlardaki toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelerken varsaydığı ve Batılı
mefhumlar olan "toplum ve kültür"ü eleştirisi (1992b).

32 "Söylem geleneği" kavramı T. Asad'dan geliyor (1986). Bu kavramın genel
argümanım için olan alakasını üçüncü bölümde görebilirsiniz.

1997c; Foucault 1980, 1983). Başka türlü söylemek gerekirse, bir özneye içkin olan kapasiteler -yani faillik hallerini tanımlayan beceriler- iktidarın icraatlarından önce varolan ve boyunduruk altına girmemiş bir kişiliğin kalıntıları değildir, fakat bu icraatların ürünleri olduğu iddia edilebilir.³³ İktidarın ve özne oluşumunun bu şekilde yorumlanması, özneyi hakimiyet ilişkilerine gösterilen direnişin basit bir eşanlamısı olarak değil, spesifik *itaat* ilişkilerinin yarattığı ve mümkün kıldığı bir eylem kapasitesi olarak kavramsallaştırmamızı teşvik eder.

Butler, Foucault'nun içgörülerinden faydalananarak kilit bir soru sorar: "Eğer iktidar yalnızca mevcut öznelere hükmetmek veya baskı kurmak için işlemiyor ve aynı zamanda da özneler oluşturuyorsa, bu oluşum nedir?" (Butler 1997c, 18). Özne kavramının söylem öncesi durumunu sorgulaması ve özneyi üreten iktidar ilişkilerini araştırmasıyla Butler, birey olma konusunu, bireyin toplumdaki görece otonomisi üzerinden kuran bazı feminist araştırmacılardan ayrılır. Dolayısıyla Butler için esas konu toplumun bireyi nasıl sergilediği değil (nesiller boyu feministler için olduğu gibi), çağdaş bireyliğin metafizik mabedini ayakta tutan söylemsel koşulların neler olduğudur.

Butler'ın feminist teoriye yaptığı en dikkat çekici katkılardan biri, en azından 1940'lardan beri çoğu feminist tartışmanın temelini oluşturan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğine meydan okumasında yatar. Butler'a göre cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayırımındaki sorun, kültürel olarak işlenen toplumsal cinsiyetin temelini oluşturan, temsil öncesi bir maddenin veya cinsiyeti olan bedenin bu-

33 Foucault'nun iktidar analizindeki önemli bir nokta, "teknikler" adını verdiği mekanizmaları odak noktasına koymuş olmasıdır. İktidar bu muhtelif mekanizmalar ve stratejiler aracılığıyla özneler ve nesneler üzerinde uygulanır. Bu açıdan bakıldığında Butler Foucault'dan farklılaşır, zira Butler'ın çalışmaları iktidar yöntemlerinin bir araştırmasından ziyade daha çok performativite, izah zorunluluğu ve iktidarın psikolojik tertiplemesi konuları üzerinedir. Zaman içerisinde Butler, Foucault'dan farklarını çeşitli yerlerde ifade eder; örneğin bkz. Butler 1993, 248 n. 19; 1997c, 83-105; 1999, 119-41; ve Butler and Connolly 2000.

lunduğu varsayımdır. Butler, toplumsal cinsiyetin temsil edildiği sistemin kapsamının dışında bir “temsil öncesi cinsiyet”in (veya fiziksel bedenin) bulunmadığını öne sürer. Dahası, toplumsal cinsiyet söylemin *ta kendisinin*, söylemin atıfta bulunduğu maddesellikleri bizzat oluşturduğunu (ve bu anlamda da tam olarak temsili olmadığını) belirtir.³⁴ Butler şöyle söyler: “Söylemin oluşumsal olduğunu öne sürmek söylemin kabul ettiği şeyleri yarattığını, onlara neden olduğunu veya onları a’dan z’ye oluşturduğunu iddia etmek demek değildir. Daha ziyade, bir bedeni biçimlendiren sözler söylemeden saf bir bedenden hiçbir şekilde bahsedilemeyeceğini öne sürmektir. Bu bakımdan, sözel olarak cinsiyeti olan bedenlerden söz edebilme kapasitesi reddedilmemiştir, fakat ‘söz etme’ kavramının ta kendisi değişmiştir. Felsefi terimlerle ifade etmek gerekirse, saptayıcı iddia her zaman bir miktar performatiftir” (Butler 1993, 10-11).

Öyleyse cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti olan öznenin maddeselliğini sahnelendiği süreç nedir? Butler bu soruyu yanıtlayabilmek için Foucault’nun yaptığı gibi kurumların analizine ve özne oluşum teknolojilerine bakmaz; dili, öznelere yaratıldığı ve eklemeler yapılarak değiştirildiği bir anlamlandırma sistemi olarak inceler. Bilhassa, J. L. Austin’i yeniden yorumlayan Derrida’nın fikirlerinin üzerine inşaa ederek, performatif kavramını “söylemin, düzenlediği ve sınırlandırdığı fenomenleri üreten tekrarlayan gücü” (Butler 1993, 2) olarak tanımlar³⁵. Butler’a göre cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti

34 Gilles Deleuze’nün çalışmalarından etkilenen feminist felsefeciler Elizabeth Grosz ve Moira Gatens, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikileminin temelini oluşturan maddiyat ve temsil arasındaki sorunlu ayrıma dair benzer bir eleştiride bulunur (Gatens 1996; Grosz 1994). Feminist siyaseti açıklamak için basit bir şekilde temsil öncesi bir bedene veya dişil bir ontolojiye başvurmaya reddetme hususunda Butler’la benzerlik gösterebilirler de, bedene, sistemin kendi şartları haricindeki temsil sistemlerini etkileyebilecek bir güç addetme konusunda farklılaşırlar. Bu teorisyenler arasındaki farklılıklar üzerine ilginç bir tartışma için bkz. Colebrook 2000a.

35 Performatifliğin gücünün söz eylemlerine hükmeden adetlerden aldığını iddia eden Austin’in aksine, Derrida için bu gücün tüm işaretlerin yinelenabilir karakteri bakımından anlaşılması gerekir (bkz. Derrida 1988). Derrida’nın Austin’i okumasının ilginç bir eleştirisi için bkz. Cavell 1995.

olan özne, heteroseksüel normların sürekli tekrar edilere canlandırılmasıyla performatif olarak oluşturulur. Bu tekrarlama bir yandan geçmişe dönük olarak “toplumsal cinsiyetin görünümünü kalıcı bir içsel derinlik” (1997b, 14) olarak üretirken, diğer yandan da heteroseksüel zorunluluğu iyice pekiştirmeye yarayan cinsel farkın varsayılan gerçekliğini üretir. Normları bireyi kısıtlayan ve harici bir toplumsal uygulama olarak gören uzun bir feminist çalışma geleneğinin aksine Butler, toplumsal normların öznenin gerçekleştiği ve failliğini sahneleyebildiği gerekli zemin olduğunu öne sürerek bizi bu harici-dahili zıtlığını yeniden düşünmeye zorlar.

Butler öznenin Foucault’cu analizi ile psikanalitik teoriyi birleştirir. Özellikle de, özne oluşumu için gerekli olduğunu düşündüğü birtakım dışlayıcı süreçlerin altını çizmek için Lacan’cı kavramlar olan “rehinlik” (*foreclosure*) ve “iğrençlik”i (*abjection*)³⁶ benimser. Butler’a göre özne üretimi için kişiliklerin, öznellik biçimlerinin ve söylemsel mantıkların eşzamanlı olarak inkar edilmesi gerekir. Bunun adına “öznenin dışındaki belirleyici” ismini verir (Butler 1993, 3). Özne kavramı çerçevesinden bakıldığında bu “dışındaki” söylenemez, ifade edilemez ve anlaşılamaz olmakla birlikte, yine de, öznenin kendini anlaması ve formülasyonu için gereklidir.³⁷ Bu rehinlik performatif olarak ve tekrar tekrar sahnelenir; yani “söylenebilenin kapsamı dahilinde söz söyleyen özne, bel bağladığı rehinliği zımnen yeniden talep etmiş ve dolayısıyla bir kez daha bel bağlamış olur” (1997a, 139-40).

Butler’ın özne teorisi düşünüldüğünde, performativiteye dair incelemelerinin aynı zamanda failliği kavramsallaştırışını da etkilemesi şaşırtıcı değildir; zira onun da ifade ettiği üzere “performativitenin yinelenebilir olmasının kendisi bir faillik teorisidir” (1999, xxiv; italikler bana ait). Butler için faillik, toplumsal normların sarsılmazlığı, normların tekrar tekrar kabul edilmelerinin bir işlevi olduğu

36 Türkçeye “leşlik” olarak da çevrilmiştir. ç.n.

37 Butler’ın, iktidar ve öznenin Foucault’cu kavramsallaştırmalarının Freud ve Lacan’ın çalışmalarıyla nasıl verimli bir biçimde birleştirilebileceğini incelediği çalışma için bkz. 1997c, 83-105.

ölçüde, her yinelemenin temelde olan açıklığına ve başarısızlığa uğrama, yeniden anlamlandırılma, veya normların sağlamlaştırılması haricindeki amaçlar için yeniden sahiplenilme temeline dayanır. Tüm toplumsal oluşumlar normların yeniden kabul edilmesi ve sahnelenmesi sonucu tekrar üretildiğinden bu oluşumlar dayanıksızdır. Çünkü her yeniden şekillendirme/yeniden sahnelenme başarısızlığa uğrayabilir. Bu nedenle de her toplumsal oluşumun var olma olasılığının koşulu aynı zamanda da “onun feshedilmesinin olasılığıdır” (Butler 1997b, 14). Butler bu noktayı cinsiyet/toplumsal cinsiyet bakımından kısa ve öz bir şekilde açıklar:

Tekrar eden bir uygulamanın veya bir ritüelin tortusal bir etkisi olarak cinsiyet doğal hale gelmiş etkisini edinir. Fakat aynı zamanda bu tekrarlardan dolayı da kavramda boşluklar ve çatlaklar açılır. Bu açıklıklar böylesi yapıların temelinde yer alan dengesizliklerdir; normdan kaçır veya normu aşarlar... Bu dengesizlik, tekrar sürecinin ta kendisindeki oluşturduğunu *ortadan kaldırma* olasılığıdır, yani “cinsiyet”i dengede tutan etmenleri iptal eden güç ve “cinsiyet”i konsolide eden normları muhtemel olarak verimli bir krize çevirme olasılığı. (1993, 10)³⁸

Yukarıda eleştirdiğim faillik ve direniş kavramlarından Butler’ın farklılaştığı birkaç nokta olduğuna dikkat çekmek gerekir. İlk olarak, Butler “özgürleştirici faillik modeli” adını verdiği modeli sorgular. Bu model, tüm insanlara insan oluşlarından ötürü “bir irade, özgürlük ve amaçlılık bahşedildiğini” ve bunların işleyişinin “öznenin dışında konumlandırılan iktidar ilişkileri tarafından engellendiğini” varsayar (Benhabib et al. 1995, 136). Burada Butler, faillik olasılığını iktidar yapıları dahilinde konumlandırır (bu yapıların haricinde konumlandırmaktan ziyade). Daha da önemlisi, normların yinelenen yapısının yalnızca söylemin/iktidarın belirli bir yönetim biçimini *pekiştirmeye* hizmet etmediğini, fakat aynı zamanda da bu yönetim

38 Butler’ın cinsiyet/toplumsal cinsiyet olan özne üretimini incelemeleri (sonraki işlerinde daha da aşır hale getireceği) özne oluşumunun genel bir teorisi üzerine kuruludur. Bkz. Butler 1997a, 1997c, ve Butler, Laclau and Zizek 2000.

biçiminin *istikrarsızlaştırılması* için gereken araçları sağladığını öne sürer.³⁹ Diğer bir deyişle toplumsal normları “bozmak,” bu normları “yapmak”tan bağımsız olarak gerçekleşemez; dolayısıyla faillik, bu üretken tekrar edilebilirlik içinde bulunur. Butler buna ek olarak, failliğin anlamını önceden tanımlanmış bir özgürleştirici siyaset teolojisine sınırlandırma dürtüsüne de karşı çıkar. Sonuç olarak, düzeni bozma ve yeniden anlamlandırma mantığı Butler’ın düşünme çerçevesinde önceden belirlenemez, çünkü ona göre yeniden anlamlandırma/altüst etme eylemleri bağlı ve kırılmalıdır. Öngörülemez yerlerde belirir ve beklentilerimizi yıkan şekillerde hareket ederler.⁴⁰

Butler’ın faillik ve özne hakkındaki hümanist kavramlara getirdiği eleştiriyi çok ikna edici buluyorum; zaten bu kitaptaki argümanlarımda da onların etkisi aşikâr. Bununla birlikte, Butler’ın analizlerini biraz farklı bir sorunsallar dizisine genişletmek amacıyla, çalışmalarını karakterize eden bazı gerilimlere meydan okumayı verimli buldum. Butler’ın çalışmalarındaki temel çelişkilerden birinin sebebi şu: normların sağlamlaştırılması ve dengesizleştirilmesi arasındaki kaçınılmaz ilişkinin altını çizerken, aynı zamanda da faillik hakkındaki incelemeleri, iktidarın normları yeniden anlamlandırma ve bozma işlemlerine odaklanmaya meylediyor. Dolayısıyla Butler tüm düzen bozma eylemlerinin, karşı çıkmayı hedefledikleri şiddet koşullarının bir çıktısı oldukları konusunda ısrarcı olmakla birlikte, faillik konusundaki analizleri çoğunlukla ya “ihlal amaçları karşısında ihlal ifadelerini yeniden anlamlandırma olasılıklarını açan” anları ayrıcalıklandırır (1993, 122), ya da baskın sembolik ufuğu “radikal bir şekilde yeniden ifade etme” fırsatı sunan anları (1993, 23).⁴¹ Di-

39 Butler, Foucault’yu hatırlatarak şunu iddia eder: “Özneleştirme (*assujétissement*) paradoksu, karşı çıktığı normların ta kendileri tarafından muktedir kılınan (ve hatta yaratılan) öznedir. Bu yapısal kısıtlama faillik olasılığını engellemese de, failliği, iktidara dışarıdan bir muhalefet olarak değil de tekerrür eden veya yeniden ifade eden ve iktidarın özünde bulunan bir uygulama olarak konumlandırır” (1993, 15).

40 Butler’ın bu konu hakkındaki yorumları için bkz. “Gender is Burning,” Butler 1993, ve Butler 2001.

41 Örneğin Butler, faillik mevzusunu ele aldığında şöyle yazıyor: “öznenin yinc-

ger bir deyişle Butler'ın çalışmalarındaki faillik kavramı, çoğunlukla, normların sorgulandığı veya yeniden anlamlandırmaya tabi olduğu bağlamlarda geliştirilir.⁴²

Butler'ın faillik kavramını yorumlayışı, kendi çalışmalarının da maruz kaldığı siyasi müdahaleler bağlamında düşünülmeli şüphesiz. Butler'ın son on beş yıl içerisinde geliştirdiği teorik uygulama, heteroseksüel normativitenin sergilediği şiddete karşı bir endişe ve bu şiddetin insan varoluşunun yaşanabilir olasılıklarını kısıtlama şekilleri tarafından derinen etkilendi. Bu nedenle Butler'ın failliği kuramlaştırması performatif bakımdan anlaşılmalıdır: toplumsal cinsiyete ve cinselliğe dair baskın söylemleri sarsmayı amaçlayan siyasi bir uygulama olarak. Akademinin kapsamı dahilinde konumlanmış metinsel bir uygulama olarak Butler'ın müdahalesinin bağlamı yalnızca incelediği yasal, felsefik veya popüler söylemlerle kısıtlı değildir; aynı zamanda incelemelerinin feminist çalışmalar tarafından karşılanması tarafından da oluşturulur. Butler, çok sayıda feministin ona getirdiği suçlamalar karşısında kendini savunmak zorunda kalmıştı. Öne sürülen iddialar arasında, Butler'ın çalışmalarının özne ve özneyi muktedir kılan iktidar kavramlarının yapılarının ta kendilerini sökerek progresif siyasi ve toplumsal reforma dair tüm gündemleri zayıflatıcı etkisi olduğu da bulunuyordu (örneğin bkz. Bordo 1993, ve Benhabib et al. 1995'teki diyalog). Bu iddialara kar-

lenebilirliğinin bir anlatımı... failliğin içinden doğduğu sosyal koşullara karşı çıkıp dönüştürerek ortaya çıkabileceğini gösterir" (Butler 1997c, 29). Burada performatifliğin normatif yapılara karşı çıkma kabiliyeti ve faillik arasında kurulan denklige dikkat edin. Butler okuyucuya, failliğin "her zaman ve yalnızca iktidar karşıtı" (Butler 1997c, 17) olarak kavramsallaştırılmaması gerektiğini nasihat ettiğinde, buradaki gibi sürekli tekrarlanan açıklamalar Butler'ın uyarıcı nitelikteki açıklamalarıyla bir gerilim halinde yer alıyor (bu durumda aynı yazı içerisinde).

- 42 Amy Hollywood, Butler'ı okumasında şunu öne sürer: yeniden anlamlandırma işleminin -söz söylemenin ve söz eylemlerinin önceki anlamlarından kopma eğilimi- değerini biçmek, Butler'a Derrida'dan miras kalmıştır. Fakat Hollywood'a göre Derrida dilin ve simgelerin bu özelliğine karşı etik ve siyasi olarak nötr kalırken, Butler çoğunlukla yeniden anlamlandırmayı siyasi açıdan olumlu olarak okur (Hollywood 2002, 107 n. 57).

şılık olarak Butler çalışmalarını hep radikal bir demokratik siyaseti ifade etme projesine göre konumlandırdı⁴³ ve bu şekilde de failliğin hegemonya karşıtı yöntemlerini vurguladı.⁴⁴ Butler'ın bu çalışmalarının (ve onların algılanışının) önemli bir sonucu, iktidar normlarının incelemesinin mücadelecı bir çerçeveye dayanması oldu. Bu çerçevede normlar baskı yapar ve/ya bozulur, yinelenir ve/ya yeniden anlamlandırılır—böylece normların, öznenin bünyesi dahilindeki baskılamaları ve düzen bozma ötesinde yaptığı işler hakkında çok az bir fikir sahibi olunur.

Normların yalnızca pekiştirilmediğini ve/ya altüst edilmediğini, fakat icra edildiğini, mesken tutulduğunu ve farklı şekillerde tecrübe edildiğini öne sürmek istiyorum. Butler ile bu konuda ihtilafa düşeceğimizi düşünmüyorum; nitekim o da bireyin, normların özneleştirici gücüne olan bağlılığının yoğunluğunu yakalayabilmek amacıyla yazılarında sıklıkla “psişe” (*psyche*) mecazına ve psikanaliz diline dönüyor (örneğin bkz. Butler 1997c). Fakat Butler'ın bu yoğunluğu incelemesi çoğunlukla bir yandan normativitenin denetleyici ve düzenleyici gücüne karşı direniş ihtimallerinin izini takip etmeye duyduğu genel ilgiye hizmet ederken,⁴⁵ diğer yandan da,

43 Butler'ın bu projeye ilgili en son çalışması için bkz. Butler, Laclau and Zizek 2000. Bu metinde Butler'ın radikal değişimin evrenselci bir teorisi karşısında rahatsız olduğu açıktır—hatta muhatap olduğu kişilerden daha da rahatsız; fakat yine de, radikal demokratik siyaset yapma olasılığını oluşturmaya olanak sağlayan koşullar hakkında kuramlaştırmada konusunda ilgilidir.

44 Örneğin Butler'ın, özne-merkezli faillik teorisine karşı itirazlarını, bu itirazların itaat'e karşı direnişi engellemediği güvencesini vererek kalifiye ettiği şu cümlesini alalım: “Eğer... özneleştirme, itaat etme ile ilişkiliyse... o halde öznenin, failliğin temeli olduğu bir kavrama başvurmak yeterli olmayacaktır, zira öznenin kendisi, iktidarın failliğin amaçlarının ve kapsamının ne olacağını önceden sınırlandıran icraatları aracılığıyla üretilir. Fakat bu içgörü her zaman zaten kapana kısıllı olduğumuz anlamına gelmez. Denetlemeye ya da denetlemenin aldığı itaat etme biçimine karşı direnmenin manasız olduğu anlamına da gelmez” (Butler, Laclau and Zizek 2000, 151).

45 Örneğin Butler, Foucault'nun özneleştirme kavramının psikanalitik teorisinin bazı yeniden düzenlemeleriyle yapıcı olarak desteklenebileceğini öne sürer. Butler için bu desteğin gücü bilhassa “direnishi konumlandırma veya izah

temelde normların pekiştirme/yeniden anlamlandırma ve yapma/bozma ikicil yapısına dayanarak kavramsallaştırdığı performativite modeline katkı sağlıyor.

normların öznesi

Norm meselesini biraz daha detaylı incelemek istiyorum. Bu sayede, özne oluşumu analizini derinleştirebileceğimizi ve failliği temelde 'normativite yapılarının düzenleyici gücüne karşı direniş' olarak okuma sorununun üzerine gidebileceğimizi düşünüyorum. Özellikle de, Butler'ın normların özne üzerinde basit bir toplumsal dayatma olmadığı ve aslında öznenin özündeki mahrem ve değeri biçilmiş içsellik teşkil ettikleri içgörüsünü biraz daha açmak istiyorum. Fakat bunu yaparken rekabetçi ve ikicil çerçeveden -normların yapma ve bozma ile pekiştirme ve altüst etme modeli üzerine kavramsallaştırıldığı bir çerçeve- uzaklaşmak ve onun yerine, normların yaşandığı ve mesken tutulduğu, amaçlandığı, ulaşıldığı ve tamamına erdirildiği farklı biçimler üzerine düşünmek niyetindeyim. O halde bu amaç -ilerleyen paragraflarda da ayrıntılarıyla inceleyeceğim üzere- normatif bir eylemin aldığı içkin form, varsaydığı öznellik modeli (yani iradenin, duygunun, aklın ve bedensel anlatımın özgül telaffuzları), ve böylesi bir eylemin dayandığı otorite biçimleri arasındaki ilişkiyi keşfetmemizi gerektiriyor. Cami hareketinin uygulamalarını incelerken normların ikicil bir kavramsallaştırılmasının yol açtığı problemleri ele alarak başlayacağım.

Pek çok Müslüman Mısırlının savunduğu ve değer verdiği İslami erdem olan kadın tevazuunu (*el-ibtişam*, *el-haya*) ele alalım (bu konuyu beşinci bölümde inceliyorum). Bu erdemin önemine dair bir fikir birliği bulunsa da, nasıl uygulanması gerektiğine dair tartışır sayılır miktarda tartışma dönüyor—özellikle de başörtüsü tak-

etme problemine" hitap etmesinde yatıyor gibidir: "Direniş, disiplinli özne oluşumuna karşı veya özne oluşumu içinde hangi noktada vuku bulur? [Foucault'nun] psikanalitik bakımdan zengin olan psişe kavramını [*Discipline and Punish*'teki] hapsedici ruha indirgemesi, tam da psişe ve özne arasındaki kıyaslanamazlıktan ortaya çıkan bir direniş olan, normalleşme ve özne oluşumuna karşı direnme ihtimalini ekarte eder mi?" (Butler 1997c, 87).

manın gerekliliği konusunda. Cami hareketine katılanların (ve de cami hareketini de kapsayan daha genel olarak dindarlık hareketinin) büyük bir çoğunluğu, başörtüsünün tevazu erdeminin gerekli bir parçası olduğunu öne sürüyor, çünkü onlar için başörtüsü hem “gerçek tevazu” ifade ediyor hem de tevazu erişmenin aracı oluyor. Dolayısıyla, norm (tevazu) ve aldığı bedensel şekil (başörtüsü) arasında kaçınılmaz bir ilişki kuruyorlar; öyle ki örtülü beden, tevazu erdeminin oluşturulduğu *ve de* ifade edildiği gerekli araç haline geliyor. Bu anlayışa zıt olan (ve önde gelen sekülerizm taraftarı yazarlarla bağdaştırılan) bakış açısı ise, tevazu erdeminin ılımlılık veya alçakgönüllülük gibi herhangi bir insan özelliğinden farklı olmadığını savunuyor: tevazu karakterin bir parçası, fakat kişiyi başörtüsü takmak gibi herhangi bir dışavurumsal davranışa bağlı kılmıyor. Dikkat çekici olan şey ise bu yazarların tevazu erdemine değil ama başörtüsüne karşı olması; tevazu dışı davranışlara uygun görmeye devam ediyorlar. Onların bakış açısına göre, kadın tevazu hakkındaki yargılar açısından bakıldığında başörtüsüne asılsız bir önem verilmiş durumda (bkz. beşinci bölüm).

Başörtüsü hakkındaki tartışma, İslamcılar ve sekülerizm taraftarları (ve hatta farklı inançlara sahip İslamcılar) arasındaki siyasi farkların, ritüel performatif davranışlara dair argümanlar yoluyla ifade edildiği Mısır toplumunda dönen çok daha büyük tartışmaların yalnızca bir parçası. Bu tartışmaya dördüncü bölümde geri döneceğim. Burada dikkat çekmek istediğim şey ise tartışmanın en ilginç yanının tevazu normunun altüst mü edildiği yoksa yürürlüğe mi konduğu sorusu değil, normun yaşanmasına ve mesken tutulmasına dair öne sürülen ciddi derecede farklı yöntemler. Somut davranışlar ile tevazu erdemi (veya normu) arasındaki ilişkiyi her bakış açısının çok farklı bir şekilde kavramsallaştırdığının altı çizilmeli: mütedeyyinler için bedensel davranışlar normun düzgün gerçekleştirilebilmesinin temelinde yatıyor; muhalifleri içinse bu davranışlar tevazuun ortaya konmasında şarta bağlı ve gereksiz bir unsur.

Bu gözlemin akabinde sorulabilecek sorulardan bazıları şunlar: Bedenin yaptığı işleri normun bu farklı kavramsallaştırmalarında nasıl inceleriz? Performatif davranışlar bu bakış açılarının her birinde farklı şekilde mi algılanır, evet ise, nasıl? Bu iki tahayyülde benlik, normun kontrolü altındaki otoriteye nasıl (farklı) bir biçimde bağlıdır? Dahası, bu iki tahayyül biçimi ne gibi etik ve siyasi özneler varsayar, ve bunlar etik-siyasi hayatın hangi şekillerini olanaklı kılar veya engellerler? Normların yapılması/bozulması ikili mantığı dahilinde kaldığımız sürece bu sorular cevaplanamaz. Bu soruları cevaplayabilmek için normlar kategorisini yıkmamız ve bileşen unsurlarına ayırmamız gerekir; yani normların aldığı içsel formu incelemek ve morfolojilerinin benliğin topografyası dahilinde oluşturduğu bağlılıkları soruşturmak. Bu yöntemi ileri sürme nedenim, farklı üsluplardaki ahlaki-etik davranışların nasıl belirli öznelerin -somut davranışlarının detaylı bir eleştirel incelemeye alınmadan siyasi anatomisi kavranamayacak öznelerin- oluşumuna katkı sağladığını anlamaya duyduğum ilgiyle alakalı.

İslami erdemler veya normlara dair güncel tartışmaları incelemek için izlenen bu yolun, dindarlık hareketinin Mısır toplumunda yarattığı siyasi etkileri kavrama şekillerimiz üzerinde de sonuçları var. İslamcı hareketleri çalışan akademisyenler, çok sayıda Müslüman toplumda İslami davranış biçimlerinin (örneğin başörtüsünün kullanılması, İslami adetlerin doğru bir şekilde yapılmasına gösterilen ilginin artması ve İslami hayırseverlik kuruluşlarının yaygınlaşması gibi) yeniden canlanmasının Batılı siyasi-kültürel egemenliğe karşı *direnişin* bir ifadesi olarak ve sömürge sonrası Müslüman rejimlerin başarısız olmuş modernleşme projelerine karşı bir toplumsal protesto biçimi olarak anlaşılabilirliğini iddia ettiler (Burgat and Dowell 1997; Esposito 1992; Göle 1996; Roy 1994). Bu bakış açısına göre geleneksel İslami erdemleri yeniden yürürlüğe koyma gayesi, kabaca seküler-liberal olarak tanımlanabilecek bir modernist değerler sistemine zıt bir duruş sergilemeyi zorunlu kılıyor. Genellikle bu değerler sisteminin aktörleri,

egemen Batılı güçlerle iş birliği içinde olan, sömürge sonrası Müslüman rejimler olarak belirtiliyor.

Bu yorum İslamcı hareketlerin önemli bir boyutunu yansıtsa ve tamamen yanlış olmasa da, bu hareketlerin karmaşıklığını *direniş* klişesine indirgiyor ve bazı temel soruları hesaba katmıyor: İslamcı hareketler Batı hegemonyasında, sömürge sonrası durumda veya seküler-liberal değerler sisteminde tam olarak neye karşı çıkıyor? Hangi amaç uğruna? Ve daha da önemlisi bu hareketler, olarak mevcut hegemonik düzenin basit bir reddi olarak kavranamayan ne tür hayat biçimlerini olanaklı kılıyor? Dahası, ikinci bölümde de göstereceğim üzere, İslamcılık ve liberal sekülerlik arasında basit bir zıtlık veya ayak uydurma ilişkisinden ziyade, yakınlık ve birbirini karşılıklı zenginleştirmeye yönelik bir ilişki bulunuyor. Dolayısıyla da aralarındaki ilişkinin, bu yakınlığın yarattığı tarihsel olarak değişen, muğlak ve öngörülemez karşılaşmalara dayanarak incelenmesi gerekiyor. Bu ilişkiyi izlemek için en iyi yöntemin, modern tarihte gerçekleşen ve İslami erdemler (veya geleneksel İslami normlar) üzerine olan tartışmalarda geçen terimlerin özgüllüğünü dikkate almak olduğunu da öne sürmek istiyorum. İlerleyen bölümlerde gösterebilmeyi umduğum üzere bu tartışmalar, seküler süreçlerin neden olduğu, gelişmekte olan öznellik biçimlerine kaçınılmaz biçimde bağlılar. Böyle bir keşfe zemin hazırlamak adına ilk olarak, neden İslamileşmeye dair güncel tartışmalarda İslami erdemlerin aldıkları içsel biçimlerle ilgilenmemiz gerektiği konusunda ısrarcı olduğumu ve böyle bir yaklaşımın barındırdığı analitik kazanımları açıklayayım.

GÖRÜNEN NORMLAR VE ETİK OLUŞUM

Kültürel eleştirmen Jeffery Minson hümanist etiğin mirasının (özellikle de Kantçı formülasyonunda) Aydınlanma sonrası düşünce için önemli olmaya devam etmesinin sebeplerinden birinin, ahlaki eylemlerin morfolojisine -yani kesin şekillerine ve formlarına- verilen görece düşük ilgi olduğunu ikna edici bir şekilde öne sürer (Minson 1993). Minson bu mirasın izinin en azından Kant'a kadar

sürülebileceğini iddia eder. Zira Kant için gerçek ahlak, temelde akıl melekesinin kullanımını gerektiren rasyonel bir meseledir ve olayın geliştiği özgül bağlamdan (örneğin toplumsal erdemler, alışkanlık, kişilik oluşumu vb.) yoksundur. Hatta bence Kant felsefesinin mirası, yerine geçtiği Aristocu etik gelenek ışığında değerlendirildiğinde bilhassa önem kazanır: bu gelenekte dışa dönük davranışsal biçimler hem ahlakın gerçekleşmesinin aracı hem de beyanıydı.⁴⁶ Kant'ın bu gelenek karşısındaki savı, ahlaki bir eylemin, alışkanlık haline gelmiş bir erdem sonucunda olduğunda değil, ancak eleştirel bir mantığın ürünü olduğu ölçüde ahlaki olabileceği yönündeydi. Bunun için kişinin eğilimlerine, alışkanlıklarına ve mizacına *rağmen* ahlaki olarak hareket etmesi gerekir.⁴⁷ Kant'ın ahlaki eylemleri iradenin hareketlerine indirgemesi, Aristocu dünya görüşünde ahlaki bir eylemin aldığı özel biçime atfedilen değere tezat bir yerde durur.⁴⁸ Aristocu

46 Reform sonrası Hristiyanlıkta dini adetlere atfedilen önemdeki görece düşüş, aynı gelişmenin başka bir gidişatını teşkil eder. Bkz. T. Asad 1993.

47 Kant, kişilik oluşumunun uzun süreci sırasında edinilmiş ve alışkanlık haline gelmiş erdemlerin bir neticesi olan ahlaka itirazında açık ve nettir: “Kişide, bir görevi gerçekleştirmek amacıyla bulunan sağlam azim bir alışkanlık haline geldiğinde, bunun adına yasal bir anlamda da *erdem* denir, yani *ampirik karakteri* bakımından (*virtus phaenomenon*). Burada erdem, *kanuni* eylemlerin daimi şiarına sahiptir... Bu bakımdan erdem, bu şiarı uygun olarak *azar azar* edinilir ve kimileri için uzun bir alışkanlık anlamına gelir (kanuna uyma yönünden); aşamalı olarak davranışlarının ıslah edilmesi ve şiarlarının güçlendirilmesi sayesinde bir insan ahlaksızlığa meyletmeden zıddına doğru geçiş yapar. Fakat bunun için en ufak bir *fikir değişimi* dahi gerekli değildir; yalnızca alışkanlıklarda bir değişiklik... Ancak, bir insanın salt *kanunen* değil ama *ah-laken* iyi olması (Tanrının hoşuna gitmesi), yani [erdem] anlaşılır niteliğine göre (*virtus noumenon*) erdemli olması ve dolayısıyla da bir görevin varlığını kabul etmek için görevin beyanı haricinde bir teşvike ihtiyaç duymaması—buna, insanın şiarlarının temeli saf olmadığı sürece, tedrici *reform* yoluyla ulaşamaz, daha ziyade insanın mizacındaki bir *devrim* yoluyla ulaşılmalıdır... Ve dolayısıyla ‘yeni bir insan’ yalnızca bir tür yeniden doğuşla meydana gelebilir, sanki yeni bir yaratılmışçasına... ve bir fikir değişimiyle” (Kant 1998, 67-68).

48 Bu, ahlakın Kant için tamamen bireysel bir mesele olduğu ve şahsi tercihler tarafından yönlendirdiği anlamına gelmez; daha ziyade, bir eylem ancak rasyonalitenin evrensel olarak geçerli bir şekilde uyum içerisinde gerçekleş-

gelenekteki güdü, istişare ve tercih konuları da önemlidir elbette, fakat yalnızca gerçek eylemler bakımından.

Etiğin bu Kantçı kavramsallaştırmasının bir sonucu, etik uygulamaların aldığı görünen biçime gösterilen görece düşük ilgi, ve ahlaki sistemleri incelememizde davranışın, toplumsal tutumun ve görgü kurallarının gözden düşüşüdür. Minson'ın dikkat çektiği üzere çalışmalarında giyim, fiziksel duruş ve davranış tarzlarına (Bourdieu'nün bir kültürün "kullanışlı anımsatıcıları" olarak adlandırdığı şeyler) odaklanan Bourdieu gibi akademisyenler bile, bu uygulamaları yalnızca rasyonel bir değerlendirme, toplumsal yapıların ve kültürel mantıkların çok daha derin ve asli bir realitesinin işaretleri ve sembolleri oldukları ölçüde ilgi çekici bulurlar (Minson 1993, 31). Minson'a katılıyorum: Bourdieu belirli bir toplumsal grubu nitelendiren çeşitli uygulamaları göz önünde bulundururken, (yemek yiyişleri, sosyalleşmeleri ve eğlence anlayışları) bu uygulamaların grubun *doxa*'sını⁴⁹ ve değerler sistemini hangi şekillerde somutlaştırdığı ve simgelediği ile ilgilenir; öyle ki, grubun üyelerinin sahip olduğu ideolojiler, toplumsal veya sınıfsal *habitus*'larında katılaşır (örneğin bkz. Bourdieu 1977, 1990). Fakat somut bir eylemin öneminin, toplumsal ve sınıfsal statünün veya bir grubun ideolojik *habitus*'unun bir göstergesi işlevini görme yeteneğiyle sınırlı kalmayacağı öne sürülebilir.⁵⁰ Bedensel bir eylemin özgüllüğü, teşkil ettiği davranışa dair

tirildiği kadar ahlakidir. Charles Taylor'ın dikkat çektiği üzere Kant'ın ahlaki kanunları iki özelliği birleştirir: herkes akılla uyum içerisinde hareket etmekle yükümlüdür, ve "herkes için geçerli olması, aklın asli özelliklerinden biridir, her rasyonel varlık için aynı şekilde. Bu, Kant'ın kesin buyruğunun ilk şeklinin temelidir: yalnızca, aynı zamanda evrensel bir kanun olarak dileyebileceğim bir şîara göre hareket etmeliyim. Zira ben bir şeyi dilemekte haklıysam, herkes o şeyi dilemekte haklıdır, ve de dolayısıyla herkes için dilenilebilecek bir şey olmalıdır" (Taylor 1985b, 323).

49 Antik Yunancada kanaat ç.n.

50 Butler *Excitable Speech*'te (1997a) bir bireyin toplumsal ve kültürel konumunun, kişinin mizacında nasıl somutlaştığı konusuna gösterdiği hassasiyetten ötürü Bourdieu'nün *habitus*'a dair çalışmalarından övgüyle söz eder. Fakat Bourdieu'yü, beden bu anlamlandırma sistemine karşı koyma ve sistemin mantığına karşı bir engel oluşturma bakımından sahip olduğu potansiyele

varsaydığı ilişki bakımından da ilgi çekicidir; bedeninin aldığı özgül formun bir incelemesi, davranışın kendisini kavramsal olarak anlayışımızı dönüştürebilir. Ayrıca, bedensel davranışlar benlik ve toplum ile yalnızca bir anlam ilişkisi içinde değildir, aynı zamanda da benliğe, dünyada olup bitenlere tepki geliştirmek için dayandığı maddeyi sağlar.

pozitif etik

Yukarıda tartışılan problemlerin bir kısmını düzeltmek için bir araç sunan ve ilhamını Aristo'dan alan bir başka etik gelenek daha bulunur. Michel Foucault'nun geç dönemdeki işleri, Claire Colebrook'un çok yerinde bir şekilde "pozitif bir etik anlayışı" olarak tanımladığı mefhumu inşa etmek için bu gelenekten yararlanır. Bu anlayış, etik alanını "etiği belirleyen (ve eş zamanlı olarak da etik tarafından belirlenen) uygulamaları, benlikleri, bedenleri ve arzuları da kapsayacak şekilde normlar, gerekçelendirme, meşrulaştırma ve anlam kavramlarının" ötesine taşır (Colebrook 1998, 50). Foucault'nun pozitif etik anlayışı, etiği bir Fikir veya bir dizi düzenleyici norm olarak değil, belirli bir yaşam tarzıyla bağlantılı bir dizi pratik faaliyetler olarak anlaması bakımından Aristocudur.⁵¹ Bu anlayışta etik (Aristo'nun "erdem uygulamaları" adını verdiği) bir dizi özgül uygulamanın içine gömülüdür. Kantçı düşüncedeki ahlaki değerlendirme sorusu, yalnızca bu uygulamalar aracılığıyla oluşan mizaca göre sorulabilir. Bu bakış açısına göre belirli bir etik teorisinin ne anlama geldiği değil,

dikkat etmediği için eleştirir. Butler toplumsal yönlendirmelere karşı bedeninin nasıl bir direniş alanı haline geldiğine dikkat çekmek isterken, Bourdieu de somut toplumsal gücün kısıtlayıcı taraflarının altını çizer. Burada öne sürdüğüm argüman açısından bakıldığında, her ikisinin de bedeni, toplumsal normları altüst etme ve/ya güçlendirme üzerine kurulu ikili mantık açısından değerlendirdiğini görmek ilginç. Burada atlanan şey farklı usuller: bedeninin, normların düzenleyici gücünü mesken tuttuğu veya yaşayageldiği, ve direnme ve kısıtlama ikili mantığıyla kavranamayacak usuller.

51 Bu, Foucault'nun etik anlayışının anti-Kantçı olduğu şeklinde okunmamalıdır kesinlikle. Kant'ın etkisinin Foucault'nun etik üzerine yaptığı geç dönem çalışmalarındaki -özellikle de etik ve özgürlüğün birleşmesi konusunda- bir incelemesi için bkz. Hacking 2002, "Self Improvement" bölümü.

ne yaptığı sorulur.⁵² Foucault'nun Aristocu etiği kullanımı, “erdem etiği”ne dair diğer güncel yazıların aksine, evrensel geçerliliğini kanıtlamaya veya çağdaş ahlaki sorunları çözmek için çeşitli öğelerini iyileştirmeye yönelik değildir— mesela *telos*⁵³ kavramı veya iyi bir hayata dair kolektif anlayışı tekrar canlandırmak gibi (örneğin bkz. MacIntyre 1984; Taylor 1995).⁵⁴ Foucault'ya göre bu gelenek, etiği daima yerel ve belirli bir şey olarak düşünmemizi sağlar. Etik, oldukça spesifik ahlaki öznelerin oluşageldiği belirli prosedürlere, tekniklere ve söylemlere mahsustur.⁵⁵ Bölümün devamında, bu yaklaşımın açtığı yoldan gideceğim—yalnızca bu yaklaşımı analitik olarak zengin bulduğum için değil, aynı zamanda da (dördüncü bölümde açıklayacağım üzere) Aristocu geleneğin bazı yönleri İslam'ın dindarlık uygulamalarını şekillendirmede etkili olduğu için.

Foucault etik uygulamaları “ahlak”tan ayırır ve ahlaki normlar, kurallar, değerler ve emirlerden bahsetmek için kullanır. Diğer yandan “etik,” bir öznenin belirli bir varolma durumu, mutluluk veya gerçeklik gayesiyle kendini dönüştürdüğü uygulamalar, teknikler ve söylemlere işaret eder (Foucault 1990, 1997a, 1997b, 1997c; Martin, Gutman, and Hutton 1988; ayrıca bkz. Davidson 1994, Faubion 2001, and Rabinow 1997).⁵⁶ Foucault için etik, “bireylerin (ken-

52 Colebrook, Foucault'nun antik etik anlatısının “davranışların ne anlama geldiğinden ziyade ne yaptığına göre değerlendirildiği ve ‘her birinin kendi özgül karakterinin veya şeklinin’ bulunduğu bir pozitif etik olduğunu” öne sürer (1998, 43).

53 Antik Yunancada nihai amaç ç.n.

54 Neo-Aristocu “erdem etiği” geleneği, çağdaş ahlaki düşüncedeki temel etik kavram olarak “iyi” veya “doğru” yerine erdemin önceliğinin yeniden sağlanmasını savunur. Erdem etiği için bkz. Anscombe 1981; Foot 1978; Lovibond 2002.

55 Foucault'nun etik üzerine çalışmaları ile ahlak etiğine dair çalışmaların karşılaştırmalı bir okuması için bkz. Lovibond 2002.

56 Foucault “kod-odaklı” ve “etik-odaklı” ahlaklılık arasında bir ayrım yapsa da ikisini kıyaslanamaz bulmaz. Örneğin, farklı dönemlerde onlara atfedilen önemin ağırlığı değişse de, Hristiyanlıkta her iki ahlakın da yanyana varolduğunu öne sürer (Foucault 1990, 30).

di yöntemleriyle veya başkalarının yardımıyla) kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, davranışları ve mizaçları üzerinde birtakım işlemler uygulamalarına izin veren” iktidarın bir modudur (Foucault 1997b, 225) ve bireylerin kendilerini, belirli bir ahlaki söylemin rıza gösteren öznelere haline getirebilmeleri amacıyla faaliyet gösterir. Bireyin kendini inşa etmek için gösterdiği çabaya önem atfetse de, Foucault’nun analizinin öznesi kendini değişken bir tavırla biçimlendiren iradeci veya otonom bir özne değildir. Özne daha ziyade, önceden sınırlandırılmış ve tarihsel bakımdan özgül olan oluşumsal uygulamaların ve ahlaki görevlerin çizdiği çerçeve dahilinde oluşmuştur—Foucault bunu “özneleştirme halleri” olarak nitelendirir. Dolayısıyla Foucault özneliği kişisel gelişime tahsis edilmiş özel bir alan olarak değil, bir dizi ahlak kuralı aracılığıyla işlevsel kılınan bir iktidarın modunun sonucu olarak ele alır. Bu ahlak kuralları özneyi, özne kendine biçim verirken bu yönetmeliğe uyum sağlamaya çağırır. O halde “ahlaki özneleştirme”den kastedilen, “öz ile ilişkiler kurmak ve geliştirmek, benliği düşünmek , benliği öğrenmek, benliği incelemek, benliği kendi kendine çözümlemek, ve kişinin bir nesne olarak kendinde gerçekleştirmeyi hedeflediği dönüşümler” için var olan şablonlardır (Foucault 1990, 29).

Foucault için ahlak kuralları ve özneleştirme halleri arasındaki ilişki aşırı belirli değildir; yani özne sadece ahlak kurallarına uyum sağlar (veya direnç gösterir). Foucault’nun çizdiği çerçeve, bir ahlak kuralıyla ilişki geliştirmenin çok farklı yolları olduğunu varsayar; bu yolların her biri bireyin (irade, akıl, arzu, eylem vs) kapasiteleri ile belirli bir norm arasında özel bir ilişki kurar. Bir ahlak kuralına itaat etmenin aldığı somut biçim raslantısal değildir, aksine etik analiz için *gerekli* bir unsurdur. Etik öznenin özgül yapısını tarif etmek için bir araçtır. Bir diğer deyişle kişi, oluşan etik özneyi yalnızca etik uygulamaların kendine has şekil ve karakterlerinin bir analizi aracılığıyla kavrayabilir. Bunlar Foucault için teknik uygulamalardır cismani ve beden tekniklerini, spiritüel egzersizleri ve kişinin kendini yönetme yöntemlerini içerir—bunların tümü, günlük hayatta

görünür ve içkin olmaları bakımından “pozitif”tir. Dikkat çekmek gerekir ki bu uygulamaların önemi uygulayıcıları için ifade ettikleri anlamdan değil, bireyi inşa ederken *yaptıkları işten* kaynaklanır. Benzer şekilde, beden, anlamlandırma için bir vasıta değil, somut özneyi oluşturan ham madde ve gerekli araçtır.

Failliği, normları kabul etmek ve altüst etmek üzerine kurulu ikili modelin ötesinde kavramsallaştırabilmek adına Foucault’nun etik oluşum analizini bilhassa faydalı buluyorum. Foucault insanın etik kapasitelerinin gelişiminde harici yapıların katkısına ve insan failliğinin özgül üsluplarına dikkatimizi çekiyor. Failliği mevcut iktidar ilişkilerini sekteye uğratan eylemlere indirgemek yerine, bizi failliği şu şekillerde düşünmeye teşvik ediyor: (a) belirli ahlaki eylemleri gerçekleştirebilmek için gereken kapasite ve beceriler bakımından, ve (b) bir öznenin olduğu tarihsel ve kültürel olarak özgül olan disiplinlerle kaçınılmaz biçimde ilişkili olarak. Özneleştirme paradoksu Foucault’nun formülasyonunda merkezi bir yere sahiptir; zira bir eylemde bulunma kapasitesi, belirli itaat ilişkileri tarafından yaratılır ve etkin kılınır. Bu paradoksu açıklamak için virtüöz piyanist örneğini ele alabiliriz: enstrümanını ustalıklı çalabilmek için gereken kabiliyeti -gerekli faillik- edinebilmek adına piyanist, genelde sancılı olan inzibati çalışma düzenine olduğu kadar çıraklığın hiyerarşik yapısına da kendini teslim eder. Buradaki önemli nokta, piyanistin failliğinin öğretilebilme kabiliyetine dayalı olmasıdır; klasik olarak bu duruma “uysallık” adı verilir. Uysallığı, faillikten vazgeçmeyle bağdaştırmaya başladıysak da terim asıl itibarıyla şunu kasteder: bir kişinin, belirli bir beceri veya bilgi konusunda eğitilebilmesi için kişinin göstermesi gereken işlenebilirlik-pasiflikten çok mücadele, çaba, uğraş ve başarı hissi taşıyan bir anlam.⁵⁷

57 Uysallığın Oxford İngilizce Sözlük’teki anlamlarından biri de şu: “öğretilebilme niteliği, eğitim alma istekliliği ve hazırlığı, öğretilmeye yatkınlık, eğitime isteklilik” (OED 1999).

Önerdiğim yaklaşımı biraz daha detaylandırmak adına Foucault'nun etik çalışmalarında merkezi bir yere sahip olduğunu belirttiği dört temel unsura bakılabilir. Fakat bu dört katmanlı şema etik çalışmaları için bir kılavuz veya örnek model olarak alınmamalıdır; Foucault'nun analitik çerçevesinin faydası daha ziyade gündeme getirdiği sorularda yatar. Ahlak kuralları ve etik davranışlar arasındaki ilişkiye dair sorduğu sorular, yalnızca tarihsel olarak konumlanmış ahlaki normların sürdürüldüğü özgül uygulamaların bir incelemesi yoluyla yanıtlanabilir. İlk bileşene Foucault “etiğin maddesi” adını verir; benliğin etik yargı ve uygulamayla ilgili olan bölümlerini kasteder. Örneğin orta çağ Hristiyanlığında etiğin tözü ten ve arzudur, oysaki modern dönemde bireyin en fazla incelemeye ve uğraşa tabi tutulduğu konu duygular olmuştur (Foucault 1997b, 263). Foucault'nun “özneleştirme hali” olarak isimlendirdiği etiğin ikinci hali, insanların ahlaki yükümlülüklerini kabul etmeye nasıl sevk veya davet edildiğinden bahseder- örneğin ilahi kanunlar, akılcı kurallar veya kozmolojik düzen aracılığıyla. Nikolas Rose'un altını çizdiği üzere, etiğin bu hali *otoritenin türüne* dikkatimizi çeker: özne kendisi hakkındaki hakikati, ve kendisi ile hakikate sahip oldukları varsayılan kişiler arasındaki ilişkiyi bu otorite aracılığıyla fark eder (Rose 1998, 27). Etiğin üçüncü hali kişinin etik bir özne haline gelebilmek için kendi üzerinde gerçekleştirdikleriyle alakalıdır—“benliğin teknikleri” başlığı altında incelenen bir süreç. Son olarak, etiğin dördüncü bileşeni *telostur*: tarihsel olarak özgül olan yetkili bir model dahilinde kişinin ulaşmayı hedeflediği var olma üslubu.

Foucault'nun etik oluşum analizi, kadınların cami hareketinin kilit unsurlarını ve daha genel olarak da dindarlık hareketini anlamak için faydalı bir çerçeve sunar. Bu iki hareketin uyguladığı pratikler, insan hayatı için (Kuran'da, tefsirlerinde ve onlardan türeyen ahlak kurallarında bulunan) ilahi bir planın var olduğu ve her bireyin bu planı takip etmekle yükümlü olduğu ön kabulüyle uygulanır. Cami hareketinin üyeleri, kutsal metinlerin zikredilme-

si ve eğitici kaynaklar vasıtasıyla ahlaki sorumluluklarının farkına varmaya çağrılır. Ancak ahlakın bu şekli yalnızca hukuki boyutla sınırlı kalmaz. Ahlak kurallarını uygulayan ve ihlalleri cezalandıran merkezi otoriteler bulunmaz. Daha ziyade, cami hareketinin güçlü bir bireyselleştirici dürtüsü bulunur ve bu dürtü, ahlaki davranışlara yön vermek için her bir kişinin bir dizi münzevi uygulamalar benimsemesini gerekli kılar.⁵⁸ Her birey ahlak kurallarını geleneksel prensiplerle uyumlu bir biçimde yorumlamalıdır ki kişi, bir birey olarak, hayatı için olan ilahi planı en iyi şekilde gerçekleştirme yolunu keşfedebilsin.

İslami Uyanış'ın diğer akımlarıyla kıyaslandığında cami hareketi, dinselğin dışadönük imlerine (ritüeller, kişinin davranış tarzları, giyim ve benzeri) olağanüstü derecede atfettiği eğitimsel önem bakımından emsalsiz bir hareket. Cami hareketine katılanlar, yeşerttikleri dinselliği gerçekleştirebilmek için bu uygulamaları gerekli ve kaçınılmaz bir araç olarak görüyorlar. Bu hareketin üyeleri için etik alanın maddesel tözünü vücudun çeşitli hareketleri oluşturuyor. Vücudun eylemlerinin ve kapasitelerinin hem bireysel hem de topluca irdelendiği ve üzerinde çalışıldığı detaylı bir yöntemler sistemi bulunuyor. Camideki dersler, bu tarz münzevi pratiklerin eğitiminin alındığı önemli alanlardan biri. İlerleyen sayfalarda inceleyeceğim üzere, kadınlar içsel durumlar (niyetler, arzu ve düşüncenin hareketi, vb.) ile dış davranışlar (el-kol hareketleri, eylemler, konuşma, vb.) arasında bir koordinasyon yaratabilme amacıyla, beden ve ruhun hareketlerini analiz etmeyi öğreniyor. Gerçekten de benliğin iç ve dış halleri arasındaki bu ayrım, münzevi uygulamaların düzenlendiği temel aksı oluşturuyor. Dördüncü bölümde göreceğimiz üzere bu düzenleme prensibi bazı ilişkileri inceleme şeklimizi etkiliyor; yani beden, benlikle ve diğerleriyle kurduğu kavramsal ilişkiyi, ve dolayısıyla da benliğin otorite ve iktidar yapılarıyla olan değişken ilişkilerini.

58 Bu bireyselleştirme eğilimine yirminci yüzyılda hangi şekillerde ivme kazandırıldığını ikinci bölümde anlatıyorum.

Camiye gidenlerin hayatlarında gerçekleştirmeyi amaçladıkları teleolojik model, Peygamber ve Sahabelerinin örnek niteliğindeki davranışlarına dayanıyor. Bu ideali bugünün gereklilikleri kapsamında karşılanamayacak talepleri olan, geçmişini taklit etmeye çalışan nostaljik bir arzu olarak tanımlayıp ciddiye almamak çok kolay olurdu. Ancak böyle bir tanım yapmak demek, böyle bir *telos*'un gündelik etik davranışlar için önemini kavrayamamak anlamına geliyor. Camiye gidenler arasında bakıldığında, kendi kendini gerçekleştirmek için gösterilen bireysel çabalar kişinin “gerçek” arzularını ve duygularını keşfetmeye veya Tanrı ile kişisel bir ilişki geliştirmeye değil, daha çok bireyin akli ve duygusal kapasitelerini mütedeyyin kişi modeline olabildiğince yaklaşılabilecek şekilde bilemeye yöneliktir (bkz. dördüncü bölüm). Birlikte çalıştığım kadınlar, onay görmüş davranış biçimlerini taklit etmeye çalışmayı bireysel özgürlüğü kısıtlayan harici ve toplumsal bir dayatma olarak görmüyorlardı. Daha ziyade, toplumsal olarak onaylanmış davranışları, benliğin özünün gerçekleştiği olasılıklar (tabiri caizse temeller) olarak görüyorlardı. Bununla alakalı olarak da bu kitabın sorduğu sorulardan biri şu: Öznenin kendi arzuları ile toplumsal olarak buyrulan davranışlar arasındaki ayrımın kolayca varsayılamadığı, ve ayrıca da, öznenin potansiyelini gerçekleştirebilmesi için (harici) otoritenin belirli biçimlerine itaat etmenin gerekli bir koşul olduğu bir bağlamda bireysel özgürlüğü nasıl düşünebilir ve anlayabiliriz? Bir diğer deyişle, benliğin mimarisinin incelenmesinde siyaset mevzusu nasıl ayrılmaz bir parça haline getirilebilir?

ETİK VE SİYASET

Failliği etik oluşum bakımından (özellikle de Foucault'cu şekliyle) düşünebileceğimizi belirttim, fakat bu önerime iki konuda itiraz gelebilir. Birincisi, özerk öznenin hümanist kavramsallaştırmasına karşı itirazlarıma rağmen, failliği kişinin gösterdiği çabalar dahilinde konumlandırarak, özne-merkezli faillik teorisini çaktırmadan incelemelerime dahil ettiğim öne sürülebilir. İkincisi, ‘direniş olarak

faillik' formülasyonunun aslen irdelemek için yöneltildiği ve kritik bir öneme sahip olan siyaset ve toplumsal dönüşüm konusundan kaçtığım öne sürülebilir. Kanımca ilk itiraz, öznenin, iktidarın bir neticesi olduğunu söylemenin ne anlama geldiği ile ilgili sıkça rastlanan birtakım yanlış anlaşılmalara dayanıyor. Etik benlik oluşumu hakkında konuşmanın öz bilince sahip bir fail gerektirdiği sıklıkla varsayılır. Ayrıca bu failin Prometheus-vari bir biçimde kendini inşa ettiği, iradesini ortaya koyduğu ve dolayısıyla da yapısal güçler karşısında "kendi failliğini" savunduğu düşünülür. Aslında bu varsayım pek çok açıdan yanlış. Camiye gidenlerin uygulamalarına odaklanıyor olmam, onların eylemlerinin ve kendi üzerlerinde uyguladıklarının kendi özgür iradelerinin ürünü olduğu anlamına gelmez. Bu eylemlerin yetkili söylem geleneklerinin bir çıktısı olduğunu ileri sürüyorum; bu geleneklerin mantığı ve gücü, muktedir kıldıkları öznelerin bilinçlerini katbekat açıyor. Burada incelediğim faillik kadınlara ait değil; içinde bulundukları ve tarihsel olarak olumsal olan söylem geleneklerinin bir ürünü. Kadınlar, bu erdemler ve bu geleneklerin kurallarına göre kendilerini yaratmaya davet ediyorlar ve dolayısıyla da kendilerini bu geleneklerin parlattığı ideallere göre tartmaya başlıyorlar. Bu açıdan bakıldığında birey, devam ettirdiği etik geleneklerin söylemsel mantığı aracılığıyla mümkün kılınıyor. Burada söz edilen benlik incelemesi evrensel bir insan özelliği değil; Foucault'nun da önerdiği üzere kişinin kendisiyle olan ilişkisinin belirli bir şekli. Ve bu ilişkinin aldığı biçim, bireyin üretildiği özneleştirme uygulamalarına derinden bağlı.

Şimdi de ikinci itiraza geelim: failliği esas olarak etik öz oluşum şeklinde ele almamın siyasal alanı terk etme anlamına gelmesi. Bu bakış açısı, liberal siyasal teori içerisindeki eski bir ayrımı yansıtıyor bir bakıma: ahlak ve etiğe dair konulara özel ve bireysel gözüyle bakan, siyasi konuları da kaçınılmaz olarak kamusal olarak gören bir ayrım. Ancak bu pek çok açıdan sorunlu bir görüş, özellikle de liberal yönetimlerin oluşturulmasında etiğin ve erdemlerin oynaması gereken -ve oynadığı- role dair liberal geleneğin kendi içindeki

çetin anlaşmazlık göz önünde bulundurulduğunda (bkz. Pocock 1985; Skinner 1998). Etik ve siyasi olanın bu ayrışmasını sürdürmek günümüz akademik dünyasında epey sıradanlaşmış bir içgörüyü hesaba kattığımızda daha da zorlaşıyor: her tür siyaset spesifik bir özne gerektirir ve varsayar, ve bu özne, herhangi bir modern siyasi sistemdeki düzenleyici aygıtların temelinde yer alan bir dizi disiplin edici uygulama aracılığıyla yaratılır.

Bu içgörünün geçerliliği yaygın olarak kabul edilse de, soru sorma şekli nadiren değiştirilir: Benliğin belirli bir kavramsallaştırılması, farklı siyasi taahhütleri nasıl gerekli kılar ve bu taahhütleri nasıl varsayar? Veya başka bir deyişle, farklı siyasi tahayyüller ne tür öznelere normatif olduklarını varsayar? Soruyu bu şekilde sormak siyasi olanın kişisel olandan kaynaklandığını varsaymaz, çünkü yukarıda da belirttiğim üzere, benlik toplumsal ve söylemsel olarak üretilir ve iktidarın icraatlarının öncüsü değil, bu işlemlerin bir sonucudur. Dolayısıyla da benliğin yapısına dair bir inceleme nesnesi olarak kişisel tercihleri ve eğilimleri almaz, onun yerine, normatif özneyi yaratan iktidarın tarihsel olarak olumsal olan düzen(leme)lerini araştırır. Liberal feminist teorinin normatif öznesini normal olmaktan çıkardığı ve böylelikle de camiye gidenlerin hayatlarına yaklaşabilmeyi mümkün kıldığı ölçüde bu düşünce çerçevesinin gerçekten güçlü ve etkili buluyorum, çünkü liberal feminist teori çatısı altında üretilen araştırmaların evrensel olduğunu iddia ettiği hakikatlerin belirlediklerinden farklı olan yolları kullanabilmeyi sağlıyor.

Foucault'nun etik formülasyonu özneyi oluşturan çeşitli yöntemleri incelemek için bir araç sunar—özellikle de (hukuki yerine) bireyselleşmiş olan özneleştirme hallerine vurgu yapan geleneklerdeki yöntemleri. Siyaset kuramcısı Wiliam Connolly, Foucault'nun benliğin sanatları⁵⁹ üzerine olan çalışmasını değerlendirir. Siyasi katılımın yalnızca soyut bir düşünme yöntemi olmadığını ve “içgüdü-

59 *Arts of the self*. Antik Yunan ve Roma'da etik bir ideal doğrultusunda kişinin düşünceleri ve davranışlarında yaptığı değişikliklere denir. Foucault bu kavramı “varoluş estetiği”ni keşfetmek ve bunun yanı sıra benliğin ve diğerlerinin yönetimini incelemek için kullanır. ç.n.

sel değer biçme halleri”nden ortaya çıktığını Foucault’nun zımnen kabul ettiği şeklinde yorumlar (1999). Connolly siyasette hüküm süren rasyonalist anlatıya karşı çıkar. Siyasi yargıların, yalnızca ahlaki prensipleri soyut bir şekilde değerlendirme yöntemi anlamına gelmediğini, fakat öznelarası varoluş ve aksiyon usullerinden kaynaklandığını öne sürer. Bu usuller her zaman temsil veya ifade edilebilir olmamakla birlikte yine de toplumsal ve siyasi davranış bakımından etkilidir (Connolly 1999, 27-46).⁶⁰ Gerçekten de, siyasi oluşumların yalnızca farklı mantık yürütme yöntemlerini varsaymakla kalmadığını, aynı zamanda da duygusal değerlendirme yöntemlerine bağlı olduğunu kabul ettiğimizde, benlik oluşumunun etik uygulamalarının bir incelemesi yeni -ve açıkça siyasi- bir anlam kazanır. Foucault’nun kullandığı benliğin sanatları ve yönetimsellik (*governmentality*) uygulamaları arasındaki ilişkiyi geç-liberal Batılı toplumlarda inceleyen Nikolas Rose, etik-siyasetin analitik bir irdelemesinin “yaşam biçimleri ve öz-davranış eğitimi zorlu ve sonu gelmez tartışmalara ve çekişmelere açma olasılığı sağladığını” belirtir (1999, 192). Bu ifade, eskiden beri süregelen şu feminist içgörü nezdinde büyük değer taşır: herhangi bir siyasi dönüşüm -çoğunlukla “saf siyaset”in alanından ayrıştırılmış- hayatın mücessem izleri üzerinde çalışmayı gerektirir.

etik ve faillik

Etik ve siyasi olanın bu kadar iç içe geçmesi, liberal-progresif kaynaklarda hüküm süren faillik mefhumuna getirdiğim eleştiriyi

60 Connolly bu fikri öne sürerken pek çok düşünürün işlerinden yararlanır. Şöyle yazar: “Düşünmek, Deleuze için (ve Epikür, Spinoza, Bergson, Freud, ve Nietzsche için de) başlı başına birden fazla seviyede aksiyon demektir. Düşünme sanal düzeyde (etkisi hakiki, ama ulaşılabilirliği gerçek değildir) ve de gerçek düzeyde hareket eder (bu da temsil edilmeye müsaittir, ama kendi kendine yetemez). Örneğin proto-düşüncenin sezgi radarına yakalanmayan öğeleri bir rezerv rolü üstlenir: kimi zaman sürprizler sabitlenmiş açıklamaları yerlerinden sarsar, yeni baskılar mevcut akılcı uygulamaları aksatmak üzere belirli aralıklarla şişer ve taşar, ve yeni kişilik dürtüleri ara sıra bireyin içini kaplar ve yerleşmiş kimliklerin oturduğu adalet ve meşruiyet ayarlarını değiştirir” (1999, 40).

nasıl etkiler? Her şeyden önce, bir faillik teorisi öne sürmekle ilgilenmediğimi açıkça ifade ettiğimi umuyorum. Asıl iddia ettiğim şey, failliğin anlamının, failliğin içinde ikamet ettiği kavramların dili kullanılarak incelenmesi gerektiği. Yani kısacası failliğin anlamını açık tutmamız ve failliğin “insanlarla, şeylerle ve bireyin kendisiyle belirli ilişkiler kurmayı mümkün kılan ve bu ilişkileri tanımlayan semantik ve kurumsal ağların içinden” (T. Asad 2003, 78) ortaya çıkmasına olanak sunmamız gerekiyor. Faillik kavramının progressif siyasetin amaçlarından ayrı tutulması gerektiğini işte bu yüzden savunuyorum, zira bu ikisi arasında kurulan bağlantı, faillik kavramının, iktidarın baskıcı ve hükmeden icraatlarına karşı gösterilen direniş kategorisine hapsedilmesine yol açtı. Bu, failliğin hiçbir zaman bu şekilde tezahür etmediği anlamına gelmiyor—tabii ki bazen bu haliyle görüyoruz. Fakat bu oldukça basit gözleme dayandırılan sorular epey çetrefilli ve bana kalırsa etik ve siyasetin bağlantı noktasından bakarak verimli bir şekilde incelenebilir.

Cami hareketinin uygulamalarının, hegemonik seküler-liberal davranış normlarına ve bazı yönlerden de seküler-liberal yönetime sıklıkla meydan okuduğu gerçeğini ele alalım (bkz. ikinci ve dördüncü bölümler). Bu meydan okumaların sekülerliğin koşulları üzerindeki etkisi, hem mütedeyyinlerin amaçladıklarından hem de en azılı karşıtlarının beklediklerinden katbekat fazla oldu. Örneğin dördüncü bölümde de görüleceği üzere mütedeyyinlerin İslami ritüelleri ve adetleri yorumlamaları, devlet odaklı İslamcılar için olduğu kadar onların seküler muhalifleri için de sarsıcı oldu, zira bu yorumlama, milliyetçi tahayyülde bedene atfedilen role dair yapılan kilit varsayımlara üstü kapalı bir şekilde karşı çıkıyordu. Bunun bir sonucu olarak da, cami hareketinin görünürde apolitik uygulamaları bir taraftan devletin disiplin mekanizmalarının eline düşerken, diğer taraftan da belli bir ulus-kimlikçi dünya görüşünü paylaşan seküler-liberal Müslümanlar ve İslamcı siyasi partilerin bu tarz bir dindarlık eğilimine karşı güçlü eleştirileriyle karşılaştı. Cami hareketinin siyasi failliğinin (sekülerleşmeye karşı teşkil ettiği “direniş”in),

hareketin etik uygulamalarının toplumsal alanda yarattığı etkilerle ilintili beklenmeyen bir sonucu olduğu söylenebilir.

Burada altını çizmek istediğim birbiriyle ilişkili iki nokta bulunuyor: ilki, hareketin etik failliğini tam olarak kavramadan siyasi failliğini anlamak imkansızdır; ikincisi, cami hareketinin faaliyetlerini, yalnızca seküler-liberal yönetim mantığı ve onun beraberinde getirdiği davranış biçimleri karşısında teşkil ettiği direnç bakımından okumak, siyaset ve faillik hakkındaki literatürde yeteri kadar anlaşılmayan ve kuramlaştırılmamış bir siyasi boyutu tamamen görmezden gelir.

Şunu da unutmamak gerekir ki cami hareketinin çalışmaları -dindarlık hareketinin tamamı için de geçerli olduğu üzere- nadi-ren siyasi arenayla ilişkilendirilen kurumları ve uygulamaları kapsar; örneğin seçim sürecine katılmak, devlet üzerinde hak iddia etmek, yargı sistemini kullanarak dinin kamusal yaşamdaki yerini genişletmek gibi.⁶¹ Bu yüzden hareketin siyasi kimliğini görmezden görmek kolaydır; hareketin faaliyetlerinin uzmanların “siyasi radar”larından kaçması da. Gerçekten de, araştırmacıların bu tarz hareketlere (yani ahlaki reform konularıyla ilgilenen hareketler) apolitik gözüyle bakmaları oldukça yaygındır (örneğin bkz. Beinin and Stork 1997; Göle 1996; Metcalf 1993, 1994; Roy 1994). Ancak bu nitelendirme apaçık bir siyasi ve analitik hatadır, çünkü bu gibi hareketlerin dönüştürücü gücü muazzamdır ve çoğu zaman konvansiyonel siyasi partilerin gücünü aşar. Bana kalırsa bu gibi hareketlerin siyasi tesiri, etik alanda yaptıkları işlerin bir türevidir; yani tarihsel olarak özgül olan hakikatlere bağlılığın bireylere işlendiği gelişim stratejilerinin bir türevi. Dolayısıyla da bu hareketlerin siyasi projeleri, ancak etik

61 Tabii ki bu, dindarlık hareketi veya kadınların cami hareketinin örgütlenmelerinde modern yönetim yapılarına ihtiyaç duymadıkları anlamına gelmez. Modern siyasi gelişmeler, Mısır’daki dindarlık hareketinin ortaya çıkması ve gelişmesi için gerekli olan şartları yarattı (bunu ikinci bölümde detaylandıracam). Burada dikkat çekmek istediğim nokta dindarlık hareketinin devleti veya politikalarını dönüştürmeyi değil, kültürel ve toplumsal alanları yeniden düzenlemeyi amaçladığı.

uygulamalarının bir incelemesi sonucu anlaşılabilir. Bunun için yalnızca nelerin siyasi olanı teşkil ettiği hakkındaki geleneksel fikirlerimizi değil, aynı zamanda etiğin maddesini kavrayışımızı da yeniden düşünmemiz gerekir. Bu kitabın analitik uğraşlarının bir kısmı tam da bu konuyu ele alıyor.

etik ve eleştiri

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine kafa yoran bir feminist şu soruyu sorabilir: cami hareketinin desteklediği ataerkil normları altüst etme ve onlara meydan okuma olasılığını nasıl düşüneceğiz? Analitik netlik adına faillik kavramını progresif siyasetten ayrıştırarak, hangi uygulamaların kadınları ikincil konuma düşürdüğünü ve hangilerinin onlara bir tür toplumsal cinsiyet eşitliği sağladığını değerlendirmek ve eleştirmek için elimizdeki tüm araçlardan vaz mı geçtik? Feminizmin analitik sınırlarını zorlayarak, bu siyasi projenin reçetelerini gözden kaçırmış mı oldum? Birkaç basit cümle veya paragrafla bu soruları yanıtlamak mümkün değil, ama umuyorum ki cevaplar bu kitabın sayfalarında belirecek. Bu sorular hakkında düşünmeye başlamak için birkaç yol önermek istiyorum.

İlk olarak, cami hareketinin desteklediği toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hiyerarşik sisteminin *filiyatta* nasıl dönüştürülmesi gerektiği sorusu hem cevaplama imkansız, hem de bu soruyu sormak bize düşmez. Sömürgeci feminizmin çevirdiği dolaplardan ve “evrensel kız kardeşlik” siyasetinden öğrendiğimiz bir şey varsa, o da her türlü toplumsal ve siyasi dönüşümün her zaman yerel, olumsal ve mevzileştirilmiş mücadelelerin bir işlevi olduğudur. Bu dönüşümlerin şablonu önceden çözümlenemez veya teyit edilemez (Abu-Lughod 2002; Ahmed 1982; Lazreg 1994; Spivak 1987). Ve bu tip bir gündem veya reform, yukarıdan veya dışarıdan empoze edildiğinde genellikle şiddetli bir dayatmadır. Sonuçlarının, azletmeyi amaçladığı her şeyden çok daha kötü olması olasıdır (örneğin bkz. Collier 1997; Mani 1998; Massell 1974). Cami hareketinin uygulamalarını destekleyen özneleştirme modelini göz önünde bulundurursak, direnişi *teoride* nasıl kavramsallaştırabileceğimize dair bazı fikirleri beşinci

bölümde paylaşacağım ve performativite, somutsallaştırma ve fail-lik arasındaki karşılıklı ilişkiyi inceleyeceğim. Şimdilik şu kadarını söylemek yeterli olacaktır: bana kalırsa baskı yöntemlerine direnme konusu, belirli bir özneleştirme halinin mümkün kıldığı bağlılığın somut biçimlerinin haricinde düşünülemez.

Kurduğum çerçevenin, cami hareketinin ataerkil karakteriyle alakalı eleştirileri askıya almayı gerektirip gerektirmediğine gelirsek—böyle bir tutumu teşvik etmiyorum. Asıl teşvik ettiğim şey, (çoğunlukla kendimi de dahil ettiğim) pek çok progresif ve feminist grup arasında epey yaygın olduğu gibi eleştirinin normatif anlayışının genişlemesi. Bu bakış açısına göre eleştiri, karşınızdakinin bulunduğu pozisyonu başarılı bir şekilde çürütmek ve argümanlarındaki akla yatmayan noktaları ve mantıksal tutarsızlıkları ortaya çıkarmak anlamına geliyor. Bunun çok sınırlı ve zayıf bir eleştiri mefhumu olduğunu kabul ediyorum. Bence eleştirinin en güçlü hali, bir başkasının gözünden dünyaya bakma sürecinde yeniden yaratılabilme olasılığını, ve benzer şekilde, önceden bilmediğimiz şeyleri bu süreçte öğrenme ihtimalini barındırdığı zaman ortaya çıkıyor. Bunun için de eleştirel bakış açısını zaman zaman kendimize çevirmemiz gerekiyor; ki böylece ötekiyle olan bir karşılaşmada yeniden yaratılabilme olasılığını açık bırakalım.

Saha çalışmalarım sırasında sıklıkla içimde biriken antipatiyi⁶² eleştirinin tam da bu genişletilmiş versiyonu ışığında sorgulamak durumunda kaldım. Bu antipatiyi cami hareketinin uygulamaları karşısında hissettim, bilhassa da Mısır toplumunda kadınların ikincil konumunun sınırlarını çizen uygulamalar karşısında. Bu kitapta tasvir ettiğime benzeyen ve toplumsal olarak muhafazakâr hareketlerle karşılaştıklarında derin bir rahatsızlık hissi duyan pek çok seküler progresif ve liberalle bu antipatiyi paylaşıyorum— saha çalışmam sırasında görüşme yaptığım kişilerin sofuluğu karşısında gösterdi-

62 Bu terimi Elizabeth Povinelli'den alıyorum. Liberalizmin kültürel açıdan “antipatik uygulamalar” olarak resmettiklerinin, çokkültürlülük söylemini eleştirel bakımdan nasıl kısıtladığını tartıştığı provokatif incelemesi için bkz. Povinelli 2002.

ğim dayanma gücüne hayret eden kitlelerin bana duyduğu sempati, ve görüşme yaptığım “kökten dinci” kişileri kınamayan tartışma çerçevemin yarattığı kızgınlık bu hissiyatı bana tekrar hatırlatıyor⁶³

Bu antipatiyle başa çıkmak için, bugün akademide popüler olan ve İslamcı hareket hakkındaki çoğu yazının tanımlayıcı özelliği olan suçlayıcı üsluptan uzak duruyorum, çünkü bu pratikleri uygulayanların neleri güçlü ve anlamlı bulduklarını kavramada bu tarz bir üslubu yarsız buluyorum. Daha da önemlisi, cami hareketinin, aralarında benim de bulunduğum feminist-progresif araştırmacılar da tetiklediği antipati ve bu içgüdüsel tepkinin ötesine geçemememize hayret ediyorum. Cami hareketinin (veya parçası olduğu dindarlık hareketinin) devlet kontrolünü ele geçirerek Mısır’ı bir teokrasiye çevirmeye çalışmadığını, faşist ya da militan bir hareket de olmadığını hatırlatıyoruz kendimize. Dolayısıyla da cami hareketi Hindistan’daki Hindutva’dan, İsrail’deki Gush Emunim’den, Pakistan’daki Cemaat al-İslami’den, uluslararası örgüt El Kaide’den ve diğer siyasi-dini hareketlerden aslı itibarıyla farklılaşıyor. Yine de, bu hareketin dindar karakteri liberaller, radikaller ve progresiflerde olağanüstü bir huzursuzluk uyandırıyor.

Liberalleri ve progresifleri huzursuz eden şeyin, dindarlık hareketi gibi hareketlerdeki “toplumsal muhafazakarlık” olduğu kabûlünün altında yatanların teker teker irdelenmesi, bu huzursuzluğu teşkil eden unsurların ve hassasiyetlerin incelenmesi gerektiğine inanıyorum. Bu görev 11 Eylül 2001’deki olaylardan sonra ayrı bir önem kazandı. Zira bu olaylarda, “İslami toplumsal muhafazakarlık” ile

63 Susan Harding on yıldan fazla bir süre önce şu gözlemde bulunmuştu: “kültürel bakımdan marjinal” olan gruplar hakkında çeşitli akademik disiplinlerde yürütülen çalışmalarda artışa rağmen, progresif-liberal araştırmacıların bakış açısından “kültürel ve siyasi Ötekiler” olarak görülen gruplara dair çalışmalar yok denecek kadar azdı; öreğın Harding’in yazdığı ABD’deki Protestan kökten dinci gibi (Harding 1991). Bu “kültürel olarak antipatik” gruplar muhalif terimler üzerinden anlaşılmaya devam ediyor (anti-modern, kökten dinci, geri kafalı ve irrasyonel gibi) ve seküler modernitenin yarattığı koşulların bu grupların hem oluşumunda hem de algılanmalarındaki kritik yeri göz ardı ediliyor (bkz. Harding 2000).

ilişkilendirilen ama birbirlerinden epey alakasız olan bir dizi fotoğraf ve yazı, liberallerin ve solcuların inançlar, değerler ve siyasi sistem hakkındaki düşüncelerine tehdit olarak görecekları farz edilen (kadınların Müslüman toplumlardaki ikincil konumu başta olmak üzere) şeyleri temsil etmek üzere konumlandırıldı (bkz. Hirschkind and Mahmood 2002). Aslında pek çok yönden bakıldığında bu kitap -Connolly'yi de tekrar anarak- aralarında benim de bulunduğum liberal-solcu fikir insanların böyle bir tepki üreten “içgüdüsel değer biçme halleri”nin bir incelemesi olduğu kadar, bu hareketlere hayat katan hassasiyetlerin de bir incelemesi. Dolayısıyla bu kitabın amacı etnografi ile sınırlı değil. Kitabın hedefi, kadınların cami hareketi gibi liberal olmayan hareketler hakkındaki yargılarımıza şekil veren (eylem ve bedensellik, direniş ve faillik, benlik ve otorite arasındaki kurucu ilişkiye dair) varsayımların dar görüşlülüğünü göstermek.

Kendi duyduğum antipatinin dokusu ve birlikte çalıştığım kadınların hayatlarının dokularının karşılaşması sırasında, siyasi olan ile etik olan benim için kişisel bir seviyede tekrar bir araya geldi. Saha çalışmasını yürütürken ve bu kitabı yazdığım sıralarda, siyasi olarak sağduyulu bir çalışmanın yalnızca “görüşme yaptığım kişilerin” amaç ve tutkularına sadık kalmak, ve okurlarıma, günümüz dünyasını tanımlayan arzu çeşitliliğini “anlama ve saygı duyma” çağrısında bulunmak anlamına gelmediğini fark ettim (krş. Mahmood 2001a). Kendi varsayımlarımı veya benim gibi akademisyenlerin önyargılarını ve hoşgörü(süzlük)lerini gözler önüne sermek de yeterli değil. Feminizm siyasi projesinin önceden belirlenmiş bir şey olmadığına ve belirli bağlamlar içerisinde devamlı olarak yolunu çizmesi gerektiğine diğer birçok feminist gibi ben de zaman içerisinde inanmaya başladım. Bulduğum bu noktada kendime tekrar tekrar sorduğum sorular var: Feministler olarak incelemelerimizin ve yaptığımız siyasetin temel prensibi toplumsal cinsiyet eşitliğidir dediğimizde neyden bahsediyoruz? Görüşme yaptığım kişilerin hayatlarının yoğun dokusu içinde dolanıp kalmış olmam, benim bu soruya olan açıklığımı nasıl etkiliyor? Birlikte çalıştık-

larıma benzer kadınlara “özgürlük” prensibine değer vermelerini öğretebilmek için, bazen şiddet içeren bir görev olan hassasiyetleri, yaşam dünyalarını ve bağlılıkları yeniden yaratmaya razı mıyız? Dahası, kendi hayatımızda eşitlik idealine adanmış olmamız, bu idealin diğer herkes için de doyurucu olduğu veya olması gerektiğinden emin olmamız için yeterli midir? Eğer değilse, ki durum bu şekilde şüphesiz, feminist siyasetin gerçekten ne anlama geldiğini yeniden -ve alışkın olduğumuzdan çok daha fazla alçak gönüllülükle- düşünmemiz gerektiğine inanıyorum. (Yorumlarımı yalnızca “Batılı feministler”e değil, aynı zamanda “Üçüncü Dünya” feministlerine ve bu polarize alanın herhangi bir noktasında bulunanlara da yönelttiğimi belirtmek isterim. Zira feminist geleneğin özgürleştirici dürtüsü göz önünde bulundurulduğunda bu sorular hepimizi kapsıyor.)

Bu soruları soruyor olmam, kendi hayatlarımızın yerleşik bağlamında adaletsiz olduğunu düşündüğümüz uygulamalar karşısındaki eleştirel duruşumuzdan vazgeçmemiz gerektiğini savunduğum anlamına gelmiyor, birlikte çalıştığım kadınların dindar yaşam tarzlarını sorgulamadan benimsememiz ve yüceltmemiz gerektiği anlamına da. Böylesi bir tutum, bu bölümde eleştirdiğim progresif liberalizmin bazı versiyonlarını karakterize eden teleolojik kesinliği yansıtmak olurdu sadece. Onun yerine, siyasi ve analitik anlamda emin olduğumuz konuların liberal olmayan hareketleri inceleme sürecinde dönüşüme uğrayabileceği olasılığını açık tutmayı öneriyorum. Birlikte çalıştığım kadınların hayatları, sınırları belli olan “anlama ve tercüme etme” toplumbilim deneyinin bize katabileceklerinin ötesinde bir şeyler öğretebilir ve buna açık olabilmeliyiz. Bu anlamda, feminist projenin siyasi ve analitik alanları arasındaki gerginliğin kapısı yapıcı bir biçimde açık bırakılabilir—bu gerginlik “siyasi netlik” adına baştan engellenmemelidir. Siyaset kuramcısı Wendy Brown’ın da bize hatırlattığı üzere “düşünsel ve siyasi hayatın ayrışmasını savunmak birini diğerinden koparmak demek değildir. Bu ayrışmanın amacı, aralarında dinamik bir mesafe ve gerilim

korudukları zaman düşünsel hayat ve siyasi hayat arasında oluşan üretken (ve hatta rekabetçi) diyalogu teşvik edebilmektir” (2001, 43).

Bu kitabın temelini oluşturan normatif bir siyasi görüş varsa o da (kendime ve okurlarıma) bir irdeleme yolculuğuna çıkma çağrısıdır: desteklediğimiz siyasi görüşlerin teorik analizlerimizin temelini oluşturacağını veya doğruluğunun mutlaka kanıtlanacağını varsaymadığımız, onun yerine, bu yolculuğa ilk çıktığımızda cevabının değişmez olduğunu düşündüğümüz siyasete (dair) yepyeni sorular sorma olasılığına açık olan bir yolculuk.

II

DİNDARLIK HAREKETİNİN TOPOGRAFİSİ

Haftada bir gün, akşamüstünün sessiz sıcığında kadınların tek başlarına veya küçük gruplar halinde büyük Umar Camii'nin gözlerden uzak bir köşesindeki dar bir merdiveni çıktığını gözlemleyebilirsiniz.¹ Heybetli bir yapıya sahip olan cami, Kahire'deki hareketli ve üst-orta sınıf bir mahalle olan Mohendiseen'in en kalabalık noktalarından birinde yer alır. Caddenin üstünde yer alan ışıltılı dükkan vitrinleri, Amerikan fast-food zincirleri, en yeni Mısır filmleri ve tiyatro oyunlarını tanıtan elle boyanmış büyük afişleri; yanlarındaki görece ciddi bir duruş sergileyen camiyle birlikte sokaktan geçenlerin dikkatini çekmek için yarışır. Umar Camii yalnızca mimari ağırbaşlılığıyla değil, yoksul ve alt sınıflara mensup Mısırlılara sunduğu yardım hizmetleriyle de bu işlek caddenin gösterişli ve tüketim odaklı havasından bir rahatlama fırsatı sunar. Sessizce caminin en üst katına çıkan kadınlar, haftanın bir günü Hacı Feyza² adındaki kadın bir vaizin [*da'iya*; çoğul: *da'iyat*] verdiği dini bir derse katılmak için buradadır.

Hacı Feyza, Umar Camii'ne ek olarak iki camide daha ve Kahire'deki seçkin kulüplerden birinde dersler verir. Hem âlimliğiyle hem de cami hareketinin yaklaşık 25 yıl önceki başlangıcından bu yana kadınlara dersler vermeye olan adanmışlığıyla cami çevrelerinde iyi tanınır. Her hafta elli ila yüz kadın, klimalı bir sınıfta iki saat boyunca oturur ve Hacı Feyza'nın hem Kuran'dan hem de

1 Tüm camilerin, hocaların ve katılımcıların isimleri gizliliklerini korumak adına değiştirilmiştir.

Mısır'da halk ağzında *hacı* kelimesi yalnızca hacca giden kişiler için değil, yaşlılara saygıyla hitap etmek için de kullanılır. Hepsî hacca gitmemiş ve bir kısmı epey genç olsa da, bir saygı göstergesi olarak tüm kadın vaizlere *hacı* diye hitap ediliyordu. Bu kitabın geri kalanında (*hacı*, *seyyid* ve *şeyh* gibi) onursal sıfatlar ve niteledikleri isimler italikle belirtilmeyecektir.

hadislerden³ seçtiği bölümlerin günlük konuşma dilinde⁴ tefsirini dinler. Sıra sıra dizilmiş kahverengi sandalyelerde oturan ve sinek uça duyulacak bir sessizlik içerisindeki katılımcılar, yükseltilmiş bir platform üzerindeki bir masanın arkasında sakin ve sabit bir sesle konuşan Hacı Feyza'nın söylediklerine dikkat kesilirler.

Katılanların bir kısmı ev hanımı, diğerleri öğrenci ve büyük çoğunluğu da işten eve dönerken durup dersleri dinlemeye gelen çalışan kadınlardır. Kadınlar ağırlıklı olarak otuz ila kırk yaşında olmakla birlikte, en genci yirmi ve en yaşlısı altmış yaşındadır. Bu kadınların bazıları camiye özel araçlarıyla gelirken diğerleri Kahire'nin aşırı kalabalık toplu taşımasını kullanır, bir başka grup ise taksiyle gelir. Kadınların giydikleri kıyafetler çarpıcı derecede farklıdır. Pek çok kadın mütevazı bir sofistikasyon havası taşıyarak, ayak bileğine gelen şık terzi dikimi etekler ve eteğin içine soktukları gömlekler giyer; başlarındaki ipek başörtüleri sıkıca bağlıdır. Aralarında Hacı Feyza'nın da bulunduğu diğerleri ise düzgün dikimli ve koyu renkli uzun paltolar giyer ve saçlarını ve boyunlarını kapayan kalın başörtüleri takarlar. Bir diğer grup ise camilere gidenler arasında çok popüler olan, başı ve gövdeyi kapatan (Katolik rahibelerin giydiği pelerine benzeyen) *kehimar*'ı giyer. Hacı Feyza'nın derslerine katılan kadınlar arasında başı açık olanlar bile vardır; kot pantolon ve kısa bluz giyerler, saçları ve makyajları yapıldır—bu tabloyu başka bir camide görmek neredeyse imkansızdır. Umar Camii'nde çok çeşitli giyim tarzlarına rastlansa da, peçeli (nikap) bir kadına nadir rastlanır. Nikaplı kadınların bulunmaması, Hacı Feyza'nın derslerinin çektiği kitleye dair bir göstergedir.⁵

3 Altı çizilmelidir ki “hadisler” şeklindeki bir ifade, peygamberin tüm sözleri ve davranışlarına işaret eder; bunlardan altısının en güvenilir olduğu kabul edilir. Diğer yandan “bir hadis,” peygamberin davranışlarının ve sözlerinin bireysel bir anlatısıdır. Bkz. Robson 1999b.

4 Kuran'da kullanılan Arapça ile günlük konuşma dili iki ayrı dil denecek kadar farklıdır. Günlük konuşma dili Arapça konuşulan ülkeler arasında da büyük farklar gösterir. ç.n.

5 Camiye gidenlerin başörtüsü hakkındaki muhtelif duruşları ve bu duruşlarının ardındaki öğretisel düşünce için bkz. Üçüncü Bölüm.

Kahire'nin en büyük ve en yoksul semtlerinden birinde yer alan AyiŖa Camii, Umar Camii'ne zıt bir örnek teŖkil eder. Cüruf betonu bloklardan oluŖan çöküŖün eŖiğindeki konutların arasına sıkıŖmıŖ dar ve karanlık bir sokaktaki AyiŖa Camii'nin etrafı, öten horozlar, bağıran çocuklar ve sokak satıcılarıyla çevrilidir—Umar Camii'nin ciddiyeti ve düzenine tamamen tezat bir Ŗekilde. AyiŖa Camii, Mısır'daki en büyük kar amacı gütmeyen İslami kuruluŖ olan Cemaat ül-Ŗariat ile bağılantılıdır ve semt sakinlerine kapsamlı sosyal hizmetler sunar. Haftada iki kere iki ayrı kadın vaiz tarafından ve bir kere de caminin imamı tarafından dini dersler verilir. Umar Camii'nin vakur adabına kıyasla AyiŖa Camii'nde gayriresmi ve gevŖek bir hava hakimdir. Örneğın derslere katılan kadınlar sıklıkla öğretnenin lafını bölerek sorular sorar, veya baŖka yerlerde duydukları farklı görüşleri dile getirirler. Kadın vaiz ve katılımcılar arasında sürekli bir muhabbet döner. Diğerk camilerde olduğı gibi buradaki kadın vaizler de Mısır'da kullanılan günlük Arapçaya hakimdir, fakat konuşmalarında, kendilerinin ve katılımcılarının mensubu olduğı işçisınıfının (*Ŗaabı*) diline has kelimelere ve tabirlere yer verirler.⁶ Umar Camii'nin klimalı tenhalığının aksine AyiŖa Camii'nin atmosferi, caminin bulunduğı semtin sesleri, kokuları ve dokuları içeriye nüfuz eder.

AyiŖa Camii'ne giden kadınların yaŖ ortalaması Umar Camii'ndekilere benzemekle birlikte, eğitim durumları çok daha kısıtlıdır: derslere katılanların çoğunluğı en fazla lise mezunudur ve okuryazarlık oranı düşüktür. Kadınlar ince bir halıyla kaplı beton zemine otururlar; çoğı, ayak bileklerine gelen buruşuk elbiseler [*galālīb*; tekil: *galābiyya*] giyer, başlarını ve bedenlerini örten örtüler kullanırlar. Nikaplı bir kadına neredeyse hiç rastlanmayan Umar Camii'nin aksine, buradaki katılımcıların üçte biri nikaplıdır. Büyük bir ço-

6 Hem Kuran hem de hadisler modern standart Arapça ve günlük konuşma dilinden farklı bir Arapçayla yazıldığı için kadın vaizlerin görevlerinden biri de klasik Arapça ile yazılmış olan bu metinleri katılımcıların anlayabileceğı bir Mısır Arapçasına çevirmektir.

günlük geleneksel başörtüsünü takar. Diğerleri de *baladi*⁷ elbise adı verilen, kırsal kesimlerde yoksulların giydiği, bol siyah bir cüppe ve sıkıca örtülmüş ince siyah bir başörtüsünden oluşan elbiseyi giyer.

Umar ve Ayışa Camileri Kahire'deki sosyoekonomik spektrumun iki uç örneğini teşkil ediyorsa, Kahire'nin önde gelen semtlerinden birinde yer alan Nefise Camii'nin ikisinin ortasında yer aldığı söylenebilir. Şehir merkezinin dışında yer alan bu semt çok sayıda kamu ve devlet çalışanlarının yanı sıra, petrolün tavan yaptığı 1970 ve 1980'lerde Körfez ülkelerinde çalıştıktan sonra memlekete dönen Mısırlılara da ev sahipliği yapar.⁸ Nefise Camii, Kahire'de kadınlar için dersler sunan ilk cami olma özelliğiyle tanınır (dersler 1980 civarında başlamıştır) ve şu anda Kahire'deki en büyük kadın katılımcı sayısına sahip camidir. Haftalık derslere yaklaşık beş yüz kadın katılır ve çoğu ev hanımıdır. Bununla birlikte, caminin yakınlarında yer alan bir üniversiteden de (Kahire'deki en büyük üniversitelerden biri) hatırı sayılır miktarda öğrenci katılır. Dersler, saha çalışmamı yaptığım sırada devlet idaresindeki *da'wa* (İslami Uyanış'ta anahtar bir terim; aşağıda detaylarıyla inceliyorum) kuruluşlarında hatiplik üzerine resmi bir eğitim almakta olan üç dâ'iyyât tarafından verilir. Diğer iki caminin aksine, üç kadın vaiz ve katılımcıların çoğu (yani yaklaşık yüzde yetmiş beşi) nikap giyer. Nikap giyen kadınlar, bu uygulamalarının İslam'ın kadın tevazuu hakkındaki emirlerinin katı bir yorumuna uygun olduğu görüşündedirler. Kimar (başı ve bedeni örten örtüler) veya hijab (başörtüsü) takanlara göre kendilerini genellikle daha erdemli görürler. Nikapın çoğunlukta olmasının yansıttığı katı dindarlık hissi, derslere hakim olan cehennem azabı

7 Çevirmen notu: *Baladi* aynı zamanda geleneksel/yerel anlamına gelir.

8 Bazı araştırmacılar, Mısır'da artan toplumsal muhafazakarlığın nedenleri arasında Körfez ekonomilerinin 1970 ve 1980'lerdeki gerileme döneminde işlerini kaybederek ülkelerine dönen Mısırlıların beraberlerinde getirdiği "Körfez" tipi İslam'ı (bazen "Petro-dolar İslam" da denir) gösterir (Beinin and Stork 1997; Moensch 1988). Bu görüş esas itibarıyla ülkelere geri dönen çalışanların oranı ve İslamcı hareketin Mısır'daki yükselişi arasında kurulan ilişkilendirmeye dayanır, fakat bu iddiayı inceleyen veya doğrulayan benim bildiğim bir çalışma yok.

tarzıyla da vurgulanır. Umar Camii'nde Hacı Feyza'nın nazik ses tonuyla ve Ayişa Camii'ndeki kadın vaizlerin rahat tarzlarıyla kıyaslandığında bu üslup belirgin bir tezat yaratır.⁹

Saha çalışmamı yürüttüğüm altı camiden üçünün bu kısa incelemesi, kadınların cami hareketinin geniş bir tabana yayıldığının bir göstergesi: katılımcıların yaşları ve sosyoekonomik durumlarının çeşitliliğinde olduğu kadar, öğretmenlerin kullandığı retorik üsluplarda, tartışma yöntemlerinde ve davranış biçimlerinde de bu belirgin bir şekilde gözlemlenebilir. Fakat cami gruplarının arasındaki farklara rağmen tüm katılımcılar, “Mısır toplumunun giderek daha fazla sekülerleşmesi” olarak tarif ettikleri durum karşısında ki endişelerini dile getirdiler, ve bu durumun önemli bir sonucunun, “İslam'ın ruhu”nun muhafaza edilmesinde kritik bir rol oynayan dini hassasiyetlerin aşınması olduğunu belirttiler. Bölümün geri kalanında, camilerdeki derslere katılanların “sekülerleşme” ile neyi kastettiklerini, toplumsal davranışlar açısından bu sürecin en önemli sonucunun ne olduğunu ve son olarak da uygulamaları aracılığıyla ne tür bir dinselliği canlandırmayı amaçladıklarını inceleyeceğim. Araştırmalarımı, günümüzde İslami Uyanış'ı teşkil eden çeşitli akımlar ve bu akımların Mısır'da son yüzyıldaki dini aktivizm tarihiyle olan ilişkisi bağlamında konumlandıracağım. Bu bölümdeki amacım yalnızca bugünkü cami hareketinin doğduğu tarihsel gelişmelerin bir taslağını çıkarmak değil, aynı zamanda da İslami modernizm çalışmalarında bu gibi hareketlerdeki mevcut temaları eleştirel bir yaklaşımla ele almak.

CAMI HAREKETİNİN AMAÇLARI

Katılımcıların ifadelerine göre kadınların cami hareketi, gündelik hayatı düzenleyen bir araç olarak dini bilginin, seküler yönetimin modern yapıları altında giderek daha fazla kenara itilmesine bir tepki olarak doğdu. Pek çok katılımcı, Mısır'da gittikçe yaygınlaşan bir

⁹ Her üç camideki kadın vaizlerin kullandığı retorik üslupların detaylı bir analizi için bkz. Üçüncü Bölüm.

dindarlık eğilimi olarak gördükleri davranışları eleştirdi. Bu uygulamalar kapsamında İslam soyut bir inançlar sistemi konumuna getiriliyor, ve dolayısıyla da kişinin nasıl yaşadığı veya gündelik hayatta neler yaptığı üzerinde doğrudan hiçbir etkisi bulunmuyordu. Hareketin katılımcıları tarafından çoğunlukla “sekülerleşme” [*almana* veya *almāniyya*] veya “Batılılaşma” [*tagharrub*] olarak adlandırılan bu eğilimin, (hem davranış tarzı hem de bir dizi prensip olarak) İslami bilgiyi “gelenek ve folklor” konumuna indirgediği düşünülüyordu. Katılımcıların bir kısmı yakın Mısır tarihindeki spesifik olaylardan¹⁰ bahsetmek için “sekülerleşme” ve “Batılılaşma” terimlerini kullandılar. Fakat katılımcıların büyük çoğunluğu bu terimleri, belirli bir dini hayatın duyarlılıklarını ve alışkanlıklarını yıpratın, kontrolleri dışındaki dönüştürücü güçleri tasvir edebilmek için kullandılar.

Nefise Camii’ndeki Hacı Samira, camideki derslere katılanların tehdit altında olduğunu hissettiği dini duyarlılık hakkında hararetle ve açıkça konuşan dā’iyāt’lardan biriydi. Derslerinden birinde şunları söyledi:

İçinde yaşadığımız topluma bir bakın ve kendinize sorun: kime özeniyoruz? Batılılara [gharbiyyin], seküleristlere [‘almāniyyin] ve Hristiyanlara özeniyoruz: onlar gibi sigara içiyoruz, onlar gibi yemek yiyoruz, kitaplarımız ve medya müstehcen olan [*fahhāsh*] şeylerin fotoğraflarıyla dolu. Müslümanların evlerine girdiğinizde şaşırp kalıyorsunuz: bunun bir Hristiyanın mı yoksa Müslümanın mı evi olduğunu anlayamıyorsunuz. Bizler lafta Müslümanız, ama davranışlarımız Müslümanların davranışları değil. Görünüşümüz, giysilerimiz, içtiklerimiz ve yediklerimiz de Allah için ve

10 Örneğin gördüğüm kadınlardan bazıları, “sekülerleşme” ve “Batılılaşma” terimlerini Başkan Enver Sedat’ın 1970’lerde *infitāh* (ekonomik liberalleşme) politikalarını benimsemesinden bahsetmek için kullandılar ve bu politikaların Mısır’daki toplumsal gelenekler ve yaşam tarzlarında radikal bir dönüşüm başlattığını söylediler. Hacı Nur adındaki dā’iyā sokaklarda sergilenen zenginliğin artışı, yükselen enflasyon ve Batı’dan ithal edilen ürünler ve medya ile birlikte Mısırlıların daha hırslı, rekabetçi ve bencil hale geldiklerini; ailelerine, arkadaşlarına ve çevrelerindekiyle daha az önem verdiklerini düşündüğünü söyledi—bu değişimi “seküler” olarak tanımladı.

ona olan sevgimizden olmalı. [ihna muslimîn wi lâkin af’âlna miş ka muslimîn: il-‘ên, wil-lîbs, wil-shurb, wil-akl lâzim yîkun lillâh wi fi hubb allâh] Sizlere bu hayatın [kendi önerdiği] medeni olmadığını [*gayrı mutabaddir*] söyleyenler olacaktır: onları dinlemeyin, çünkü biz Müslümanlar için gerçek medeniyetin [*hadâra*] Allah’a yakın olmak olduğunu biliyorsunuz.

Bu sözlerin, günümüzde Mısır’daki Müslümanların tüketim, giyim ve iletişim biçimleriyle ifade ettikleri ve dini açıdan farklılıklarını göstermeyi amaçladıkları bir kültürel kimlik söylemine riayet ettiği öne sürülebilir. Fakat ben alternatif bir okuma önermek istiyorum: cami çevrelerinde dönen tartışmalara dayanan, ulusal veya kültürel kimliğe dair söylenenlerden çok daha farklı endişeleri olan bir okuma. Hacı Samira’nın yorumları, İslam’ı soyut bir değerler sistemi olarak gören yaygın dinsellik biçimine bir eleştiri olarak anlaşılabilir. Bu dinsellik biçimi soyut değerleri el üstünde tutar, fakat günlük hayatın düzenlenmesine dahil etmez. Hacı Samira’ya göre Müslümanların Hristiyanlardan veya bir dine inanmayanlardan ayırt edilemiyor olması bu durumun kanıtıdır; zira Müslümanların günlük işlerini icra etme biçimleri, dini bağlılıklarına dair çok küçük izler taşır. Dâ’iyât [kadın vaizler] ve derslere katılan kadınlar, İslami prensipleri gündelik yaşamdaki uygulamaların temeline oturtmaya yarayan bedensel kabiliyetleri, erdemleri, alışkanlıkları ve arzuları kendilerinde geliştirerek bu durumu iyileştirmek istemektedirler. Camideki dersler, bu tip bir davranış tarzı için gerekli olan stratejileri ve becerileri aktarır ve en adanmış katılımcıların hayatları bu becerileri öğrenmek ve geliştirmek etrafında şekillenir. Yukarıdaki alıntının son cümlesinin öne sürdüğü üzere Hacı Samira’nın tutumu, dini uygulamalara her gün ihtimam edilmesini modası geçmiş bulan veya gayri medeni olarak gören Mısırlılar karşısında konumlanır; Hacı Samira İslami açıdan dindar davranışları tanımlamak için *hadâra* kelimesini kullanarak (İngilizce’de “medenî” anlamına gelen *civilized* kelimesiyle aynı Batı merkezli önyargıları barındıran bir terim) onların hükümlerine meydan okur.

Hacı Samira'nın, genel halkın dindarlık eğiliminin sekülerleşme süreci tarafından dönüşüme uğradığı konusundaki endişesi -apayrı sınıfsal ve toplumsal durumlarına rağmen- diğer cami grupları tarafından da paylaşılıyordu. Örneğin, üst-orta sınıf Umar Camii'ndeki Hacı Feyza'yla yaptığım bir röportajda dile getirdiği benzer düşünceleri ele alalım:

Din, an itibarıyla kutsal metinlerden ve yazılardan [*nûsus*] ayrılmış gibi gözüküyor, özellikle de ticari ve toplumsal etkileşimlerde [*mu'amelât*]. Müslümanlar olarak şu an karşı karşıya olduğumuz zorluk, peygamberin örneğini nasıl anlayacağımız ve izleyeceğimiz, ve gündelik hayatımızda [Müslümanlar olarak] Kuran ve hadislerle nasıl uyum içerisinde davranacağımız. hepimiz namaz, oruç ve diğer ibadetler gibi dinin temel öğelerini biliyoruz. Ama bugün Müslümanlar olarak karşılaştığımız asıl zor soru, günlük hayatlarımızı dinimizle uyumlu hale getirirken, aynı zamanda da nasıl dünyayla birlikte hareket edebileceğimizi çözmek—özellikle de içinde bulunduğumuz dönemin büyük değişimler ve dönüşümler barındırdığını düşündüğümüzde. Benim için birini din değiştirmeye davet etmek [*da'wa*] demek, bunu sıradan hareketlerle ve uygulamalarla [*'amelîyat*] yapmak ve ibadeti günlük davranışlara çevirmek demek; böylece bu davranışlar her zaman Allah'a yönelik olabilir.

Hacı Feyza işindeki esas zorluğun, Müslümanları dinin temel şartlarına dair (beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak vb.) bilgilen-dirmekten kaynaklandığını düşünmüyordu. Kendisinin de belirttiği üzere birlikte çalıştığı insanlar bu şartları zaten yerine getiriyorlardı. Onu endişelendiren Müslümanlar daha ziyade, dini görevlerini yerine getirmelerine rağmen, hayatlarını *her* bakımdan Allah'ın buyurduklarını gerçekleştirmeye yönelik hale getirme kapasitesini kaybedenlerdi (ibadet etmek, önemli olmakla birlikte, bu konulardan yalnızca biri). Dolayısıyla Hacı Feyza'nın uygulamaya attığı önem, ahlaki ilkeleri, öğretisel prensipleri ve ibadet eylemlerini günlük hayatın düzenine uygun hale getirme sorunsalına bir yanıt oluşturunuyordu. Kutsal metinlerle kurduğu ilişki, dünyevi sorunların

çözülmesine yönelik bir dizi pratik davranış kuralları ortaya çıkar-mayı amaçlıyordu.

Diğer kadın vaizler gibi Hacı Feyza da modern hayattaki her hususun kutsal metinlerdeki emirlere (Kuran ve sünnet)¹¹ dayana-rak yönetilmediğinin farkındaydı; yani, günlük hayatta karşılaşılan bazı durumların, mütediyyin bir hayatın gerektirdiklerinden ba-ğımsız -hatta bazen bu gerekliliklere ters düşen- bir mantıktan tü-reyen kurallar tarafından yönetildiğinden. Hacı Feyza'nın ibadeti sosyal işlemler ve ilişkilermelerden (*mu'āmalāt*)¹² ayrı tutması, İslami hukuk geleneğinin en azından onuncu yüzyıldan beri oluşturduğu bir ayrımdı. Mısır'da modern çağda şeriat yöntemleri (yani zaman zaman "İslam hukuku" olarak geçirtilen ahlaki söylemler ve yasal süreçler) farklı seviyelerde uygulanmakla birlikte, *mu'āmalāt* kate-gorisindeki eylemlerin çoğu medeni kanun tarafından düzenlendi; böylece ibadet ve sosyal işlemler arasındaki ayrım yeni bir değer ve kurumsal güç kazandı. Çoğu Batılı olmayan ülkelerde de görüldü-ğü üzere, Mısır on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Avrupalı bir kanunnameyi (Fransa'ninkini) benimsedi; bunun sonucunda da İslami hukukun uygulanabilirliğini aile hukukuna ve dini saiklerle ya-tırım amaçlı yapılan bağış konularına kısıtlamış oldu (Hill 1987).¹³ Pek çok kadın vaiz için, hareketin hedeflerini gerçekleştirmesinde şeriat kurallarının yeniden yürürlüğe konması yalnızca sınırlı bir

11 Sünnet, peygamberin ve sahabelerinin davranışlarını tanımlar. Fıkıh açısin-dan bakıldığında, Kuran'dan sonraki en önemli kaynak sünnetlerdir. Bu ko-nunun Müslüman reformcular arasındaki tartışması için bkz. D. Brown 1999.

12 *Mu'āmalāt* kelimesi en iyi "iki taraflı mukaveleler ve tek taraflı eğilimler de dahil olmak üzere İslam hukukundaki işlemler ve ilişkilermelerle ilgili kısım-lar" şeklinde tercüme edilebilir (Messick 1996, 313).

13 Avrupalı kanunnamelerin benimsenmesiyle birlikte oluşan yasal kategoriler-den biri olan aile durumu yasası, çeşitli millî bağlamlarda Müslüman toplu-mun kimliğine dair tartışmaların gerçekleştiği önemli konulardan biri oldu. Müslümanların kayda değer bir azınlığı oluşturduğu Hindistan'da Müslüman aile yasasındaki değişiklikler üzerine süregelen çekışmeli tartışmalar için bkz. Hasan 1994. Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu Mısır'da benzer tartış-malar için bkz. Skovgaard-Petersen 1997.

etkiye sahipti, ve yalnızca birkaç ders bu konu hakkındaydı. Hacı Feyza gibi kadınlar, bazı İslamcıların öne sürdüğü üzere medeni kanunun lağvedilmesini veya değiştirilmesini savunmasa da,¹⁴ bu durumu, cami hareketinin, dünyevi ve dini işlerinin birbirinden ayrı olduğunu varsayan kişiselleştirilmiş bir din kavramını desteklediği şeklinde yorumlamak yanlış olur.¹⁵ Hacı Feyza gibi kadınlar dini görevlerin, ritüellerin ve ibadetlerin dünyevi konular üzerinde yepyeni biçimlerde etkili olduğu bir dindarlık şeklini savunur, ve dolayısıyla da eski bir İslami atasözü olan “hayatın tümü ibadettir” lafına yeni bir değer katarlar.

Sekülerizm çoğunlukla iki temel biçimde anlaşılır: din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak, ve toplumun giderek daha fazla münferit alanlara ayrışması (ekonomik, yasal, eğitsel, ailesel vb.) şeklinde—ki din de bu alanlardan biridir (Berger 1973; Casanova 1994; Durkheim 1965; D. Martin 1978). Cami hareketinin katılımcıları şeriatın ilan edilmesi gerektiğini savunmazlar; dolayısıyla da bazı militan ve devlet odaklı İslamcı aktivistlerin olduğu üzere sekülerizmin birinci tanımına karşı bir sorun teşkil etmezler.¹⁶ Mısır’ın

- 14 Derslerin sonundaki soru-cevap bölümünde annelerin sıklıkla dile getirdiği konulardan biri zinaydı—özellikle de İslam’daki en büyük günahlardan biri olarak görülen evlilik öncesi seks. Kadın vaizler, bu konudaki klasik İslami cezalandırmanın (genellikle her iki taraf için de yüzer kırbaç) Mısır’da artık mümkün veya uygulanabilir olmadığını belirtiyorlardı. Bunun yerine ebeveynlerin, gençlerin böyle bir davranışa niyetlenmelerini engellemek amacıyla onlara munasip davranışları öğretmeleri ve tevazulu olmayı aşılama beklenebiliyordu. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere cami dersleri zina veya benzeri hareketlerin önüne geçebilmek için kontrol altında tutulması gereken düşünce, davranış ve uygulama biçimlerine odaklanıyordu; bu davranışların gerektirdiği cezalandırmaya değil.
- 15 *Mu‘amalât* (sosyal işlemler ve ilişkilenmeler) kelimesinin yasal çağrışımlarından kaçınmak amacıyla burada bu kelime yerine “dünyevi” kelimesini bilinçli olarak kullanıyorum. “Dünyevi” davranışlardan kastım, gündelik hayattaki ibadet eylemlerinden farklılık gösteren davranışlar.
- 16 Mısır’da şeriatın ilanı ile ilgili tartışmalar, 1985’te yeni aile kanununun kabul edilmesiyle doruğa ulaştı. 1980’lerin ortalarından sonlarına dek, şeriatı destekleyenler ve şeriata karşı çıkanlar arasında keskin sınırlar çizildi. Entelektüeller ve gazetecilerin oluşturduğu geniş tanımlı pakta “sekülerciler” (*al-mā-*

artan sekülerleşmesine karşı cami hareketinin çözümü doğrudan siyasi düzeni karşısına almak olmadı—hareketin gerçekleştirmeyi amaçladığı toplumsal dönüşümler, sosyopolitik kurumları ve değerler sistemini değiştirmeyi gerektirse bile. Dindarlık aktivistleri, güncel hayatın çeşitli alanlarına modern seküler etiği değil, İslami teolojik külliyatı örnek alan düzenleyici bir duyarlılığı aşlamayı hedefledi. Bu açıdan bakıldığında cami hareketinin amacı, kişinin kendi davranışlarını değerlendirebileceği (istihdam, eğitim, ev yaşamı veya diğer sosyal aktiviteler bağlamlarında) genelgeçer normlar veya standartlar sunmak oldu. Dolayısıyla camideki derslere katılanların faaliyetleri, daha ziyade sekülerizmin ikinci veçhesine karşı bir tehdit oluşturdu; yani dinin kendi münferit alanına indirgendiği ve dinin etkisinin modern hayatın “şahsi” veya “ahlaki” olarak görülen alanlarına hapsedildiği süreçlere karşı.

Örneğin son otuz yılda, İslami hareketi destekleyenler Mısır'daki modern eğitimin seküler karakterine karşılık bazı “İslami okullar” açtılar.¹⁷ Asıl amaçları yeni bir müfredat oluşturmaktan ziyade (zira müfredat Mısır hükümeti tarafından belirlenmeye devam ediyor), mevcut kurumlar dahilinde İslami bir farkındalık (*al-wa'i al islāmī*) yaratan uygulamaları ortaya koymaktı (bkz. Herrera 2003). Bu uygulamalar arasında, zaten müfredatın bir parçası olan dini içerikleri öğrenmeye önem vermek, okul saatleri içinde namaz kılabilmek için mekan ve zaman tahsis etmek, dini vecibeleri yerine getiren öğ-

niyyin) adı verildi. 1990'larda bu tartışmalar önemli derecede hafiflemişti ve 1995-97 arasında saha çalışmamı yaparken İslamcı hareketin odağında vaaz verme, refah yardımı yapma ve sendikacı faaliyetler yürütme bulunuyordu. Bu tartışma hakkında genel bir bilgi ve tartışmaların azalmasının ardında yatan nedenler için bkz. Skovgaard-Petersen 1997, 205-208.

17 Sömürge döneminden itibaren Mısır'da devlet okullarındaki eğitim giderek daha fazla seküler derslere odaklanmaya başladı (coğrafya, matematik ve biyoloji gibi) ve klasik dini konuların yerine geçti. Geleneksel eğitim yöntemleri, modern eğitimin disiplin edici uygulamalarının gölgesinde kaldı (bkz. T. Mitchell 1991, 63-127; Starrett 1998, 23-153). Bunlarla birkite, İslam eğitimi müfredattan kaldırılmadı ve Mısır'da özel ve devlet okullarında bir ders olarak okutulmaya devam etti.

retmenleri işe almak ve benzeri aksiyonlar yer alıyordu. Bu strateji, farklı bilgi ve becerileri edinme süreçlerinde İslami etiği merkeze koyduğu ölçüde eğitim kurumlarına dönüştürücü potansiyeli olan bir duyarlılık aşıladı.¹⁸

ibadetin folklorize edilmesi

Cami hareketinin, Mısır halkının sekülerleşmesine getirdiği eleştirinin değindiği önemli noktalardan biri, ibadet eylemlerinin icra edildiği ve anlaşıldığı biçimlerin modern dönemde nasıl dönüştüğüyle ilgili. Hareketin katılımcıları, ibadet ritüellerinin popüler tasavvurda giderek daha fazla gelenek veya adet konumuna getirildiğini öne sürdüler; bir gösteri şeklinde yapılan veya dini-kültürel kimliği sergilemenin bir vasıtası olan bir nevi bir “Müslümanlık folkloru” gibi. Onlara göre bu, dinin, kişinin hayatının her anında dindarlığın öğrenilmesi ve gerçekleştirilmesi şeklindeki bir kavranışının önüne geçiyordu. Cami hareketinin amaçlarından biri de, uygulamada gerekli olan becerileri kadınlara öğreterek ibadetin bu şekilde anlaşılmasını yeniden canlandırmaktı.

Yaygın olarak paylaşılan bu görüşü net bir şekilde ifade eden ve cami hareketinin aktif bir üyesi olan Fatma’yı ele alalım. Onunla tanıştığımda Fatma yirmili yaşlarının sonlarındaydı ve babasının ölümünün ardından on kişilik bir ailede eye ekmek getiren üç kişiden biriydi. Uzun çalışma saatlerine rağmen Fatma camideki derslere düzenli olarak katılacak zamanı buluyordu. Cami hareketine dahil olmasının, ona dindarlığın gerçekten neleri gerektirdiğini öğrettiğine güçlü bir şekilde inanıyordu. Fatma benimle yaptığı bir röportajda İslam’ın folklorize edilmesine dair duyduğu endişeyi dile getirdi:

Devlet ve toplum, İslam’ı folklorla indirgemek istiyor—sanki İslam, Ramazan’da kapılara fenerler asmak ve kurabiye pişirmek veya bayram yemeği yemek gibi bir dizi seremoniden ve gelenek-

18 Mısır hükümetini bu okulların denetlenmesi için bir dizi önlemler almaya sevk eden şey, İslami eğitimin bu dönüştürücü niteliği idi (bkz. Herrera 2003, 171-80). Benzer bir şekilde, Türk hükümeti de on beş yaşın altındaki çocukların İslami okullara gitmesini yasaklamıştı (*New York Times* 1998).

lerden ibaretmiş gibi. Hayatın geri kalanı üzerinde hiçbir etkisi olmayan merasimler [*mujarrad al-manāsik*].

Fatma yüzümdeki şaşkınlığı görünce sordu: “Ramazan ayını Kahire’de geçirdin mi?” Evet anlamında başımı sallayınca anlatmaya devam etti:

O zaman Ramazan’da Kahire’de neler olduğunu biliyorsun.¹⁹ Halk ağzında meşhur bir laf vardır; Ramazan’ın ilk üçte biri kura-biyelerdir, ikinci üçte biri [yiyecek ve giysi için] masraflardır, son üçte biri de akraba [ziyaretleridir].²⁰ İbadet bu deyişin [*qaul*] neresinde? Resmi televizyon kanallarında her akşam özel programlar gösteriliyor; hepsi de Ramazan’ın gerçek anlamına ve ruhuna zıt şeyler. İki yıl önce gitmeye başladığım cami dersleri olmasaydı, diğerleri gibi ben de Ramazan ayının gündüz yemek yemekten ve akşamları da çok yiyip çarşıya çıkmak veya el-Hüseyn’e [Hüseyn’in türbesinin bulunduğu ve Mısırlıların Ramazan boyunca akşamları toplandıkları muhit] gitmekten ibaret olduğunu sanmaya devam edecektim.

Fatma’ya “Ramazan’ın gerçek anlamı ve ruhu” ile neyi kastettiğini sordum. Bunun, oruç tutarken Müslümanların yapması gereken bir dizi davranışı kapsadığını söyledi—asabiyetten ve yalan söylemekten sakınmak, kişinin (cinsel veya yemekle ilgili) iştahını kabartan şeylere bakmaktan kaçınması, ve dua ederken bilhassa özenli ol-

19 Ramazan Müslüman dünyanın her tarafında kutlanmakla birlikte, Mısır, tüm ay boyunca günbatımıyla başlayan ve sonraki günün ilk saatlerine kadar devam eden kutlamalarıyla diğer yerlerden ayrılır. Çalışma saatleri kısıtlıdır ve çoğu Mısırlı aile özel yemekler pişirerek ve akşamları açık alanlarda geçirerek bu ayı kutlar. Televizyonlarda ve eğlence sektöründe özel gösterimler yapılır ve marketler tüketim ürünleriyle (hazır yemekler, ev eşyaları, vb.) dolup taşar. Fatma, Mısır’daki Ramazan ayının bu özelliklerine atıfta bulunur.

20 Bu bilinen tabirin aksine, camiye gitmeyen Mısırlılar arasında az sayıda kişi tarafından bilinen bir söz duymuştum camilerde: “Ramazanın ilk üçte biri Allah’ın merhameti [*rahmetullah*], ikinci üçte biri O’nun bağışlaması, son üçte biri de cehennem ateşinden sığınmaktır.” Bu söz, İslami öğretilerde Ramazan’a atfedilen özel statünün bir göstergesidir. Ay boyunca daha sık yapılan ibadetin, Allah tarafından daha çok ödüllendirileceğine yol açacağı düşünülür.

mak gibi orucun tam anlamını yansıtan şeyler. Ramazan'da kurabiye pişirmenin veya evi süslemenin yanlış bir yanı olmadığını paylaştı. Hatta Ramazan'ı kutlamanın "iyi, doğru" (*el-amel el-salih*) sayıldığını, çünkü peygamberin ve sahabelerinin davranışlarının örnek alındığını söyledi. Fatma'nın ifadesine göre bu popüler kutlamalarda gözden kaçan şey, oruç tutmanın ("dindarlığın gerçekleştirilmesi" (*tabkik el-takva*) dediği) erdemli bir hayat için gerekli bir araç olduğu fikriydi. "Oruç tutmak demek sadece yemek yememek değil," dedi Fatma, "Müslüman birinin kendini sabır, Allah'a inanç (*tevekkül*) ve dünyevi zevklerden kaçınma (*zuhd*) gibi erdemler (*fedâ'il*) hakkında eğittiği bir var olma hali." Dolayısıyla Fatma'ya göre, kişinin bu erdemleri edinmesine aracı olmayan bir oruç tutma eylemi, dini bir davranış değil folklorik bir gelenektir.

Fatma'nın endişeleri cami çevrelerinde sıkça dile getiriliyordu. Bir süre Nefise Camii'nde ders verdikten sonra şimdi başka bir camide daha az sayıda kadına dersler veren Hacı Nur, bugün Mısır'da İslami şartların yerine getirildiği şekiller hakkındaki kaygıları yineledi. Kendine has şeffaf ve anlaşılır tarzıyla farklı bir örnekten bahsetti:

Dini, adet ve geleneklere[âda] indirgemek hükümetin ve sekülerlik taraftarlarının projesi. İnsanlar bunu yaptıklarının farkında bile olmayabilir, ama aslında yaptıkları şey, dini basit bir folklorik geleneğe dönüştürmek! Bunun bir örneği, başörtüsünü (*hijab*)²¹ dini bir görev (*farz*) olarak değil de adetten kullanmak. Sen bir yabancı olarak Mısır toplumuna baktığında ve tüm bu kadınların başörtüsü kullandığını gördüğünde, çoğunun bunu adetten yaptıklarını aklında bulundurmalısın—başka sorumlulukları da beraberinde getiren dini bir görev olarak değil. Aslında bu insanların, başörtüsü *aleyhine* konuşan ve başörtüsünün dini bir buyruktan ziyade kültürel [ve dolayısıyla da kişisel bir tercih] olduğunu iddia edenlerden hiçbir farkı yok. İşte bu yüzden yapmamız

21 *Hijab* kelimesi (*kbimar* veya peçe gibi örtülerden farklı olan) başörtüsü için kullanmakla birlikte, Mısır halk ağzında ve modern standart Arapçada örtünme yöntemlerine verilen genel isimdir.

gereken şey, yalnızca başörtüsünü takmanın yeterli olmadığı konusunda Müslüman kadınları eğitmek: bizi günlük hayatlarımızda gerçek anlamda tevazulu olmaya yönlendirmek gibi yalnızca başörtüsünü takmaktan çok daha zorlu bir amaca hizmet ettiğini öğretmek.

Fatma'nın ve Hacı Nur'un eleştirilerinin altında yatan dinsellik kavramı iki farklı dini uygulama arasında ayırım yapmaya dayalı. Esas hedef olan, kişinin hayatında İslami erdemleri gerçekleştirme-siyle bütünleşen bir dini uygulama ile, şekli ve tarzı itibarıyla İslami olan, fakat dindar bir benliğin eğitilmesi ve gerçekleştirilmesi için bir araç vazifesi görmeyen bir uygulama arasında ayırım yapıyor. Geniş bir programın parçası olarak etik kudretleri şekillendirmesi gereken uygulamaların, bu fonksiyonlarını yitirerek neredeyse sadece kimlik göstergeleri haline gelmeleri konusunda Fatma ve Hacı Nur eleştirellerdi. Örneğin insanların, Müslümanların yaptığı şeyin bu olduğunu öğrendikleri için oruç tutmaları gibi. Özetle Fatma ve Hacı Nur'un açıklamaları, var olma nedeni bir kimliğe veya geleneğe işaret etmek olan -ve dolayısıyla da etik bir mizacın oluşmasına katkıda bulunma kudretlerinden yoksun kalan- İslami uygulamalara dair bir eleştiri içeriyordu.

Dikkat çekmek gerekir ki Hacı Nur'un yukarıdaki ifadesinde ima ettiği şey, başörtüsünü alışkanlıktan takan kadınların tutumunun, başörtüsünü (yöresel kıyafetler ve yemek alışkanlıkları gibi) yerel bir adet olarak görenlerden farklı olmadığıdır. Hacı Nur, bu gözleminde yaygın bir argümana atıfta bulunur: Mısırlı entelektüellerin sıkça öne sürdüğü ve başörtüsü kullanmanın kutsal bir emirden ziyade yöresel adetlerin bir devamı olduğu, İslam'ın gelmesiyle Arabistan'da kadınlar tarafından uygulandığı ve kazaren dini bir buyruk olarak yüceltildiği argümanı.²² Hacı Nur her iki tavrı da (yani hem başörtüsünü yöresel bir adet olarak gören, hem de başörtüsü geleneğini düşünmeden tekrarlayan) hatalı buluyordu, çünkü her iki

22 Örneğin bkz. Harb 1984, 172-98; Muhammed 1996. Karşılaştırmalı bir görüş için ayrıca bkz. Leila Ahmed'in başörtüsünün kökenini irdelemesi (1992, 11-63).

görüş de başörtüsünün, kişinin tevazu erdemini hayatının tüm alanlarında geliştirmeyi öğrendiği bütün bir varoluş biçiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu göz ardı ediyordu. Bu görüşünü ifade ederken, çoğunlukla cami derslerine katılanların başvurduğu geleneksel ve dini eylemler arasındaki ayırmadan faydalanıyordu. Din yalnızca bir kültürel pratikmiş gibi davranıldığında, Haija Nur gibi kadınlar bu ayırımın göz ardı edildiğini düşünüyorlar.

Hacı Nur'un başörtüsü hakkındaki yorumları, tanınmış bir İslamcı olan Adil Hüseyin'in görüşleriyle kıyaslanabilir. Birkaç yıl önceki ölümüne dek İslamcı İşçi Partisi'nin (*Hiżb al-Amal*) Genel Sekreteri olan Hüseyin, Amerikan Kamu Yayın Hizmeti (PBS) tarafından İslami Uyanış üzerine çekilen bir belgeseldeki röportajında başörtüsünün neden önemli olduğunu düşündüğünü açıklar:

[İslami] Uyanış'ın bu döneminde, kendimize ve geçmişimize duyduğumuz gururun yenilendiği bu zamanlarda, bizi diğerlerinden ayıran [başörtüsü gibi] sembollerle neden iftihar etmeyelim ki? İlk şart olarak giyimin mütevazı olması gerektiğini söylüyoruz. Peki bu giysinin, bu bölgede yarattığımızın bir devamı olmasını gerektiren ikinci bir şartı neden ekleyemiyoruz ki—Hintlilerin *sari*'si gibi?... Hem İslam'ın bir şartı olan edepliliği dışı vurduğumuz, hem de sanatta ve medeniyette mükemmelleşen toplumumuzun bir işareti olacak, bize has güzelliği ifade ettiğimiz bir giysimiz neden olmasın? (York 1992)

Kadın vaizler gibi Adil Hüseyin de başörtüsünün, kadın tevazuu ilkesinin bir dışavurumu olduğunu kabul etse de görüşleri arasında bariz farklar bulunur. Hüseyin başörtüsünü -başka şeylerin yanı sıra- İslami bir kimliğin, kültürün ve medeniyetin bir sembolü olarak görür—Güney Asyalı kadınların giydiği sari gibi. Adil Hüseyin gibi insanlar için başörtüsünün artan popüleritesi, İslami Uyanış'ın canlılığının bir göstergesidir; bu da Müslüman dünyanın gerçek kimliğinin ve kültürel mirasının farkına varışı olarak yorumlanır. Hacı Nur ve Fatma gibi kadınlar bu görüşe tamamen karşı çıkmamakla birlikte, başörtüsü fenomeninin toplumu daha dindar

hale getirmenin *yetersiz* ama gerekli bir parçası olduğu görüşündedirler. Hacı Nur'un açıklamalarının gösterdiği üzere onun için önemli olan nokta, (biçim ve üslup itibarıyla) İslami *görünen* uygulamaların yaygınlaşmasının, bir Müslümanın hayatı boyunca İslami erdemleri geliştirmeyi *gerçekten* sağlayıp sağlamadığıdır.

Adil Hüseyin ve Hacı Nur'un başörtüsü hakkındaki açıklamaları, dindarlık hareketi (ki cami hareketi de bunun ayrılmaz bir parçasıdır) ve İslami siyasi kuruluşlar arasındaki önemli bir fay hattını gösterir. İslami siyasi figürler ve yayımlar, cami dersleri katılımcılarını sıklıkla eleştirirler, çünkü onların her türlü sosyopolitik neticeden -özellikle de devleti yeniden yapılandırma görevinden- yoksun bir dindarlık biçimini desteklediklerini öne sürerler. Saha çalışmamı yürüttüğüm zamanlarda Heba Saadettin,²³ Adil Hüseyin'le birlikte İşçi Partisi'nin önde gelen üyelerinden biriydi. Yukarıda alıntıladığım PBS belgeselinde Saadettin'e, kendisi de başörtülü olan önde gelen bir İslamcı aktivist olarak, başörtüsünün Mısır'da yeniden popülerleşmesi hakkındaki görüşleri soruluyordu. Yanıtı şüpheliydi:

Din çoğu durumda, ibadet etmek ve Kuran okumak için bir nevi kaçış olarak kullanılıyor. Fakat eğer [İslami] Uyanış ile bahsettiğimiz şey sosyal değişime daha fazla dahil olmak ise, bana kalırsa o zaman başörtüsünün [yeniden popülerleşmesi] dindarlık olarak (*el tadayyün*) anlaşılmalı, Uyanış olarak değil. İslami bir sosyal dönüşüm için sosyal hayata artan bir katılımı yansıttığı söylenemez (York 1992)

Saadettin'in başörtüsü konusundaki duruşu, Mısır'da camilerin son yıllarda yürüttükleri faaliyetler hakkındaki daha kapsamlı eleştirileriyle de bağdaşiyor. Haftalık köşe yazılarından biri olan ve İşçi Partisi'nin gazetesi el-Şaab'da²⁴ yazdığı "Savt el-Nisa"da ("Kadınla-

²³ Heba Saadettin aynı zamanda Heba Rauf İzzet adını da kullanır. Her iki isimle de çıkan yayımları bulunmaktadır.

²⁴ Heba Saadettin, İşçi Partisi'yle 2000 yılında yollarını ayırana dek *el-Şaab*'da düzenli olarak yazıyordu. An itibarıyla İslamcı internet sitesi www.islamonline.com için yazıyor.

rın Sesi”) Saadettin Mısır camilerini eleştirir, çünkü onların, “hakat, adalet ve özgürlük” çağrısı için bir platform olmak yerine (yani insanların “toplumsal durumlarını incelemeleri ve özgürlüklerini savunmak için nasıl mücadele edeceklerini” öğrenecekleri bir yer), ibadetlerin ve İslami ritüellerin icra edildiği yerler haline geldiğini belirtir (Saadettin 1997).²⁵ Diğer bir deyişle Saadettin ve Hüseyin gibi İslamcılar için dini ritüeller, asıl hedef olan belli bir yönetim biçimi oluşturmaya odaklanmalıdır. Cami hareketi tam da bu bağlantıyı kurmada başarısız olur; ibadet ve dindarlık meselelerini İslamcılar için şahsi olan ibadet dünyasına hapseder.

dinin “nesneleştirilmesi”?

Modern Müslümanlık üzerine çalışan bir dizi akademisyenin dikkat çektiği üzere, yaygın okuryazarlık ve kitle iletişim araçlarının bir sonucu olarak, sıradan Müslümanlar öğretisel kavramlarla ve önceden yalnızca dini alimlerin yetkinlik alanına giren dini muhakeme biçimleriyle gittikçe daha aşına hale geldiler (Eickelman and Piscatori 1996; Skovgaard-Petersen 1997; Zeghal 1996). Akademisyenler bu gözlemde bulunurken, en güçlü olarak Wifred Cantwell Smith’in öne sürdüğü argümanı tekrarladılar: modern dönemde “din”in dışı kapalı bir sistem olarak algılanageldiği, ve doğru bir şekilde uygulanmasının çoğu zaman -din alimi olmayan dindar kişiler tarafından bile- öğretisel varsayımlara ve teolojik muhakemeye bir aşinalık gerektirdiği fikrini (1962). Bu gözlem Ortadoğu üzerine çalışan bazı akademisyenlerin, dini bilginin sıradan Müslümanlar arasında yaygınlaşmasının sonucunun “dini tasavvurun nesneleştirilmesi” olduğu kanaatine varmalarına neden oldu; yani modern öncesi dönemde çok da düşünülmeyen icra edilen uygulamalar, şimdi bilinçli düşünüp taşınmaların ve tartışmaların odağındaydı (Eickelman 1992; Eickelman and Piscatori 1996; Salvatore 1998). Dolayısıyla günümüzdeki Müslümanların, ritüellerin dini karakteri

25 Mısır hükümeti, devlet politikalarını ve memurlarını açıkça eleştirdiği için devlet güvenlik çıkarlarını tehlikeye attığı gerekçesiyle *el-Şaab*’I Mayıs 2000’de yasakladı.

üzerine düşünmesi “modern nesneleştirilmiş dindarlığın” bir kanıtı olarak görüldü.²⁶

Başörtüsü hakkındaki tartışma, ilk bakışta dine karşı bu nesneleştiren tutumun bir örneği gibi gözükebilir —özellikle günümüzde hakkındaki söylemlerin arttığı fakat geçmişte pek çok kişinin üzerinde düşünmeden icra ettiği bir uygulama için.²⁷ Hacı Nur’un sözleri, bu akademisyenlerin gözlemleriyle bilhassa alakalı görünür: bilinçli bir şekilde düşünme eylemine, dini sorumluluklar arasında özel bir konum atfeder. Bu görüşü, bilinçli bir şekilde düşünmeden (yani alışkanlıktan veya adetten) başörtüsünü kullananları başörtüsünün gerçek *dini* anlamını kavrayamamakla eleştirisinde özellikle belirgindir. Bu akademisyenlerin öne sürdüğü artan okuryazarlık oranı, kentsel hareketlilik ve kitle iletişim araçları gibi modern şartların sıradan Müslümanları öğretisel muhakemeye öncesine göre daha aşına kıldığı görüşüne genel olarak katılmakla birlikte, bu değişimleri incelemek için en iyi yaklaşımın “dini tasavvurun nesneleştirilmesi”ne doğru evrensel bir yatkınlık olduğu iddiasını sorgulamak istiyorum. Bu konuda onlara birkaç sebepten dolayı katılmıyorum.

26 Eickelman ve Piscatori (1996) için nesneleştirme üç süreçten oluşur: birincisi, “Müslüman gelenek hakkındaki söylem ve tartışma, kitlesel ölçekte insanları içerir” (39); ikincisi, dini inancı ve uygulamayı “dini olmayan sistemlerden ayrıştırılması gereken bir sistem” olarak görme eğilimi bulunur (42), ve üçüncüsü, “Müslüman siyasetin sembolik üretimi” ilk iki sürecin sonucu olarak oluşur (43). Bu yazarların makalelerinde eksik olan şey, nesneleştirme etkisini yaratmak için bu üç sürecin nasıl ifade edildiğinin bir analizidir.

27 Başörtüsü meselesi, sömürge dönemi sırasında tartışma konusu olmuş tarihi göz önünde bulundurulduğunda daha da karmaşık görünüyor. Leyla Ahmet’in Mısır’da sömürge ve erken milliyetçi dönemlerde başörtüsü hakkındaki söyleme dair yaptığı çığır açıcı çalışmasında dikkat çektiği üzere, İngilizlerin başörtüsünü “Müslüman geriliğinin” önemli bir göstergesi haline getirdiği ve Mısırlı seçkinlerin başörtüsünün yasaklanması için harekete geçtiği bir ortamda, başörtüsü kullanmak Mısırlılar için yeni bir değer kazandı (1992, 127-68). Başörtüsünün güncel Mısır siyasetinde bu kadar dikkati çeken bir konu olmasını anlamlandırmak için, ibadetle ilgili uygulamaların nesneleştirilmesi üzerine genel bir teoridense kolonyal söylemde başörtüsünün bu kadar kritik bir konuma getirilmesinin daha iyi bir açıklama olduğu iddia edilebilir.

Dikkat çekilmesi gereken ilk konu, beceri gerektiren herhangi bir uygulamanın yapılabilmesi için, o uygulamayla ilgili zihinsel ve bedensel alıştırmalara dair bir miktar istişare ve düşünüp taşınma gerektiğidir. Görevin iyi bir şekilde yerine getirilebilmesi, kişinin kendine dışarıdan bakıp performansının doğruluğunu ve ustalığını yargılayabildiği ölçüde gerçekleşir ve bir miktar kendine dair düşünme bu işin doğasındadır. Örneğin bir çocuğun dua etmeyi öğrenebilmesi için ebeveynin, çocuğu, hareketleri, bakışları ve düşüncelerine dair bilinçli kılması gerekir. Çocuk bir davranışı aceleyle yaptığında veya yapmayı unuttuğunda, ebeveynleri ona dua etmenin neden önemli olduğunu, ne anlam ifade ettiğini ve çocuğun diğer faaliyetlerinden nasıl farklılık gösterdiğini çeşitli şekillerde açıklayabilir. Böyle bir eğitimsel süreç, çocukta, çocuğun hareketlerine ve düşüncelerine (ve bunların Allah adındaki bir nesneyle olan ilişkisine) dair bir düşünce tetiklemeye bağlıdır—ki bunların hepsi de uygulamanın doğasına dair düşünmeyi gerektirir. Bir diğer deyişle, konu hakkında bilinçli bir şekilde düşünmek tüm eğitimsel süreçlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Yukarıdaki araştırmacıların öne sürdüğünün aksine bu düşünce şekli hakkındaki güncel tartışmalar, geleneğin bilinçsiz bir şekilde icra edilmesinden, geleneği anlamaya doğru giden basit bir dönüşüm olarak anlaşılamaz.

Aynı zamanda da, kendini anlama pratiklerinin, benlik kavramına ve kitlesel okuryazarlığın pedagojik koşullarına bağlı olarak tarihsel değişiklikler gösterdiği kabul edilmelidir. Kendini anlama kavramlarındaki değişimleri kavrayabilmek için gerekli olan şey, tarihsel olarak kendine has olan öznellik biçimlerinin oluşumuna dair bir incelemedir; bu öznellik biçimleri belli kendini anlama yöntemleri gerektirir ve bu yöntemleri de bir anlamda mümkün kılar (bkz. 146-148. sayfalar). Dahası, İslami uygulamalarla ilgili olarak düşüncenin modern biçimlerinin hangi açıdan benzersiz olduğunu kavrayabilmek için, hem *spesifik* istişare tarzlarını mümkün kılan söylemsel şartları, hem de bir düşünce eyleminin gerçekleştirmesi

beklenen pratik görevi incelemek gereklidir. Örneğin, Hacı Nur'un adetler/alışkanlıklar ve dini yükümlülükler arasında çizdiği ayrımın basit bir modern icat olmadığı ve bu ayrımı teologların en azından on üçüncü yüzyıldan beri ifade ettiği hatırlanmalıdır.²⁸ Eski zamanlardaki ve çağdaş tanrı çağırışları arasındaki fark; adetten ve dini olarak yapılan eylemler arasındaki ayrımın çizildiği *tabiki* koşullar, bu ayrımın öğretildiği ve öğrenildiği yeni düşünce üslupları, ve her tarihsel bağlamda toplumsal hiyerarşi ve kurumsal iktidar ilişkilidir. Bir zamanlar erkek din alimlerinin kontrolünde olan teolojik ve öğretisel konuları şimdilerde sıradan kadınlar cami dersleri bağlamında tartışılır; hayatlarının en mahrem detaylarını bile İslami dindarlık standartlarıyla nasıl uyumlu hale getirebileceklerini açıkça konuşurlar. Bu dersler bir ölçüde, *kuttab* adı verilen geleneksel İslami okullar yerine söylev ve modern eğitim protokollerine dayanarak şekillendirilir.²⁹ Benzer şekilde bugün, çalışan kadınlar ve öğrenciler erdemli davranış sorularını yeni sorunların üstesinden gelmek için kullanmaktadır. Örneğin toplu taşımada, cinsiyet ayrımına dair dindar kuralların uygulanmadığı okul ve ofislerde nasıl tevazulu bir şekilde davranılması gerektiği gibi (bu konuların bir incelemesi için bkz. Üçüncü ve Beşinci Bölümler). Bu gibi davranışların önceleri alışkanlıktan yapılan, şimdi ise bilinçli düşüncenin nesneleri haline gelerek evrensel modern bir sürecin aşamaları olduğunu varsaymaktansa, günümüzde İslami görüşlere ve uygulamalara atfedilen ilgide

28 Örneğin önde gelen teolog el-Navavi (ö. 1248) şöyle yazmıştır: “Adet ve ibadet arasındaki farkı yaratan niyettir; veya farklı derecelerdeki [farklı türlerdeki] ibadetler arasındaki farkı yaratan. Örneğin dinlenme [amacıyla] bir camide oturmak bir adettir, ve itikaf [camiye kapanarak insanlarla asgari seviyede etkileşim içinde bulunulmak ve ibadete adanmak] olarak yapıldığında bir ibadettir; ve bunu ibadet yapan şey niyettir. Aynı şekilde yıkanmak da: temizlik amacıyla yıkanmak adettir, yıkanmayı ibadet yapan ise niyettir” (1990, 18).

29 *Kuttab*'lar genellikle camiyle ilişkilendirilen geleneksel İslami okullardır. Mısır'da geç on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yavaş yavaş modern okul sistemi *kuttab*'ın yerine geçmiştir. Modern Mısır'da eğitimin disiplinler uygulamalarındaki dönüşümün genel bir incelemesi için bkz. T. Mitchell 1992; Starrett 1998.

neyin eşsiz olduğunu anlayabilmek için bunlar gibi küçük ölçekteki uygulamaları dikkate almamız gerekir.³⁰

Bunların yanı sıra, dini bir uygulama hakkındaki çeşitli düşüncelerin nasıl farklı amaçlara yönelik olduğunu ayırt etmeyi öğrenmek gerekir. Adil Hüseyin, Heba Saadettin ve Hacı Nur örneklerini ele alacak olursak, hepsi başörtüsünün kullanılmasını desteklemekle birlikte, her birinin açıklamaları erdemli bir topluma dair bambaşka bir görüş yansıtır. Adil Hüseyin için başörtüsü kişinin kültürel ve ulusal mirasının ifade edilmesiyle önemli bir ilişki içinde konumlanırken, Fatma ve Hacı Nur gibi kadınlar için dindar bir bireyin olduğu bütünlüklü sürecin bir parçasıdır. Hacı Nur gibi biri için başörtüsünün anlamı sadece sembolik bir değeri (bir uygarlığın, kültürün veya kimliğin) temsil etmekle sınırlı değildir. Anlamı yalnızca kapanarak öğrenilebilen bir var olma ve davranma şeklinde kapsar. Benzer şekilde, Heba Saadettin'e göre, kapanma eyleminin ulaşması gereken hedefler ("hakikat, adalet ve özgürlük"), Hacı Nur ve Fatma'nın amaçladıklarıyla tezat oluşturur—ve hatta bir miktar (siyasi bir projede ortağı olan) Adil Hüseyin'inkilerle de. Dolayısıyla bu görüşlerin her biri, teleolojik olarak odaklandıkları büyük amaçlar, her düşünme biçiminin konumlandığı farklı *tatbiki* bağlamlar, ve her anlayış biçiminin kişinin pratikte yaşama şekli üzerindeki sonuçları bakımından incelenmelidir.³¹

30 Aynı noktayı kanıtlamak için İslami vaazların modern tarihine de göz atabiliriz. Charles Hirschkind'in belirttiği üzere, Muhammed'in zamanından beri Müslüman topluluklar için önemli bir etkinlik olan Cuma vaazlarının (hutbe) öğretisel açıdan detaylı bir şekilde incelenmesi, son yüzyılda milli bir kamusal alanın oluşması ve akabinde gelen halka hitaben yapılan konuşmaların öneminin artmasıyla birlikte gelişti (2004). Ancak bu duruma bakarak, modern dönemde hutbeleri okumak veya dinlemenin sadece çok az miktar bir öz farkındalık gerektirdiği (veya hiç gerektirmediği) sonucuna varmamalıyız. Bunun vurguladığı şey, daha ziyade, modern çağda hutbenin okunması ve duyulmasının gerektirdiği kendine has farkındalık üslubudur. Bu üslup, çağdaş 13Müslüman toplumlarda, kitle iletişimsel bir okuyucu toplumun ortaya çıkmasıyla benzersiz bir şekilde ilişkilidir.

31 Bu noktaların çoğuna, öz oluşumun farklı ekonomileri ve bedensel disiplini incelediğim Dördüncü Bölüm'de geri döneceğim.

Kadın cami hareketinin uygulamaları soyut bir nesneleştirme eğiliminin sonucu olarak değil, spesifik bir sorun yüzünden ortaya çıkmıştır; yani, giderek daha fazla seküler mantıkla ve İslami erdemlerin sürdürülmesine ters düşen bir şekilde düzenlenen bir dünyada, kişinin gündelik hayatını, İslami standartlardaki erdemli davranışlara uygun olarak tertipleme endişesinden. Yukarıda bahsettiğim üzere birlikte çalıştığım kadınlar, Mısır'da eskiden sosyal ve ailevi bir ahlakın parçası olan fakat artık o ortamlarda aktarılamayan değerleri aşmak için yeni öğrenme yöntemleri (yani cami dersleri) oluşturmaları gerektiğini öne sürüyorlardı. Bu nedenle kadınların cami hareketi, yakın geçmişteki tarihsel ve sosyal koşullara dayanan ve pratik bir ihtiyaç olarak algılanan bir konuyu ele almayı amaçlayan organize bir girişim olarak anlaşılmalıdır. Erdemli davranışlar için elverişli olan kurumsal uygulamaların gelişmesinde en kullanışlı olan anahtar kavram *da'wa*. Şimdi bu kavramı inceleyeceğim.

TARİHSEL BİR BAĞLAMDA CAMİ HAREKETİ

Modern sosyo-dini aktivizmin duyarlılığını ve öğretisel yeniliğin ruhunu *da'wa* kadar iyi yakalayan İslami kavram azdır. *Da'wa*, cami hareketinin ve daha genel olarak da İslami hareketin çok çeşitli aktivitelerini kapsayan çatı terimdir. *Da'wa* kelimesi “çağrı, davet” anlamına gelir. Kuran'da geçen ve birincil olarak Allah'ın peygamberlere ve insanlığa “gerçek din” olan İslam'a inanmaları için çağrıda bulunmasıyla ilişkilendirilen bir kavramdır.³² Klasik Sünni İslam araştırmalarında pek fazla öğretisel ilgi çekmemiştir ve detaylı incelemeye tabi tutulması on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başını bulur.³³ Kadınların cami hareketinin bir parçası

32 Bkz. Canard 1999.

33 Mendel, halifelüğün ilk yıllarında *da'wa* kelimesinin şariat (İslami hukuk), din, sünnet (peygamberin ve sahabelerin davranışları), ve hatta bazen cihat (hem “kutsal savaş” hem de “belirli bir hedef uğruna gösterilen çaba” anlamına gelir) gibi farklı terimlerle dönüşümlü olarak kullanıldığını gösterir (Mendel 1995, 289). Diğer taraftan, İslam'ın Şii geleneğinde *da'wa* teriminin tarihi farklıdır: onuncu yüzyıldaki yaygın bir İsmaili hareketinden bahset-

olarak ders veren kadın vaizlere Arapçada *da'iya* denir ve bu kelime “da’wa’yı uygulayan” anlamına gelir.³⁴

Da’wa Müslüman olmayanlar için de kullanılabilir, ancak bugün Mısır’daki dindarlık hareketi bu terimi, İslami topluluğun tüm yetişkin üyelerinin diğer Müslümanları daha dindar olmaya çağırmalarını ve üyelerin birbirlerine doğru İslami davranışları öğretmelerini gerektiren dini bir görev olarak yorumlar. Da’wa uygulamaları genellikle sözlü nasihatler ve uyarılar şeklinde gerçekleşmekle birlikte, bugün Mısır’da kapsadığı uygulamalar arasında, eskiden kelimenin klasik anlamının dışında sayılan tatbiki uygulamalar da bulunur. Bu uygulamalara mahalle camileri, sosyal yardım kuruluşları, İslami eğitim kurumları ve matbaalar kurmanın yanı sıra -vaazlar veya kişisel diyaloglar aracılığıyla- diğer Müslümanları daha fazla dini sorumluluk almaya teşvik etmek de dahildir. Bu kurumsallaşmış uygulamaların tarihte emsalleri bulunmakla birlikte, son on beş yılda da’wa yönergeleri altında organize edilegelmiştir.³⁵ Kadın vaiz figürü, pek çok açıdan bakıldığında İslami Uyanış’ın günümüzdeki değerler sistemini temsil eder; bugün çoğu insan bu figüre, önceleri

mek için kullanılan addır; bu hareket daha sonra Kuzey Afrika’daki Fatimi Hanedanlığı’nın kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bkz. Kaabi 1972; Walker 1993. Mısır, ağırlıklı olarak Sünni bir ülke olduğu için da’wa’ya dair örneklerin terimin Sünni yorumlarıyla sınırlı.

34 Arapçada kelimelerin kadın ve erkek çekimleri bulunmakla birlikte, Mısır halk ağzında ve modern standart Arapçada da’wa’ya önderlik eden kişi için aynı terim kullanılır: da’wa’yı üstlenen kişiye -kadın veya erkek olsun- dişil formda olan *da'iya* adı verilir. Fark çoğul formda belli olur: da’wa’nın erkek uygulayıcılarına *du'at* ve kadın uygulayıcılarına *daiyat* denir. Ancak, daha fazla kadın vaizin aktif rol alması ve İslami basının erkeklerden bahsetmek için *da'l* terimini giderek daha fazla kullanmasıyla tekil şahısta cinsiyet ayrımı yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır.

35 Bu faaliyetlerdeki artış İslami Uyanış’ı nitelendirir. Örneğin, 1975 ve 1995 arasında Mısır’da inşa edilen cami sayısında en az yüzde 330’luk bir artış görülür (al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1996; Zeghal 1996). Benzer şekilde, İslami sivil toplum örgütlerinin sayısı 1960’larda %17, 1970’lerde %31, ve 1980’lerde %33 oranlarında artmıştır (al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1996, 236).

din alimlerine mahsus olan bir yetki derecesi atfeder (Gaffney 1991; Haddad, Voll, and Esposito, 1991; Zeghal 1996).

Da'wa, bir dizi faaliyeti kapsayan örgütsel bir terim haline gelmiş olmasına rağmen, semantik ve kurumsal gelişimini inceleyen az sayıda araştırma bulunur.³⁶ İslamcı hareketin kullandığı *el-cihat* veya *el-dawla* (devlet) gibi diğer terimlere verilen önem göz önünde bulundurulduğunda bu eksiklik daha da çarpıcı hale gelir.³⁷ Da'wa kavramına dair bir incelemeye rastladığımız yerlerden biri, semantik saptamaları da'wa'ninkilerle iç içe geçmiş olan, ve tabiri caizse onunla aynı soydan gelen bir kavramla olan ilişkisine dair tartışmalardır. Bu, *emri bil maruf ve nehyi anil münkir* ("iyi veya doğru olanı yapmakta diğerlerine katılmak ve günah veya yanlış olanı yasaklamak") prensibidir ve da'wa'nın çoğu faaliyeti -özellikle de dini öğütler verme ve hatiplik- bu prensip çerçevesinde detaylandırılır.³⁸ Hatta da'wa'nın modern öğretisel gerekçelendirmesinin, emri bil maruf prensibi hakkında yapılmış olan hatırı sayılır miktardaki ahlaki çalışmalara dayandığı öne sürülebilir. Toplum ahlakının muhafaza edilmesi üzerine Kuran'da birçok yerde emri bil maruf prensibi geçtiği için,

36 Bu kuralın istisnaları için bkz. Roest Crolius 1978; Hirschkind 2001a; Mendel 1995. Roest Crolius ve Mendel, Ortadoğu'da Sünni da'wa kavramı için tarihsel bir arkaplanı oluştururken; Hirschkind, da'wa'nın güncel uygulamalarının Mısır'daki popüler davranış biçimleri ve kamusal müzakereler üzerindeki etkilerini inceler. Ayrıca bkz. Barbara Metcalf'in Güney Asya'daki Tebliğ Cemaati üzerine önemli çalışmaları (1993, 1994, 1998). Bu Cemaat de da'wa kavramı etrafında örgütlenmekle birlikte, Mısır'daki da'wa hareketinin alametifarikası olan sosyal yardımdan ziyade ruhsal yenilenme üzeri odaklanmıştır.

37 *El-cihat* kavramı için bkz. Kepel 2002; Peters 1996. *El-dawla* kavramına dair tartışmalar için bkz. T. Asad 1980; Ayalon 1987; Zubaida 1993.

38 Bu prensipteki anahtar kelimeler *maruf* ve *münkir*'dir: ilki "tanınan normlara göre bilinen ve kabul edilenler" anlamına gelirken, ikincisi "onaylanmayan veya reddedilen" ve dolayısıyla kabul edilmez olan anlamına gelir. Dikkat çekici bir biçimde, birinci kelime Allah'ın buyurdıklarıyla ve ikincisi de günahla eşözlü olarak kabul edilir. Hem İslam öncesi Cahiliye şiiirinde hem de Kuran'da *maruf* ve *münkir* kelimelerinin tarihsel kökeni için bkz. Izutsu 1966, 213-17.

Müslüman reformcular klasik tefsir yazılarında bu prensibin işleniş biçimiyle yakından ilgilenirler—gösterdikleri ilgi, İslami uygulamalara hatalı ilaveler olarak gördükleri şeyleri düzeltme girişimlerinde bilhassa belirgindir.³⁹

Michael Cook, emri bil maruf hakkındaki İslami çalışmalara dair yürüttüğü kapsamlı araştırmasında bu prensibin yorumlanışının ekolden ekole ve kişiden kişiye tarihsel olarak farklılıklar gösterdiğine dikkat çeker (Cook 2000). Cook'un kitabı, erken İslam'dan bu yana konu hakkındaki çeşitli görüşlerin kayda değer bir sentezidir. Çalışmalarından faydalananak olmakla birlikte, burada daha spesifik bir konuyu merak ediyorum. Her iki kavramın da geçirdiği anlamsal değişimlere ve son yüzyılda modern İslamcı hareketin pekiştirdiği anlamlara özellikle dikkat ederek, emri bil maruf'un, cami hareketinin da'wa uygulamalarını destekleyen özelliklerini vurgulamak istiyorum. Amacım -İslami Uyanış'a liderlik edegeldiği üzere- vaiz figürünün kısa ve öz bir şeceresini çıkarmak. Bunun için da'wa teriminin (öncelikle cami hareketi içerisinde, ancak genel olarak da dindarlık hareketi dahilinde) çağdaş popüler kullanımlarının bazılarından ve Mısır İslamcı edebiyatında terime atfedilen spesifik yorumlardan faydalanacağım.⁴⁰

Emri bil maruf prensibinin günümüzde Mısır'da delalet ettiği faaliyetler arasında büyük farklar bulunabilir: dindar davranışların muhafaza edilmesine dair bir endişeyi dile getiren bir vaazda bulunmak veya camide bir ders vermekten (örneğin camide veya otobüsteki bir kadının bir başka kadına başörtüsü takmasını veya

39 *Emri bil maruf ve nehyi anil münkir* prensibi Kuran'da bir dizi yerde geçer. En sık alıntılanan kısımlar arasında Al-i İmran Suresi 104. ve 110. ayetler ile Tevbe Suresi 71. ayet yer alır. Tevbe Suresi'ndeki ayet kadınlara ve erkeklerle eşit şekilde hitap eder, ve kadın vaizler sıklıkla bu ayeti alıntılanarak da'wa'ya katılımlarını savunurlar. Ayet şöyle der: "Ve inananlara [gelince], hem kadınlar hem de erkekler—birbirlerinin velisidirler: [hepsi] doğru olanı yapmayı teşvik eder ve yanlış olanı yasaklarlar, ve sürekli ibadet içindedirler..." Kuran'daki ayetlerin tümünün tercümesi M. Asad'a ait (1980).

40 Örneğin bkz. Amin n.d.; al-Qaradawi 1991, 1993; Sultan 1996. Kadınların da'wa'sı için bkz. Al-Wa'I 1993.

ibadet etmesini söylemesi gibi), ahlaki ve sosyal davranışlarla ilgili daha genel konuları ele almaya kadar (örneğin bir kişi, arkadaşıyla konuşmaya dalmış bir kadına çocuğunu göz ardı etmemesini söylediğinde). Bu uygulamaların çoğu aynı zamanda da'wa kuralları altına da girmekle birlikte, (bir cami inşasına veya İslami bir basımevi kurulmasına yardım etmek gibi) emri bil maruf prensibinden daha çok da'wa kavramı aracılığıyla anılan faaliyetler de bulunur. İki kavramın da kullanıldığı örtüşen bağlamlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramlar arasındaki karşılıklı ilişkinin üç farklı şekilde tezahür ettiğini söyleyebilirim. Bazen terimler eşanlamlı olarak kullanılır, örneğin birinin sözlü tavsiye verdiği veya uyarıda bulunduğu durumlardaki gibi. Diğer durumlardaysa da'wa genellikle bir nevi bir zanaat olarak anlaşılırken (bir vaizin veya cami hocasının olduğu gibi), emri bil maruf, bir Müslümanın günlük hayat bağlamında üstlendiği bir görev olarak görülür. Son olarak, her iki kavramın da dindarlığı emrettiği anlaşılabilir, ancak teşvik etme kavramı, emri bil maruf'ta kullanıldığı şekliyle cesaretlendirmelerin ötesine geçer ve istenmeyen davranışın yasaklanmasında güç kullanımına varan bir anlama sahiptir (emrin ikinci bölümü olan “günah veya yanlış olanı yasaklamak” kısmının önerdiği üzere).⁴¹ Kimileri bunu, ahlaki iyiliği sağlamak adına şiddet kullanımının meşru olduğu şeklinde anlar—militan bir grup olan Tekfir ve Hicret Cemaati'nin 1981'de Müslüman bir hükümdar olarak ahlaka aykırı davrandığı iddiasıyla Cumhurbaşkanı Enver Sedat'ı öldürdüğünde olduğu gibi.⁴² Velhasıl,

41 Bu yorumun arkasındaki mantık, “Aranızda kim bir münkir görürse onu elle düzeltmelidir, ve eğer yapamadıysa, sözlerle, ve eğer onu [bile] yapamadıysa, o zaman yürekten, ve bu da inancın en zayıf [göstergesidir]” diyen meşhur bir hadisten faydalanır.

42 Ahlaka aykırı hükümdarlara karşı militan güçlerin kullanılması lehine alıntılanan meşhur bir hadis şöyle söyler: “En mükemmel cihat [Allah yolunda çaba sarfetmek] türü, zalim bir hükümdarın huzurundayken doğru bir söz söylemektir” (al-Nawawi n.d., 200). Militan eylemleri teşvik etmek için bu hadisin kullanılmasına dair bir örnek için bkz. Meşhur Mısırlı vaiz Şeyh Ömer Abdurrahman'ın yazdığı broşür (1991'de Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanmasında oynadığı iddia edilen rolünden dolayı şu an ABD'de hapsedir)

fiziksel güç uygulanmasını meşrulaştırmak için emri bil maruf'un kullanılma olasılığının da'wa'ya göre daha fazla olduğunu görürüz; da'wa temelde bir ahlaki tavsiye ve reform aracı olarak kullanılır.

Emri bil maruf'un yorumlanmasındaki tartışmalı konulardan biri, bu ahlaki prensibe dayanarak kimleri ahlaki reformun uygulayıcısı olmaya kalifiye olduğudur, özellikle de devletin kendi kendine atadığı toplumun vesayeti rolü ve şiddet tekeli iddiası göz önünde bulundurulduğunda. İslami militanlar kendi davranışlarını savunmak için emri bir maruf prensibini kullandıkça, Mısır devleti de giderek artan bir şekilde şu iki noktayı savunmaları için kendi dini alimler ağını harekete geçirir: ilki, bu prensibin doğru uygulamasının birincil olarak devletin sorumluluğunda olduğunu iddia etmek; ikincisi de, toplumsal fikir ayrılığı veya kaosa neden olduğu takdirde, bu dini görevden vazgeçmenin en iyisi olduğunu söylemek.⁴³ Bir diğer deyişle, devlet kendini emri bil maruf'un yegane meşru üstlenicisi olarak konumlandırmaya çalışır. Devletin iddiası yalnızca militanlar tarafından değil, ahlaki bir dönüşüm yaratmak uğruna şiddet kullanımına tamamen karşı çıkan bazı Müslüman reformcular tarafından da reddedilir (Cook 2000, 526-28). Bu reformcular arasında, Muhammed Umara (1989), Yusuf el-Karadavi (1981) ve Fehmi Hüveydi (1993) gibi günümüzdeki İslami Uyanış'ın önemli entelektüel figürleri de yer alır.⁴⁴

(al-Rahman 1989). Bu yoruma karşı çıkanlar alternatif bir hadis kullanır; bu hadisin söylediğine göre Müslüman toplumda (*ümmet*) hükümdarlar ibadet pratiğini oluşturmada (*salat*; İslam'ın temel şartlarından biri) etkili olduğu sürece, insanların bu hükümdarlara karşı ayaklanmamaları gerektiğini söylemiştir Muhammet (al-Nawawi n.d., 196).

43 Örneğin bkz. Diyanet İşleri Bakanlığı'nın yaygın olarak dolaşımda olan kitapçığı (Daif 1995). Bu kitapçık, Şeyh Ömer Abdurrahman gibi militan İslamcıların yazdığı yorumlara cevap olarak oluşturulmuştu.

44 Emri bil maruf amacının şiddeti meşrulaştırdığı fikri, hem militanlar hem de reformcular tarafından saygı duyulan ve İslamcı hareketin entelektüel figürleri olan İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Hasan el-Benna (ö. 1949) tarafından da reddedilir. Her ikisi de emri bil maruf'un uygulamasının militan güçlerden ziyade incelik (*rıfk*) ve nazik uyarılar (*el-mevize el-hasana*) gerektirdiğini savunur (Cook 2000, 153, 523).

Roest Crollius'a göre da'wa'yı emri bil maruf'la ilişkilendiren ilk kayda değer argüman, muhtemelen Reşid Rıza'nın (1865-1930) emri bil maruf üzerine olan Kuran ayetlerine ilişkin çalışmalarında geçer (Roest Crollius 1978).⁴⁵ Bu çalışmalardaki yorumların Rıza'nın ve akıl hocası olan Muhammed Abduh'un (1849-1905) ortaklaşa ürünü olduğu düşünülür; geniş kitleler tarafından çağdaş İslamcı hareketin entelektüel atası olarak kabul edilen Selefi hareketinin ortaya çıkmasında her ikisi de rol oynamıştır.⁴⁶ Rıza'nın incelemelerinde değindiği iki konu, da'wa ile emri bil maruf ve nehyi anil münkir hakkındaki klasik tartışmalara yeni bir boyut kazandırma açısından dikkate değer. Bunlardan ilki, bilginin modern formlarına ve kurumsal uygulamaya atfettiği önemdir—bu önem önceki tefsircilerin çalışmalarında eksiktir (ayrıca bkz. Cook 2000, 510).⁴⁷ Rıza geleneksel bilimlere ilaveten tarih, sosyoloji, psikoloji ve siyaset bilimi gibi konularla aşina olunmasının gerekliliği konusunda ısrarcıdır—bu konuların erken İslam tarihinde bulunmuyor olmalarına rağmen (Rida 1970, 39-45). Rıza'nın yorumlarındaki dikkate değer ikinci husus, da'wa faaliyetlerinin her bireyin sorumluluğu olduğu -ve do-

45 Reşid Rıza 1899 ve 1905 yılları arasında, dönemin el-Fizher rektörü olan Muhammed Abduh'un konuşmalarını derlemiş, kendi yorumlarını eklemiş ve 1889'dan ölümüne dek editörlüğünü yaptığı *el-Manar* dergisinde yayımlamıştır (Rida 1970).

46 Selefi hareketi on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında, Müslüman dünyasında Avrupa'nın entelektüel ve siyasi hakimiyeti bağlamında ortaya çıktı. Selefiler hem Müslüman seçkinler arasındaki sekülerleşme eğilimine karşı, hem de Müslüman hukuk alimleri ve ulemalarda fikirsel durağanlık olarak gördükleri durum karşısında güçlü bir eleştiri dile getirdiler. Selefi liderliği, geleneği oluşturan kaynaklar olan Kuran'ın ve sünnetin, bilimsel rasyonalite, liberal yönetim ve doğa kanunu ilkelerine uygun olarak yorumlanmaları gerektiğini savundu (bkz. Hourani 1983; Kerr 1966). *Selefi* kelimesi *el-Selef al-Salib* teriminden türemiştir ve peygamberin ve ilk halifelerin zamanında yaşamış olan erdemli atalara atıfta bulunur.

47 Rıza, kısa süreliğine açık kalan (1912-1914) ve Müslüman misyonerlerin eğitilmesi için olan bir okul kurar. Da'wa için kurulan bu okul, tüm Müslüman dünyadan kayda değer bir miktarda öğrenci çeker (Roest Crollius 1978, 278).

layısıyla da İslam'da *farzı ayn* denen davranışları oluşturduğu- konusundaki kesin iddiasıdır (Rıda 1970, 35).⁴⁸ Müslüman hukuk alimleri, bireysel sorumluluklar (*farzı ayn*) ile tüm toplumun sorumluluğu olan, fakat toplumun bazı üyeleri yerine getirdiği takdirde diğerlerinin yükümlülüğü olmaktan çıkan görevler (*farzı kifaye*) arasında bir ayırım yapar. Emri bil maruf'un hangi kategoriye girdiği konusunda araştırmacılar tarihsel olarak fikir ayrılıklarına düşmüş olsalar da, genel görüş emri bil maruf'un kolektif bir görev olduğu ve en iyi biçimde gerçekleştirebilecek kişilerin nitelikli dini alimler veya Müslüman liderler olduğu yönündedir (Cook 2000, 17-18).⁴⁹ Rıza bu daha eski ve yerleşmiş görüşten ayrılarak, da'wa'nın ve emri bil maruf'un icra edilebilmesi için gereken koşulları epey açık ve net bir hale getirir: ilerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, böylesi bir yorumlama kadınların da'wa adına konuşabilmesi için alan açmıştır—çalıştığım kadınların cami hareketinde olduğu gibi.

Rıza'nın da'wa'yı yorumlayışını karakterize eden iki yenilik (modern bilgiye ve kurumsal çerçevelere bağlılığı, ve bireysel bir görev olarak sayılması), Hasan el-Benna'nın (1906-1949) liderliğindeki Müslüman Kardeşler'in (el-İhvan el-Müslimin) çalışmaları aracılığıyla iyice belirginleşir.⁵⁰ El-Benna Müslüman Kardeşler'i 1928'de kurar; örgüt o zamandan bu yana yirminci yüzyılın en önemli re-

48 Örneğin Rıza bir noktada şu savda bulunur: “Mükemmellik ve iyi olanı yapma çağrısında bulunmak ve kötü olanı yasaklamak, her Müslümanın yükümlülüğünde olan kesin bir görevdir [*farz batm*] (Rıda 1970, 35).

49 Selefi düşünce için önemli olan çoğu orta çağ ilahiyatçıları için (Zamakraşi, A.H. Gazzali, el-Razi ve ibn Teymiyye gibi), emri bil maruf toplumsal bir zorunluluktan (*farzı kifaye*). Böylesi bir çağrının toplumsal düzen için teşkil ettiği tehlikenin tamamen farkında olduklarından, bu görevi doğru bir şekilde yerine getirebilmek için olması gereken koşulları açıklayabilmek için büyük çaba sarf ettiler (bkz. Cook 2000, 131-32, 153-55, 364-65; Roest Crolius 1978, 267-71). Rıza işlerinde Gazzali'nin çalışmalarına kapsamlı bir şekilde atıfta bulunsa da, görevin her Müslümanın yükümlülüğünde olduğu (*farzı ayn*) noktasında Gazzali'den ayrılır.

50 Hasan el-Benna Selefi düşünce ekolünün bir parçasıydı: Reşid Rıza'nın ölümünün ardından, Rıza'nın dergisi *el-Manar*'ın editörlüğünü devraldı ve 1940'a kadar bu göreve devam etti (Skovgaard-Petersen 1997, 156).

form odaklı İslamcı siyasi gruplarından biri haline gelmiş ve örgütün çalışmaları da'wa'nın ön planında yer almıştır.⁵¹ El-Benna'nın da'wa'yı detaylı bir şekilde işlemesi, Batılı kültürel ve siyasi hegemonyaya karşı gelebilecek kurumsal yapılar ve duyarlılıklar oluşturmayı hedefleyen büyük planının temel yapı taşlarından biridir. Esas odağında gayrimüslimler arasında misyonerlik faaliyetleri bulunan Rıza'nın aksine, el-Benna örgütsel çabalarını Müslümanların eğitimine ve reform edilmesine yönlendirir. El-Benna'ya göre, Batılı değerler ve yaşam tarzları uğruna İslam'ı terk eden yerli bir yönetim altında Müslümanlar gittikçe seküler ve Batılı hale gelmektedirler.⁵² El-Benna'nın eleştirisi bugün cami hareketinin katılımcıları tarafından tekrarlanmaya devam eder; ayrıca bu katılımcıların pedagojik çalışmaları, el-Benna'nın yeniden yapılandırmayı amaçlayan projesine yeni bir hayat verir.

El-Benna, modern siyaset ve yönetim uygulamalarının ayrılmaz bir parçası olan çoğu kavramı ve örgütsel stratejileri toparlayarak da'wa'nın klasik anlamını genişletir. Örneğin yazılarında ve

51 Müslüman Kardeşler, İngilizlere karşı yürütülen sömürge karşıtı mücadelenin bir parçasıydı ve 1952 darbesinden sorumlu olan Hür Subaylar Hareketi'yle bir karşılıklı destek ilişkisi içindeydi. Fakat 1952 darbesinden kısa bir süre sonra Müslüman Kardeşler ve darbeyi yöneten Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır arasında keskin ayrılıklar oluştu. Abdünnasır, Müslüman Kardeşler'i 1954'te yasakladı ve çoğu üyesini hapse attı. Müslüman Kardeşler'in tekrar faaliyet göstermeye başlaması, resmi olarak hala kanun dışı olmakla birlikte, ancak 1971'de Enver Sedat'ın iktidara gelmesiyle birlikte oldu. Müslüman Kardeşler'in erken tarihi (1928-1954) için bkz. R. Mitchell 1993.

52 Hasan el-Benna, yerli yöneticilerin Batılı ve seküler değerlerin yayılması için etkili araçlar haline getirilmesinde büyük ölçüde (geç on dokuzuncu yüzyıldan beri peyderpey benimsenen) Batılı tarzdaki eğitim sistemini sorumlu tuttu. Bu eğitim sisteminin etkilerine dair el-Benna şöyle yazdı: "Onlar [Batılı güçler] İslami etki alanının tam kalbinde okullar ve bilimsel enstitüler kurdular. Bu kurumlar yalnızca Batılı bir kaynağa sahip olanların bu hayatta öykünülecek şeyleri teşkil edeceği inancıyla, İslam'ın oğullarının ruhlarına şüphe ve sapkınlık düşürdüler ve kendilerini küçük düşürmeyi, dinlerini ve vatanlarını kötülemeyi, kendilerini geleneklerinden ve inançlarından yoksun bırakmayı, ve Batılı olan her şeyi kutsal olarak görmeyi öğrettiler" (al-Banna 1978, 28).

konuşmalarında Müslümanlara, ortak gayesi Mısır halkını *ümme*tin (Müslüman topluluğun tamamı) ayrılmaz bir parçası olarak sürdürmek olan vatandaşlar olarak hitap eder.⁵³ Benzer şekilde, Müslüman Kardeşler de kent yaşamındaki kamusal alanları (kafeler, lokaller ve meydanlar) da'wa faaliyetleri için önemli bir konum haline getirirler ve mesajlarını yaymak için sözlü ve basılı medyayı kapsamlı bir şekilde kullanırlar.⁵⁴ İşçi sendikası faaliyetlerinde bulunmuş ve bugüne dek Müslüman Kardeşler'in popüler aktivizminin belkemiğini oluşturan profesyonel sendikalar kurmuşlardır. Müslüman Kardeşler başarılı bir şekilde camileri ibadet için ayrılmış olan mekanlar olmaktan çıkarmış ve el-Benna'nın "avam [için] okullar, hem gençler hem de yaşlılar için eğitim hizmetleri veren popüler üniversiteler ve enstitüler" (Abu Rabi'de alıntılanmış üzere el-Benna 1996, 78) olarak tanımladığı yerlere dönüştürmüşlerdir—bu miras, bugün İslami Uyanış'ta camilerin oynadığı rol vasıtasıyla gelişmeye devam eder.

Da'ia figürü, el-Benna gibi reformcuların ve Müslüman Kardeşler'in çalışmalarının harekete geçirdiği iki eğilimin birleşmesiyle ortaya çıkar. Bir taraftan, da'wa/emri bil maruf'un her erdemli Müslüman kadının ve erkeğin yükümlülüğündeki dini bir görev olarak (farzı ayn) yorumlanması, modern İslam'ın tipik bir özelliği olan ahlaki sorumluluğun bireyselleştirilmesine yönelik genel eğilimi daha da güçlendirdi (al-Banna 1978, 80). El-Benna ve örgütsel faaliyetleri aracılığıyla iyice yükselişe geçen diğer eğilim ise geleneksel dini

53 Örneğin bkz. El-Benna'nın Mısır kralı 1. Faruk'a ve Müslüman dünyanın bir dizi liderine yazdığı açık mektup (al-Banna 1978, 103-132).

54 El-Benna şöyle yazar: "Da'wa'nın bugünkü yöntemleri dünün yöntemleri değil. Dünün da'wa'sı, bir konuşmada veya toplantıda dile getirilen sözlü bir mesajdan, veya bir risalede veya bir mektupta yazılanlardan oluşuyordu. Bugün ise yayımlardan, dergilerden, gazetelerden, makalelerden, sıradan filmlerden ve radyo yayınlarından oluşuyor. Bunların hepsi, tüm insanlığın -hem kadınların hem de erkeklerin- fikirlerini etkilemeyi kolay hale getirdi—evlerinde, iş yerlerinde, fabrikalarda ve tarlalarda" (al-Banna 1978, 46). El-Benna'nın çalışmalarını tercüme eden Charles Wendell *da'wa*'yı "propaganda" olarak çevirse de, terimin kullanıldığı daha geniş anlamı yakaladığı için ben burada kelimenin orijinalini tuttum.

eğitime karşı başlatılan sert eleştirilerdir; özellikle de, dini yalnızca yönetici seçkinlerin çıkarlarına hizmet eden uzmanlaşmış bir bilgi alanına çevirdikleri için ulemaya ve kurumlarına karşı eleştiriler.⁵⁵ Profesyonel bir sınıf olarak ulemaya getirilen bu eleştiriler, sömürge yönetiminden sonra bağımsızlığın ilan edilmesiyle yalnızca daha da kuvvetlenir. Devlet çoğu dini eğitim ve öğretim kurumlarının yönetimini ele geçirmiş ve bu kurumların potansiyellerini kendi milliyetçi projesi için kullanmıştır (Skovgaard-Petersen 1997; Zeghal 1999).⁵⁶ Devlet idaresindeki dini kurumlarda yetişmiş alimlerin ve vaizlerin memur veya bürokratlardan farklı olmadıkları yönünde büyüyen bir algıya cevap olarak, da'wa'ya bir istihdam şekli değil, bir zanaat olarak yaklaşan ve kendi kendini geliştirmiş erkek/kadın vaiz figürü ortaya çıkar. Vaizler, modernleşen devlet karşısındaki bürokratik sorumluluğun bir şartı olarak değil, dindar sadakat adına davrandıklarını ve konuştuklarını, devlet himayesinin gölgesi üzerlerinden kalktığına iddia edebilmişlerdir. Son yüzyılın en önde gelen (hem kadın hem de erkek) dā'iya'larını çıkaran okulların, ulemaların çoğunlukla yetiştirildiği ve devlet kontrolündeki el-Ezher İslam Üniversitesi değil, seküler üniversiteler olması bir tesadüf değildir.⁵⁷

55 Bu eleştiri Selefi düşünürler tarafından zaten öne sürülmüştü, ancak Müslüman Kardeşler'in çalışmaları aracılığıyla yeni bir değer kazandı (Skovgaard-Petersen 1997, 155).

56 Abdünnasır geleneksel dini kurumları (örneğin Dini Bağışlar bölümünü ve el-Ezher İslami Üniversitesi'ni) 1961'de kelimenin tam anlamıyla devlet bürokrasisinin bir parçası haline getirdi. O zamandan beri Mısır hükümeti camilerdeki faaliyetleri denetlemek için çeşitli yönetim birimleri daha oluşturdu ve bunları Diyanet İşleri Bakanlığı'nın doğrudan denetimi altına getirdi. Benzer şekilde, 1961'de Da'wa ve İslam Kültürü Dairesi'nin kurulmasıyla da'wa terminolojisi resmi devlet işletmesinin ayrılmaz bir parçası haline geldi. Günümüzde bu Daire, devlet idaresindeki camilere atanmak üzere vaizleri eğitmeye devam ediyor.

57 Örnek vermek gerekirse, hem el-Benna hem de Seyyid Kutub (İslamcı hareketin militan kanadının ideologu) Kahire Üniversitesi'ndeki Dar el-İlim'den (Dini İlimler Fakültesi) mezun oldular; İslamcı hareketin önemli aktivistlerinin bir kısmı bu fakülteden çıktı.

KADINLAR VE DA'WA

Kadınların dini eğitim alanına da'wa çatısı altında girmeleri şarttır olmamalı—özellikle de da'wa'nın modern çağda nasıl şekillendiği göz önünde bulundurulursa. Kadınların bu alana girmesi hem teolojik hem de sosyolojik temellere dayanır. Emri bil maruf üzerine olan sağlam araştırmalarda kadınların rolüne gösterilen ilgi çok sınırlı olsa da (Cook 2000, 286), da'wa'nın modern yorumlamaları, bu görevi gerçekleştirmek üzere kadınları ve erkekleri eşit derecede yükümlü tutan ayetlerden faydalanır.⁵⁸ İslami Uyanış ile ilişkilendirilen (hem kadın hem de erkek) çoğu dini alim, kadınların da'wa'yı uygulaması için gerekli olan koşulların erkeklerin yükümlülükleriyle benzer olduğunu öne sürer: kadın vaizin söylediğiyle uyguladığının bir olması gerekir, ve öğütleri Kuran ve sünnetler ile uyumlu olmanın yanı sıra, Allah'ı memnun etme gayesiyle (kişisel kazanç veya popülerlik amacıyla değil) ve kalbinden gelen bir irfan ve içtenlikle (*hikma ve hasana*) icra edilmelidir (Z. Al-Ghazali 1994a, 1996; *al-Liwa' al-Islami* 1995; al-Qaradawi 1992; al-Wa'i 1993).⁵⁹ Yaygın olarak yorumlandığı şekliyle da'wa, İslami davranış kurallarıyla aşına olan ve bu kuralları uygulayan herkesin da'wa faaliyetleriyle ilgilenmek için kalifiye olduğu şeklindedir. Dolayısıyla da'wa'yı uygulamak için gereken yeterlilik öğretisel uzmanlığa bağlı olmaktan çıkmış ve kişinin ahlaki dürüstlüğüne ve gelenek hakkındaki tatbiki bilgisine dayanan bir hale gelmiştir—bu da, öğretisel konular hakkında çok az resmi eğitime sahip olan kadınlar için bilhassa önemlidir.

Kadınların da'wa'yla ilgili çalışmalara katılımı son yıllarda artmış olsa da, bu katılımın sınırlarını çizen bazı kısıtlar bulunduğu nun farkına varmak gerekir. Bu koşullar arasında ilk sırada yer alan,

58 Bu konuda en fazla alıntılanan ayetler Tevbe Suresi 71. ayet ve Azhab Suresi 35. ayettir. İslami Uyanış'teki pek çok erkek lider, kadınların da'wa'ya katılımını destekler. Örneğin bkz. al-Ghazali 1996; al-Qaradawi 1981; Abu Shuqqah 1995, vol. 1.

59 Cook bunun tersine, yalnızca iki tanınmış Orta çağ Sünni hukuk aliminin (İbn Hazım (ö. 1064) ve A.H. el-Gazzali (ö. 1111)) emri bil maruf'u uygulamak üzere kadınlara spesifik olarak izin verdiğini belirtir (Cook 2000, 485).

kadınların, diğer kadınlar arasında da'wa'yı hayata geçirmesi teşvik edilse de, bunu erkekler arasında yapmalarına izin verilmemesidir. Bu, kadınları Cuma hutbesini okumaktan veya erkek bir cemaate namaz kıldırırmaktan alıkoyan yasaklarla da tutarlıdır. Vaiz ve imam kelimelerinin erkeklere ayrılmış olması da bu yüzdendir; kadın vaizler için belirgin bir şekilde *da'iyat* veya *va'i'zat* (vaaz'ın özneleştirilmiş hali) kelimeleri kullanılır. Bu kısıtlamaların ardında yatan mantık iki temel gerekçeye dayanır. Bir yandan, Kuran erkekleri kadınların koruyucusu olarak atadığından, kadınların erkekleri yönettiği pozisyonlara getirilmemesi gerektiği yönündeki genel inançtır.⁶⁰ Diğer taraftan, kadın sesinin bir ibadeti geçersiz kılabileceği, çünkü erkeklerde cinsel duygular uyandırma potansiyeli barındırdığı yönündeki hâkim fikirdir. Bununla birlikte, tüm Müslüman toplumların bu kanaatte olmadığını da belirtmek gerekir; örneğin Endonezya gibi yerlerdeki en bilinen ve saygı duyulan hafızlar kadındır (bkz. Hirschkind 2003).⁶¹ Bugün Mısır'daki kadın vaizler bu katılım şartlarına meydan okumazlar. Fakat bu sınırlara itaat etmelerine rağmen -ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere- dini kurumlardaki egemen çevrelerin gözünde kadın vaizler kuşku ve hatta apaçık kınama uyandırmaya devam etmektedirler.

Da'wa'yla ilgili çalışmalara kadınların dahil olması yalnızca modern öğretisel yeniliklerin sonucu değildir; aynı zamanda, yükselişteki okuryazarlık oranı ve sömürge sonrası Mısır'da kadınlara sağlanan

(60) Kuran'da bununla ilgili ayet Nisa Suresi'ndedir: "Erkekler, Allah'ın onlara kadınlardan daha fazla bahsettiği nimetlerle kadınlara bakmalıdır" (34. ayet).

(61) Bu pozisyonun öğretisel bakımdan tartışmaya açık fitratına rağmen, kadınların da'wa hareketini *destekleyen* erkeklerin çoğu da aynı zamanda -çelişkili bir biçimde- bu pozisyonu benimserler. Bu kişiler arasında yalnızca (Abu Şukka, Muhammet Gazzali ve Yusuf el-Karadavi gibi) önde gelen entelektüel İslamcılar değil, onların yanı sıra, Mısır'da kadınlar için da'wa eğitim kurumlarının kurulmasında öncü bir rol oynamış olan çeşitli kâr amacı gütmeyen dini kuruluşların liderleri de bulunur. Örneğin bkz. Bugün Mısır'da en fazla sayıda kadınların da'wa hareketi kuruluşlarını yöneten ve kâr amacı gütmeyen bir kuruluş olan Cemaat ül-Şeriat'ın başkanının yaptığı bildiri (*al-Nur* 1996).

sosyal hareketliliğin artması da bu dahiliyeti kolaylaştırır. 1950'lerden beri ortaöğretim ve üzeri seviyelerde eğitim gören kadınların sayısında ciddi bir artış yaşanmış ve çok sayıda kadın işgücüne katılmıştır. 1952 ve 1970 arasındaki yıllarda üniversitelere kaydolun kadınların sayısı on beş katına çıkmış ve bu eğilim 1990'lara kadar devam etmiştir (Nelson 1984).⁶² 1961'de el-Ezher Üniversitesi kadın öğrencileri de kabul etmeye başladığından beri kadınlar dini konular üzerinde (fıkıh, Kuran'ın ve sünnetlerin tefsiri, vb.) uzmanlıklarını yapabilmektedirler—fakat hala, erkekler için Da'wa Fakültesi bulunmasına rağmen kadınlar için böyle bir fakülte bulunmaz. Tüm bu gelişmeler şehirli kadınların dini eğitim alabilmesinin önündeki kapıları yavaş yavaş açmış, ve onlara, İslami geleneğe -erkeklerle (eşit olmasa da) paralel bir şekilde- sahip çıkabilecekleri hakkını kendilerinde görme duygusunu aşılamıştır. Bunlar ışığında düşünüldüğünde, cami hareketi katılımcılarının büyük bir kısmını ya öğrencilerin ya da eğitim, tıp, hükümet bürokrasisi, sanayi, özel işletme gibi çok farklı alanlarda çalışan kadınların oluşturduğunu görmek çok da şaşırtıcı değildir.

Dolayısıyla kadınların da'wa hareketinin oluşumu, modern dönemde seküler ve dini kurumlarda gerçekleşen dönüşümler tarihinin bir parçasıdır. Gördüğümüz üzere, da'wa ve emri bil maruf kavramlarındaki tamamen “dini” olan değişiklikleri takip etmek neredeyse imkansızdır. Kadınların da'wa hareketinin somutlaşmasında seküler ve dini kurumların oynadığı iç içe geçmiş rolü anlamak için belki de en iyi yol, Zeynep el-Gazali'nin hayatına bir göz atmaktır. Mısır'daki ilk bilinen kadın vaiz olduğuna inanılan el-Gazali'nin bu yoldaki tecrübeleri, 1940'lardan beri kadınların da'wa hareketindeki önemli gelişmeleri örneklerle gösterir. İronik bir şekilde, onun hikayesi büyük ölçüde kayıtlara geçmemiştir ve hatta kadınların cami hareketinin bazı üyeleri tarafından bile bilinmez.⁶³

62 UNESCO'nun yıllık istatistiklerine göre 1996'da Mısır'da ortaöğretim sonrası kurumlara (mesleki ve teknik okullar da dahil olmak üzere) kayıt olan öğrencilerin %36'sı kadındı. Bu sayıya el-Ezher Üniversitesi veya özel kurumlar dahil değil.

63 Zeynep el-Gazali'nin Arapça yazılmış birkaç biyografisi (al-Arabi 1996; al-

Zeynep el-Gazali (d. 1917), 1930'ların ikinci yarısında Müslüman Kadınlar Birliği (*Cemaat el-Seyyidat el-Müslimat*) adında bir kadın örgütü kurmasıyla tanındı. Bu Kadınlar Birliği başlarda yoksul kadınlar ve çocuklara hayır hizmetleri sunmaya adanmış olsa da, sonradan çalışmalarını genişletti ve kadınları vaizlik sanatı üzerine eğitmeye başladı; böylece kadınlar evlerinde veya camilerde diğer kadınlara dini konularda yol gösterebildiler. Kadınlar Birliği'nin çalışmalarına başladığı ilk yıllarda ("Vaizlik ve Tavsiye Merkezi" adıyla bilinen) enstitü el-Ezher Üniversitesi'yle bağlantılıydı ve pek çok tanınmış ulemanın Kuran ve hadislerin tefsiri, fıkıh ve dini öğütler hakkında konuşma yapmak üzere enstitüye geldiği söyleniyordu (al-Hashimi 1989, 205).⁶⁴ Kadınlar altı aylık bir eğitimden geçtikten sonra diğer kadınlara dini dersler vermek üzere devletin işlettiği camilere atanıyorlardı. Bu noktada onlara *da'iyat* değil *va'izat* deniyordu.⁶⁵ Enstitünün el-Ezher ile olan bağlantısı kesildikten sonra bile (1938-1939 civarı), el-Gazali'nin örgüt-

Hashimi 1989, 1990) ve hayatına dair yazılmış birkaç kısa İngilizce metin (Badran 1995; Hoffman 1985) bulunmakla birlikte, el-Gazali'nin kuruluşu olan Müslüman Kadınlar Birliği'nin çalışmaları hakkında İngilizce, Arapça veya Fransızca dillerinde detaylı araştırmalar benim bildiğim kadarıyla bulunmuyor. El-Gazali'nin kendi yazdıkları, yayımlanan çalışmalarına dair yazılan Arapça ve İngilizce yorumlar, ve 1996'da birkaç aylık bir süre içerisinde Zeynep el-Gazali ve sekreteriyle yaptığım röportajlar gibi çeşitli kaynaklara dayanarak bu kuruluş himayesi altında yapılan işlere dair kabaca bir döküm oluşturabildim. Ayrıca, bir Müslüman Kardeşler üyesinin el-Gazali ile 1992'de gerçekleştirdiği ve kasete kaydedilmiş bir dizi röportajdan da faydalandım. Bu röportajlar el-Gazali'nin şahsi koleksiyonunun bir parçasıydı ve bildiğim kadarıyla bugüne dek yayınlanmadı.

- 64 Dikkat çekmek gerekir ki el-Gazali'nin enstitüsünün adı, el-Ezher Üniversitesi'nde devletin yürüttüğü ve erkekler için ayrılmış olan vaizlik enstitüsünün adıyla neredeyse aynıydı. İlkinin adı *Mahad el-Vaaz vel-İrşat*, ikincisinin adıyla *Kısm el-Vaaz vel-İrşat* idi.
- 65 El-Gazali başlarda çalışmalarını tanımlamak için *da'wa* kelimesini kullanmıyordu; ancak Müslüman Kardeşler'de etkin hale geldiğinde *da'ya* unvanını aldı.

tü 1950'lerin sonlarına kadar kadınları dini öğreti sanatı hakkında eğitmeye devam etti.

Biyografi yazarlarına göre, El-Gazali'nin dini konular üzerine resmi bir eğitimi yoktu ve ortaöğretimin ardından bir eğitim almadı (al-Arabi 1996, 17–62; al-Hashimi 1990, 29–30). Onun zamanındaki erkek *du'at*⁶⁶ gibi o da dini öğretiler ve öğütler konusunda alaylıydı. Hasan el-Benna, onu Müslüman Kardeşler ile güç birliği yapmaya davet ettiğinde el-Gazali çoktan etkili bir hatip ve tanınan bir sima haline gelmişti. Onun katılımı Müslüman Kardeşler için bir nimet olurdu, zira kadınları ilgilendiren konularla bilinen köklü bir geçmişleri yoktu. El-Gazali örgütünü hiçbir zaman Müslüman Kardeşler'le resmi olarak birleştirmese de, el-Gazali'nin Müslüman Kardeşler'le olan yakın ilişkilerinden dolayı Müslüman Kadınlar Birliği İslami muhalefetin bir parçası olarak görülmeye başlandı. Kadınlar Birliği'nin Müslüman Kardeşler'le olan ilişkisinin ilerleyen yıllarında, el-Gazali'nin örgütü *el-Seyyidat el-Müslimat* (1954-56) adında bir dergi yayımladı. Dergiye hızlıca göz gezdirildiğinde fark edildiği üzere, Kadınlar Birliği kadınlara vaizlik eğitimleri vermeye devam etmekle birlikte, genel profili Mısır'daki siyasi mücadelelerle iç içe geçmişti.⁶⁷ Müslüman Kardeşler'in çoğu yöneticisinin Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır tarafından hapse atılmasıyla, El-Gazali Müslüman Kardeşler'in esas koordinatörlerinden biri haline geldi ve iki örgütün kaderleri iyice iç içe geçti (Kepel 1986; Z. al-Ghazali 1995). Abdünnasır 1965'te Müslüman Kadınlar Birliği'ni feshetti ve Zeynep el-Gazali altı yıl boyunca hapiste kaldı.⁶⁸ Cezaevinden tahliye edilmesinin ardından el-Gazali'nin halka açık konuşmalar yapması yasaklandı, fakat o, evlerde dini dersler vermeye devam etti.

66 *Du'at* terimi da'wa'yı üstlenen erkeklere denir; bkz. 33. dipnot.

67 Kadınlar Birliği'nin vaizlik enstitüsüne kayıt olan kadınların siyasi katılımlarının ne derece olduğu belirsiz. El-Gazali ve sekreteriyle konuşurken aldığım izlenim, el-Gazali'yle birlikte siyasi olarak aktif olan küçük bir çekirdek kadronun haricinde, enstitüdeki kadınların çoğunun böyle bir katılımının olmadığı yönündeydi.

68 Hapisteki yıllarının bir anlatısı için bkz. Z. al-Ghazali 1995.

Kadınların da'wa hareketi üzerine yazılar yazdı ve tavsiye almak için Arap dünyasının her yanından yazan genç Müslüman kadınlar ve erkeklerle düzenli olarak haberleşmelerini sürdürdü.⁶⁹

El-Gazali'nin bir kadın vaiz olarak izlediği yol, zamanının sosyopolitik değerler sisteminin ve yirminci yüzyılın başlarında kadınların önünde açılan yeni olanakların bir ürünüydü. El-Gazali yetiştikliğe eriştiğinde Mısır'da kadınların aktivist hareketi neredeyse otuz yıldır sürüyordu; ve bu aktivizmin -hepsi olmasa da çoğu- ortaya çıkmakta olan milliyetçi hareketle bağlantılıydı.⁷⁰ Tarihçi Beth Baron'a göre 1892 ve 1920 arasında farklı siyasi görüşleri temsil eden ve "kadınlar tarafından, kadınlar için ve kadınlar hakkında" yaklaşık otuz derginin teşkil ettiği güçlü bir kadın basını oluştu (Baron 1994, 1). Buna ek olarak, kadınlar pek çok yerde hayır kurumları açmaya başladılar; bu kurumlar kadınların kamusal ve siyasi hayata atılmaları için bir basamak görevi gördü ve 1940'lara kadar devam etti.⁷¹ Eşzamanlı olarak, kadınların diğer kadınlara verdikleri söylevlerden geniş bir şehir kültürü ortaya çıktı ve bu söylevler kurumların dergilerinde ve gelişen ulusal basında yayımlandı (Baron 1994, 181–82).⁷² Bu yüzden el-Gazali'nin aktivizmi kadınların toplumdaki

69 El-Gazali, Kuran ve hadisler üzerine yorumlamalarını yayımlayan birkaç çağdaş kadından biri olmaya devam ediyor, bkz. Z. al-Ghazali 1994a, 1994b, 1996a. Genç kadınlar ve erkeklerle olan haberleşmelerinin bir derlemesi için bkz. Z. al-Ghazali 1996b, 1996c.

70 Sömürgecilik karşıtı siyasetin karakterinin ve tanımının ta kendisi ile "kadın mevzuu"nun iç içe geçme şekli göz önünde bulundurulduğunda, kadınların faaliyetlerindeki bu yeniden doğuşun, Mısır'da filizlenmekte olan milliyetçi harekete denk gelmesi şaşırtıcı değil (Ahmed 1992; Haddad 1984). Ancak Mısır tarihçilerinin dikkat çektiği üzere, geç on dokuzuncu yüzyıldan itibaren kadın grupları milliyetçi siyasi partilerin basit birer sözcüleri değillerdi, ve aslına bakılırsa, birlikte çalıştıkları çoğu grubun erkek liderlerinin duruşlarına zıt pozisyonlar benimsemeye devam ettiler (Badran 1995; Baron 1995).

71 Bkz. Salim 1984, 52-65; Badran 1995, 113-32; Baron 1994, 168-75.

72 Bu faaliyetlere katılan kadınların çoğu Mısır toplumunun elit kesiminden olsa da, el-Gazali gibi bir kısım kadın orta veya üst-orta kesimden. Bkz. 1892-1920 arasında Mısır'da kadın hareketinin sınıf bileşimi üzerine Baron'un enteresan incelemesi (1994, 116-21).

konumu ve görünürlüğünün yeni ulusun önemli göstergelerinden biri olduğu, Mısır'da erken milliyetçi dönemin zirvesinde gerçekleşti. Fakat sömürge yönetiminden bağımsızlık elde edildikten sonra bu göstergenin önemini yitirmeye başladığı .

Zeynep el-Gazali'nin kadın aktivizmiyle ilk karşılaşması, Mısır Feminist Birliği'ne (MFB) on altı yaşında katıldığında gerçekleşti. Söylendiğine göre, MFB'nin "seküler yönelimi" nedeniyle bu ilişkilenebilir ileriye giden yıllarda sonlandırdı (al-Arabi 1996; al-Hashimi 1990, 33–34).⁷³ Yüzyılın başlarında İslami bir çerçevede birkaç kadın örgütü kurulmuş olsa da —Tarkiyat el-Mara (Kadınların Terakki Topluluğu) adında bir grup 1908 gibi erken bir tarihte şeriatı kurallarını uygulamak için kurulmuştu— (Baron 1994, 176-77) Erken dönemlerde kadınlar tarafından kurulan derneklerin çoğu seküler-milliyetçi bir söylemi ayrıcalıklandırma eğilimindeydi. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki MFB gibi seküler kuruluşlar bile hiçbir zaman dini reddetmediler veya sekülerlik anlayışları ateistliği ima etmedi. Margot Badran'ın işaret ettiği üzere, MFB ve diğer feministler "dinle tüm bağları koparan bir sekülerlikten kaçındı" (Badran 1991, 210–11).

Müslüman Kadınlar Birliği ve MFB gibi örgütlerin ortak eğilimi o ya da bu tür bir dindarlık biçimini benimsemek olmakla birlikte, aralarında önemli farklar bulunuyordu. İlk olarak, MFB'nin aksine Kadınlar Birliği yalnızca Müslüman kadınların katılımına açıktı (dolayısıyla Mısır'ın Hristiyan veya Yahudi nüfusuna değil). İkincisi, MFB'nin esas platformu ve 1940'lardaki diğer görece küçük örgütlerin platformları (örneğin Milli Feminist Parti ve Nil Nehri'nin Kızı Birliği) liberal değerleri ve ilkeleri vurguluyorlardı. Aralarında kadın-erkek eşitliği ve kişisel haklar gibi konuların bulunduğu bu değer ve ilkeleri el-Gazali yazılarında ve konuşmalarında kayda değer bir kararsızlıkla ele aldı. El-Gazali "Kadın mevzu"nu çoğunlukla bir "Batı icadı" olarak tanımladı ve Müslümanların bu

73 El-Gazali MFB'nin bir parçası olmayı bıraksa da, kendi iddiasına göre MFB'nin aktivitelerine hiçbir zaman karşı çıkmadı ve Müslüman Kadınlar Birliği ile MFB arasında ara sıra iş birlikleri olmaya devam etti (Badran 1991).

konu hakkındaki endişelerini “sömürgeleştirilmiş zihniyetlerinin” bir yansıması olarak görmeye devam etti (al-Hashimi 1990, 231).⁷⁴ Toplumsal cinsiyet eşitliği prensibi el-Gazali’nin bazı yazılarında üstü kapalı olarak belirtilse de, diğer kadın örgütlerinin ve feminist figürlerin yazınında sahip olduğu belirgin yere hiçbir zaman el-Gazali’nin yazılarında erişemedi.

Tüm bunlarla birlikte, kadınların kamusal görünürlüğüne yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda, erken milliyetçilik döneminin liberal söyleminin el-Gazali’nin İslami aktivizmini şekillendirmedeki yerini göz ardı etmek bir hata olur. El-Gazali’nin kadınların kamusal, entelektüel ve siyasi yaşamda aktif rol almalarını destekleyen görüşü (bir kamu makamı için aday olmak veya bir hakim olmak gibi), bu tesirin belirgin olduğu yerlerden biridir. Ancak el-Gazali bu görevlerin, kadınların yakın akrabalarına karşı kutsal sorumlulukları olarak gördüğü işlerle çakışmaması gerektiği konusunda bir şerh düşer (al-Hashimi 1990).⁷⁵ Bu görüşünü desteklemek için zamanın dini kurumlarının erkek merkezli görüşlerinden ayrılır. Benzer şekilde, “kadın hakları” dili el-Gazali’nin konuşmalarında ve yazılarında -seyreltilmiş olsa da- önemli bir yer edinir ve çoğunlukla, Müslüman kadınların ve erkeklerin Allah’a kulluk etmek için eşit şekilde çağrıldığını vurgulamak için kullanılır. El-Gazali’nin modern dini aktivizmi, İslamcılığın ve seküler liberalizmin, her ne kadar gerginlikler ve tereddütler barındırsa da, birbirlerine ne kadar yakından bağlı olduklarını gösterir.

74 El-Gazali ısrarla, feministlerin odağında olan hakların tamamını İslam’ın Müslüman kadınlara tanıdığını, ve problemin bu hakların doğru uygulanmaması olduğunu belirtti (al-Hashimi 1990). El-Gazali’nin, feministlerin “kadın hakları” terimini zikretmelerini kınarken bile bu terimi kullanımına dikkat çekmek gerek.

75 Fakat el-Gazali, kadınların Müslüman bir ülkenin başkanı veya başbakanı görevini üstlenmesine izin verilmemesi gerektiğini düşünür (al-Hashimi 1990, 242–56).

El-Gazali'nin bir kadın vaiz olarak izlediği yol, cami hareketi dahilinde kadınların çağdaş da'wa faaliyetlerini nitelendirmeye devam eder.⁷⁶ El-Gazali ve bugünün kadın vaizleri arasında öğretisel benzerlikler bulunur; özellikle de Müslüman hukuk alimlerinin çoğunluğunun fikir birliğini temsil eden görüşlere olan bağlılıklarında. Örneğin birlikte çalıştığım çoğu kadın vaiz gibi el-Gazali de ne kadınların Cuma hutbesini okuması yasağına karşı çıkar, ne de kadınların camilerde -erkekler bir yana- diğer kadınlara imamlık yapmalarını savunur. Aynı biçimde, el-Gazali gibi kadın vaizler de nadiren kadınların eşitliği retoriğini öne sürer: kutsal bilgiye erişimlerini savunmak için hak temelli bir dil kullanmakla birlikte, bu haklara sahip olan kadın, aynı haklara sahip olan bir erkekle aynı seviyede olarak görülmez. (Bu konular hakkındaki incelemem için bkz. Üçüncü Bölüm.)

El-Gazali'nin zamanındaki ve günümüzdeki kadınların da'wa hareketinin kurumsal tarihinde önemli devamlılıklar bulunur. Tıpkı El-Ezher Üniversitesi ve Müslüman Kardeşlerin, el-Gazali'nin aktivizm mecraları olmasına rağmen Müslüman Kadınlar Birliği oluşumunu doğrudan desteklemedikleri gibi; bu iki kuruluş kadınların çağdaş cami hareketinde de bir araya gelmesinde veya tanıtılmasında

76 Müslüman Kadınlar Birliği'nin ve kadınların da'wa hareketinin çalışmaları arasındaki süreklilik belirgin olmakla birlikte, birlikte çalıştığım kadınların hiçbirinin -ne cami dersleri ne de birebir muhabbet bağlamında- el-Gazali'den de örgütünden de bahsetmemesi şaşırtıcıydı. El-Gazali'nin çalışmalarına değindiğimde çoğu kadın vaiz onun bıraktığı mirasın varlığını tanıdı ama ihtiyatlı davranmaya devam etti. Konunun biraz üzerine gittiğimde bazı kadın vaizler, el-Gazali'ninkine benzer bir da'wa modelinde çalışmadıklarını düşündüklerini açıkça dile getirdiler; zira onlar devlet reformunu amaçlayan siyasi bir hareketin içinde yer almıyorlardı. Bu gibi yanıtlar, Müslüman Kardeşler'i destekleyenlere karşı olası devlet misillemelerinin tedirginliği içindeki çoğu Mısırlı'nın hislerini yansıtıyor olabilir. Bunlara rağmen, Müslüman Kadınlar Birliği'nin erken döneminin çok da iyi bilinmediği ve hem Müslüman Kardeşler'in hem de diğer dini örgütlerin Kadınlar Birliği'ni tanıtmak için çok da çaba göstermediği görüşündeyim.

kilit bir rol oynamazlar.⁷⁷ El-Ezher Üniversitesi 1960’larda dini ilimler alanında öğrenim görebilmeleri için kadınlara kapılarını açmış olmasına rağmen, günümüzdeki hiçbir kadın vaiz bu kurumsal yolu izleyerek göreve gelmemiştir, ve cami gruplarının yalnızca birkaçı Müslüman Kardeşler ile bağlantılıdır. Dahası, kadın vaizlerin kayda değer başarıları düşünüldüğünde, günümüzdeki kadın vaizlerin erkek meslektaşlarından gördükleri umursamazlık ve şüphecilik, iki kuşak önce el-Gazali’nin karşılaştığı muamelenin aynısıdır. El-Gazali’nin örgütünün hikayesi görece bilinmediği gibi, güncel İslami basın da kadınların “da’wa alanına” katılımının eksikliğinden yakını—kadın cami gruplarının sayısındaki artışa rağmen (örneğin bkz. *al-Liwa al-Islami* 1995, 1996a, 1996b).⁷⁸ Benzer şekilde, erkek vaizlerin tekniklerini ve becerilerini inceleyen günümüzde bol miktardaki araştırmalara rağmen, çok az sayıda yayım kadınların da’wa uygulamalarına odaklanır.⁷⁹

Odağında çoğunlukla yoksullara sosyal ve hayır hizmetleri sunmak bulunan kâr amacı gütmeyen İslami kuruluşlar (*el-cemaat*), kadınların da’wa faaliyetlerinde önemli bir rol oynayan tek kurumsal yapı olmaya devam etmektedirler.⁸⁰ Tıpkı Gazali’nin kâr amacı

77 El-Gazali’nin Müslüman Kardeşler’e katılması istediğinde el-Gazali’nin zaten hatırı sayılır bir kötü şöhrete sahip olduğunu ve el-Ezher onunla ilişkisini kestiğinde bile vaizler vermeye devam edebildiğini hatırlayın.

78 Saha çalışmamı yürüttüğüm yıllarda (1995-97) Fransızca bir Mısır gazetesindeki kısa bir makale haricinde (El-İmam 1996), her yerde olan kadınların da’wa hareketine dair hiçbir basın yansımasına rastlamamış olmam dikkat çekici. Keza kadın yazarlar da bu eksikliği incelemeler. Örneğin, 1981 ve 1996 yılları arasında El-Ezher Üniversitesi’ndeki İslami İlimler Fakültesi’ndeki kadınların yazdığı yüksek lisans ve doktora tezlerinin listesini incelediğimde, hiçbirinin kadınların da’wa’daki yerini teorik veya sosyolojik bir perspektiften araştırdığını görmedim.

79 Bu genel kuralın bir istisnası için bkz. Zeynep el-Gazali’nin da’wa’nın uygulanmasında kadınların görgü kuralları hakkında yazdığı iki kitap (1994a, 1996a), ve bu eksikliğe dair şaşkınlığımı dile getirdiğimde sürekli işaret edilen bir diğer yayım: Tefik el-Vai’nin yazdığı *Nisa el-daiyat* (1993).

80 İlk İslami hayır kurumu, el-Cemiyya el-Hayriyya, 1892’de kuruldu. Yoksul-

gütmeyen örgütünün kadınlar için da'wa derslerini başlatan kurum olduğu gibi, bugün Mısır'da kadınlar için da'wa eğitimi veren merkezlerin büyük bir kısmı kâr amacı gütmeyen İslami kuruluşlar tarafından yürütülür. Bu kuruluşlar arasında en önde gelenlerden biri olan Cemaat ül-Şeriat 1912'de kurulmuştur; bugün Mısır'da yaklaşık yetmiş bin camiye sahiptir ve yoksullar için (sağlık hizmetleri, okuryazarlık eğitimleri, maddi destek ve çocuklara ek ders gibi) çok çeşitli hizmetler sunar.⁸¹ 1997'de Cemaat'ın kadınlara yönelik dersler verdiği eğitim merkezlerinin (*el-mahid el-da'wa*) sadece Kahire'dekilerinin sayısı altıydı; haber edildiğine göre iki ila dört yıllık da'wa programlarına toplam sekiz yüz kadın kayıtlıydı.⁸² Kapsama alanı daha mütevazı olan ancak benzer hizmetler sunan kuruluşlar da bulunur, örneğin 1926'da kurulan Ensar el-Sünnet'in de, 1975'te kurulan Davat ül-Hak'ın da kadınlara ve erkeklere da'wa eğitimi veren enstitüleri mevcuttur.⁸³ Çok sayıda kadın bu da'wa merkezlerine kayıt olmaya devam eder; örneğin 1996'da saha çalışmamı yürütürken Cemaat ül-Şeriat'ın ve Ensar el-Sünnet'in eğitim merkezlerine kayıtlı kadın sayısı erkek sayısından fazlaydı.⁸⁴

lara dini ve mesleki eğitim ve sağlık hizmetleri sunuyordu ve 1965'te Sağlık Bakanlığı'nın bünyesine dahil edildi (al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1996, 233).

- 81 Cemaat ül-Şeriat'ın faaliyetlerinin neredeyse tamamı, kuruluşun aktif olduğu mahallelerde toplanan gönüllü bağışlarla finanse edilir; Mısır hükümetinden çok ufak bir miktar alır ve yabancı ülkelerden bağış kabul etmez. Yine de faaliyetlerinin kapsamı çok geniştir. Örneğin kuruluş, yoksul çocuklara sağlık hizmetleri sağlamak için yalnızca 1996'da 1.914.460 Mısır Paund'u harcadı (*al-Nur* 1996). Cemaat ül-Şeriat'ın kısa bir tarihçesi için bkz. al-Ahram Center for Political and Strategic Studies 1996, 238–42.
- 82 Şeriat Cemaati'nin [Genel] Sekreteri ile kurulan kişisel iletişim, Kahire, 7 Ocak 1997.
- 83 Ensar el-Sünnet'in *el-Tevhid* ve Davat ül-Hak'ın *el-Hüda el-Nabavi* isimli da'wa'yla alakalı konular üzerine aylık yayımladıkları popüler dergiler bulunur.
- 84 Bu kuruluşlarda program koordinatörü görevindeki kişilerle yaptığım birebir röportajlara dayanarak, 20 Şubat 1997.

SOSYALLEŞME BİÇİMLERİ

Yukarıda resmettiğim tarzdaki kâr amacı gütmeyen dini kuruluşlar, tarihsel olarak yalnızca din eğitimi sağlamakla ilgilenmediler; aynı zamanda da, onları kâr amacı gütmeyen seküler kuruluşlardan farklı kılacak İslami bir dünya görüşü oluşturmayı ve yeşertmeyi de amaçladılar. Müslüman Kadınlar Birliği örneğini ele alacak olursak, 1940’larda Mısır’daki orta kesime nüfuz etmiş liberal-burjuva ve milliyetçi varsayımların bazılarını MFB’yle paylaştığı aşikâr olsa da, kuruluşların öykündüğü otoriteler ve davranış biçimi modelleri arasında belirgin bir fark vardı. MFB gibi örgütlerin sosyokültürel tasavvurunu Avrupa beslerken, Kadınlar Birliği’nin vurguladığı yaşam tarzı İslami olarak gördükleri değerler ve etiklere dayanıyordu. Hatta davranış biçimleri arasındaki ayrım günümüzde Mısır’da iyice arttı: “İslami bir görgüyle” davrananlar ile davranış biçimlerini “Batılı-liberal” şeklinde özetlenebilecek hayat tarzlarına dayandıranlar arasındaki keskin sınırdaki bu fark açıkça görülür. Kadın cami grupları ve (Cemaat ül-Şeriat gibi) kâr amacı gütmeyen İslami kuruluşlar, erdemli bir toplumun oluşabilmesi için günlük davranışların İslami ilkeler ve değerlerle uyumlu olmasının son derece önemli olduğuna inanırlar. Bu bölümün başında da gördüğümüz üzere, bu uyum yalnızca dini zorunlulukları belirli bir biçimde yerine getirmeyi barındırmaz, aynı zamanda da kişinin toplum içinde nasıl davrandığını, aile ve akraba ilişkilerini nasıl yürüttüğünü, tükettiği eğlence türlerini ve kamusal tartışmanın koşullarını da düzenlemeyi kapsar.

Da’wa hareketinin endişelerini, “gerçek öneme” sahip konular (örneğin ekonomi ve seçim siyaseti) üzerinde yalnızca ufak bir etkiye sahip olan, yalnızca stil ve forma dair yüzeysel detaylara bir takılmışlık olarak hafife almak bir hata olur; devletle doğrudan yüzleşmedikleri gerçeğine bakarak dindarlık hareketlerinin apolitik bir karaktere sahip olduğunu varsaymak da. Kaldı ki, Ortadoğu üzerine çalışan bazı akademisyenler kısa zaman önce bu iddiada bulunmuşlardır (Göle 1996; Roy 1994).⁸⁵ Kamusal alan teorisyenlerinin kabul ettiği üzere, bu

85 Örneğin Roy, “siyasi İslamcılık” ile “siyasi olmayan” veya “neo-kökten din-ci” adını verdiği İslamcılık arasında bir ayrım yapar; ilkinin modernliğin bir çıktısı ve ikincisini modernliğin bir reddi olarak görür (1994). Bana göre Roy

gibi gündelik uygulamaların düzenlenmesi bariz bir şekilde siyasi bir meseledir, çünkü seküler-liberal bir yönetim biçiminin pekiştirilmesi için temel olan kentsel ve toplumsal duyarlılıkların şekillenmesinde kritik bir rol oynarlar.⁸⁶ Seküler-liberal projenin Ortadoğu’da tüm detaylarıyla oluşturulması, insanların etik ve estetik hassasiyetlerinin, hayattaki seçimlerinin, ve kişisel ve toplum içindeki davranış tarzlarının kökten değişimini ve yeniden düzenlenmesini gerektirir—yasal, eğitsel ve siyasi kurumların tamamen dönüşümü de cabası. Örneğin Kemal Atatürk’ün Türkiye’yi sekülerleştirme projesinin dayandığı en önemli şey, dini kıyafetleri yasadışı kılarak, kadınlar ve erkekler için Avrupalı giysileri zorunlu hale getirerek, Arapça alfabenin kullanımını kaldırarak, dindarlığa ait diğer kamusal göstergeleri yasaklayarak ve okullarda dini eğitimi menederek kamusal davranış biçimlerini dönüştürmektir (Göle 1996; Navaro-Yashin 2002).

Kapsamı ve amaçları bakımından daha sınırlı olsa da benzer değişimler Mısır’da da gözlemlenebilir; zira Mısır devleti de en az on dokuzuncu yüzyıldan beri dini kuruluşların ve duyarlılıkların dönüşümünü hedefleyerek bir dizi reform başlatmıştır (bkz. T. Asad 2003; T. Mitchell 1991; Salvatore 1998; Skovgaard-Petersen 1997; Starrett 1998). Bu reformlar Mısır siyasetinde ve kamu kurumlarında dini ortadan kaldırmaktan ziyade, belirli bir biçimde icra edildiklerinden emin olmak için İslami uygulamaları düzenlemeye yöneliktir. İslami uygulamalar devletin onayladığı biçimlerden uzaklaştığı durumlarda,

çok dar bir siyaset anlayışı benimsemiştir (Roy’un “siyasi olmayan” ve “neo-kökten dinci” kategorilerine giren) ve dindarlık hareketlerinin de “siyasi” olarak gördüğü devlet odaklı İslamcı gruplar kadar modernliğin bir çıktısı olduğuna dikkat etmez.

- 86 Modern toplumu karakterize eden kurumlar arasında değerlendirildiğinde, toplum kuramcıları, kamusal alanı vatandaşların çeşitli ahlaki ve siyasi sorunları ifade etmek ve tartışmak üzere bir araya geldiği önemli bir mekan olarak tanımlarlar (Calhoun 1992; Habermas 1991; Warner 2002). Kamusal alanın karakterinin seküler olduğu çoğunlukla varsayılsa da, sayıları artıştıran bir dizi akademisyen, hem kamusal alanın çeşitli tarihsel bağlamlarda oluşturulmasında hem de kamusal alana dair pek çok idealin kavramsallaştırılmasında, çoktandır devam eden dini duyarlılıkların ve kuruluşların kritik bir rol oynadığını öne sürer (bkz. T. Asad 1999; Connolly 1999; Hirschkind 2001a; van der Veer 2001).

devlet aygıtının ıslah edici güçleriyle karşılaşır. Yakın geçmişten bir örnek olarak Eğitim Bakanlığı'nın ilköğretim okullarında (birden beşinci sınıfa kadar) başörtüsü kullanımına getirdiği yasak verilebilir; bu konu 1994'te Anayasa Mahkemesi'ne taşındığında yasağın anayasaya uyumlu olduğuna karar verilmiş ve ardından da yürürlüğe konmuştu (Herrera 2003, 176–80). Bu düzenleme, Türkiye ve Fransa'da kadınların ve kız çocuklarının devlet okullarında başörtüsü takmalarını yasaklayan kararları anımsatır.⁸⁷ Bu üç ülkenin siyasi kültürleri arasında önemli farklar bulunmakla birlikte, sıradan bir giyim parçasının, çok da ortak yanları bulunmayan liberal ile sözümona liberal ülkelerde benzer tepkilere yol açmış olması çarpıcıdır. Bana kalırsa başörtüsünün bu denli sert tepkilere yol açmasının sebebi, seküler-liberal bir yönetim biçiminin, normatifleştirmeye çalıştığı toplumsal davranış biçimlerinden farklı bir zemindeki ve bu biçimlere karşıt türdeki bir dindarlığı ortaya koymaya devam etmesidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, seküler-liberal ahlakın tarafsız olduğunu iddia ettiği giyim tarzları, tam da böyle bir seküler-liberal ahlakı mümkün kılan bir dindarlık şeklini gözler önüne serer. Liberal olmayan dindarlık biçimleri kamusal alan üzerinde bir talepte bulunduğu -ve farkında olarak veya olmayarak bu tarafsızlığın temel dayanağına meydan okuduğunda- bu tarafsızlık sorgulanmaya başlar. Devlet okulları bağlamında erkeklerin kıyafetlerinin aynı tepkiyi toplamaması (örneğin Yahudi erkeklerin kipları veya Sih erkeklerin türbanları), kadınların dini kıyafetler giymelerinin toplumsal baskının bir simgesi olarak yorumlandığının bir göstergesidir.⁸⁸

Seküler-liberal proje kamusal ve özel hayatın ahlaki bir yeniden inşasını hedefler, bu yüzden Mısır devletinin, otoritesi çoğunlukla

87 Örneğin Mart 1998'de İstanbul Üniversitesi başörtülü öğrencilerin derslere girmesini yasakladı. Ardından Mayıs 1999'da, başörtüsünü çıkarmayı reddettiği için Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin seçilmiş bir üyesinin göreve başlamasına izin verilmedi (Kinzer 1998, 1999). Benzer şekilde Fransız hükümeti, okullarda dini sembollerin kullanımına dair geniş çaplı bir yasağın bir parçası olarak 2004'te Müslüman kızların devlet okullarında başörtüsü takmasını yasakladı (Sciolino 2004). Fransa'da 1994'teki başörtüsü tartışması için bkz. İbrahim 1994; Moruzzi 1994.

88 Başörtüsüne verilen tepkileri bu açıdan da değerlendirmeye beni teşvik ettiği için Jane Collier'e müteşekkirim.

devletten sıyrılarak kaçan ve devlete kafa tutan mütedeyyin hareketinin kendisine rakip olması şaşırtıcı değildir.⁸⁹ Mısır hükümetinin dini örgütlenmeye yönelik hayatı düzenleme doğrultusundaki süregelen çabalarının bir parçası olarak (Gaffney 1991), da'wa hareketinin faaliyetlerini kontrol etmeyi amaçlayan iki yasanın yürürlüğe konması 1996'da onaylanmıştır. Bunlardan ilki, devletle bağlantılı olmayan otuz bin caminin beş yıl içerisinde kamulaştırılmasını hedefler—bu süreç 1996'da başlamıştır ve devam etmektedir (*al-Hayat* 1997; *al-Nur* 1997).⁹⁰ İkincisiye vaazla ilgili faaliyetleri hedef alır: devlet tüm erkek ve kadın vaizlerin (sırasıyla *du'at* ve *da'iyyat*), geçmişte aldıkları dini eğitime veya tecrübelerine bakılmaksızın, Diyanet İşleri Bakanlığı'nın yürüttüğü iki yıllık bir eğitim programına katılmalarını zorunlu kılar (*al-Hayat* 1996b). Eğitimin tamamlanmasının ardından devlet erkek ve kadın vaizlere bir vaizlik lisansı verir. Bu lisansı olmadan vaaz verenler yakalandıkları takdirde üç aya kadar hapis cezası ve yüz Mısır Paund'u (yaklaşık otuz dolar) para cezasına çarptırılır. Bunlara ek olarak hükümet, kadınların cami derslerine uyguladığı teftişi artırmıştır; bugünlerde cami derslerinde bir devlet memurunun elinde bir kayıt cihazıyla oturması sıradan bir olay haline gelmiştir. Kaydedilen dersler, devletin bakış açısına göre sakıncalı olabilecek ifadeler ve fikirler bakımından incelenir. Saha çalışmamı bitirdiğimden beri, çalışmalar yürüttüğüm camilerin tümü dersleri farklı periyotlar boyunca durdurdular. Nefise Camii'nde ise ders verebilecek kadın vaizlerin sayısı hükümet tarafından sınırlandırıldı ve bazı kadın vaizler daha az bilinen camilere sevk edildi.

89 Örneğin, el-Ezher enstitüsü Mısır devletinin kontrolünde olmakla ve çoğu politikalarını meşrulaştırmakla birlikte, zaman zaman devlet politikalarına karşı çıkan güçlü akımlar üretmeye de devam eder (Moustafa 2000; Zeghal 1999). Aslına bakılırsa, hükümetin vaazları kontrol etmeye yönelik yasa teklifleri karşısında çıkan en yüksek ses, Ezher Ulemalar Cephesi'nden gelmiştir (*Cephetül Ulema el-Ezher*). Hükümetin cevabı, Cephe'yi yeniden düzenlemek ve çoğu önemli üyesini çıkarmak olmuştur (Moustafa 2000).

90 Bu yasa ilk olarak 1964'te teklif edilir ve o zamandan beri kitaplarda yer alır (Gaffney 1991). Abdünnasır'ınkinden Sedat'inkine ve Mübarek'inkine çeşitli hükümetler, İslamcı muhalefetle olan anlaşmazlıklarını hafifletmek amacıyla bu yasadaki istifade etmişlerdir.

Hükümetin yasaya karşı artan tepkilere verdiği cevap, bu yasanın, “aşırı fanatik unsurları” ayıklamak ve bu unsurların mesajlarını yaymak için camileri kullanmalarının önüne geçmek için en etkili araç olduğu yönündeydi (*al-Hayat* 1997; *al-Muslimun* 1996; *al-Wasat* 1997).⁹¹ Camilerdeki faaliyetler son yirmi yılda birkaç kat arttığından dolayı, çoğu kadının ve erkeğin, onlara vaizlik yapmaları için bahşedilen otoriteyi, devleti eleştiren görüşleri yaymak için kullandıklarına dair hükümetin endişeleri bulunuyordu. Bu yeni yasa, militan İslamcı tehdidine başarılı bir şekilde son vermiş olan devletin, İslamcı hareketin kültürel ve dindar cepheleriyle mücadelede çabalarının bir uzantısı oldu.⁹² Mısır hükümeti, vaizlerin aldığı eğitimi denetleyerek ve onları lisans alma sürecinden geçirmeye mecbur bırakarak, caminin otorite alanından konuşan türdeki kişileri kontrol edebilmeyi umdu. Kadın vaizler bu yasa karşısında devletin eğitim merkezlerine kayıt oldular; böylece gerekli lisansı edinebilecek ve vaaz vermeye devam edebileceklerdi. Bugün kadınlar, da’wa ağlarının sahip olduğu geniş kaynakları kontrol altına alabilmek için gereken kurumsal altyapıyı oluşturabilecek bir kaynağa devletin sahip olmadığının oldukça farkındalar. Dolayısıyla onlar, devlet gözetimine rağmen işlerini yapmaya devam etme niyetindeler.

mısır: seküler bir ülke?

Bazı okurlar Mısır devletini seküler-liberal kavramlarla nitelemekte hatalı olduğumu, çünkü Mısır hükümetinin, normatif sekü-

⁹¹ Bu yasaya karşı yüksek perdeden muhalefet edenler yalnızca tanınan erkek vaizler olmamış, aynı zamanda da şaşırtıcı bir biçimde, el-Ezher’deki ulema da bu muhalefetin bir parçası olmuştur. Muhalefet vaazlarla ilgili olan yasayı, da’wa alanını kamulaştırmaya ve vaizleri devlet memurlarına dönüştürmeye yönelik devletin bir teşebbüsü olarak görür (*al-Hayat* 1996b; *al-Sha’b* 1997). Alanda epey tecrübe sahibi olan, fakat Diyanet İşleri Bakanlığı’nın haricindeki enstitülerde eğitim görmüş olan vaizleri susturduğu için hükümet eleştirilere maruz kalmıştır.

⁹² Mısır hükümeti, Temmuz 1992’de onaylanan bir anti terör yasasından sonra İslamcı şiddeti engellemede bilhassa başarılı olmuştur; yasa, polise, terörist faaliyetlerinden şüphelenilen Mısırlıları tutuklama ve gözaltına alma yetkisini verdi. 2001’de Dünya Ticaret Merkezi’ne ve Pentagon’a düzenlenen saldırılardan beri Mısır hükümeti, ABD sponsorluğundaki “terörizme karşı savaş”tan istifade ederek İslamcı muhalefeti iyice bastırdı ve genel olarak her türlü siyasi muhalefeti yasakladı.

larizm modelleriyle yakından ilişkili olan din ve devlet arasındaki temel ayrımı ihlal ettiğini öne sürebilirler. Bu tür bir argümana göre, Mısır devletinin, en belirgin haliyle Batılı geç liberal toplumlarda görülen seküler yönetim modelinden uzaklaştığının göstergeleri bulunur: Mısır hükümetinin idari yapıda ve devlet politikalarında İslam'a bir rol vermeye devam etmedeki istekliliği, ve devletin dini kurumlara (camiler ve el-Ezher Üniversitesi gibi) finansal destek sağlaması ve bu kurumları yönetmesi gibi.

Bir yanıt mahiyetinde öncelikle şunu söylemeliyim: sekülerizmi tek bir model üzerinden kavramsallaştırmamak önem arz ediyor—ki bu modelin iskeleti Avrupalı-Amerikalı toplumlar tarafından çizilmiş durumda ve bu model üzerinden Batılı olmayan ulusların modernleşme girişimleri de değerlendiriliyor. Sekülerizmi en dar haliyle anlasak bile (yani din ve devletin öğretisel ayrımı olarak), bu ayrımın Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bile çok çeşitli şekillerde müzakere edildiğine dikkat çekmek gerek. Dahası, kendini seküler-liberal olarak tanımlayan toplumlarda dahi, bu öğretisel prensip dinin siyasetten, hukuktan ve kamusal yaşamdan uzaklaştırılmasına neden olmadı. Geçmişteki liberal-seküler yönetim biçimlerinde, din ile siyasetin, farklı ve birbirlerine zıt şekillerde var olduklarını görmek mümkün; Püritenliğin on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde oynadığı rol, Anglikan kilisesinin İngiltere'de sahip olduğu merkezi konum, ve Katolik kilisesinin İspanyol ve İtalyan modernliğindeki yeri gibi. Bu bağlamlarda sekülerizm, dini hayata yasal ve idari müdahaleler yapılmasına neden oldu; bunun amacı, “din” denen şeyi -mekânsal gerekliliklerini, dünyevi arzularını, ve yaptığı muhakemenin kapsamını- belirli sınırlar dahilinde inşa etmektir (T. Asad 2003; Comaroff and Comaroff 1997; Connolly 1999; Jakobsen and Pellegrini 2003; van der Veer 2001).

Geç on dokuzuncu yüzyıldan günümüze dek Mısır devleti, nüfusun dini uygulamalarına tam da böyle bir müdahalede bulundu.⁹³

93 Sömürgecilik sonrasını çalışan akademisyenlerin önündeki en büyük zorluklardan birinin, Batılı olmayan toplumlarda seküler-liberal yönetimi kavramsallaştırmak olduğunu düşünüyorum. Zira bu toplumlar bir taraftan Foucault'nun Batılı geç liberal toplumlar bağlamında yönetimsellik (*governmentality*) olarak tanımladığı yapısal mantığı izlerken, diğer taraftan da bu mantığı

Devlet, dini kurumları kamulaştırarak ve doğrudan yönetimi altına alarak, uygun dini uygulamaların mekanlarını ve modlarını modern bir yönetim biçimi yaratma projesinin bir parçası olarak yeniden tanımlama teşebbüsünde bulundu. Mısır anayasası, Mısır hukukunun temeli olarak şeriatı gösterse de, uygulamada şeriat -dini özel hayat içerisinde tutan modernist mantığa uygun olarak- aile hukukunun kapsamına indirgendi. Ayrıca Mısır devlet yönetimi, “seküler” fikrinin ta kendisini teşkil eden bir dizi epistemolojik varsayımlara (nedsellik, zamansallık ve mekan kavramları, ve doğrulanabilir bilginin sınırları) dayanarak çalışmakta (bu kavramlar için bkz. T. Asad 2003; Chakrabarty 2000; Chatterjee 1995). Bu açılardan bakıldığında, Mısır devleti seküler-liberal yönetimin söylemsel mantığının dışında incelenemez—tam da dindarlık hareketinin uygulamalarını yalnızca dini terimler kullanarak açıklamanın imkansız olduğu gibi.

Dini hassasiyetlerin düzenlenmesini kapsayan ve bir dizi sömürge sonrası devlet tarafından (sadece Müslüman devletler değil) icra edilen modernist proje çeşitli direnişler, tepkiler, ve zorluklar ortaya çıkardı. İlerleyen bölümlerde üzerinde ısrarcı olacağım bir konu, bu zorluklar seküler-liberal yönetim mantığına derinden borçlu olsalarda yalnızca modern devletin uygulamalarıyla ilişkilendirilerek anlaşılamazlar. Bunun kısmen sebebi, liberal sekülerlik karşısındaki direnişlerin çoğunun, devleti doğrudan bağlamayan bir dizi etik uygulamanın kasıtsız sonuçları olduğu gerçeği. Üstelik seküler-liberal yönetim, ahlak ve siyaset arasına bir ayırım koyduğu takdirde, devletin failliğine odaklanan bir çalışmanın, bu ideolojik ayrımı eleştirel bir incelemeye tabi tutmadan pekiştirme riski bulunuyor. Gelecek bölümlerdeki analizlerin odağında (dindarlık hareketi gibi) etik reform hareketlerinin, devleti dönüştürmeyi amaçlamadıkları zamanlarda bile seküler-liberal muhayyelin temel varsayımlarını neden ve nasıl sarstığını incelemek bulunuyor.

tarihsel olarak özgöl biçimlerde değiştirdiler (Foucault 1991a). Bu anlamda yönetimsellik, devlet aygıtının yönetme kapasitesinden ziyade, vatandaşların kendi davranışlarını ferdi özneler olarak icra ettiklerini ve izlediklerini garanti altına alan bir sosyal alanın idare edilmesine göndermede bulunur. Batılı olmayan toplumlarda yönetimsellik tartışmaları için bkz. Chatterjee 1995; Hansen 1999; T. Mitchell 1991; D. Moore 1999; D. Scott 1999.

III

İKNA PEDAGOJİLERİ

Avrupa tarihindeki gelişmelerin yarattığı beklentilerin aksine, kamusal eğitim ve kentleşme, Müslüman dünyada dini vecibelerin yerine getirilmesinde bir düşüşe neden *olmadı*. Aksine, devletin zorunlu kıldığı seküler eğitim, çeşitli İslami bilgilere ve erdemli davranış biçimlerine yönelik duyulan genel ilginin ardındaki itici güç oldu (Eickelman 1992). Kitle iletişim araçlarının ve halk okuryazarlığının hakim olduğu bir kültürde yetişen modern Müslüman vatandaşlar, öğretisel argümanlar ve teolojik kavramlar hakkında giderek daha fazla bilgi sahibi oldular. Bu kavramlar şimdiye dek yalnızca din alimlerinin uzmanlık alanına giriyordu. Bu durum eski klasik metinlerin yeni basımları ve etik İslami edebiyatın yeni türlerinin oluşması için bir pazar yarattı; bu metinlerin tamamı, sıradan vatandaşların cüzi miktarlar karşılığında edinebileceği hale geldi (Eickelman and Anderson 1997; Messick 1997; Schulze 1987; Starrett 1995b, 1996). Dahası, televizyonun evlere girmesi ve işitsel medyanın gelişmesi, klasik geleneğe ait olan çoğu dini kavramı okuma yazması olmayan Müslümanlar için dahi erişilebilir kıldı; bu gelişme, dini söyleme duyulan ilginin iyice artmasıyla yol açtı (bkz. Hirschkind 2001a, 2001b).

Bu popüler İslami belgeler, alimler ve araştırmacılardan ziyade sıradan Müslümanlara yönelik olduğu için, İslami temaların düzenlenmesi ve sunulmasında kolay anlaşılabilirlik ve pratik uygulanabilirlik kaygıları öne çıkan nitelikler oldu. Klasik metinlerin dahi (içindeki listesi, indeks, alt başlıklar ve kimi durumlarda, özellikle zor olan bölümleri açıklamak için yorumların bulunduğu) yeni formatlarda yeniden basımları çıktı. Metinlerin bu tip özellikleri sayesinde, mo-

dern dilbilgisi kurallarına göre yetiştirilen akademik camianın dışındaki okurlar nezdinde bu yazın kolay erişilebilir hale geldi.

İslami etik ve eğitimsel (başka bir deyişle pedagojik) kitaplar için de çok büyük bir pazar bulunur. Kitapçıklar ve broşürlerden oluşan bu yazının temel amacı, mütedeyyin davranışların tatbiki kuralları hakkında bilgi sağlamaktır. Bu yayımların konuları arasında dini vecibelerin yerine getirilmesini düzenleyen yasalar, karakter oluşumu ve ahlaki dürüstlük, ve Kuran'ın okunuşundaki işitsel geleneklere dair bireyin kendini eğitmesi yer alır. Kılavuza benzeyen bu kitapçıklar, akademik savlar ve dini kaynaklar ile modern varoluşun sıradan dertleri hakkında basit bir dille yazılmış yorumların bir araya geldiği hibrit bir bilgi türünü temsil eder. Gündelik davranışların İslami kurallarla uyum içinde icra edilmesine yönelik yoğun bilgi talebi, başka bir endüstrinin daha oluşmasına neden olmuştur: basılı neşriyat başvurmaya vakti veya kabiliyeti olmayanlar için teybe kaydedilmiş vaazlardan, dini derslerden, ve radyo ve televizyon programlarından oluşan bir endüstri.¹

Kadınların cami hareketinin pedagojisi bu türdeki İslami yazına dayanır ve bu yazında olduğu gibi erdemli davranışlarla alakalı tatbiki sorulara odaklanır. Katılımcıların Kuran ve hadislerin klasik tefsirlerine olan bakışı dahi, bu metinleri soyut bir şekilde kavramaya değil, günlük davranışlar üzerine pratik bir bilgi edinmeye yöneliktir. Cami katılımcılarının sıkça kullandığı yeni İslami yazın örneklerinden biri *fıkıh* kılavuzlarıdır. *Fıkıh* kelimesi İslam hukuku anlamına gelen teknik bir terim olmakla birlikte, bu kılavuzlarda kullanıldığı şekliyle dini ritüelleri ve ibadetleri düzenleyen kural ve yönetmeliklerin tamamını kapsayan daha genel bir kategoridir. Ka-

1 Bu neşriyat ile ABD ve Avrupa'da yayımlanan kişisel gelişim kitapları arasında yüzeysel bir benzerlik bulunsa da (ikisi de modern toplumların belirgin bir özelliği olan bireyin kendi kendini geliştirmesi temasına ayrıcalık tanır) aralarında, bu kitap boyunca netlik kazanacak önemli farklılıklar da bulunur. Yalnızca benliğin varoluşunun dayandığı otorite kaynakları farklılık göstermez, dahası, Dördüncü Bölüm'de de göstereceğim üzere, benliğin mimarisi ve potansiyellik hissi de iki tür arasında belirgin derecede farklıdır.

hire sokaklarında *Fiqh al-mar'a* (Kadınların Fıkhi) veya *İbadet Fıkhi* isimli küçük kitapçıkların satışı yaygındır; fakat bu el kitapçıklarının en sık kullanılanı, Seyyid Sabık'ın (ö. 2000) yazdığı üç ciltten oluşan *Fıkhu's Sünne*'dir (Sabiğ 1994). 1940'larda yazılan *Fıkhu's Sünne*'nin Müslüman Kardeşler'in lideri Hasan el-Benna'nın isteği üzerine yazıldığı söylenir (el-Benna kitaba kısa bir giriş yazmıştır).² Bu üç cilt, dini yükümlülüklerin yerine getirilmesini düzenleyen karmaşık hukuki yorumları, okuma yazma becerileri sınırlı olan bir kişinin bile kolayca anlayabileceği ve gündelik olarak karşılaşılan durumlarda uygulanabilir olan basit bir kurallar listesi haline getirir—bunlar, yazarın “fıkıh [protokollerinin] bir sadeleştirilmesi” (*tabsit al-fıqh*) olarak tanımladığı bir derleme sunar (Abu Daud 1997).³ Bu gibi kılavuzlar, tek bir İslam hukuku ekolünün (*mezhep*; çoğul: *mezahib*)⁴ öğretilerini yansıtmamaları nedeniyle de çarpıcıdır; en büyük dört mezhepteki hukuk alimlerinin çoğunluğunun mutabık kaldığı görüşleri sunar ve okurların bunlar içinden istedikleri bir pozisyonu

- 2 Seyyid Sabık (1915-2000) el-Ezher'den mezun oldu ve Müslüman Kardeşler'i desteklediği için 1940'larda sayısız kere hapse girdi. Kısa bir süre Mısır Diyanet İşleri Bakanlığı'nda Camiler ve İslami Eğitim bölümünün müdürlüğünü yaptı, bir süre el-Ezher Üniversitesi'nde ders verdi ve ardından Suudi Arabistan'da şeriat öğretmek üzere birkaç yıl kaldı. Mısır'a döndüğünde çeşitli camilerde dersler verdi. Seyyid Sabık'ın çalışmalarının bir özeti için bkz. *Al-Wa'i al-İslami* 2000.
- 3 *Fıkhu's Sünne* birçok dile çevrilmiştir ve Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan Müslümanlar arasında çok popülerdir. Diasporadaki Müslümanların ihtiyaçlarına yönelik olan ve Seyyid Sabık'ın özetlemesinden faydalanan pek çok internet sitesine rastladım.
- 4 İslami hukuk -veya şeriat- milattan sonra ikinci ve dokuzuncu yüzyıllarda birleştirildi ve pekiştirildi. Bu birleştirme Sünni İslam'da esas olarak dört alime atfedilir: el-Şafii (ö. 820), Ebu Hanife (ö. 767), Malik bin Enes (ö. 795) ve Ahmed bin Hanbel (ö. 855). Bu kişilerin isimleri en büyük dört fıkhi mezhebin isimleriyle ilişkilendirilir: Şafii, Hanefi, Maliki ve Hanbeli. Kuran'a ve hadislere dayanarak bu kurucular kurallar geliştirdiler, ve onlardan sonra gelen hukuk alimleri tarafından benimsenen bu kurallar, Müslüman toplumların yaşamlarıyla alakalı öğretisel ve tatbiki konuları ele almak için kullanıldı. Dini alimlerin şeriatı tanımladığı, incelediği ve tartıştığı akademik disipline *fıkıh* denir. Bkz. Calder and Hooker 1999.

benimsemelerine olanak sağlarlar.⁵ Bu öğretisel çoğulculuk, modern dinseliliğin *telfik* olarak özetlediği “post-mezhep” niteliğini yansıtır; yani, yirminci yüzyıl İslam’ında kişinin bir mezhebe olan sadakatini giderek daha esnek şekillerde gösterebilmesinde.⁶

Fıkıh kılavuzları bu özelliklerinin çoğunu İslami eğitimsel yazının diğer türleriyle paylaşırlar; örneğin bugün matbu halde ve medya araçlarıyla geniş kitleler arasında yaygınlaştırılan popüler *fetvalar*la (bağlayıcılığı olmayan dini görüşler).⁷ Fetvaların öncelikli olarak işlemsel ve sözleşmeden doğan konuları çözen teknik araçlar olduğu, ve soruyu soran kişi ile müftü arasında sınırlı bir etkileşim gerektirdiği modern öncesi zamanların aksine, bugün fetvaların, günlük hayattaki pratik meselelere dair soruları yanıtlamak için alimlerin kullandığı popüler bir araç olduğuna dikkat çeker Brinkley Messick (Messick 1996; ayrıca bkz. Skovgaard-Petersen 1997). Dolayısıyla fetvaların odağı yasal konulardan dinin günlük hayattaki uygulamalarına kaymıştır (Messick 1996, 317-19). Dikkat çekmek gerekir ki fetvalar ve fıkıh kılavuzları gibi yeni İslami yazın türleri yalnızca geleneksel endişelerin ve tartışma üsluplarının yerini almaz, daha ziyade, eski bağlılıklara ve temalara taze bir yön, şekil ve biçim veren bir dizi yeni koşula işaret eder.⁸

- 5 Seyyid Sabık, ölümünden kısa bir süre önce gerçekleştirilen bir röportajda kitabının bu veçhesini ele alır (Abu Daud 1997).
- 6 Hukukçu Wael Hallaq’a göre modern “hukuk jargonunda [*telfik*]... iki veya daha fazla doktrinin belirli öğelerini, başka, farklı bir öğreti oluşturacak şekilde bir araya getirmek anlamına gelir” (Hallaq 1998, 161). Hallaq *telfik* prensibi in modern tabiatına dikkat çeker—özellikle de klasik ve ortaçağ hukuk söylemlerinden fark edilir biçimdeki yoksunluğuna.
- 7 Mısır başmüftülüğünün işlemsel ve sözleşmeden doğan meselelerle ilgili verdiği fetvalar bulunmakla birlikte, burada bahsettiğim şey büyük çoğunluğu oluşturan popüler fetvalar. Bu fetvalar çeşitli medya araçları üzerinden (basılı veya sözlü) yaygınlaştırılır, fakat başmüftülüğün fetvaları olduğu gibi belgelenmelerine az rastlanır. Mısır’daki popüler fetvalarda ele alınan konular, Messick’in incelediği Yemen’deki popüler fetvalarla önemli derecede örtüşür (Messick 1996).
- 8 Bu konu hakkında ayrıca bkz. T. Asad 1980; D. Brown 1999; Hirschkind 2001b; Messick 1996.

Kimi akademisyenler, İslami eğitimsel materyallerin yaygınlaşmasının dini otorite yapılarında ve kaynaklarında bir değişime yol açtığı gözleminde bulunur. İkinci Bölüm’de incelediğim üzere bu değişimin göstergelerinden biri, *da’iya* figürüne gösterilen saygının artması ve beraberinde getirdiği, geleneksel eğitim almış dini alimlerin saygınlığındaki düşüştür. Bu yaygın bir gözlem olmasına rağmen, belirli bir toplumsal, sınıfsal veya toplumsal cinsiyete konumlandırılmayan ve toplumun bir ucundan diğer ucuna geçen karmaşık bir figür olan *da’iya*’nın hükmettiği otorite biçimine dair elimizde net bir tablo net bir tablo yok. Üstelik, bu yeni İslami bilgilerin ve etik malzemelerin yaygınlaştırılması sonucunda oluşan pedagojik alan hakkında da sağlam bir fikre sahip değiliz: Bu bilgi ve malzemelerin kullanımı ne tür bir otorite uyandırır? Bu kaynaklar nasıl kurumsal ortamlarda kullanılır? Ve hangi amaca yönelik ve hangi şartlar altında kullanılır? Kadınların cami dersleri, bu materyallerin kullanıldığı ve referans alındığı (farklı toplumsal konumlardan gelen farklı kadınlar tarafından, bir kadın vaizin rehberliğinde) önemli bir alanı temsil ettikleri için, bu soruları araştırırken cami dersleri bağlamında vuku bulan tartışmaların etnografik bir analizine başvurmak istiyorum.

Üç konuyu vurgulamak amacıyla aşağıdaki etnografik vinyetlere yer veriyorum. İlk olarak, kadınların, İslami yazının çeşitli klasik ve popüler türlerini uyguladıkları farklı tatbiki bağlamlara, ve apayrı argümantasyon üsluplarının nasıl ortak bir söylemsel otorite kavramına dayandığına odaklanıyorum. İkincisi, sınıf, toplumsal cinsiyet ve nesil hiyerarşilerinin seçilen İslami kaynakların türlerini, bu kaynakların tabi olduğu yorumlamaları, ve araştırma kapsamında röportaj yapılan kişilerin otoritelerini sağlamlaştıran retorik teknikleri hangi şekillerde etkilediğini inceliyorum. Özellikle de, toplumsal hiyerarşinin alt kademelerinde yer alan bireylerin (örneğin dindarlık hareketinin genç üyeleri ve okuma yazma becerisi kısıtlı olan kişilerin) günlük sorunlarla başa çıkabilmek için, dini kaynaklarla olan akademik ilişkilene ilkelerini nasıl kullandıklarını anlamak ilgimi

çekiyor. Son olarak, İslami geleneğin kalbinde yer alan kadın cinselliğinin ataerkil kavramsallaştırmalarının, farklı yaşlardaki ve sosyo-ekonomik arka planlardan gelen cami katılımcıları tarafından nasıl tartışıldığını, yorumlandığını ve uyarlandığını araştırıyorum. Örneğin çalışan kadınlar, öğrenciler ve kadın vaizler nasıl (Müslüman hukuk alimlerinin savunduğu) cinsiyet ayrımının katı kurallarına riayet ederken aynı zamanda aktif bir kamusal hayatın gerekliliklerini karşılamak için nasıl çabalıyorlar? Mantığı cami katılımcılarının desteklediği projeninkine ters düşen ve seküler varoluşun talepleriyle doyum noktasına ulaşmış toplumsal bir bağlamda, geleneksel İslami erdemleri yeniden canlandırmaya çalışan kadınların karşılaştıkları problemler hakkında bir fikir sahibi olmaya ancak bu gibi soruların bir incelemesi üzerinden başlayabiliriz.

METİNLERE BAŞVURMAK

Kırkly yaşlarının ortalarında uzun boylu bir kadın olan Hacı Feyza, onunla 1995 yılında tanıştığımda üst-orta sınıf Umar Cami-i'nde on yıldan uzun bir süredir dersler veriyordu. Nazik ve yumuşak ses tonuyla anlattığı derslerini, Kuran'ın yanı sıra ünlü *Ri'ya'u's Salihin* (Dindarın Bahçesi) adlı, peygamberin sözlerinin on üçüncü yüzyıldaki bir derlemesi olan metin etrafında şekillendirirdi (al-Nawawi n.d.).⁹ Hacı Feyza'nın bu iki metni cami derslerine katılanlarla birlikte okuması ve derinlemesine incelemesi birkaç yıl alıyor ve metinler bittikten sonra tekrar başa dönüyordu. Çoğu kadın kendi kitaplarını getiriyor ve Hacı Feyza'nın her ayete ve paragrafa yaptığı yorumları sayfaların kenarlarına yazarak notlar alıyorlardı. Kimsenin Hacı Feyza'nın sözünü kesmesine izin verilmiyor, bunun yanı sıra, iki saatlik derslerin yalnızca on beş dakikası -kadınların küçük kağıtlara göze çarpmadan yazdıkları ve ilettikleri- soruları yanıtlamak için ayrılıyordu. Bir podyumda dinleyicilere yüzü dönük bir şekilde oturan Hacı Feyza, bir mikrofona yavaş ve sabit bir sesle günlük Arapçayla

9 *Ri'ya'u's Salihin*, önde gelen Şafii alim Ebu Zekerriyya Yahya en-Nevevi (1233-1277) tarafından 1271-72'de derlendi. En güvenilir altı hadis grubuna dayanır.

konusuyor, yer yer de kusursuz bir klasik Arapçaya geçerek çeşitli kutsal kaynaklardan paragraflar aktarıyordu. Hem Kuran hem de *Riyazu's Salibin* hakkında yaptığı yorumlar, bilinen klasik ve modern hukuk alimlerinden (örneğin ibn Kesir [ö. 1373] ve Yusuf el-Karadavi [d. 1926]) alıntılar içeriyordu.¹⁰ Dinleyiciler spesifik ibadetler hakkında sorular sorduğunda onları yukarıda bahsettiğim *Fıkhu's Sünnne*'ye yönlendiriyordu.

Kadın bir vaiz olarak izlediği yol hakkında Hacı Feyza'yla yaptığım röportajda, Kahire'deki özel bir kurumdan aldığı iki yıllık İslami çalışmalar diplomasına rağmen öğretisel konulardaki acıcılığını kendi kendine kazandığı konusunda çok netti.¹¹ Dini pedagojiye ilgi duymaya başladığında, Kahire Üniversitesi'nden ekonomi ve siyaset bilimi alanında lisans diploması vardı. El-Ezher Üniversitesi'ne kayıt olmaya çalıştığında -birlikte çalıştığım çoğu kadın vaiz gibi- başvurusu reddedilmişti, çünkü din bilimleri alanında bir eğitimi yoktu. Hacı Feyza'nın dediğine göre, Kahire'nin zengin bir semtindeki ilk ve orta öğretim için kurulan ilk İslami okullardan birinde ders vererek dini pedagojiye olan ilgisinin peşinden gitti. Daha sonra birkaç yıl bu okulun baş idareciliğini yaptı; bu dönemde Umar Camii'nde gayri resmi olarak Kuran okuma dersleri vermeye başladı. Bu tecrübe, onun metni daha derinlemesine anlamaya teşvik etti—yalnızca Kuran'ı iyi bir şekilde okumayı öğrenmenin ötesine geçmeye. Kuran tefsirleri hakkında bilgi edinmeye ve dinleyicilerini de tefsirlerle ve kısa süre sonra da hadislerle aşına kılmaya başladı. Kuran okumaya

10 Bugün Arap dünyasındaki İslami Uyanış'ın en önde gelen Müslüman entelektüellerinden birinin Yusuf el-Karadavi olduğu iddia edilebilir. El-Ezher Üniversitesi'nde klasik gelenekte öğrenim gören Karadavi, Müslüman Kardeşler'e olan desteği nedeniyle Mısır hükümeti tarafından birçok kez hapse atılmıştır. Şu an Katar'da yaşamakta ve İslami Uyanış'ın hedeflerine sempati duyan uluslararası bir seyirci kitlesine kumandanlık etmektedir. İslami Uyanış ve da'wa'nın uygulanması hakkındaki çeşitli yazıları için bkz. Qaradawi 1981, 1991, 1992, 1993 ve internet sitesi www.qaradawi.net.

11 El-Ezher Üniversitesi haricindeki çoğu dini eğitim kurumu, dini öğütlerin temeline dair yeterli bir eğitim sunsa da, kutsal kaynaklara detaylı bir hakimiyet kazandıracak kadar detaylı olmayan iki yıllık bir eğitim programı sunar.

(*tecvit*) olan ilgisi, dini derslerin idari kısmına dahil olmasında önemli bir öncülük yaptığı için Hacı Feyza tanıdığım diğer kadın vaizlerle benzerlik gösteriyor. (Birlikte çalıştığım tüm cämiler yetişkinlere ve çocuklara haftalık olarak Kur'an okuma dersleri sunuyordu.)

Umar Camii'nde bir takipçi kitlesi oluşturmanın ardından Hacı Feyza İslami okuldaki işinden istifa etti, ve şimdi, (aralarında Umar Camii'nin de olduğu) üç üst sınıf camide dersler vermenin yanı sıra, yoksul kadınlara ve çocuklara hizmetler sağlayan hayır amaçlı ufak bir kar amacı gütmeyen kuruluşu yönetiyor. Hacı Feyza tam zamanlı olarak camilerde vaaz vermeye karar verdikten kısa bir süre sonra, devletin verdiği vaizlik lisansını edindi. Bunu, Mısır hükümeti vaizler için lisansı zorunlu kılmadan uzun bir süre önce gerçekleştirdi; ki bu da Hacı Feyza'nın da'wa'yla ilişkilenirken gösterdiği özene bir örnek teşkil ediyor. Özellikle 1996'dan sonra cami derslerinin denetlenmesi ve gözetlenmesinin artmasıyla birlikte Mısır veya başka yerlerdeki siyasi olaylar hakkında nadiren yorumda bulunuyor, hatta belki de hiç bulunmuyordu. Dikkatli olmasına rağmen, 1997'de saha çalışmamı bitirdiğimden beri, hükümet hiçbir açıklama yapmadan belirli aralıklarla derslerini kapattı.

Hacı Feyza'nın argümantasyon tarzı birlikte çalıştığım diğer kadın vaizlerden farklılık gösteriyordu; özellikle de derslerini yapılandırmak için kullandığı bilimsel kaynaklara olan sıkı bağlılığında ve bu kaynakları açıklamak için sunduğu öğrenilmiş yorumlarda. Hacı Feyza'nın argümantasyon tarzı, Müslüman hukuk alimleri arasında yaygın olan uzun bir bilimsel tefsir geleneğine dayanıyordu; o da bunları, halka açık bir dersin yapısı ve kurallarıyla birleştiriyordu. Bu özellikler onun derslerine iyi eğitilmiş dinleyicilerinin duyarlılıklarıyla uyumlu bilimsel bir sofistikasyon havası katıyordu. Ona sosyal ve dini teamülleri hakkında sorulduğunda (örneğin sosyal bir ortamda nasıl davranılması veya dini bir ritüelin nasıl doğru olarak gerçekleştirilmesi gerektiği gibi), spesifik tavsiyelerde bulunmadan birkaç hukuk aliminin konu hakkındaki görüşlerini detaylandırmaya özen gösteriyordu. Belirli bir konu hakkında hukuk alimlerinin

farklı görüşlerini sunarak dinleyicilerini, kişisel tercihi ve Müslüman kişinin bu tercihi icra etme hakkını ön plana çıkaran bir yorumlayıcı uygulama yöntemiyle eğitiyordu. Onun haklar ve tercih kavramlarını kullanması, liberal hümanizm söyleminin günümüz Mısır'ındaki dini savları (özellikle de üst sınıflarinkileri) etkilediğini yansıtıyor; fakat Hacı Feyza'nın savlarının bu söylemden ayrıldığı yerleri göz ardı etmek de yanlış olurdu. Örneklerle göstereceğim üzere Hacı Feyza'nın söyleminde ne tercih seçenekleri ne de bu tercihleri icra eden failler liberal hümanist geleneğin varsayımlarını basit bir şekilde kopyalar. Hacı Feyza'nın sunduğu seçenekler, eski hukuki mantık geleneklerinde her türlü karar için kabul edilen temelleri oluşturan ilmi görüşler tarafından belirlenir. Bu bakımdan tercih, kişinin iradesinin bir dışavurumu olarak değil, daha iyi bir Müslüman olmak için belirlenen yolda kişinin yerine getirdiği şeyler olarak anlaşılır.

Örneğin derslerinden birinde Hacı Feyza'ya, Mısır'da epey yaygın bir uygulama olan ve İslami olmadığı veya kadın sağlığı ve cinselliğine zararlı olduğu gerekçesiyle gittikçe daha fazla eleştirilen kadın sünneti (*bitan*) hakkında bir soru sorulmuştu.¹² Verdiği cevapla Hacı Feyza uygulamayı ne tasvip etti ne de kınadı. Bunlar yerine, sünnet uygulamasının esasında zayıf bir hadise (hadislerin sınıflandırmasında kuşkulu bir otoriteye sahip olan hadisler için kullanılan terim) dayandığı mantığını yürüttü. Hadis zayıf olduğu için, kadın sünneti uygulamasının ne bir vecibe (zorunlu bir davranış), ne bir müstehap (tavsiye edilen bir davranış), ne de sünnet (peygamberin ve sahabelerinin örnek davranışları) olduğunu açıkladı.¹³ Kadın

12 O zamanlar kadın sünneti medyada büyük yankı uyandırıyordu. Sağlık Bakanlığı kadınların sağlığını esas neden olarak göstererek uygulamayı kısa bir süre önce yasaklamıştı (*al-Hayat* 1996a). El-Ezher Şeyhi Muhammed Seyyid Tantavi bu kararı desteklemiş ve dolayısıyla da kadın sünnetinin güçlü destekçilerinden selefi Jad al-Haq'ın görüşlerini reddetmişti. Tartışmaların çoğu, kadın sünnetini destekleyen hadisin inanılır ve yetkili olup olmadığı etrafında yapıldı. Bu tartışmaların bir örneği için bkz. İslamcı gazete *al-Sba'*'daki makaleler (al-Awwa 1996a, 1996b; İsmail 1996).

13 Fıkıh usulüne göre sünnet ve müstehap zorunlu olmayan ama yapıldığı takdirde Allah katında faziletli görülen davranışlardır. Vecibe ve farz katego-

sünneti bu kategorilerin dışında kaldığı için isteğe bağlı bir uygulama olduğunu öne sürdü. Hacı Feyza mantığını açıkladıktan sonra devam etti: “Kadının psikolojik sağlığı için iyi olduğu, ve zayıf da olsa bir hikmeti vardır deyip hadisi uygulamak gerektiği düşüncesiyle kadın sünnetini [*hitan*] destekleyen insanlar var. Hangisini seçtiğiniz size kalmış, ancak yapmadan önce muhakkak bir tıp doktoruna danışın.” Hacı Feyza’nın cevabı birlikte çalıştığım diğer kadın vaizlerinkine bir tezat oluşturdu, zira çoğu, herhangi bir konu hakkındaki yorumu dayalı görüşleri değerlendirmeden spesifik tavsiyeler öne sürüyorlardı.

Hacı Feyza’nın derslerine katılan kadınların çoğu, Hacı Feyza’nın kendisini yalnızca doğru bilgiyi ileten kişi olarak görmesini ve her bireyin yaptığı tercihlerden ve davranışlarından kişinin kendisinin sorumlu olduğu konusundaki ısrarını takdir ediyordu. Bazı katılımcılar onun “insanlara dinlerini sevdirdiğini,” çünkü onları eyleme geçirmek adına cehennem ateşine ve Allah’ın gazabına başvurmadığını belirttiler; kimi katılımcıların çok da dindar olmayan dış görüşlerine karşı müsamahalıydı ve Allah’ın sözlerini (*kelam Allah*) dinleyerek zamanla değişimleri için onlara bir şans tanıyordu. Katılımcılar aynı zamanda, Hacı Feyza’nın Allah’ın mesajının temel ilkelerinden ödün vermediğinin de altını çiziyorlardı. İslami hukuktaki dört temel okulun sınırları dahilinde konumlanıyordu. Dolayısıyla bazıları, Hacı Feyza’nın tam da bu müdahaleci olmayan üslubu sayesinde ilahi iradeyi yaşamlarında uygulamaya daha yakın hale gelmişlerdi. Kimileriye daha eleştireldi; onun kutsal kaynaklara olan hakimiyetini kabul etmekle birlikte, öğütlerinde daha güçlü bir üslup kullanmaması nedeniyle ve spesifik olmayan tavsiyelerde bulunma eğiliminden dolayı onu kusurlu buluyorlardı. Bunlar düzeltildiği takdirde, katılımcıları dindar davranışlara sevk etmede daha etkili olacağını ifade ediyorlardı. Diğer camilerde olduğu gibi

rilerinin ikisi de zorunlu olan davranışları kapsasa da, ikisinin sahip olduğu otorite farklılık gösterir. Farz, ya Kuran’a ya da hadislerle dayanan açık emirlere dayanırken, vecibenin zorunluluğu o kadar kesin değildir, zira daha zayıf otoriteye sahip olan geleneklere dayanır.

burada da katılımcılar bir kadın vaizin etkisini yalnızca öğretisel bilgiye olan hakimiyetiyle değil, retorik performansının duygusal boyutuyla da değerlendiriyordu.

önderlik etmek ya da etmemek

Hacı Feyza birtakım tartışmalı uygulamalar nedeniyle de cami çevrelerinde tanınır hale geldi—ve bunlar yüzünden alenen eleştirilmesine rağmen uygulamalarına devam etti. Bu uygulamaların en başında, camilerde namaz kılan kadınlara önderlik etmesi geliyordu (bu görevi üstlenebilecek erkek bir imam bulunduğu durumlarda bile).¹⁴ Beş vakit namaz kılmak (*salat*) için bir kadının diğer kadınlara önderlik etmesine mezheplerin dördünden üçünde (Şafii, Hanefi, Hanbeli) izin verilmekle birlikte, Mısır'daki yaygın geleneğe göre namazı kıldırabilecek bir erkek bulunduğu takdirde kadınlar bu görevi ona bırakırlar, özellikle de erkek bir imamın her zaman bulunduğu bir camide.¹⁵ Bu konuda, geleneksel normların hukuki görüşlerin çoğundan farklılık göstermesi dikkat çekici. Hacı Feyza, ders verdiği yerde kadınlar için ayrı bir namaz düzenleyerek alışlagelen normu kırıyordu. Bu nedenle Umar Camii'nde ezan okunduğunda Hacı Feyza -diğer kadın vaizlerin aksine- dersini yarıda keserek kadınların erkek imamın kıldırıldığı namaza katılmasına müsaade etmiyordu. Onun yerine, dersini bitirdikten sonra namazı kendi kıldırıyordu.¹⁶ Benzer şekilde, Ramazan ayında Hacı Feyza iki

14 Dört mezhep de, mümkün olduğu koşullarda, erkeklerin namazı evde yalnız kılmasındansa bir camide topluca kılmasını (*salat bil-jam'a*) tavsiye etse de, hukuk alimleri arasında kadınlar konusunda görüş ayrılıkları bulunur. Maliki, Şafii ve Hanefi mezhepleri kadınların bir camidense evde namaz kılmalarının daha iyi olduğunu öne sürerken, yalnızca Hanbeli hukuk alimleri bunun aksini tavsiye eder (Sabiğ 1994, 1:171). Kadınların topluluk halinde namaz kıldıkları durumlarda (örneğin evde) Şafii, Hanbeli ve Hanefi mezhepleri bir kadının namaza önderlik etmesini salık verir.

15 Sünni geleneğin çoğunda kadınların ezan okuması veya cuma hutbesini okuması yasak olduğu gibi, kadınlara ve erkeklere birlikte namaz kılmaya önderlik etmesi de yasaktır (al-Jumal 1981, 121–26). Tüm mezhepler, erkeklere yalnızca erkek bir imamın önderlik edebileceğini belirtir.

16 Hacı Feyza ayrıca ezan okunduktan sonra namaz kılmayı geciktirdiği için de

saatlik bir teravi namazına önderlik ediyordu—aynı camide erkek bir imamın kıldırıldığı namazın hemen ardından.¹⁷ Onunla birlikte namaz kılmak için Ramazan’da her akşam yaklaşık üç yüz kadın gelirdi. Bildiğim kadarıyla Hacı Feyza bu kadar bilinen bir camide böyle bir şeye önderlik eden Kahire’deki tek kadın.

Hacı Feyza bu uygulama yüzünden hem bazı kadın katılımcılar hem de meşhur bir erkek vaiz (Umar Camii’nde erkeklere akşamları dersler veren Şeyh Karam) tarafından sert eleştiriler maruz kaldı. Hacı Feyza’yı eleştirenler, onun, erkek bir imam varken kadınlara namazda önderlik etmesinin *bida* olduğunu iddia ettiler. İslami öğretilerde *bida* terimi emsali görülmemiş yenilikler, inançlar veya uygulamalara atıfta bulunur; peygamberin zamanında bu davranışların emsali bulunmadığından en iyisi bunlardan kaçınmaktır.¹⁸ Katıldığım derslerden birinde bir kadın, erkek bir imam bulunduğu halde Hacı Feyza’nın namaza önderlik ediyor olmasını sorguladı, çünkü saygın bir şeyhten bu davranışın bida olduğunu duymuştu. Hacı Feyza soruyu sesli olarak okudu, gülümsedi ve cevap verdi: “Bu tabii ki Şeyh Karam’ın görüşü. Bunu ondan mı duydun?” Bir yanıt beklemeyen devam etti:

[Şeyh Karam’ın] görüşüne saygı duyuyorum, ama bu Maliki mezhebine dayanıyor. Diğer üç mezhep [Şafii, Hanefi ve Hanbali] bir kadının diğer kadınlara namaz kılmada önderlik etmesinin müsaade edilebilir olduğunu söylüyor, ve hatta daha iyi (*efdal*) olduğunu. [Dört mezhep arasında bakıldığında] bu konu hakkında üç görüş ortaklaşıyor ve dördüncüsü farklılaşıyor. Ben bu durumda çoğunluğun görüşüne katılıyorum; Şeyh Karam da azınlığınkine katılıyor. Bunu yapmak onun hakkı, tıpkı benim de hakkım

eleştirildi; ama en çok eleştiriye bir imamın rolünü üstleniyor olması topladı.

- 17 Bu namazlar zorunlu olan beş vakit namaza ilavedir ve Ramazan ayı boyunca özel bir ibadet olarak yerine getirilir.
- 18 *Bida* sapkınlıktan (*ilbad*) farklıdır: *ilbad* bilinçli bir başkaldırı hareketi olarak görülürken, *bida* karışıklığın bir sonucudur—özellikle de konuyla alakalı Peygamber geleneklerinin otoritesine dair anlaşmazlıklardan bahsediyorsa (bkz. Robson 1999a).

oluğu gibi, çünkü unutmayın ki dört mezhepte bulunan görüşlerden herhangi birini seçmek bizim hakkımız—bu görüş geleneğin veya alışılmışın dışında (*şâz*) olsa bile.

Hacı Feyza'nın yanıtı birkaç nedenden dolayı çarpıcıdır. Namazda kadınlara önderlik etmesinin gerekçesi olarak cinsiyet eşitliğini, veya böyle bir görevi yerine getirmek için kadınlarla erkeklerin eşdeğer kapasitelerini öne sürmediğine dikkat çekmek gerekir. Bunlar yerine gerekçesini konumlandığı yer, Müslüman hukuk alimleri arasında geçen, kadınların namaza önderlik edebileceği şartlara dair anlaşmazlıklardır. Hacı Feyza'nın savunduğu görüş, modern Müslüman reformcuların başını çektiği iki eğilimi örnekler. Birincisi, bir Müslümanın tercih ettiği herhangi bir hukuk aliminin görüşünü benimseme hakkı konusunda Hacı Feyza'nın pozisyonu modern dönemde itibar kazanmıştır—*telifik* olarak ifade edilen bu kavram, yukarıda da değindiğim üzere, tek bir mezhebe olan sadakate atfedilen önemi azaltır ve Müslüman hukuk alimlerinin onayladığı görüşlerden herhangi birini seçme özgürlüğü anlamına gelir.¹⁹ Eleştirmenleri karşısında Hacı Feyza'nın savunduğu ikinci görüş ise, tıpkı fikir ayrılığına düştüğü şeyh gibi, hukuk alimleri arasındaki bir azınlık fikrini (*şâz*) bile benimsemesinin hakları dahilinde olduğudur.²⁰ Bu-

19 Telifik ilkesi yalnızca üst sınıftan olan cami katılımcılarının uygulamalarını şekillendirmede, aynı zamanda yoksul mahallelerde de sıkça anımsandı. Örneğin peçe giyen bir kadın, bir keresinde (Kahire'nin mütevazı bir mahallesindeki) Ayişa Camii'nin erkek imamını sorguladı ve aralarında bir bariyer olmadan imamın kadınlara ders vermesinin uygun olup olmadığını sordu. İmam, bu konu hakkında ne Kuran'da ne de hadislerde açık bir hükmün bulunmadığı yanıtını verdi; bu cevabı yetersiz bulan kadın yakındaki diğer camilerin erkek imamlarına da aynı soruyu sordu. Yerel imamlarının sözlerinden şüphe ederek toplumda nifak tohumları ekmekle (*fitne*) komşuları tarafından suçlanan kadın kendini şu şekilde savundu: dini bir konu hakkındaki en doğru hükme (*sahib hükmü*) karar vermek onun hakkıydı—onu eleştirenler bu açıklamayla ikna olmuş görünüyordular.

20 *Şâz*'ın kelime anlamı “alışılmışın dışında” olmakla birlikte, sınıflandırılabilir hadıs yazınında bu kelime, yalnızca bir kaynağa atfedilebilen ve diğer aktarıcılardan derlenen raporlardan farklı olan bir peygamberlik geleneğine göndermede bulunur. Kişi böyle bir geleneği takip edebilir, ancak, daha büyük

rada, modern Müslüman reformcular arasında yaygın olan ve “zayıf öğretileri” bile benimsemenin meşrulaştırılması -ve dolayısıyla bu öğretilere, önceleri yalnızca doğru (*sabih*) öğretilerin sahip olduğu bir meşruluğun bahşedilmesi- yönündeki bir eğilimi tekrarlar (Hallaq 1997, 210). Modern İslami düşüncenin bir hayli karmaşık olan bu iki konusunu açık ve net bir şekilde ifade edebilme becerisi Hacı Feyza’nın kutsal kaynaklara olan hakimiyetinin bir kanıtı olduğu kadar, bugün Mısır’daki İslami tartışmaların alameti olan yorumlama eğilimlerinin de bir göstergesidir.

Hacı Feyza’nın ilmi savları kullanımında retorik olarak ilginç olan şey şudur: kendi pozisyonu çoğunluğun görüşüne dayalı olsa ve onu eleştirenler azınlığın görüşüne katılsa da, geleneksel olmayan yorumları dahi seçme hakkını temin eden öğretisel mantığı ayrıntılı biçimde açıklamaya dikkat eder. Hacı Feyza’nın eleştirilme sebebinin Mısır’daki (Maliki mezhebini izleyen) popüler bir dini geleneği ihlal etmesi olduğunu vurgulamak gerekir—aslında kendi görüşü çoğunluğun hukuki kanaatiyle uyumlu olmasına rağmen. Saygın bir şeyhe karşı çıkmak için Hacı Feyza’nın göstermesi gereken kayda değer derecedeki ihtiyat, bugün kadın vaizlerin bulunduğu belirsiz ve kırılgan pozisyonun bir göstergesidir; özellikle de kadınların da’wa hareketinin kurumsal temellerden yoksun olması ve uygulamanın görece yeniliği düşünüldüğünde. Hacı Feyza kısmen otoritesini kutsal konular ve tartışmalara dair hakimiyetini kanıtlayarak inşa eder. Mısır’daki geleneksel uygulamalara bağlı kalmaksızın, hukuk alimlerinin konu hakkındaki çeşitli yorumlarının tamamen farkında olduğunu göstermek için büyük çaba sarf eder. Mısır’da yaygın olarak uygulanan namaza önderlik etme görevinin erkeklere bırakılmasına Hacı Feyza’nın karşı çıkabilmesini sağlayan şey, güvenilir kaynaklar hakkındaki bilgisidir. Bu tip kaynaklara daha az hâkim olan bir kadın vaiz böylesi bir görevin üstesinden gelemezdi. İlginçtir ki,

veya güvenilir otoriteye dayanan kaynaklar aracılığıyla gelen diğer geleneklerin aklına ters düşüyorsa reddedilmelidir. Bkz. Robson 1996b. Aslında Hacı Feyza burada bir hadisten bahsetmemektedir ve *şâh* kavramını kullanımı hukuki görüşleri kapsamaktadır.

kadınları bilimsel İslami tartışmalar hakkında eğiten kurumların yokluğunda, kadınların gerekli bilgiyi edinmeleri ve dini otorite uygulayabilecekleri şartları yaratmaları da'wa'nın kurumsal yapısında (örneğin cami derslerinde) gerçekleşir.

Hacı Feyza'nın öğretisel muhakeme ilkelerine sadık kalmasının önemli bir etkisi, dini normlara getirdiği itirazların, Kuran'da ve sünnetteki belirsiz durumlarından dolayı Müslüman hukuk alimlerinin tartışılabilir buldukları konularla sınırlı olmasıdır. Başörtüsünün kullanılması veya kadınların kocalarına itaat etmesi gibi din alimleri arasında kayda değer bir fikir birliğinin bulunduğu diğer konularda Hacı Feyza'nın görüşleri, daha geleneksel öteki kadın vaizlerinkinden çok büyük bir farklılık göstermez.²¹ Burada altı çizilmesi gereken iki önemli konu bulunur. Birincisi, Hacı Feyza'nın kadın sünneti ve kadınların namaza öncülük etmesi konularındaki görüşleri "ılımlı bir pozisyonun" bir işareti olarak görülmemelidir, zira onun kadınların İslam'daki yerine dair görüşleri çok çeşitlilik gösterir. Hatta, hukuki tartışmaları ve muhakeme biçimlerinin mantığını takip etmenin önemini devamlı vurgular; bu da onun, İslam'daki toplumsal cinsiyet ilişkileri hususundaki pozisyonunu oldukça öngörülemez kılar.

İkincisi, İslam'daki modern tartışmaların içine işlemiş olan haklar ve bireysel tercih söylemlerinin bilincindeki Hacı Feyza'nın, Müslümanların sahip olduğu bir dizi hukuksal görüş arasından "seçme hakkı"na yaptığı vurgunun, bu kavramları, liberal hümanizm kapsamındaki işleyişlerinden nasıl farklı bir yöne çektiğini belirtmek gerekir. Örneğin Hacı Feyza, hukuki görüşler arasında yapılacak seçimin, kişisel tercihlere ve eğilimlere dayanarak yapılması gerek-

21 Örneğin, Beşinci Bölüm'de ele alacağım üzere, daha geleneksel kadın vaizlerin savunduğu, kadınların ahlaksız kocalarından (bu onların dindarlık standartlarına gölge düşürse bile) boşanma talep etmemesi gerektiği görüşüne Hacı Feyza'da katılır. Bir kocanın devamlı hatalı davranışlarının bir boşanma için gerekli temeli oluşturduğu, çünkü bu durumun, kadının Allah'a sadık kalmasını engelleyebileceği görüşünde olan başka kadın vaizlerle tezat içindedir.

tiğini öne sürmez. Daha ziyade, bir seçimde bulunurken kişinin uygulaması gereken muhakeme, hukuk alimlerinin güvenilir addettiği zaruri temeller ve kabiliyetler ışığında gerçekleşmelidir; bu da liberal hümanist söylemin bağımsız öznesini karmaşıktırır. Örneğin Hacı Feyza'nın derslerinde şunu söylediğini duymak çok olasıydı:

Dinde beğendiğin şeyi seçip beğenmediğin şeyi reddedemezsin. İslam'da kesin olan şeyler (*hatmî*) tartışmaya açık değildir. Bunlara karşı tavrımız şu olmalıdır: 'İşittik ve itaat ettik' [Bakara Suresi 285. ayet]. Allah'ın buyruklarının (*ahkam*) tartışması (*münakaşa*) olmaz. Fakat Kuran birçok sorunu çözümlememiştir, ve ulemanın bu konular hakkında sunduğu yorumlar arasından seçmek bizim hakkımızdır.

Hacı Feyza'nın tercihe yaptığı vurgu, bu çözümsüzlük alanından ortaya çıkar ve dolayısıyla da liberal "kişisel tercih" kavramını bir hayli değiştirir.

Hacı Feyza'nın "kesin buyruklar" (*ahkam hatmiyya*) hakkındaki yorumlarının bir mantık yürütme, değerlendirme yapma ve yargıda bulunmayı gerektirdiğine dikkat çekmek gerekir; böylesi uygulamalar, bu sözde açık ve net öğütlere uymanın ifade ettiği anlamı çetrefilli hale getirir.²² Örneğin, alkolün İslam'da yasak olduğu konusunda Hacı Feyza diğer kadın vaizlerle aynı fikirde olsa bile, Müslümanların alkolün varlığıyla nasıl baş edecekleri konusundaki görüşleri değişir—özellikle de alkol Mısır'da açık olarak satıldığı için. Hacı Feyza, kişilerin, alkol satan işletmelerle iş yapabileceği görüşündedir. Kimileri, Müslümanların böyle kuruluşlarla hiçbir şekilde bir iş yapmaması gerektiğini söylerken, diğerleri, alkolün Mısır gibi Müslüman bir ülkede yasaklanması gerektiğini belirtir ve bu yasağın

22 *Ahkam* kelimesi (çoğul: *hukm*), "alıkoymak, önlemek ve sakınmak" anlamına gelen *hakama* fiilinden türemiştir. *Hukm* kelimesinin Arap felsefesi ve dilbilgisinde belirli anlamları olmakla birlikte, fıkhıta "şeriatın bir hükmü" anlamına gelir. Müslüman hukuk alimlerine göre, dini vecibeler ve ibadet hakkındaki *ahkam* kesindir (*hatmî*). Günlük konuşma dilinde, (Hacı Feyza'nın kesin buyruklardan bahsettiği) yukarıdaki örnekte olduğu gibi, *hukm*, Kuran'dan ve peygamberin geleneklerinden türetilen buyrukları nitelemek için kullanılır.

getirilmesi yolunda çalışırlar. Diğer bir deyişle, Hacı Feyza'nın *ah-kam hatmiyya* (kesin buyruklar) adını verdiği -Kuran ve sünnetlerde yeri açıkça belirtilen ve hukuk alimlerinin mutabık kaldığı- durumlarda bile, bu buyrukların uygulanabileceği bir dizi yöntem bulunur.

ALINTISAL UYGULAMALAR

Eğer Hacı Feyza cami hareketinin ilmi ucunu temsil ediyorsa, Kahire'deki en fakir mahallelerden birinde bulunan Ayişa Camii'ndeki vaaz verme üslubu da toplumsal ve eğitimsel spektrumun diğer ucunu simgeler. Semtteki işçi kadınların çalışma saatlerine uyabilmek için Ayişa Camii'nde dersler haftada birkaç kez düzenlenir. Derslerden biri caminin erkek imamı tarafından, diğer ikisi kadın vaizler tarafından verilir; kadınlardan biri, bu camiye de işleten kuruluşun (Cemaat ül-Şeriat) da'wa merkezinde eğitim görmüştür, diğerinin ise resmi bir eğitimi bulunmaz. Umar Camii'nin aksine, buradaki dersler gayriresmi ve yapısızdır. Üç kadın vaiz ne kutsal bir kaynağı takip eder, ne de içeriksel olarak belirli bir sırayı izlerler. O gün ne hakkında konuşmak istediğine her vaiz kendisi karar verir ve derslerde öngörülebilir konular işlenir; örneğin dini ritüellerin doğru uygulaması, kişinin akrabaları ve komşuları karşısındaki uygun davranışları, ve peygamber ve sahabelerinin hayatlarından eğitici hikayeler gibi.

Ayişa Camii'nin işçi sınıfı (*sha'bi*) dokusu da'iyat'ın konuşmasında belirgindir; hem kullandıkları kelimeler ve ifadelerde, hem de konuşmalarının ritmi ve mizacında. Kadın katılımcılar üç kadın vaizin konuşmalarını da (erkek imam da dahil olmak üzere) sıklıkla bölerek bir açıklama isterler, ve yavaş bir konuşma uğultusu her daim mevcuttur. Üç kadın vaizin kullandığı retorik üslup büyük ölçüde korku uyandırmaya (*terhib*) dayanır ve Allah'ın gazabının, çarpılmış bir ölüm kavramının ve cehennem işkencelerinin ayrıntılı tasvirlerinden faydalanırlar. Kadınlar çoğunlukla yüksek sesle haykırarak tepki gösterirler. Öngörülen acı ve kötülüğü defetmek için, işkencenin kan dondurucu ayrıntıları ve dini ilahiler yüksek sesle

söylenir. Bir bakıma dersler, hem vaizin hem de dinleyicilerin performatif bir rol üstlendiği ortak bir yapıdır. Konutların ve iş yerlerinin caminin çok yakınında bulunması, dışarıdaki seslerin camiden de duyulmasına neden olur; bu da, derslerin katılımcı niteliğini iyice belirginleştirir. Yan komşusunun evinde ne olup bittiğini herkesin bildiği bir sosyallikte kadın vaizlere sorulan sorular da samimidir; katılımcılar sıklıkla enstest konusu, cinsel sorunlar ve mahalledeki kavgalardan bahsederler. Ortama yoğun bir enerji ve heyecan havası hakimdir. Kadınlar sorularını vaizlere bağırarak sorarlar, hatalı buldukları görüşlere itiraz ederler ve dersler gerekenden daha erken bir saatte bittiğinde isyan ederler.

Ayişa Camii'ndeki üç kadın vaizden en meşhur olanı, en fazla bir lise diploması olan ve da'wa'ya dair resmi bir eğitimi bulunmayan kırk yaşındaki Ümmü Faris'ti. Sahip olduğu dini bilgiyi (canlı ve kaydedilmiş) vaazları, cami derslerini ve peygamberin hayatındaki olayları konu alan popüler hikayeleri dinleyerek edinmişti. Ümmü Faris'le tanıştığımda, dini pedagojiye oldukça kısa zaman önce ilgi duymaya başladığını belirtmişti. Onu bu alana yönelten şey, mahallede kasaplık yapan kocasının ikinci bir eş almasıyla birlikte evliliğinde karşılaştığı zorluklar olmuştu. Acısını dindirmek için 'camideki vaazları dinlemeye ve derslere katılmaya başladı. Kısa bir süre sonra, Allah'a da'wa'da hizmet etmeye çağrıldığını hissetmişti ve bu çağrıyı tekrar tekrar rüyalarında görmüştü. Bu durum karşısında Ayişa Camii'nin imamına, kadınları bir araya getirip gayriresmi bir ortamda dindarlığa dair konular üzerine (*takva*) konuşmalarının mümkün olup olamayacağını sordu. Mahallede "dinini bilen" bir kadın olarak tanınmasına dayanarak (uygun bir cenaze töreni için naaşların hazırlanmasına sıklıkla yardımcı olurdu) bu izin verildi. Kısa zaman içerisinde Ümmü Faris'in derslerinin azımsanamayacak büyüklükte bir izleyici kitlesi oluştu. 1996'da onunla tanıştığımda haftada iki kere vaaz veriyor ve elli ila yüz kadın onu dinlemeye geliyordu.

Ümmü Faris, güvenilir kaynaklara hâkim olmadığı ve bazen öğretisel açıdan yanlış olan tavsiyeler verdiği için eleştirildi. Birkaç

katılımcı onu camideki kadın vaizlik görevinden uzaklaştırmaya çalıştı; fakat bu girişimler bir sonuca ulaşmadı, zira kadınların çoğunluğu arasında son derece popüler bir yere sahipti. Onu destekleyenlerle konuştuğumda, Ümmü Faris'in uyarı niteliğindeki üslubunu beğendiklerini söylediler. Katılımcıların davranışlarında bir değişim yaratabilmesini takdir ediyorlardı; bu değişimler arasında bir dizi dini vecibeyi (abdest almak, namaz kılmak, oruç tutmak vb.) doğru bir şekilde yerine getirmeyi ve günlük hayatlarında İslami bir davranış tarzına daha uygun hareket etmeyi öğrenmek bulunuyordu. Hacı Feyza'nın durumunda olduğu gibi, Ümmü Faris'in dinleyicileri de onun etkisini değerlendirirken duygusal öğelere bir önem atfediyordu.

gelenek uydurmak?

Ümmü Faris dini bir eğitim almış olmamasına rağmen sıkça derslerinde güvenilen kutsal kaynaklara atıfta bulunuyordu—bu kaynaklarla olan aşinalığı, pek çok kişinin güvenilir olmayan kanallar olarak değerlendireceği yerlere (sözlü aktarılan hikayeler, yerel hutbeler ve dinle ilgili popüler yazın gibi) dayanmasına rağmen. Ümmü Faris, daha okumuş kadın vaizlerle aynı hadisleri anlattığında, hadisleri sunma ve onlarla ilişkilendirme şekli belirgin derecede farklıydı; dinleyicilerinin konuştukları sokak lehçesi ve okuma yazma seviyeleriyle uyumlu olan bir biçimdeydi. Kahire'nin işçi sınıfının çoğunlukta olduğu mahallelerde popüler olan dindar tabirler ve sözlerle derslerinde sıkça yer veriyordu ve çoğu zaman bu sözleri söylerken dinleyicileri ona katılırlardı. Bu durum hitabelerine Baptist uyanış toplantısı havası katıyordu. Konuşmalarını genellikle ritmik bir şekilde ve cümleleri bir şarkı gibi söyleyerek, Sufi azizlerin türbelerinin bulunduğu Mısır'daki kasaba ve şehirlerdeki bazı hikaye anlatıcılarınınkini andıran bir üslupla yapardı.

Katılımcılar arasında çok popüler olan bir uygulama, Ümmü Faris'in Kuran'dan kısa ayetler ve niyaz duaları (*aurad*) zikretme alışkanlığıydı; böylece dinleyiciler ezberleyebiliyor ve gün içinde tekrarlayarak gündelik işlerine bir kutsama hissi katabiliyorlardı.

Topluluğun daha eğitimli kesimi, bu uygulamayı ve Ümmü Faris'in derslerinin diğer veçhelerini öğretisel açıdan özensiz oldukları için eleştiriyordu. Ümmü Faris bu eleştirilerin farkındaydı ve bunları derslerinde üstü kapalı bir şekilde yanıtlıyordu. Örneğin bir derste, peygamber ve damadı Ali arasında geçen ve meşhur bir konu olan kabir azabı hakkındaki bir diyalogu anlattı; bu örnekte, Azrail gelip kişinin hayatta yaptıklarını değerlendirmeden önce kişiyi sarmalayan klostrofobik karanlık hakkında konuşuyorlardı. Buradan sonraki paragraflar, Ümmü Faris hikayeyi anlattığında aldığım saha notlarından bir seçki. Konuşmasının Mısır sokak Arapçasında olduğunu da belirtmeliyim.

Ümmü Faris şöyle söyleyerek başladı: “Herkes kabrinde nur olmasını umar. Size beş şey söyleyeceğim: eğer onlara riayet ederseniz, onlara göre hareket ederseniz, ve işittiğiniz andan itibaren onları takip ederseniz kabrinizde nur olacak. Bir hadis var. Sevgili peygamberimiz Ali’ye gitmiş ve demiş ki, eğer kabrinin aydınlık olmasını istiyorsa uykuya dalmadan önce yapması gereken beş şey var.” Dinleyenler arasında “Sübhanallah” diye haykıranlar vardı. Ümmü Faris devam etti:

Ali Muhammed’e sordu, “Nedir bunlar Resulullah?” Peygamber cevapladı: “Gözlerini kapamadan önce yapman gereken ilk şey Kuran’ı baştan sona okumak; gözlerini kapamadan önce yapman gereken ikinci şey, dört bin dirham sadaka vermek; gözlerini kapamadan önce yapman gereken üçüncü şey Kabe’yi ziyaret etmek; gözlerini kapamadan önce yapman gereken dördüncü şey, cennette sahip olduğun şeyi korumak; ve beşinci şey -ve bu senin ve Allah’ın arasında- rakiplerinle barışmalısın.”

Ümmü Faris bu hikayeyi anlatırken her cümleyi kafiyeli bir ke-limeyle bitirerek ve “gözlerini kapamadan önce” ile başlayan bir nakaratı tekrar ederek bir ritim yakalamıştı. Devam etti: “Ali şaşırmıştı. Yatmadan önce tüm bunları nasıl söyleyeceğim [çünkü her biri hatırı sayılır derecede emek istiyor]? Peygambere sordu, ‘Kuran’ın tamamını yatmadan nasıl okuyabilirim, çünkü en uzun sure, Bakara

Suresi, 285 ayetten oluşuyor ve en kısası olan Kevser Suresi'nin üç ayeti var. Bunu nasıl yapayım?" Görevin güçlüğü karşısında dinleyenlerden bazıları "Ya Allah!" diye feryat etti, ardından kısık sesle tahminler dile getirildi.

Ümmü Faris fısıltıları susturmak için kendine özgü üslubuyla dinleyicileri Allah'ın vâhdaniyetini tekrarlamaya çağırdı ve dinleyiciler cevap verdiler: "Allah birdir ve tektir!" Ümmü Faris devam etti: "Peygamber, Ali'ye eğer uyumadan önce İhlas Suresi'ni [Kuran'ın dört ayetten oluşan kısa bir bölümü] üç defa okursa, Kuran'ın tamamını okumuş gibi olacağını söyledi." Bu, izleyiciler arasında bir karmaşa yarattı: çoğu ayetleri sesli bir şekilde okumaya başladı, diğerleri de surenin uyumadan önce kaç defa okunması gerektiğini birbirine hatırlattı. Ümmü Faris aynı üslubu kullanarak listedeki her maddenin üzerinden geçti. Muhammed'in Ali'den yapmasını istediği devasa görevlerin yerine yapılabilecek ve ibadetle ilgili Kuran'dan türetilen bir dizi formül paylaştı; bunlar Allah katında aynı derecede sevap kazandırıyordu.

Listedeki maddelerin üzerinden geçerken izleyicilerden biri bağırdı: "Namaz kılmak (*salat*) yerine bu ayetleri okuyabilir miyiz?" Ümmü Faris cümlesinin ortasında durdu, kadına döndü ve üzerine basa basa şunları söyledi:

Hayır, hayır, farz olan her şeyi yapmanız lazım! Bu ayetleri zorunlu ibadetler yerine okuyamazsınız. Bak. Kendini zorla ve [Allah yolunda] gün boyunca sıkı çalış: zorunlu duaları oku, yakarış dualarını oku, zorunlu olan ve olmayan oruçları tut. 'Ama uykuya dalacağın zaman bir başka hadis var! Şeyh Cebrail [caminin imamı] bu hadisin zayıf olduğunu söylüyor. Evet, öyle dedi. Ama her hadiste bir hayır olduğundan onlara uymalıyız.

Bu iddiasını doğrulamak için şöyle devam etti:

Kuran okuduğumuzda Allah katında sevap [hasenat] kazanmıyor muyuz? Her ayette bir iyilik ve mükafat yok mu? [Dinleyiciler onayladı.] O zaman zayıf bir hadiste bile bir hayır vardır, çünkü bize Kuran'ı okuma çağrısında bulunur. Peki şimdi Allah'la

pazarlık mı yapmak istiyoruz [nit'agir ma'a allāh], yoksa kılımızı kıpırdatmayıp “namaz kıldım, oruç tuttum ve başka bir şey yapmama gerek yok” mu demek istiyoruz? Allah'la devamlı müzakere etmeliyiz. O yüzden bunların hepsini yapar ve Allah katında sevap toplarsanız kabriniz de tamamen aydınlanır!

Dinleyicilerden daha eğitimli olanların ve orta-üst sınıf camilerinin vaizlerinin Ümmü Faris'in derslerinde uygunsuz buldukları bazı noktalar bulunuyordu. Ümmü Faris, ayetlerden feragat ederek yarattığı liberal muafiyetlerle dindarlığı önemsizleştirdiği için eleştirildi. Kısa ayetlere oransız bir güç vermek, insanların, Müslümanlığın daha zorlu ibadetlerini gerçekleştirmek yerine bu ayetleri okuyabileceklerini düşünmelerine neden olabilirdi. Benzer biçimde, yukarıda alıntılanan ve Ümmü Faris'in dersin sonunda kullandığı Allah'la ticaret mecazı, eğitimli ve varlıklı katılımcıların hassasiyetlerini rencide etti. Bu mecaz Kahire'nin çoğu mahallesinde sıklıkla kullanılıyordu, ancak diğer camilerdeki kadın vaizler, kişinin ilahla olan ilişkisini dünyevi terimlere indirgeyerek bu ilişkiyi zayıflatmış için bu mecazı eleştirirdi. Umar Camii'nden Hacı Feyza, ilaha dair konuşurken “ticaret” ifadesinin uygunluğu hakkında şöyle demişti bir keresinde: “Aslında kendi başına yanlış değil, ama yüce Allah'a dair konuşmak için uygun adabı yansıtmıyor.” Gerçekten de, kimi ilim insanları Ümmü Faris'in vaaz üslubunu ve bunun yol açtığı eleştirileri, yoksul ve eğitimsizlerin uygulamalarını sembolize eden, ve din alimleri ile seçkin sınıfların desteklediği “kitabî İslam”dan farklı olan “halk İslam'ı”nın bir örneği olarak görebilir (örneğin bkz. Geertz 1968; Gellner 1981; Gilsenan 1982).

Ancak Ümmü Faris'in münakaşa mantığının daha yakından bir incelemesi, halk ve seçkin İslam arasındaki basit bir ayrımdan daha karmaşık bir şey açığa çıkarır. İlk olarak, Ümmü Faris'in eleştirmenleri karşısında öne sürdüğü sav, daha eğitimli kadın vaizlerin kullandığı güvenilir kaynaklar ve öğretisel muhakemenin aynısıdır ve eşdeğer bir mantığı çağırıştırır. Örneğin yukarıda alıntılanan paragraflarda, Ümmü Faris'e, erdemlerini övdüğü dini ayetlerin diğer

dini yükümlülükler yerine geçip geçemeyeceğine dair bir soru sorulduğunda, durumun böyle olmadığını kesin bir dille ifade eder. Hatta eleştirmenlerinin faydalandığı öğretisel ilkenin aynısını kullanır; yani, kişinin Allah karşısındaki görevini yerine getirebilmesinin tek yolunun kurallarla belirlenmiş olan ritüel yükümlülüklerin gerçekleştirilmesi olduğu ilkesini. Benzer şekilde, Ümmü Faris'e Allah ile ticaret mecazını kullanması karşısında getirilen eleştiriler hakkındaki düşüncelerini sorduğumda şaşırmıştı. Ayetleri tamı tamına hatırlamasa da bu tabirin Kuran'da birkaç yerde geçtiğini bildiğini söyledi.

Fıkıh ilkeleri üzerine ders aldığım el-Ezher'deki Şeyh Yusuf'a bu konu hakkında sorduğumda o da aynı fikirdeydi: "Allah ile ticaret yapmanın nesi yanlış? Sanki Allah bizim iyi davranışlarımızdan veya ibadetlerimizden faydalıyor—faydalanan biziz! İbadet etmemize *onun* ihtiyacı yok: *bizim* var." Allah'la ticaretin mantığının ne-ri gerektirdiğini izah etmek için önce Nisa Suresi 40. ayeti alıntılıdı, sonra açıkladı: "İçten bir niyetle yerine getirdiğimiz her iyi davranış [*hasenat*] için on sevap kazanırız, ama yaptığımız her kötü davranış [*sayyi'a*] için hanemize bir günah yazılır. Bu da O'nun cömertliğinin bir kanıtıdır; sıradan işler yapsak bile, O'nu memnun etme maksadıyla yaptığımızda, O'nun katında mükafatlandırılırız."²³

İslami ilim insanları arasında ticaret mecazı iyi bilinse de günümüzdeki seçkin ve iyi eğitilmiş Mısırlılar arasında sahip olduğu otorite zayıflamıştır. Bunun sebebi yaradan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi, bu sınıflardan insanların başvurduğu Allah'ın deistik kavramsallaştırmasına ters düşecek bir biçimde dünyevi terimlere indirgemesidir.²⁴ Yine de, Ümmü Faris'in yukarıdaki kullanımı aracı-

23 *Ticaret* teriminin Kuran'da geçtiği yer için bkz. Saf Suresi 10. ayet: "Ey iman edenler! Size, [bu dünyada ve bir sonrakinde] elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti göstereyim mi?"

24 Kuran'da geçen *abd allah* teriminin farklı tanımları çoğunlukla benzer bir tepkiye neden olur. Terimin gerçek anlamı "Allah'ın kölesi"dir ve pek çok Müslüman için yaradan ile yaratılan arasındaki ilişkinin karakteristik bir niteliği olan koşulsuz itaati tanımlar. Modern zamanlarda *abd allah* "Allah'ın kulu, ona tapınan veya inanan" olarak tercüme edilegelmiştir. Bu tercüme,

lığıyla açıklığa kavuştuğu üzere, ticaret mecazı Mısır'daki yoksul ve eğitimsiz Müslümanlar arasında bir hayli popülerdir. Bunun işaret ettiği şey, kutsal yazın-halk ikiliğinin önerdiği gibi, dini ilim insanları ve seçkin sınıfların görüşleri arasında doğrudan bir tekabüliyet bulunmadığıdır. Daha ziyade ilmi savlar, seçkin yorumlamalar ve okumamış Müslümanların uygulamaları arasında karmaşık bir ilişki bulunur; bu da belirli bir grubun toplumsal mevkii ve o grubun üyelerinin savunduğu dini yorum arasındaki herhangi bir basit ilintinin sorgulanmasına neden olur.²⁵

Dolayısıyla ilginç olan konu dini ideolojinin sınıf çıkarlarını nasıl yansıttığı değil, daha karmaşık bir soru olan ilmi görüşlerin ve savların, sınıf, toplumsal cinsiyet, eğitim ve toplumsal statü gibi hiyerarşik ayrımları kestiğinde hangi şekillere büründüğüdür. Bilimsel savlar dondurulmuş metin parçaları değildir ve hem eğitilmiş hem de eğitimsiz Müslümanların söylemsel uygulamalarıyla hayatta kalırlar; onların bu savlara olan aşinalığı çeşitli kaynaklara dayanır ve tamamı ilim insanlarının kontrolünde değildir. Dahası, ilmi savlar harekete geçirdikleri bağlamlar tarafından çoğu zaman dönüştürülürler. Bu, savları ilk geliştirenlerin planlamadıkları ve savlara yeni anlamlar, kullanımlar ve değerler katan bir süreç olur. “Halk uygulaması” adı verilen davranışların ilmi görüşlere ters düştüğü durumlarda dahi, bu uygulamaları meşrulaştırmak ve onlara karşı çıkmak için kullanılan mantığı, savları ve terimleri dikkate almak önemlidir. Çünkü bu terimler, zıt görüşleri ortak bir söylemsel alanda birleştiren ve geniş anlamıyla “İslami” olarak yorumlayan varsayımları gözler önüne serer.

Bu konuyu detaylandırmak amacıyla Ümmü Faris'in yukarıda alıntılıdığım derste bahsettiği hadisi kullanım şeklini incelemek isterim. Ümmü Faris'in, peygamber ve sahabeleri hakkında -dini ni-

“köle”nin ima ettiği ve günümüzdeki pek çok Müslümanın hümanist varsayımlarıyla bağdaşmayan mutlak itaat fikrinden kaçınır. Bu konu hakkında bkz. T. Asad 1993, 221-22.

25 Bu konuyu, saygın erken ve ortaçağ Hristiyanlık tarihçileri açıkça ifade etmiş ve defalarca tekrarlamıştır. Örneğin bkz. P. Brown 1981; Bynum 1992.

zamanın koruyucuları tarafından- sağlam veya güvenilir sayılmayan hikayeler kullandığı eleştirisi karşısında kendini savunduğu üsluba bakalım. Öncelikle, hiçbir dinleyici onun peygamber ve Ali arasında geçen diyaloga dair anlatısının gerçekliğini sorgulamasa da, Ümmü Faris bu diyalogun dayandığı hadisin caminin imamı tarafından zayıf olarak tanımlandığını kendi isteğiyle belirtir. Hadisin belirsizliğine rağmen, Ümmü Faris kullanımını şöyle açıklar ve destekler: hadisin sunduğu tavsiye kişiyi Kuran ayetlerini günlük yaşamına dahil etmeye çağırır, bu nedenle de Kuran okumanın eğitici etkileri hakkında İslam'ın genel mantığıyla uyumludur ve dolayısıyla da kullanımına izin verilir. Ümmü Faris'in iddiası, zayıf hadislerin kullanımını savunan Müslüman hukuk alimleri arasında süregelen bir gelenekle benzer çağrışımlarda bulunur.²⁶ Ümmü Faris'in bu ilmi savla aşına olduğunu öne sürmüyorum. Ancak dikkat çekmek istediğim şey, bu tarz bir muhakemenin eğitimsiz Müslümanlar arasında dahi bugün sahip olduğu geniş kapsam. Buna olanak sağlayan etmenlerden biri de, yukarıda bahsettiğim İslami eğitim malzemeleridir (sözlü, görsel ve basılı); bunların üretimi ve yaygınlaşması İslami Uyanış'ın büyümesiyle iyice artar. Bu tarz popüler İslami pedagojik materyallerinin yaygın dağıtımı, İslam'da *alim* ve *cahil* arasındaki klasik ayrım için asli olan değerlendirme şartlarını önemli ölçüde değiştirir.²⁷

Ümmü Faris'in hadislerle olan ilişkilenmesi, Müslüman halk uygulamaları ile bilimsel veya yazınsal gelenek arasında kesin bir çizgi çizme teşebbüslerini şorgulatır. Öğretisel bakımdan hadisler, Müslüman hukuk alimlerinin milattan sonra sekizinci yüzyıl ve hicri takvime göre ikinci yüzyılda topladıkları, peygamberin sözlerinin

26 Örneğin, Cevzi ve Zehebi gibi tanınmış Müslüman hukuk alimleri on ikinci yüzyıl teologu A.H. Gazzali'yi zayıf hadisler kullandığı için eleştirdiğinde bir dizi ulema, zayıf hadisin dayandığı argüman erdemli davranışlar için ilham olduğu takdirde kullanımının haklı olduğu ilkesine dayanarak bu kullanımı savunmuştur (Winter 1989, xx). Winter, bu ilkenin arasında genel olarak iyi bilindiğine ve el-Nevevi'nin on ikinci yüzyılda yazdığı *Kırk Hadis Şerhi* başlıklı güvenilir metinde alıntılanışına dikkat çekerek (1990).

27 Bu ayrım için bkz. Messick 1993, 152-67.

ve davranışlarının bir derlemesidir.²⁸ Bu tarz derlemelerden çok sayıda bulunur, fakat bunlardan sadece altı tanesinin en güvenilir olduğu kabul edilir. Hadislerin gerçek hayattaki önemini anlayabilmek için, yetkili derlemelerin ötesine geçmek ve bu bilimsel yazın türündeki yer değiştirmeleri ve somutlaşmaları değerlendirmek gerekir. İslam tarihçilerinin işaret ettiği üzere, hadis derlemelerinin ilmi uygulamaları ile popüler hikayeler arasındaki sınır her zaman geçirgen olmuştur (Berkey 2001). Modern dönemde bu sınır iyice geçirgenleşir, öyle ki, günümüzde hadislerin türevleri çok çeşitlidir: güvenilir derlemelerden alıntılanarak oluşturulan daha kısa versiyonlar, popüler konular hakkında kitapçıklar ve broşürler, ve hem kaydedilen hem de halka açık olarak anlatılan ibadetle ilgili hikayeleri, vaazları ve dini dersleri içerir. Diğer bir deyişle, hadislerin uygulanması din alimlerinin aktarımsal protokolleriyle sınırlı değildir; o ya da bu şekilde ilmi yöntemlerle ilişkilenen, bu yöntemlerde pek çok değişiklikler yapan ve büyümekte olan bir söylem alanını kapsar.

Brinkley Messick'in modern dönem öncesinde şeriatın işleyişine dair tanımı, günümüzde hadisleri içeren alıntısız uygulamalarla bazı benzerlikler ortaya çıkarır (Messick 1993). Messick'in iddiasına göre Yemen'de modern yasal sisteme geçilmeden önce şeriat, bir dizi kurucu metne dayanmasına rağmen, yazılı bir kurallar sistemi olmaktan ziyade "sosyal ilişkilerde, insanların tatbiklerinde ve yorumlayıcı ifadelerde yaşanan" bir dizi söylemsel uygulamadan ibarettir (1993, 152). Bu söylemsel uygulamalar yalnızca kurucu metinler üzerine ikincil yorumlamaları değil, aynı zamanda da farklı toplumsal aktörlerin çeşitli tartışmaları çözerken şeriattan faydalandığı tatbiki yöntemleri

28 Modern dönemde, Müslüman hukuk alimlerinin şeriatın oluşturulmasında tarihsel olarak hadislere atfettiği otoriteye ciddi sorgulamalar getirildi. Yalnızca on dokuzuncu yüzyılda bir dizi tanınmış İslami düşünür (aralarında Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han ve Mısır'daki Muhammed Abduh'un da bulunduğu) hadis yazınının gerçekliğine ve güvenilirliğine dair şüphelerini dile getirdiler. Farklı alimler (örneğin Mısır'da Ali Abdurrazık ve Hindistan'da Chiragh Ali) yirminci yüzyılda, hadis geleneğini yalnızca ruhani meseleleri kapsayacak şekilde önemli ölçüde sınırlandırdılar. Bu tartışmalar için bkz. D. Brown 1999.

içerir. Müslüman toplumlar modern yasal sistemler esas alınarak yeniden tanımlandıkça, şariat günlük hayatın dokusuna soyutlanmış olsa da, burada betimlediğim tarzdaki hadis uygulamaları -bir dizi günlük uygulamayı ve savları şekillendirmeye devam ettikleri ölçüde- Messick'in tarif ettiği modern öncesi şariat uygulamalarıyla belirli bir benzerlik taşır. Hadislerin zikredilmesi gündelik etkileşimler bağlamında sürekli yaşanan, yeniden işlenen ve dönüştürülen bir söz eylemi türünü teşkil eder. İslami Uyanış, hadislerin çağdaş Kahire yaşamının toplumsal dokusuna yeniden işlenmesinde önemli bir rol oynamıştır; bu da, hadislerin zikredilmesinin farklı biçimleri arasında yeni ilişki türlerinin oluşmasına ve yaygınlaşmasına yol açar.

Bu açıdan bakıldığında Ümmü Faris'in hadislerin kullanımına dair görüşleri, saf öğretilerde bir bozulmayı (veya “yazınsal İslam”dan ayrı olan bir tür “halk İslam'ını”) temsil etmez; daha ziyade, bu görüşler ve öğrenilmiş tartışmalar üzerinde icra ettikleri dönüştürücü emek, ilmi bir geleneğin söylemsel mantığının olağan taraftarları arasında yaşanma biçimidir. Bu bölümdeki pek çok örneğin gösterdiği üzere, eğitilmiş veya eğitimsiz bir Müslüman, savının bir parçası olarak bir hadisi alıntılادığında yalnızca sabit bir metinden ezberlediği kelimeleri tekrar etmez. Aynı zamanda, zikredildiği duruma karşılık olarak hadis ile ilgili yorumda bulunur, dolayısıyla da ona yeni anlamlar katar. Bu yorumlama süreci bir bağlamdan diğerine farklılık gösterse de serbest değildir; ilmi söyleme dayanan kullanım normlarına atfedilen otorite tarafından yapılandırılır.²⁹ Konuşma eylemini bir hadis alıntılanması olarak tanımlayan şey, bu tür otoriter normların önceden varsayılmasıdır. Ümmü Faris gibi kadınların yorumlarını bu söylemsel alan dahilinde konumlandıran şey ise bu normların harekete geçirilmesidir. Bir başka ifadeyle denebilir ki, hadislerin otoritesinin performatif bir biçimde oluşturulması, (örneğin Ümmü Faris tarafından kullanılan) alıntılarının uygulanmaları aracılığıyla gerçekleşir.

29 Bakhtin'in terminolojisini kullanarak ifade etmek gerekirse, hadislerin alıntılanmasının hem bir “otoriter,” hem de bir “dahili olarak ikna edici söylem”in karışımı olduğu söylenebilir (Bakhtin 1981, 345-46).

CİNSİYETE DAİR İHLALLER VE DİŞİL BAKIŞ

Bu bölümde klasik İslami kavramların kapsam ve anlamlarının, kentsel seküler varoluşun gerekliliklerinden kaynaklanan tatbiki sorunları çözmek için genişletilmesini incelemek istiyorum. Kadınların kutsal kaynaklarla (örneğin hadisler ve tefsirler) artan ilişkilendirmeleri ve aşinalıkları, yeni “sorunsallaştırılan” konuları (Rabinow 2003) ve şimdiye dek ilmi tartışmaların kapsamı dışında kalan hususları ele alan hukuki muhakeme biçimlerinin oluşmasına sebep veriyor. Cami derslerine katılanlar çoğunlukla, İslami metinlerin geleneksel okumalarına dayanarak etik bir hayat yaşamaya çalıştıklarında tatbiki sorunlarla karşılaşır. Örneğin dindarlık hareketinin parçası olanların büyük bir kısmı, kadınların ve erkeklerin katı cinsiyet ayrımı ilkelerine riayet etmesi gerektiğini savunmakla birlikte, çalışan kadınların ve öğrencilerin çoğu için bu emre uymak imkansızdır. Böyle durumlarda genellikle, cami katılımcıları hukuki tartışmaları günlük uğraşları ışığında yeniden yorumlayarak bu tür çelişkileri açıklığa kavuştururlar. Bu girişimler, erkek tefsir geleneğini kadınların yorumlayıcı uygulamaları aracılığıyla açıkça topa tutmakla birlikte, aynı zamanda da bu geleneğin mantık ve kapsamını -aksi takdirde bu radarın dışında kalabilecek- tatbiki ve gündelik davranış alanlarına genişletir.

Bu iki eğitim, muhafazakâr Nefise vaizleri ve Nefise Camii’ndeki bir grup genç öğrenci arasında geçen bir tartışmanın etnografik bir anlatısıyla detaylandırılabilir. Önceden bahsettiğim gibi, Nefise’deki kadın vaizler keskin uyarıları ve şiddetli vaaz üsluplarıyla tanınır. Bir dizi hukuki görüş arasından genelde en sert olanını seçip katılımcılara en ağır biçimde sunarlar. Birazdan anlatacağım örnekte, Nefise’deki genç dinleyiciler, kadın vaizlerin Kuran’ın ve hadislerin katı bir cinsiyet ayrımı gerektirdiği konusundaki ısrarlarına karşı çıkarlar; geleneğin diğer okumaları göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir yorumlamanın hem uygulanamaz hem de yanlış olduğunu öne sürerler.

Haziran 1995'te Nefise'deki kadın vaizler 15-22 yaş arasındaki genç kadınların yaz tatilinde katılabilecekleri dersler organize etmişti. Bu dersler, kadın vaizlerin kızlar için hazırladığı ve önemli İslami mimari alanlar ve müzelere ziyaretler, Kuran okuma ve ezberleme yarışmaları gibi aktivitelerin de bulunduğu “yaz paketi”nin bir parçasıydı. Çoğu katılımcı, Nefise Camii'ne düzenli olarak giden kadınların kız çocuklarıydı, diğerleriyse aynı mahallede yaşayan fakat camiyle herhangi bir bağlantısı bulunmayan kızlardı. Genç kadınların Mısır'daki kent yaşamının gelip geçici heveslerine ve adetlerine daha kolay kapılabileceğini düşünen kadın vaizler, bu kızların İslami adap hakkında yönlendirmeye en fazla ihtiyaç duyanlar olduğuna inanıyordu. Bu vaizler genç kadınları “İslami odaklı” faaliyetlere dahil ederek -normalde okullarında gördüklerinden farklı olan- alternatif bir bilgi ve sosyalleşme kaynağı sunmayı amaçlıyordu.

Bir sabah tartışma konusu *ihtilattı*. Kelimenin tam anlamı “karış(tır)mak ve harmanlamak” olmakla birlikte, İslami etik yazınında kadın ve onun en yakın akrabaları olmayan erkekler (*gayrı mahrem*) arasındaki karşılıklı ilişkileri düzenleyen davranış kurallarını ifade eder.³⁰ Vaizler derse Müslüman kadınların örtünmesini ve kamusal alanda tevazuuyla davranmasını gerektiren İslami emrin temelini oluşturan ayetle başladılar. Ayet şöyle der: “Mümin kadınlara söyle, bakışlarını indirsinler, iffetlerini korusunlar ve açıkta kalanlardan başka süslerini [alenen] göstermesinler; bu yüzden, başörtülerini bağlıklarını kapatacak şekilde bağlasınlar” (31. ayet, Nur Suresi). Derse katılan tüm genç kadınlar başörtülü olduğundan, kadın vaizler bu ayeti kızların erkeklerle nasıl ilişkilmesi gerektiğine odaklanmak için kullandılar. İlerleyen sayfalarda, (kasede kaydettiğim) genç kadınlar ve vaizler arasındaki tartışmada bilhassa hararetli geçen kısımlardan alıntılar paylaştım. Sert bir yüz ifadesi olan kırk yaşındaki Hacı Samira, bu ayeti açıklayarak başladı:

30 Müslüman hukuk alimlerine göre bir kadının yakın erkek akrabaları, onun en yakın akrabalarını (örneğin baba, erkek kardeş, yeğen), kocasını, kocasının en yakın akrabalarını, ve kadının annesinin emzirdiği tüm erkekleri kapsar (al-Jumal 1981, 93-95).

Yüce Allah, ihtilatin doğru anlamının, *zarurettten olmadığı sürece* kadınlarla erkeklerin bir araya konmaması olduğu konusunda bizi bilgilendirdi. O yüzden buradaki [kadınların ve erkeklerin bir arada bulunmalarındaki] sınır, zaruret. Peki zarureti nasıl anlarız? Bakın, eğitim [arayışı] bir zorunluluk. Eğer bir kadın bir üniversite (örneğin yüksek lisans veya doktora) veya herhangi bir eğitim diplomasına sahip olabiliyorsa, bu zorunluluk olarak kabul edilir. Çünkü cehalete karşı savaşmalıyız, ve bu da elimizde dünyanın silahı —yani eğitim olmadığı sürece mümkün değil. Dolayısıyla size evde oturmalısınız demiyoruz... Ama eğitim gibi bir amaç için evden çıktığımızda, Allah'ın bizim için çizdiği dış görünüşe uygun olmamız gerekir, bu da şu: ben ellerim ve yüzüm haricinde her tarafımı gizleyen bir başörtüsü takıyorum ki saçım görünmesin, ve vücudumun şeklini gizleyen kıyafetler giyiyorum ki belirgin olmasın. İkincisi, erkeklerle muhatap olduğumda, başlarken belirttiğimiz ayetin dediğini yapıyorum: “Mümin kadınlara söyle, bakışlarını indirsınlar ve iffetlerini korusunlar [31. ayet, Nur Suresi]. Allah'ın buyurduğu üzere erkeklerle konuşurken gözlerimi indirmeliyim, çünkü şeytan size bakışlarınızdan girer ve sizi zina'ya kışkırtır. Şimdi [sorun], üniversitelerde kadınlar ve erkekler arasında ayırım olmaması. Hükümetimiz İslam'a saygı duymuyor ve kadınlar için üniversiteler kurmadı. Bu üniversitelere gitmeye mecbur olduğunuzdan, erkek öğretmenlerle ve öğrencilerle konuşurken “gözlerinizi indirmelisiniz.” Ve unutmayın, onlarla yalnızca zorunlu olduğu zaman konuşmalısınız, başka herhangi bir sebeple değil... [Benzer şekilde] erkeklerden özel ders aldığınızda -çoğunuzun yaptığı gibi- onlara bakmaktan sakının çünkü Allah bunu buyurdu. Hatta daha iyisi, erkek bir özel öğretmen yerine, annenize gidip size kadın bir öğretmen bulmasını isteyin ki böylece bakışlarınızı indirme sorunu ortaya çıkmasın.

Hacı Samira ve diğer kadın vaizler, erkeklerden özel ders alırken -hem özel okullar hem de devlet okulları, öğrencileri ülke çapındaki resmi sınavlara hazırlamada genelde yetersiz kaldıkları için orta sınıf aileler arasında epey yaygın bir uygulama- göz temasından kaçınmanın incelikleri üzerine bir hayli vakit harcadılar. Başta genç

kadınlar, erkek öğretmenlerle göz teması kurmaktan kaçındıkları takdirde karşılaşacakları tatbiki zorluklara dayanarak vaizlerin Kuran ayetleri yorumlarına karşı çıktılar: kimi, bu şekilde davranırlarsa garip ve uyumsuz görüneceklerini söyledi; başkaları, özel ders verecek nitelikli kadınlar bulmanın zor olduğunu belirtti; ve diğerleri de, öğretmenin gözlerine bakmadıkları sürece öğretilen şeyi anlamayacaklarını öne sürdü. On altı ila on sekiz yaşlarında ve uzun boylu genç bir kadın olan Meryem bir başka itirazda bulundu: “Ama eğer ben [erkek] öğretmeni iyi tanıyorsam ve saygın biriye, ve kendimin sorumlu ve dindar olduğunu biliyorsam, ve niyetim masumsa, o zaman bir erkekten özel ders almanın nesi yanlış?”

Bir başka kadın vaiz olan Hacı İman hemen yanıt verdi:

Bak kızım, bu dünyadaki en saf ve en erdemli kişiler kimlerdi? Peygamberin sahabeleri ve onun eşleriydi. Değil mi? Yine de Allah onlara şöyle buyurdu: “Ne zaman onlardan [Peygamberin eşleri] bir şey istemeniz gerekirse, bir perdenin arkasından sorun.” [53. ayet, Ahzab Suresi] Yani erkek ve kadın arasında göz teması olmamalı. Senin veya benim niyetimle alakalı değil Meryem, bu Allah’ın emri, bir seçeneğimiz yok! [Dahası,] sen de biliyorsun, peygamberin ve ev halkının [*beyt ül nübüvve*] sünnetlerini yerine getirmek bizim görevimiz.

Meryem karşılık verdi: “Ama o ayetler peygamberin eşleri içindi ve onlar diğer sıradan Müslümanlar gibi değillerdi. Yalnızca Muhammed’in en yakın kadın akrabalarına has olan başka bir hadis var; geri kalan [Müslüman] kadınlar için olan hadislerden farklı bunlar.” Kendinden emin bir şekilde sözünü tamamladı: “Bu ayetler bizim için değil!”

Giderek daha da hararetlenen tartışmanın geri kalanını aktarmaya devam etmeden önce konuşmada geçen, İslami Uyanış hareketi içerisindeki önemli eğilimleri örneklendiren birkaç noktaya okurların dikkatini çekmek istiyorum. Birincisi, ihtilat etrafında dönen tartışmanın, sömürge sonrası Mısır’da kadınların yaygın eğitime erişmesiyle birlikte oluşan beklentiler ve yüksek öğrenime dair varsayımlar

dahilinde konumlandığı unutulmamalı.³¹ Kadın vaizlerin getirdiği eleştiri kadınların yüksek öğrenim almalarıyla *değil*, dindar davranışların sürdürülebilmesi için gereken koşulları eğitim kurumlarının sağlayamamasıyla alakalı. Bu sorun karşısındaki çözümleri ise kızları bu okullara gitmekten menetmek değil, böyle bir eğitim sisteminin zararlı ahlaki etkileri olarak gördükleri durumlarla savaşmalarında onlara yardımcı olarak duyarlılıklar, düşünceler ve davranış üslupları konusunda onları eğitmek. Etik bildirilerinin aşırı katı olmasıyla (örneğin tüm yüzü ve vücudu örten örtüyü savunmaları) eleştirilen vaizler, İslami erdemleri ve hassasiyetleri aşındıran kurumsal koşullar karşısında bu sertliğin gerekli olduğunu öne sürüyorlar.

Hacı İman'ın Kuran ayetlerine getirdiği yorumlara Meryem'in itirazı, da'wa hareketinin genç mensuplarının ilmi savlarla ne kadar aşına olduğunu, öne sürdükleri bir iddiayı desteklemek için kutsal kaynakları kullanmadaki kayda değer becerilerini gösteriyordu. Örneğin kadın vaizin, erkek öğretmenlerle göz temasında bulunmaktan kaçınılması gerektiği yönündeki argümanına Meryem'in getirdiği itiraz, hem Kuran tefsirleri hem de hadis yorumlama ilkelerinden faydalanıyordu. Kadın vaiz, niyetinin masum olduğunu (ve dolayısıyla da erkek öğretmenlerle göz teması kurmaktan sakınmak zorunda olmadığını) ifade eden Meryem'e, peygamberin eşleri hakkındaki ayeti dile getirdiğinde Meryem bu ayetlerin kendisi gibi Müslüman kadınlar için geçerli olmadığına işaret etti. Bunu yaparak, *esbab-ı nüẓul* denen ve iyi bilinen bir fıkıh ilkesini dolaylı olarak öne sürmüş oldu. Müslüman hukuk alimleri bu ilkeyi, bir ayeti indiği şartlar ışığında değerlendirerek -örneğin doğrudan hizmet ettiği amaçlar veya kime hitap ettiği,- ayetin hükmünün kapsamını tespit etmek için kullanırlar.³² Meryem de bu ilke doğrultusunda, Kuran'da erkekler ve kadınlar arasında somut bir ayırım gerektiren

31 Modern Mısır'da kadınların eğitimi üzerine olan tartışmaların tarihsel bir analizi için bkz. Ahmed 1992; Nelson 1984.

32 İran'daki siyasi tartışmaların gündelik bağlamında fıkıh prensibinin bir incelemesi için bkz. Abedi and Fischer (1990), özellikle de "Quranic Dialogics: Islamic Politics for Muslims and for Us" başlıklı İkinci Bölüm.

ayetlerin peygamberin eşlerine hitap ettiğini ve dolayısıyla da sıradan Müslümanlarla ilgili olmadığını öne sürüyordu. Peygambere ve onun akrabalarına has olan emirlerin, Müslümanların geneli için geçerli olanlardan ayrılmasını tavsiye eden peygamberin bilinen bir hadisini alıntılararak bu savı destekledi.³³

Bu karşı savları öne sürerken Meryem'in, ilahi olarak buyrulan kadınların tevazuu ilkesine meydan okumadığına dikkat çekmek gerekir; onun karşı çıktığı şey, vaizlerin bu ilkenin uygulamaya geçirilmesi hakkındaki görüşleridir. Meryem'in argümanındaki kilit nokta, erkeklerle olan ilişkilenebilirlikten sakınılması yönündeki buyruğun bağlam dahilinde değerlendirilmesi gerektiğidir: kişinin karşı cinsle kurduğu etkileşimin üslubunu belirlerken yalnızca kişinin ahlaki karakteri değil, aynı zamanda da, bu etkileşimleri düzenleyen ayetlerin indiği koşullar göz önünde bulundurulmalıdır. Meryem bu ikinci konuya dair vaiz Nefisa'nın üstü kapalı ama güçlü olan varsayımını sarsar. Bu varsayım, Kuran'daki ayetlerin bağlamdan bağımsız bir şekilde evrensel olarak uygulanabileceği, peygamberin sahabelerinin ve kadın akrabalarının hayatlarına her bakımdan öykünülmesi gerektiği varsayımdır. Bir yandan cami hareketindeki çoğu kadın bu varsayımları benimserken, diğer yandan da Meryem gibi katılımcılar bu iyi bilinen ve sıkça tekrarlanan inancı etkileyecek başka görüşleri hesaba katarlar. Meryem, tam da bu uyuşmazlık alanından hareket ederek vaizlerin Kuran ayetleri yorumlarına itirazda bulunur.

Meryem'in iddialarının, İslami Uyanış içindeki bazı araştırmacıların görüşleriyle paralel olduğunun altını çizmek gerekir. Bu araştırmacılar, vaiz Nefisa desteklediği türden görüşlere karşı yazarak, yanlış olarak gördükleri Kuran'ı ve hadisleri (özellikle de kadınların davranışlarına yönelik konuları) aşırı katı ve dar bir perspektiften yorumlama eğilimini düzeltmeyi amaçlarlar (bkz. Abu Shuqqah 1995; M. al-Ghazali 1996; al-Qaradawi 1996). Meryem'e bu yazarları okuyup okumadığını sorduğumda okumadığını, fakat bunun gibi cami gruplarına katılarak ve bu tür konuların çoğu kişinin ilgi

33 Bu hadisin bir incelemesi için bkz. Abu Shuqqah 1995, 3:70-87.

alanına girdiği okulda arkadaşlarıyla fikir alışverişinde bulunarak yazarların görüşlerine aşına hale geldiğini söyledi. Anlaşamadıkları noktalar göz önünde bulundurulduğunda neden Nefise vaizlerinin derslerine katılmaya devam ettiğini sorduğumdaysa, bu gibi derslerin, erkeklerle kurumsal bağlamlardaki ilişkilenebilirliklerinde yeterince ihtiyatlı davranmamanın tehlikelerini idrak etmesini sağladığını, ve Nefise vaizleri gibi kadınlar karşısında (elbette İslami muhakemenin sınırları dahilinde kalarak) tartışma becerilerini geliştirdiğini ifade etti. Meryem bunu da'wa çalışmalarına kendi sunduğu katkının bir parçası olarak gördüğünü dile getirdi.

Meryem ve Hacı İman arasında geçen bu konuşmanın da ortaya koyduğu üzere, da'wa'nın eğitimsel alanı çoğunlukla tartışma ve fikir ayrılıklarından oluştuğu kadar (kutsal kaynakları okuyup yorumlamanın doğru koşulları ve protokollerinin neler olduğuna dair) bir mutabakat alanıdır da. Gruptaki dinleyicilerden on beş yaşındaki Rabia'nın dile getirdiği bir itirazı ele alalım. Dünyevi arzuların dindar davranışlar için arz ettiği tehlikeler üzerine uzun bir monoloğun ortasındaki bir kadın vaizi bölerek şöyle söyledi:

Tamam tamam Hacı Samira, belki ben bir yorum yapabilirim. Kadınların peygamberle ve [erkek] sahabeleriyle oturduğunu gösteren sağlam hadisler var. Bir tanesinde, bir kadın oruçluyken yanlışlıkla yemek yediği için peygamberden tavsiye istemeye gidiyor. Ebu Hureyre [peygamberin bilinen sahabelerinden biri] de orada, ve peygamber yanıtlamadan kadını uyarıyor [bu da akrabalık bağı bulunmayan kadın ve erkeklerin peygamberin zamanında iletişim kurduklarına işaret ediyor].

Hacı Samira, Rabia'nın sözünü kesti ve karşılık verdi, "Öncelikle, bu kadının Ebu Hureyre'yle akrabalık bağının ne olduğunu bilmiyorsun;³⁴ ikincisi, bu olayın, başörtüsünün Müslümanların

34 Kadın vaizin burada kastettiği şey, kadınların en yakın erkek akrabalarıyla olan ilişkilenebilirliklerinde, diğer erkeklerle olan etkileşimlerindeki kısıtlamaların aynı şekilde geçerli olmadığı. Bu açıdan bakıldığında, eğer bu kadın Ebu Hureyre'nin kızı, eşi veya annesiye, o halde İslami protokollere göre kısıtlamalara bağlı kalmadan iletişime geçebilirdi.

üzerine düşen bir görev hale getirilmesinden önce mi sonra mı gerçekleştirdiğini bilmiyorsun;³⁵ üçüncüsü, bunun sağlam [*sahih*] bir hadis olduğuna emin misin?”

Rabia onun gerçekten sağlam bir hadis olduğunda ısrarcıydı. Hacı Samira yanıtladı, “Bir hadisin izinden gitmek istediğimizde, onu dinin tamamı bağlamında görmemiz gerek, ve ayrıca dini ulemanın [konu hakkındaki] ortak kanaatini [*ijma*] de düşünmeliyiz.³⁶ Senin anlayacağın, ulema arasında, zorunlu olmadıkça ihtilatın yapılmaması gerektiği konusunda bir mutabakat var.”

Bu öğretici bir diyalogdur, çünkü cami derslerinin eğitimsel alanının tartışmalı niteliğini ortaya çıkarır. Da’iyat ve dinleyiciler arasındaki yaş farkına ve kutsal kaynakları kullanma tecrübelerindeki farka rağmen, bu kadınlar arasındaki konuşma dikkate değer derecede eşitlikçi bir zeminde ilerler. Bu rahatlıktaki bir tartışma ve karşı sav geliştirme ortamına, örneğin el-Ezher Üniversitesi’nde bir şeyh ve erkek öğrencileri arasında nadir rastlanır, çünkü sınırlar daha katı bir biçimde çizilmiştir. Aksine, buradaki genç katılımcılar vaizlere meydan okurlar: sadece kendi güvenilir kaynaklarından alıntılar yaparak değil, aynı zamanda da kutsal buyruklar ve bunların göstergeleri olarak kabul edilen şeyleri yorumlamada kendi deneyimlerinden yararlanarak yaparlar bunu. Hem genç kadınlar hem de vaizler bu tartışma, anlaşmazlık ve ikna ortamına bir katkıda bulunur—Nefise vaizleri, tüm Kahire’deki en katı ve zorlayıcı vaizler olarak tanınsa bile. Rabia’nın, peygamberin zamanında kadınlar ve erkeklerin etkileşimlerinde bir

35 Kadın vaiz burada, vahiylerin içeriğinin zaman içerisinde önemli derecede değiştiği yönündeki İslami geleneğe atıfta bulunuyor; zira Kuran yirmi üç yıllık bir süre içinde sırayla indirildi. Muhammed’in Medine’ye göç etmesinden sonra inen ayetler, ekonomi, adetler ve toplumsal meseleleri konu alan çoğu İslami yasanın temelini oluşturdu. Kadınların mütevazı giyim ve davranışlarıyla ilgili olan ayetlerin tamamı (Nur Suresi, Ahzab Suresi ve Nisa Suresi), Medine döneminde indirildi.

36 *İjma*, İslami hukuku tartışmak ve çeşitli veçhelerini uyarlamak için olan en önemli üç araçtan biri. İtibarlı dini hukuk alimlerinin, Kuran’da veya sünnetlerde açıkça belirtilmemiş konular hakkında oy birliğiyle alınmış görüşleri için kullanılır.

“bariyer” olmadığı örneğine karşılık, kadın vaizin bu anlatıyı doğru-
dan reddetmemesi, ve genç kadına anlatının güvenilirliğine dair bir
dizi *soru sorarak* bir yanıt vermesi dikkat çekicidir. Bu şekilde, hikaye-
nin ne derece güvenilir olduğunu kendisinin bilmediğini üstü kapalı
bir biçimde kabul eder, aynı zamanda da, peygamberin bir geleneğinin
doğruluğunu kanıtlamak için sormaları gereken soruları örnekleyerek
tanıtır. Vaizin yanıtı, genç kadınlara karşılık verme ve kendi delillere
dayanan iddialarını sunma fırsatı verir.³⁷ Burada önerdiğim şey şu: bu
tür bir diyalog, herhangi bir basit “dini beyin yıkama” modelinin or-
taya koyacağından çok daha karmaşık bir durum arz eder, ve insanla-
rın bir görüşe karşılık diğerine doğru meylettiği ikna sürecinin mikro
uygulamalarının incelenmesi gerekir.

Farklı yaşlara ve toplumsal arka planlara sahip olan kadınlar,
çok çeşitli ilmi usuller, terimler ve muhakeme yöntemleri hakkında
-ve tam da bu tür açık uçlu tartışmalar aracılığıyla- bir aşinalık ka-
zanmak için bir araya gelirler, ve dolayısıyla bu öğretisel tartışmalara
günlük hayatlarındaki ihtiyaçlardan doğan yeni bir önem hissi ka-
tarlar. Kadınların kutsal kaynaklarla olan aşinalıklarının artmasının
sonuçlarından biri, gündelik yaşamlarının erkeklerin sahasının dı-
şında kalan veçhelerini, ağırlıklı olarak erkeklerin yazdığı kuralların
kapsamı dahiline sokmak olmuştur. Bu kuralların etki alanını ve
uygulanabilirliğini, şimdiye dek kapsamı dışında kalan sorunlar için
genişletir. Önceden de belirttiğim üzere, bu tartışmalar Müslüman
hukuk alimlerinin belirledikleri tartışma protokolleri ve varsayımla-
rı dahilinde gerçekleşmeleri bakımından dikkate değer ölçüde tutar-
lıdır. Fakat bu bir görüş birliğinin var olduğu anlamına gelmez.
Daha ziyade, itirazlar dile getirildiğinde oldukça tutarlı bir dizi içeri-
ği, tartışma protokollerini ve muhakemeyi istihdam etme eğiliminde
olduklarına işaret eder. Bahsi geçen itirazlar, bugün İslami da’wa’nın
söylemsel alanınının ayrılmaz bir parçası haline getirir.

37 Kadın vaiz, genç kadının iddiası karşısında yetkisini kanıtlamak için hadisin
statüsü hakkında yalan söyleyebilirdi. Ama bu kabul edilmez bir davranış
olurdu; çünkü herhangi bir şey hakkında yalan söylemek -özellikle de bir ha-
disin statüsü hakkında- en büyük günahlardandır.

KADIN CİNSELLİĞİ VE TOPLUMSAL FİKİR AYRILIĞI

Nefise vaizlerinin ihtilat konusundaki tutumu, dört mezhebin de savunduğu kilit bir öğretisel görüşe dayanır: gayri meşru cinsel arzuların kışkırtılması ve evli olmayan kadın ve erkekler arasında ilişkilerin kurulmasında kadın cinselliğine ciddi bir ağırlık atfeden bir görüş. Sıkça alıntılanan bir hadis bunu iyi yansıtır: “Kadın, tamamı, uygunsuzdur/korumasızdır [*aura*]; evden dışarı çıkarsa [davranışlarını] şeytan yönetir.” Bu, Kuran’daki belirli ayetlerle bir araya getirildiğinde kadınların toplumdaki dış görünüşünün düzenlenmesine temel oluşturan güvenilir hadislerden biridir. Burada kadınları nitelemek için kullanılan ‘*aura*’ terimi karmaşıktır ve çeşitli anlamları bulunur; “zayıflık,” “hatalı olma,” “uygunsuzluk,” “kusurluluk,” “şekilsizlik,” ve “cinsel organ” gibi. ‘*Aura*’ kelimesi, Edward Lane’in “bakıcısı veya koruyucusu olmayan [şey]... kelimenin tam anlamıyla bir boşluğu, veya bir açıklığı, veya bir yarığı olan ve bunu hırsız ve benzerlerine görünür olan” olarak tercüme ettiği ‘*awir*’ ile alakalıdır (Lane 1984). Bu hadiste kullanıldığı anlamıyla ‘*aura*’yı en iyi yakalayan İngilizce kelime *pudendum* dur, çünkü yalnızca kadınların ve erkeklerin genital organlarına değil aynı zamanda da “kişinin utanması gereken şey”e atıfta bulunur (OED 1999).³⁸ Bu hadisin mantığına (ve genel olarak fıkıh yazınına) göre “kadın ‘*aura*’dır” çünkü a) evden çıkması onu tehlikelere maruz bırakır ve dolayısıyla korunması gerekir,³⁹ b) biri genital organını ifşa etmekten nasıl utanırsa, aynı

38 Kuran’ın dört farklı İngilizce tercümesinde, ‘*aura*’ kelimesi kadınlarla birlikte kullanıldığında “çıplaklık” veya “kadınların mahram yerleri” olarak, ve “cv-ler” terimiyle birlikte kullanıldığında “açıkta kalan” ve dolayısıyla korunması gereken bir şey olarak geçer.

39 Aynı şekilde, Kuran şöyle der: “Evlerimiz ‘*aura*’ [yani açıkta veya saldırıya açık]” (Azhab Suresi, 13. ayet). Bu terim Kuran’da dört kere geçer ve ‘*aura*’nın kadınların genitali (veya mahrem yerleri) anlamında kullanıldığı yer olan Nur Suresi 31. ayette kelimenin çoğul haliyle (‘*aurat*’) geçer. Hoffman-Ladd, kadının tamamının ‘*aura*’ olduğu fikrinin Kuran’da bulunmadığını ve ancak İslami tarihin ilerleyen zamanlarında kadınların tevazuu standartları daha katılaştıkça baskın hale geldiğini öne sürer (1987, 46 n. 34).

şekilde toplum içinde bir kadını göstermekten de utanır. Dolayısıyla bu görüşe göre, bir kadının vücudunun mahcubiyete ve utandırma-ya neden olabilecek tüm bölgeleri gizlenmelidir; ki bu da Müslüman hukuk alimlerinin çoğunluğuna göre bir kadının elleri, ayakları ve yüzü haricindeki her şeyi kapsar.⁴⁰

Da'wa hareketinde az sayıdaki katılımcı bu hadisi, “doğru” İslam’ın kadınlar ve erkekler arasındaki etkileşimleri yasakladığı anlamında yorumlar. Nefise vaizleri gibi diğerleri, Kuran’daki bazı ayetlerle birlikte bu hadisi kadınlar ve erkekler arasındaki sosyal etkileşimlerin katı bir biçimde kısıtlanması gerektiği şeklinde anlar. Ancak cami hareketi mensuplarının çoğu bu güvenilir metinleri daha geniş bir biçimde yorumlar. Örneğin, alt sınıf Ayişa Camii’ndeki çoğu kadının cinsiyet ayrımının bulunmadığı ofislerde çalışmaktan başka şansı yoktur ve yukarıdaki hadisi kadın-erkek etkileşimlerinin yasaklanması olarak değil, erkeklerle kurdukları muhataplıklarda daha ihtiyatlı olmaları gerektiği yönünde bir uyarı olarak görürler. Üst-orta sınıf Umar Camii’ndeki Hacı Feyza, biraz daha nüanslı olmakla birlikte temelde benzer bir görüşü benimser. Dinleyicilerinden biri, bir kadının ‘aura olmasını kadınlar ve erkekler arasındaki etkileşimlerin yasaklanması anlamına gelip gelmediğini sorduğunda şöyle cevaplamıştı:

Hadis, ihtilatın yer türünün yasak olduğunu kanıtlıyor mu? Ya da kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilenmeleri, bir arada çalışmalarını neredeyse imkansız kılacak derecede kısıtlamak gerektiğini? Bu soruyu yanıtlamak için Resulullah’ın ve kadın sahabelerinin [*sahabiyyat*] yaptıklarına bakmalıyız, çünkü her konuda başvurma-

40 Dört İslami mezhebin ortaklaştığı nokta, bir kadının yüzü, elleri ve ayakları haricinden her tarafını kapaması gerektiğidir. Bu görüş Nur Suresi 31. ayet ve Azhab Suresi 53. Ayetleré, ve Muhammed’in eşi Ayşe’ye atfedilen iki hadise dayandırılarak savunulur (Abu Shuqqah 1995, 4:83–246). Bazı Müslüman düşünürler, bu ayetlerin ve hadislerin başörtüsünü tüm Müslüman kadınlar için zorunlu kıldığı sonucuna karşı çıkar. Örneğin bkz. Ashmawi 1994a, 1994b. Ulemanın onayladığını çoğunluğun görüşünü pekiştiren bir yanıt için bkz. devlet müftüsünün bu yoruma cevabı, Tantawi 1994.

mız gerekenler onlar.⁴¹ Belirli çıkarlar ve korkulara işaret eden kişisel görüşler veya bakış açıları bulunuyor. Ama bir Müslüman topluluğu olarak neyin haram ve helal olduğuna karar verirken, peygamberin çevresinde yaşayan Müslüman topluluğuna dönmemeliyiz. Keza herkesin, hoşuna gitmeyen şeyleri kendine menetme özgürlüğü vardır: mesela, biri diyebilir ki “Ben taze fasulye sevmiyorum,” ve taze fasulye yemez. Ama şeriatla göre taze fasulyenin haram olduğunu söyleyemeyiz. Kişinin mizacıyla alakalıdır, şeriatla değil... Dolayısıyla başvurduğumuz otorite mercii kişisel olarak beğendiklerimiz ve beğenmediklerimiz değil, Allah ve peygamberinin söyledikleridir.

Kadın ve erkeklerin bir arada bulunması konusu [İslam’da] çok açık ve nettir. Şeriat, karşı cinslerin bir arada bulunmaları için görgü kurallarını açıklar. O yüzden görgü kuralları vardır dediğimiz zaman, bu aynı zamanda da ihtilat var demektir, ancak, belirli normlar çerçevesinde yapılmalıdır. Dolayısıyla Allah “bakışınızı indirin” dediğinde, bir kadının evinden dışarı çıkmaması gerektiği anlamına gelmez. Eğer evinden hiç çıkmaması gerekiyorsa, o zaman mütevazı giyim hakkındaki bütün o talimatların anlamı ne? Bir arada çalışırken kadınların ve erkeklerin göz teması kuramayacakları anlamına da gelmez, veya birbirlerinden alışveriş yaptıklarında, veya bir eğitim ortamında. Şimdi bana şunu söyleyin: peygamber kadınlarla tanışmadı mı, onlarla konuşmadı mı? Kadınlar camide erkeklerin hemen arkasında ve aralarında bir paravan olmadan namaz kılmadılar mı? Bu soruların cevaplarını biliyoruz, çünkü bunlar üzerine dersler işledik. Yasak olan şey,

41 Hacı Feyza’nın *sahabiyyat* terimini, Muhammed’in kadın akrabalarına ve onunla doğrudan akrabalık bağı bulunmayan ama onun yakınında yaşamış diğer erdemli kadınlara atıfta bulunarak alışılmadık bir şekilde kullandığına dikkat çekilmeli. *Sahabiyyat* kelimesi, daha yaygın olarak kullanılan ve Muhammed’in erkek yoldaşlarını tanımlayan *sahabe* teriminin feminen formudur. Muhammed’in kadın akrabaları ve ortakları için kullanılan geleneksel terim *beyt ü l nübüvve*’dir (peygamberin ev halkı, hanesi). Hacı Feyza’nın bu yeni terimi kullanması, daha eğitilmiş vaizler arasında artan bir farkındalığa işaret eder: peygamberin hayatındaki kadınlar, onun davranışlarına dair önemli bir kaynaktır ve bu nedenle erkek yoldaşlarınıninkilerle aynı biçimde ele alınmalıdır.

bildiğiniz gibi, bir kadının bir erkekle yalnız [*halvet*] buluşmasıdır. Ama aynı zamanda da biliyoruz ki peygamber bazı kadın sahabelerini [*sahabiyyat*] yalnızken ziyaret etti, çoğu erkek sahabeleri de, değil mi? O yüzden bu konu bile, yani bir kadın ve erkeğin kimsenin nezaretinde olmadan yalnız [*halvet*] etkileşim kurmaları, tartışmalıdır.

Bu noktada Hacı Feyza, Muhammed'in ve sahabelerinin kadınlarla kurdukları etkileşimleri açıklayan çok sayıda örnek sundu. Dinleyicilerin, öne sürdüğü iddiaya tepkilerini tahmin ederek şöyle söyledi:

Tabii ki bu kişilerin çok mütedeyyin olduğunu ve onlar gibi olmadığımızı söylüyoruz, ama bu örnekler ihtilatın caiz olduğunu da gösteriyor... Evet, kadınlar ve erkekler arasındaki etkileşimin sınırları ve görgü kuralları var. Ama kadınlar ve erkekler arasında etkileşim olmadığını söyleseydik bu çok meşakkatli bir durum yaratırdı. Allah bize bunu yapmamızı emretmedi, o zaman neden emrettiğini söyleyelim?

İhtilat konusuna Hacı Feyza'nın yaklaşımı ile Nefise vaizlerinin tutumu arasında belirgin farklar bulunur. Yalnızca kadınlar ve erkeklerin iş yaparken göz temasından tamamen sakınmaları konusunda değil, aynı zamanda hadislerin yorumlanmasında da erken Müslüman toplulukların içinde bulundukları sosyal koşulların oynaması gereken rol konusunda farklı düşünürler. Hacı Feyza, peygamberin geleneğinin doğru bir şekilde anlaşılmasının yalnızca belirli bir hadisin içerdiği tavsiyeye dayanmadığı konusunda ısrarcıdır; hadislerin doğru anlaşılmaları için peygamberin hayatının tamamı -ve bu yönden bakıldığında, peygamberden sonraki Müslüman nesiller peygamberin hayatını gösteren tüm hadisler- ışığında düşünülmelidir. Dolayısıyla Nefise vaizleri ve Hacı Feyza, Müslüman bir yaşamın biçimlenmesindeki güvenilir kaynağın (*mercii*) peygamber ve sahabelerinin örnek davranışları olduğu konusunda hemfikir olsalar da, bir hadis metnin değişmezliğine atfettikleri ağırlık farklıdır.⁴²

42 Nefise vaizlerini, çoğunlukla geleneğin daha geniş bağlamını ele aldıkları

Dahası, Nefise vaizlerinin aksine Hacı Feyza, peygamberin ve sahabelerinin yaşamlarının anlatılarındaki belirsizlikleri ve çelişkileri kabul eder; bu nedenle de, değişmez görünen emirlerin dahi (örneğin bir erkeğin ve kadının başkaları olmadan iletişim kuramayacakları yönündeki yasak) ifade edilenden genellikle daha esnek olabileceğini ima eder.

Hem da'iyat hem de cami hareketinin bu tartışmaları yakından takip eden mensupları açısından bu iki bakış açısı arasındaki farklar kayda değerdir. Fakat bu vaizlerin ortaklaştığı bir dizi varsayımlar ve önkoşullar da bulunur ve bunlar incelenmelidir—zira bu ortaklaşılan konular, apayrı görüşlerin nasıl aynı söylemsel alanı teşkil ettiklerini ortaya çıkarır.⁴³ İlk olarak, kadınları ‘aura olarak tanımlayan hadisin hükmünden Hacı Feyza’nın şüphe etmediğini vurgulamak gerekir. Hadis güvenilir bir kaynağa dayandırıldığından, hukuکی söylemin şartlarına harfi harfine uyan Hacı Feyza’nın itirazının temelini hadisin meşruiyetinin sorgulanması oluşturamaz.⁴⁴ Onun yerine, bu hadisten çıkarılan sonucu ve ihtilatı ciddi ölçüde kısıtlamak veya yasaklamak için bir dayanak olarak kullanılmasını eleştirir. Hacı Feyza savlarında, (kadınların -onları kamusal alanlarda ciddi derecede görünür kılan- profesyonel kariyerleri de dahil olmak üzere) günlük hayat ve erdemli bir yaşamın gereklilikleri arasındaki çelişkili talepleri müzakere ederken orta ve üst-orta sınıflardan olan dinleyicilerinin göz önünde bulundurmaları gereken kriterlerin ve almaları gereken önlemlerin altını çizer.

Fakat çok daha önemlisi, hem Hacı Feyza hem de Nefise vaizleri da’wa çevrelerinde geçen ihtilat hakkındaki tartışmaların temelinde

için hadisleri harfi harfine açıkladıklarını varsaymak hatalı olurdu. Örneğin bkz. Hacı Samira’nın Rabia’ya yukarıda verdiği cevap.

43 Üstelik, bu ortak varsayımların bir analizi, Hacı Feyza’nın ve Nefise vaizlerinin görüşlerini basit bir anlayışla liberal veya muhafazakar olarak kategorize edilmesini sorgular, çünkü bu tür bir analiz, bu aktörlerin iç içe geçmiş durumlarını gözler önüne serer.

44 Bu hadis, Muhammed’in eylemlerinin ve sözlerinin en güvenilir altı derlemesinden biri olan *Sünen-i Tirmizî*’nin parçasıdır. Hacı Feyza’nın argümanına benzer ilmi bir görüş için bkz. Abu Shuqqah 1995, 3:38.

yer alan birbiriyle ilintili aynı iki varsayımda bulunurlar. Bunlardan biri, Müslüman hukuk alimleri tarafından oy birliğiyle desteklenen bir ilkedir: doğrudan bir akrabalık bağı bulunmayan (*gayri mahrem*) kadınlar ve erkekler arasındaki etkileşimler, onursuz davranışların ve yasak ilişkilerin olası bir kaynağıdır.⁴⁵ Kadınlar olduğu kadar erkekler de bakışlarını, davranışlarını ve düşüncelerini yasak cinsel tutkuların kışkırtılmasını önlemek amacıyla kontrol altında tutmaya teşvik edilseler de (bkz. Nur Suresi 30. ayet), cinsler arasındaki ilişkinin kutsallığını sürdürmenin esas sorumluluğu kadınlardadır. Bunun sebebi, İslami hukuki geleneğin kadınların cinsel arzusunun nesneleri ve erkeklerin arzulayan öznelere olduğunu varsaymasıdır. Bu varsayım, en yakın akrabaları olmayan erkeklerin libidinal enerjilerini harekete geçirmemek için kadınların toplum içinde “cazibelerini gizlemeleri” gerektiği emrini doğrulayagelmıştır. Bazı ortodoks dini geleneklerin aksine (örneğin Budizm’in, Hinduizm’in ve Hristiyanlığın bazı mezhepleri), İslam’ın cinsel riyazete yüksek bir değer biçmemesi ve cinsel zevk arayışını (evililik ilişkisi dahilinde) hem kadınlar hem de erkekler için gerekli bir erdem olarak görmesi dikkat çekicidir. Bu ahlaki dünya görüşüne göre, yasak cinsel ilişkiler bir toplumda uyumsuzluk ve fitne yaratır, ve ahlaki yozlaşmanın belirtileri olarak görülürler.⁴⁶ Kadınların örtünmesi, mütevazı giyinmesi, erkeklerle göz teması kurmaktan kaçınması vb. buyruk-

45 Lane’in *Lexicon* adlı eserinde *mahrem* kelimesi kavramsal olarak onur, sahiplik ve -adına koruma talep edebileceği ve ihlali durumunda başkasını sorumlu tutabileceği- bir ilişkiye delalet eden şeylerle ilişkilidir (Lane 1984, 554-55). ‘*Aura* ve *mahrem* arasındaki dilbilimsel bağlantının altı çizilmelidir; ikisi de onur ve sahiplik kavramlarıyla belirli bir ilişkiye işaret eder.

46 *Fitne*’nin temel anlamlarından biri “kutsal kanuna karşı isyan” veya müminlerin inancının ve topluluğun birliğinin büyük tehlikede olduğu “sivil savaş ve ayaklanma”dır. *Fitne* ayrıca “cazibe,” “çekicilik” veya “hayranlık” anlamlarına da gelebilir. Kadın cinselliğini tartışırken Müslüman hukuk alimleri “birini büyülemek veya aklını başından almak” anlamındaki *yufsinu* fiilini kullanır (*fitne* kelimesinin de türediği *fatana* kökünden). Bu şekilde hukuk alimleri baştan çıkarma ve kargaşayı yakından ilişkilendirir. *Fitne* kelimesinin içerdiği çok katmanlı anlamları ve aydınlatıcı bir tartışması için bkz. Pandolfo 1997, 156-62.

ların tümü, kadınların cinselliğinin Müslüman topluluğun mukadderatına oluşturduğu tehdidin savuşturulmasına yönelik tatbiki stratejilerdir.

Kadınların kamusal alandaki varlığını *destekleyen* öğretisel açıklamalarda bulunan dinbilimciler dahi bu varsayımları kesin olarak görür.⁴⁷ Örneğin saygın bir İslami alim olan Abdülhalim Ebu Şakka (ö. 1995), Kuran'daki ayetlerin ve hadislerin günümüzde Müslümanlar arasında popüler olan ve kadınların ekonomik, siyasi ve toplumsal alanlardaki varlığını kısıtlayan yorumlarıyla mücadele etmeyi amaçlayan altı ciltlik kapsamlı bir çalışma yayımlamıştır (Abu Shuqqah 1995).⁴⁸ Ebu Şakka, bilimsel tartışmaları ve Muhammed'in, kadın akrabalarının ve sahabelerinin hayatından karşı örnekleri titizlikle incelemiş ve kadınların kamusal alandaki varlığını kısıtlayan iddiaları desteklemek için kullanılan kutsal kaynakları sorgulamıştır. Bunlara binaen, kadınların ümmetin üretken yaşamına katılma, cinsel zevk alma, ve popüler kültürde yalnızca erkekler için ayrılmış olduğu düşünülen çeşitli sosyal ilişkileri yürütme hakkı olduğunu göstermek amacıyla incelemelerinden faydalanmıştır. Ancak altı ciltliklidir ki Ebu Şakka bu iddialarda bulunsa bile, kadınların fiziksel görünüşünün Müslüman topluluğun namusuna karşı bir tehdit olduğu ilkesini ve erkeklerin kadınlardan daha libidinal ve cinsel olarak istekli olduklarını desteklemeye devam eder.⁴⁹

47 Ebu Şakka'ya ek olarak bkz. M. al-Ghazali 1996; Z. al-Ghazali 1996b; al-Qaradawi, 1996.

48 Mısır doğumlu olan Ebu Şakka yetişkin hayatının çoğunu Katar'ın başkenti Doha'da geçirmiştir. İslami çevrelerde çok iyi bilinen biridir ve saygın bir İslamci entellektüel dergi olan *al-Muslim al-Mu'asir*'i kurmuştur. Ebu Şakka'nın altı ciltlik incelemesinin girişini yazan Yusuf el-Karadavi'ye göre (bkz. bu bölümdeki 10. dipnot), Ebu Şakka gençliğinde (Müslüman Kardeşler'in kurucusu olan) Hasan el-Benna'ya yakındı, Müslüman Kardeşler'i desteklediği için Abdünnasır döneminde hapse girdi (Karadavi de girmişti), ve hayatı boyunca Müslüman Kardeşler'in sadık bir destekçisi oldu. Söylenilenlere göre yazması yirmi yıl alan altı ciltlik çalışma, Ebu Şakka'nın baştan sona yazdığı tek metin. Ebu Şakka'nın kitabı hakkında onun ölümünden sonra yayımlanan bir değerlendirme için bkz. Huwedi 1995.

49 Örneğin Ebu Şakka bir kadının siyasi, ekonomik ve sosyal yaşama katıl-

Hem kadınların hem de erkeklerin cinsel arzularının bulunduğu kabul edilmekle ve bunu evlilik müessesesinin özel alanında sürdürmeleri teşvik edilmekle birlikte, toplumda yalnızca erkek cinselliğine bir güç atfedilmesi çelişkili bir durum yaratıyor gibi görünmektedir. Kamusal alanda erkeklerin kadınlara göre uyarılmaya daha meyilli olduğu düşünüldüğü için, erkeklerin cinsel suç işleme eğilimine karşı çeşitli toplumsal kurallar konmuştur. Kadın ve erkek cinselliğine dair bu fikirler İslamcı tartışmaların pek çoğunun üzerine kurulu olduğu temellerden yalnızca birisidir. Bu varsayımlara itiraz edenler çoğunlukla İslam cemaatinin dışındakiler olarak muamele görürler: yani ya “İslami olmayan” ya da “sekülerlik taraftarı” olanlar.⁵⁰

Bazı feminist akademisyenlerin işaret ettiği üzere bu tür iddialar, bir topluluğun saflığını ve namusunu sürdürme yükünü kadınların sırtına yükler. Bu vazife, kadınların, -onların cinselliklerini, hareketliliklerini ve bir topluluğun sembolik ve maddi kaynaklarına erişimini denetlemek ve kontrol etmekle görevlendirilmiş- erkeklerle itaatini zorunlu kılar. Kadın ve erkek cinselliklerinin böyle bir yorumuna dayandırılan bir eşitsizlik sisteminde, farklı toplumsal cinsiyet rolleri, kaynağını fail olarak kabul edilen erkek ve pasif olarak kabul edilen kadın tabiatlarının doğallaştırılmış niteliklerinden alır. Feminist kültürel antropologlar, niçin bazı toplumların kadın cinselliğine bu değeri yüklediğini çeşitli şekillerde açıklamışlardır. Kimi araştırmacılar cinsiyet itaatini yeniden üreten ve normalleştiren cinsel sembollerin mantığına odaklanırken (Delaney 1991; Pitt-Rivers 1977), diğerleri, cinsiyet eşitsizliğinin cinsel bakımdan farklılaşmış

ma hakkını savunurken, fiziksel görüntüsünün koşullarını detaylı bir şekilde çizmeye önem gösterir: kadın, çoğunluğun hukuki geleneğiyle uyumlu bir şekilde parfüm kullanmamalı, vücuduna dikkat çekmeyen koyu renkli ve bol kıyafetler giymeli, ayartıcı davranmamalıdır, vb. (1995, 3:38-39).

- 50 Bu bakımdan Mısır'daki kadın-erkek etkileşimleri üzerine olan tartışmalar, bugün İran'daki tartışmalardan önemli derecede farklıdır. Zira İran'da Müslüman aktivistler, kadınlar ve erkekler Allah'ın gözünde eşit olduğundan, yasak cinsel arzulara ve davranışlara karşı önlem alma yükümlülüğünü her iki cinsin de eşit olarak üstlenmesi gerektiğini öne sürmeye başlamışlardır. Bkz. Mir-Hosseini 1999; Najmabadi 1998.

ilişkilerinin temelinde bulunan akrabalık ve miras sistemlerinin sosyoekonomik örgütlenmelerini inceler (Abu-Lughod 1986; Collier 1988; Ortner 1978).⁵¹ Bu çalışmalar kadın cinselliğinin neden ve nasıl cinsiyet itaatiyle ilişkili olduğunu açıklamak için farklı analitik paradigmlar sunma noktasında önemli bir yere sahip olsalar da, benim odağımdaki konu (bilhassa bu bölümde, ama kitabın tamamında da) biraz daha farklı.

Benim amacım neden bu cinsiyet eşitsizliği sisteminin var olduğunu açıklamak değil. Amacım şunu sormak: camî hareketindeki kadınlar, bu buyurucu söylemin istekli öznelere haline gelmek için kendileri üzerinde nasıl emek sarf ettiler? Bu söylemin gerçekliğine kendilerini ve diğerlerini inandırmak için ne tür muhakeme biçimleri ve ikna yöntemleri kullandılar? Bu söylemin gerçekliği, eleştirilerin ve tartışmaların ardından tesis edildiğinde ne gibi tatbiki sonuçlar ortaya çıktı? Birlikte çalıştığım kadınların dişil namus ve tevazu mantığını ilahi bir buyruk olarak gördükleri aşikardı. Fakat bu anlayışa uygun bir yaşam sürme görevi basit bir mesele değildi; yalnızca İslami gelenek dahilindeki tartışmalar değil, aynı zamanda kadınların hayatlarının tatbiki koşulları da buna aracılık ediyordu. Yukarıdaki incelemede amacımın bir kısmı bu söylemsel geleneğin sınırlarını, varsayımlarını, önkoşullarını, ve bu sınırların yasalaştığı, münazara edildiği ve yaşandığı gündelik bağlamı keşfetmek oldu.

51 Örneğin Jane Collier şunu iddia eder: “Kadın namusu tek taraflı, tutarlı ve tek bir amacı olan bir tabir değildir. Daha ziyade, karmaşık ve çarpan etkisiyle belirlenen bir semboldür. Meşru varislerin gayrimişru mirasçı olmayanlardan ayırdığı bir dünyada, bir annenin namusu çocuklarının miras alma hakkını güvenceye alır. Meşru çocuklara yalnızca bakirelerin annelik edebileceği bir yerde, bir ailenin sosyal olarak yukarı ilerlemesi ve siyasi himaye altına girmesi için kızlarının bekareti tek şansları olabilir” (Collier 1986, 106). Böylelikle Collier babalardan miras almayı, toplumsal cinsiyet uygulamaları ve ilişkilerine belirli bir kalıp ve biçim veren temel faktör olarak konumlandırır.

GELENEKSEL UYGULAMALARIN MODERNLİĞİ

Son olarak, bu bölümün temelini oluşturan gelenek kavramı hakkında bazı gözlemlerde bulunmak isterim; özellikle de geleneğin, bazen zıttı olarak görülen modernlik kavramıyla olan ilişkisi hakkında. Bugünlerde, geleneğin herhangi bir bağlamda zikredilmesini veya geçmişle herhangi bir süreklilik iddiasında bulunmayı nostaljik bir olay olarak yorumlamak çok popüler oldu. Hayal kırıklığına uğramış (veya hiper-realist?) modernist bakışın altında parçalanıp dağılan ve bu tür aidiyetlerin/özlemlerin aldatıcı karakterini ortaya çıkaran “aurasal” bir hareket olarak yorumlamak. Walter Benjamin’in iki makalesi, “Hikaye Anlatıcısı” ve “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı” bazen bu kanıyı desteklemek için kullanılır.⁵² Benjamin bu makalelerde, modern varoluşun parçalar halindeki karakterinin, geleneksel zanaatları ve bilgi yöntemlerini uygulaması imkansız hale getirdiğini ve “modern” olanın yeni algısal rejimleri altında geçmişteki bu uygulamalara herhangi bir erişimi uygulanamaz kıldığını iddia eder (Benjamin 1969a, 1969b). Gerçekten de, bu bölümde tanıttığım, İslami Uyanış ile cami hareketinin dayanak noktası olan İslami eğitimsel materyallerin bilgilendirici doğaları, Benjamin’in modern bilginin kaçınılmaz niteliği olarak gördüğü şeyin sembolü olarak pekala kabul edilebilir: bam-

52 Benjamin’in savının bu kullanımının yakın zamandaki iki formülasyonu için bkz. Ivy 1995 ve Mufti 2000. Ancak Benjami ’in argümanının daha yakından bir incelemesi, Benjamin’in “aura” ve “orijinallik” kavramlarına getirdiği yorumun, bu metinlerin önerdiğinden çok daha karmaşık olduğunu gösterir. Aura ve auranın yok olmasına dair tartışmalarda genellikle şu gözden kaçır: Benjamin için tehlikede olan şey yalnızca gelenek değil, aynı zamanda da bir tarihsellik hissidir (bu konu için bkz. Shaikh 2002’de Asad). Modern çağda geleneğin yok olmasına dair Benjamin’inkilere benzer yorumlarda bulunan Hannah Arendt, bu kayıpla ilgili benzer bir kararsızlık sergiler: “ayakları güvenli bir şekilde yere basan bir gelenek olmadığı sürece (ve bu güvencenin kaybı birkaç yüzyıl önce gerçekleşti), geçmiş boyutunun tamamının tehlikede olduğu inkâr edilemez. Unutma tehlikesiyle karşı karşıyayız, ve insan olarak baktığımızda (kaybolabilecek içeriklerden oldukça ayrı olan) böyle bir kayıtsızlık, kendimizi -insanın varoluşundaki derinlik boyutu olan- bir boyuttan yoksun bırakacağımız anlamına gelirdi” (Arendt 1977, 94).

başka kaynaklardan derlenen, anında doğrulanabilen, ve doğrudan tadbiki olarak uygulanabilen bir şey (Benjamin 1969a). Benjamin'in savından da anlaşıldığı gibi, bu biçimlerdeki bilginin uygulayıcıları -aksini iddia etmelerine rağmen- geçmiş uygulamalarla ve muhake-me üsluplarıyla yalnızca belli belirsiz bir şekilde ilişkilidirler, zira bu uygulamaları mümkün kılan kurumsal koşullar (loncalar veya çiraklık ve müritlik örgütlenmeleri gibi) artık bulunmamaktadır.⁵³

Aynı argümanın sosyal ve beşeri bilimler kapsamında sıkça kullanılan bir versiyonu, bir uygulamanın meşruiyetini savunmak için bu uygulamanın geleneksel olduğunu idda etmenin açıkça modern bir üslup olduğunu öne sürer. Bu üslup, aslında oldukça yeni olan siyasal ve sosyal projeleri yetkin kılmak amacıyla geçmiş bir semboller, deyimler ve diller deposu olarak kullanır. Tarihçi Eric Hobsbawm ve Terrance Range bu kavramı "icat edilmiş gelenek" olarak adlandırarak popülerleştirmiştir ve tarihsel öncüllüğü bulunmayan yeni bir dizi uygulamayı tasdik etmek için geçmişin nasıl kullanıldığını açıklarlar (Hobsbawm 1983).⁵⁴ Arap-Müslüman dünyanın çeşitli akademisyenleri, dolaylı veya doğrudan "icat edilmiş gelenek" fikrini kullanarak, İslamcılarının eşsiz ve modern sosyopolitik projelerini meşrulaştırmak amacıyla muhtelif modern kavramları (ulus devlet, çekirdek aile, ekonomi gibi) nasıl bir otantiklik ve gelenekçilik kılıfına giydirdiğini gösterirler (Abu-Lughod 1998; Gilsenan 1982; Zubaida 1993). Bu akademisyenler, geçmişle olan sürekliliği iddia etme çabalarının analitik bakış altında sağlam durmadığı sonucuna varır, çünkü aslında bu kavramların ve kurumların hiçbirisi modern öncesi İslami tarihte var olmamıştır: geçmişin

53 Olivier Roy (1994) ve Malika Zeghal (1999), popüler İslami bilgilere ilişkin benzer argümanlarda bulunurlar.

54 Hobsbawm "icat edilmiş gelenek" kavramını şöyle tanımlar: "Birtakım değerleri ve davranış normlarını, geçmişle sürekliliği ima edecek şekilde tekrarlayarak öğretmeyi hedefleyen, genellikle aleni veya dolaylı olarak kabul edilen kurallar tarafından yönetilen, ritüel ve sembolik uygulamalar" (1983, 1). Bu bakımdan icat edilmiş gelenekler, eylemlerin ve iddiaların doğruluğunu ispatlamak ve "grup uyumunu" pekiştirmek için tarihi kullanırlar (Hobsbawm 1983, 12).

bu şekilde zikredilmesi, toplumsal ve tarihsel gerçeklikten yoksun tasdiklerdir.

Bu eleştirilerin, modern varoluşun kopuk ve parçalanmış karakterine ve güncel projeleri meşrulaştırmak için geçmişin çeşitli şekillerde kullanılmasına dair önemli noktalara değindiğini düşünmekle birlikte, gelenek hakkında düşünmek için -biraz farklı analitik soruları önceliklendiren- başka yöntemler olduğunu öne sürerdim. Gelenek, Foucault'nun "söylemsel oluşum" olarak adlandırdıklarına benzer bir şekilde de anlaşılabilir: olasılık yapısı birey veya kolektif bir denetim grubunda olmayan ifadelerden ve uygulamalardan oluşan bir alan. Bütün biçimleriyle söylenecek, yapılabilecek ve fark edilebilecek olanın hem sınırlarını hem de olanaklılığını belirleyen bir kurallar sistemine dayandırılan- geçmişle gelecek arasındaki bir ilişkilene biçimi.⁵⁵

Alisdair MacIntyre'in (MacIntyre 1984, 1988) çalışmalarından yararlanan Talal Asad, Michel Foucault'nun söylemsel oluşumlara dair çalışmalarıyla ortak bir paydaya sahip olan bir gelenek kavramı önerir (T. Asad 1986).⁵⁶ Asad, İslam'ın söylemsel bir gelenek olarak görülebileceğini ileri sürer. Bu geleneğin pedagojik uygulamaları -bir dizi temel metinler (Kuran ve hadisler), üzerine yapılan yorumlar ve örnek kişilerin davranışlarıyla bir ilişkilene aracılığıyla- geçmişle kavramsal bir ilişkiyi açıkça ifade eder. Bu anlamda gelenek, Foucault'nun söylemsel oluşumunun belirli bir modu olarak düşünülebilir: geçmişe dair düşünmenin, bugünü ve geleceği anlamının ve

55 Söylemsel oluşum için bkz. Dreyfus and Rabinow 1982; Foucault 1972, 1991b.

56 Önemli ortak noktalara rağmen, benim baktığım yerden MacIntyre'in ve Talal Asad'ın gelenek kavramları arasında iki kritik fark bulunur. İlk olarak, Asad, hem bir geleneğin diğer söylemsel gelenekler karşısında ilerlemesi için hem de bir gelenek dahilinde belirli uygulamaların ve savların hegemonik hale geldiği süreçler bakımından gerekli olan iktidar ilişkilerine önem atfeder. MacIntyre'in gelenek kuramında iktidarın bahsi geçmez. Bir geleneğin tekrarlanarak devam etmesinde (rasyonel argümantasyona ek olarak) somut kapasitelerin oynadığı rolü vurgulaması bakımından da Asad MacIntyre'dan farklılık gösterir.

yeniden formüle etmenin asli bir koşulu olduğu bir mod. Bu açıdan bakıldığında İslami söylemsel uygulamalar, uygulayanlar arasında, gelenek için temel addedilen bilgilerin ve erdemlerin tatbiki, bilimsel ve somut biçimleri vasıtasıyla geçmişin, bugünün ve geleceğin zamansal modları arasında bir bağ kurar (T. Asad 1986, 14). Foucault'nun iktidar ve söylem kavramsallaştırmalarından faydalandığı aşikar olan Asad'ın gelenek formülasyonu hem belirli bir söylemsel uygulamanın hakikatinin inşa edildiği kişiler arası pedagojinin mikro uygulamalarına, hem de günümüzde tartışılabilir, beyan edilebilir ve yapılabilir olan şeylerin olanaklılığını belirleyen tarihsel olarak tortulu söylemlerin makro seviyesine dikkat çeker.

Bu bakımdan gelenek, günümüzdeki uygulamaları meşrulaştıran bir semboller ve deyimler dizisi, veya değişen, güncel veya modern şeylere tezat olan, değişmeyen bir kültürel yönergeler dizisi değildir. Tarihsel olarak sabitlenmiş bir toplumsal yapı da değildir. Daha ziyade geçmiş, bir geleneğe bağlı olanların öznelliklerinin ve kendi kendilerini anlamalarının oluşturulduğu zeminin ta kendisidir. Dolayısıyla bu yönden bakıldığında İslami bir söylemsel gelenek, kutsal metinlerle söylemsel bir ilişkilendirme usulüdür. Bunun tesirlerinden biri, duyarlılıkların ve somut (mantık, duygulanım ve irade) kapasitelerin oluşmasıdır; bunlar da geleneğin tekrarlanarak devam etmesinin koşullarıdır. Dikkate değer olan şey, böyle bir kavramın, kendi çıkarları için geleneği manipüle eden her şeye kadir özgür iradeli özneler varsaymaması, onun yerine, bu kavram adına konuşabilecek türde özneler gerektiren ve bu özneleri üreten söylemsel formülasyon koşulları hakkında incelemeler yapmasıdır. Geleneğin bu şekilde anlaşılmasının ayrıcalıklandırdığı temel soru şudur: (pedagoji, eğitim ve argümantasyon süreçleri vasıtasıyla öğretilen ve iletilen) tarihsel olarak tortulu bir uygulamalar dizisi ve muhakeme biçimleri aracılığıyla şimdiki zaman nasıl anlaşılır kılınmaktadır?

Asad'ın gelenek kuramı kurucu nitelikte olan metinlerin oynadığı kavramsal rol, cami hareketi katılımcılarının kutsal kaynakları (Kuran, hadisler ve hukuki tefsirler) kullanım biçimleriyle bilhassa

alakalıdır. Asad için İslam'ın kurucu metinleriyle bir ilişkilendirme ilmi tefsirlerle sınırlı değildir ve sıradan Müslümanların uygulamalarını da kapsar; örneğin okuma yazması olmayan bir Müslüman, tatbiki bir sorunu çözmek için kutsal metinlerin sahip olduğu otoriteye başvurduğunda, veya İslami bir uygulamanın doğru (veya yanlış) doğası üzerine bir çocuğun ebeveyniyle tartıştığında olduğu gibi. Asad kurucu metinlerin özgül anlamlarını kazandıkları tatbiki bağlamı vurgular. Böylece dini külliyatı, bir otorite konumundan yazılmış ve dini hakikati temsil eden ilmi görüşlerden oluşan bir yazın olarak değil, hakikatin tesis edildiği iktidar ilişkilerinin söylemsel alanındaki temel öğelerinden biri şeklinde anlamlandırır. Dolayısıyla kutsal bir kaynağın belirli bir yorumlamasının yetkili kılındığı süreç yalnızca kişinin ilmi gelenek hakkındaki bilgisine değil, aynı zamanda da metinsel otoritenin öne sürüldüğü (yaş, sınıf, cinsiyet ve bilgi hiyerarşilerinin de dahil olduğu) iktidar ilişkilerinin tatbiki bağlamına dayanır.⁵⁷

Araştırdığım hareketin uygulamalarını incelemek için Asad'ın gelenek kavramsallaştırmasını gerek analitik, gerekse de betimsel nedenlerden dolayı son derece kullanışlı bulduğum anlaşılmış olmalı. Asad'ın gelenek kavramı analitik açıdan kullanışlı, çünkü bir söylemin, tarihte bir an içerisinde otoritesini ve hakikatini nasıl tesis ettiğini anlayabilmek için özne oluşumuna dair soruları ön plana almama yardımcı oluyor. Betimleyici açıdan bakıldığında bu gelenek kavramının önemli nitelikleri, cami hareketinin pek çok veçhesiyle uyum halinde. Birlikte çalıştığım kadınlar davranışlarını, örnek niteliğindeki bir geçmişe ve İslami dindarlığın klasik kavramlarına dayandığını düşündükleri bir dizi geleneksel uygulamanın geri kazanımı olarak görüyorlardı. Becerilerini geliştirdikleri öğretim modu,

57 Bu çeşitli öğeler kesin ve sabit bir şekilde etkileşim içinde değildir, ve iktidar ilişkilerinin spesifik bağlamına bağlı olarak somut bir hiyerarşi düzenine meydan okunabilir. Örneğin -da'wa hareketinin genç nesiller arasındaki popülaritesi düşünüldüğünde- genç vaizler, büyüklerini umursamaz dini yaşam tarzları nedeniyle eleştirmek için onlardan daha yüksek ahlaki yetki ve daha fazla İslami bilgi öne sürdüğünde yaş hiyerarşisi çoğunlukla tersine döner.

çeşitli biçimlerdeki tarihsel referanslara önemli ölçüde bağlı olan bir argümantasyon türü içeriyordu. Yine de, önceki uygulamalarla bazı devamlılıklar bulunmakla birlikte, klasik İslami kavramların modern uyarlamalarının tarihsel emsalleri yansıtmadığı da aşikardı—bu uyarlamalar daha ziyade, güncel toplumsal ve tarihsel koşullar tarafından tadil ediliyor ve bu koşulların prizmasından geçerek kırılıyordu.

İslami Uyanış'ta ahlaki dinletilerin tarihsel biçimlerine yeniden yöneltilen ilgiyi analiz eden Charles Hirschkind, Walter Benjamin'in bilginin eski türlerini modern şartlar altında uygulamanın zorluğu hakkındaki yorumlarına önemli bir düzeltmede bulunur (Hirschkind 2001b). Bir sonraki bölüme geçerken, cami hareketinin uyguladığı İslami bilginin somut niteliğine odaklanan uyarısını akılda tutmakta fayda var. Hirschkind, modernliğin parçalanmış alanının ve zamansallığının, Benjamin'in öne sürdüğü gibi algının ve bilginin eski biçimlerini yalnızca imha etmediğini, fakat aynı zamanda da modernitenin bu veçhelerinin, geleneksel uygulamaların ve algısal rejimlerin yeniden kazanılmasını ve sürdürülmesini mümkün kıldığını ve bu uygulamalara yenilenmiş bir hayat ve özgün bir biçim kazandırdığını iddia eder. Gerçekten de, öne sürdüğü noktalardan biri, “modern” olarak adlandırılan varoluş biçimlerinin benimsenmesinin, önceden var olan duyarlılıkların hepten değiştirildiği anlamına gelmez—bu biçimler, süregelen tarihsel geleneklere gömülüdür ve bu gelenekler tarafından şekillendirilirler. Bu yüzden de yeni ortaya çıkan uygulamalar ve bilgiler ile geçmiştekiler arasında ne tür ilişkilerin kurulduğunu -bu telaffuzların sınırlarını ve olanaklıklarını izah etmeye özel dikkat göstererek- sormak önemli hale gelir.

IV

POZİTİF ETİK VE RİTÜEL GÖRENEKLER

Çağdaş İslam'ı konu alan mevcut geniş neşriyatta, İslamcı hareketler çoğunlukla kimlik siyaseti lensinden incelenir. Bu incelemelerde, sömürge sonrası Ortadoğu'daki Müslümanlar arasında İslami davranış biçimlerine yapılan vurgudaki artış, çoğunlukla, dini deneyimlerdeki milliyetçi duyguların yeniden kodlanması şeklinde okunur; bu yeniden kodlama Arap milliyetçiliğinin yerine geçmekten ziyade, siyasi hissiyatları İslami semboller şeklinde tanımlar. Müslümanların başörtüsü takmak, namazı cemaatle kılmak ve vaazları dinlemek gibi İslami ritüellere ve uygulamalara gösterdiği artan ilgi, Arap milliyetçiliğinin mevcut biçimlerini dini aidiyetin partikülarist formlarına sarması şeklinde anlaşılır. Bu, her şey bir yana, Müslüman figürünü vatandaş öznenin tipik bir örneği haline getirerek milliyetçi siyasetin kapsamını daraltan bir gelişmedir. İslamcılık ve milliyetçilik arasındaki bu devamlılık, her iki ideoloji de kadınları geleneğin ve kültürün bellekleri olarak konumlandığı ve bedenlerini kolektif kimliğin güçlü sembolleri haline getirildiği ölçüde, toplumsal cinsiyet sorusuna ilişkin iyice belirgin görünür.

Hakikaten de bugün Mısır'da İslamcı-ulusalcı söylemin katmanlı karakterinin örneklerine rastlamak zor değildir. Söz gelimi bir dizi Mısırlı İslamcı, başörtüsünden Arap kimliğinin bir ifadesi olarak bahsederken (bkz. İkinci Bölüm), onların çoğu seküler odaklı eleştirmenleri İslam'ı Mısır ulusunun özgün tarihi karakterini edindiği kültürel arazinin temel bir bileşeni olarak görür.¹ Ancak bu görüş-

1 Örneğin bugün Mısır'da yaygın olarak kullanılan bir ilkökul kitabının namazı nasıl ulus inşası için kullandığını ele alalım: “namazda eğilme, kalkma ve secdeye durma hareketleri vardır; bu hareketlerin tümü vücudu dinçleştirir; ve Müslüman kişi kendini hevesle ve enerjiyle çalışmaya adan, verimliliği ar-

lere tezat olarak, da'wa hareketinin bir parçası olanların büyük bir kısmı, İslam'ın bu gibi ulusçu-kimlikçi bir anlayışı karşısında son derece eleştireldirler ve kurumsal çabalarını bu yorumlamanın tatbiki etkileriyle mücadele etmeye yöneltirler. Da'wa hareketi tarafından ortaya konan bu eleştiri, ulusçu-kimlikçi görüşün İslam'ı siyasi bir ideolojiye çevirerek İslam'ın dini karakterini saptırması kadar basit değildir. Eleştirileri daha ziyade, İkinci Bölüm'de de önerdiğim üzere, böyle bir görüşün İslami ritüel uygulamalarını kültürel adet konumuna veya bir tür Müslüman folkloruna indirgediği, ve dolayısıyla da bu uygulamaların, dindar bir hayat sürülmesinde oynadığı tarihsel rolü tamamıyla dönüştürdüğü yönündedir. Bu durum her ne kadar seküler kulaklara anlaşılması güç gelse de, çeşitli somut İslami emirlerin nasıl yorumlanması ve ortaya konması gerektiğine dair tartışmalar bugün Mısır'daki sosyal hayatın her tarafına yayılmıştır. Siyasi tartışmalar dahi sıkça yerlerini bu uygulamaların yerine getirilmesine atfedilen uygun rol hakkındaki sorulara bırakır.

Bugüne dek (başörtüsü takmak, oruç tutmak veya namaz kılmak gibi) dini zorunlulukların doğru yorumlanması üzerine yapılan tartışmalar, İslami Uyanış'ın son kırk yılda oluşturduğu sosyopolitik zeminin çoğu analizinde önemsiz bulunur. Araştırmacılar bedensel forma dair konuları, daha derin kültürel anlamların ifade edildiği yüzeysel özellikler olarak görmeye meyillidirler. Başörtüsü takmak ve namaz kılmak gibi bedensel uygulamalar, siyasi analizler çerçevesinde değerlendirildiği durumlarda dahi, toplumsal hareketler tarafından siyasi amaçlar için harekete geçirilen semboller olarak anlaşılırlar, ve olsa olsa grup çıkarları veya siyasi farklılıkların ifade edildiği araçlar olarak kullanılırlar. Spesifik bedensel uygulama mefhumları ve onların aldığı biçimler, bizatihi siyasi anlamlara sahip olarak görülmez. Bu eğilim kısmen normatif liberal siyaset anlayışının bir çıktısıdır; etik ve ahlaki davranış alanından farklıdır ve bir dereceye kadar etik sahanın modern dönemde nasıl kavramsallaştırıldığının

tırır ve iyiliği yayar, ve ulusun [ilerleyişini] destekler... Namaz bizi düzene ve zaman yönetimine alıştıtır, ve tüm Müslümanları iş birliği, sevgi ve ahenk ile birbirine bağlar”(Starrett'te alıntılındığı üzere 1995a, 962).

bir yansımasıdır. Bu son nokta göz önünde bulundurulduğunda, (Birinci Bölüm’de de önerdiğim üzere) ahlaki eylemlerin morfolojisi olarak bahsettiğim kavrama Aydınlanma sonrası düşüncede genel olarak önem verilmediği görülür. Bu eksiklik hümanist etiğin mirasını -özellikle de Kantçı formülasyonunu- yansıtır. Kantçı gelenek, etiği, düzenleyici normların, değerlerin ve ilkelerin soyut bir sistemi olarak düşündüğünden, ahlaki eylemlerin aldığı şekli göz ardı etmeye meyillidir. Bu görüşe göre, etik uygulamalar ahlaki bir kuralı açıklayabilir, ve hatta ahlaki bir kuralın örneklendirdiği değeri sembolize edebilir, fakat etik bir uygulamanın görünen biçimi ahlaki bir sistemin tözünü detaylandırmaya yardımcı olmaz. Bu nedenle, örneğin İslami etik hakkında yazan akademisyenlerin çoğunun İslami öğretisel ve yasal savlara odaklanması şaşırtıcı değildir, ve *ibadet fıkhı* (farzların eğitimsel veçheleri) çatısı altındaki yazının büyük bir kısmı bu araştırmacıların kapsamlarının dışında kalır.²

Etikle ilgili daha farklı bir yol izlemek isterim burada: etiğin aldığı spesifik biçimin raslantısal değil, tözel içeriği anlamak için gerekli bir veçhe olduğu ve “pozitif etik” olarak özetlenebilecek bir yol (bunun iskeleti Birinci Bölüm’de oluşturulmuştu). Aslen antik Yunan felsefesine dayanan ve yakın zamanda Michel Foucault’nun detaylandığı etiğin bu formülasyonu, söylemsel uygulamanın belirli biçimlerine dayanır. Spesifik bir yöntemler dizisine, tekniklere ve alıştırmalara dayanır ve bu süreçler aracılığıyla oldukça spesifik etik-ahlaki öznel oluşagelir (Colebrook 1998; Davidson 1994; Foucault 1997c; Hadot 1995, 2002; Martin, Gutman, and Hutton 1988). Etiğe bu açıdan bakmak, yalnızca ahlak kurallarında yüceltilen değerleri değil, insanların bu kuralları yaşadıkları farklı şekilleri incelemeyi gerektirir—antropologlar bunu gözlemlemek için benzersiz bir yerde konumlanırlar. Bu çerçeveye bağlı olarak gelişen şey, ahlaki normlara uyulup uyulmadığı değil, daha ziyade, belirli bir norm ile benlik için temel nitelikteki çeşitli unsurlar (beden, mantık, duygu, irade, vb.) arasında kurulan ilişkilerdir. Bu bakımdan kişinin

2 Örneğin bkz. Carney 1983; Hashmi 2002.

ahlaki bir kuralla olan ilişkisini belirleyen belirli mimikler, tarzlar ve formel ifadeler raslantısal değil, benlik ile toplumsal otorite yapıları arasındaki ilişki türünü anlamak için gerekli araçlardır. Aynı zamanda kişinin ne olduğu, ne olmak istediği, ve var olma ve bireyliğin spesifik bir modunu gerçekleştirebilmek için kişinin kendi üzerinde uyguladıklarını anlamak için de. (Etiğe dair incelemem için bkz. Birinci Bölüm)

Benim incelemelerim ile Marcel Mauss, Margaret Mead, Erving Goffman ve Marilyn Strathern gibi akademisyenlerin çalışmalarında temsil edildiği şekliyle, antropolojinin bireyliğin sosyal inşasına tarihsel olarak duyduğu ilgi ve öz oluşum süreçlerini incelemeleri arasında belirgin bir paralellik bulunur. Ancak benim yaklaşımımı bu antropolojik akademik gelenekten ayıran iki önemli fark bulunur. İlk olarak, burada çerçevesini çizdiğim yaklaşım, belirli bir kültürle veya zamansallıkla aynı anda olan ve homojen bir benlik mefhumu varsayımında bulunmaz. Daha ziyade, bu bölümde göstereceğim üzere, apayrı bireylik konfigürasyonları aynı kültürü ve tarihsel mekanı paylaşabilir—her konfigürasyon, genel olarak kültürün değil, belirli bir söylemsel oluşumun ürünüdür.³ Bu önkoşulun analitik boyutunu anlamak için, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (her ne kadar örtüşen ve karmaşık bir şekilde birbirine geçmiş olsa da) ekonomik, yasal, ailesel ve medikal alanlarda faaliyet gösteren farklı benlik mefhumlarını düşünmek yeterlidir (örneğin bkz. Rorty 1987).⁴ Bu içgörü, bugün Mısır'daki -İslam'ın ulusçu-kimlikçi bir

3 Foucault'nun, etik bir öznenin alabileceği farklı formlar hakkındaki yorumlarını düşünelim: “[Özne] bir töz değildir. O bir formdur, ve bu form öncelikli olarak veya daima kendiyile aynı değildir. Kendinizi, oy veren veya bir toplantıda konuşan politik bir özne olarak tayin ettiğiniz durumlarda kendinizle olan ilişkiniz ile cinsel bir ilişkide arzularınızı tatmin etmeye çalıştığınız durumdaki ilişkiniz aynı değildir. Öznenin bu farklı formları arasında şüphesiz ilişkiler ve müdahaleler bulunur; ama aynı türdeki öznelere ilgilenmiyoruzdur. Her bir durumda, biri oynar, diğeryise kendiyile farklı bir ilişki kurar” (1997a, 290). Bkz. Nikolas Rose'un Foucault'nun çalışmalarının bu vechesi hakkındaki yorumları (Rose 1998, 31-33).

4 Bu bakımdan savlarım, Foucault'nun etik üzerine yaptığı çalışmaların ant-

anlayışını savunanlar ve da'wa hareketinin buna karşı çıkan üyeleri arasındaki- fay hattıyla bilhassa alakalıdır. Göstereceğim üzere, Mısırlı Müslümanların farklı ritüel zorunluluk anlayışları, benliğin inşasında bedensel davranışın oynadığı role dair tamamen farklı kavramsallaştırmalar ortaya çıkarır. Ve bu farkın, bireysel özgürlük ve siyaset görüşünün nasıl hayal edildiği ve tartışıldığı üzerinde sonuçları bulunur.

Çizdiğim analitik çerçeve, bireyliğin kültürel inşalarının antropolojik araştırmalarından (özellikle de Mead ve Goffman'ın işlerinden)⁵ bir başka açıdan farklılaşır: sorgulamama, kültürel bir özgüllük edinmek amacıyla farklı bedensel teknikler kullanan bireyleştirilmiş bir bilincin bakış açısından başlamıyorum. Araştırmam daha ziyade, bedensel uygulamaların ampirik özelliğini, bir öznenin topografisinin çizilegeldiği arazi olarak ele alıyor. Benliğin mimarisini, bedensel uygulamaların aldığı içkin biçim aracılığıyla detaylandırıyorum—bu analitik hareket genellikle içsellikten dışsallığa, bilinçaltının kendisini bedensel (*somatik*) şekillerde gösterdiği güzergahı yapıcı bir şekilde tersine çevirir. Bedensel uygulama fikrini anlama şeklim, Pierre Hadot'un "ruhsal egzersizler" adını verdiği şeylere paraleldir. Hadot bu terimi, antik Yunan felsefesine özgü olan bir yaşam ve etik mefhumunu detaylandırmak için oluşturmuş-

ropolojide verimli bir şekilde uygulanmasını savunan James Faubion'un- kilerden ayrılır. Faubion, Foucault'nun etiği ayrıntılandırmasının kullanışlı bir biçimde benliğin kültürel açıdan spesifik mefhumlarına uyarlanabileceğini önerir—bireyliğin Haagen (bu bir kişi mi, dönem mi nedir anlamadım) ve Yunan kavramsallaştırmaları gibi (2001, 90). Aksine, belirli bir kültürün söylemsel uygulamalarına tekabül eden tek bir benlik kavramı olmadığını, ve çok sayıda farklı kavramsallaştırmaların aynı anda ve hatta birbirleriyle bir gerilim halinde var olabileceklerini öneriyorum.

- 5 Okur gözünde de belirginleşeceği üzere savlarım ve bu akademik gelenekten Marcel Mauss ve Marilyn Strathern'in çalışmaları arasında bazı benzerlikler bulunuyor. Mauss ile ortaklaştığım nokta, bedensel tekniklerin nasıl belirli bireylik kavramsallaştırmaları oluşturmaya yardımcı olduğu konusunda bir ilgi (Mauss 1979). Strathern'laysa, belirli bir benlik duygusu ve bu benliğin "sosyal olan"la ilişkisini sağlamlaştırmada içsellik ve dışsallığın farklı ifadelerinin oynadığı role dair endişeyi paylaşıyorum (Strathern 1988).

tur (Hadot 2002), ve Foucault'un "benlik teknolojileri"ni formüle etmesinde etkili olmuştur (Foucault 1997c). Hadot ruhsal egzersiz kavramını "yapılan diyetlerde olduğu gibi fiziksel, diyalogda ve meditasyonda olduğu gibi söylemsel veya derin düşünmede olduğu gibi sezgisel olabilecek, fakat hepsinin uygulayıcı özünde bir değişiklik veya dönüşüm yaratmayı amaçladığı uygulamalar" olarak tanımlar (Hadot 2002, 6). Benliğin izahına bu yaklaşımda çarpıcı olan şey, bir öznenin şekillenmesinde analitik ağırlığın bedensel aktivitelerin yaptığı *işin* üzerinde olmasıdır—ifade ettiği *anlamların* değil (Bowen 1993; Starrett 1995a). Başka bir ifadeyle, uygulamaların sembolik veya hermenötik değeri değil, "nasıl"ı incelenmektedir.

Bu bölümün sonlarına doğru, bedensel uygulamaların bu şekildedeki bir analizinin siyaset konusunu -ve bilhassa toplumsal otorite ve bireysel özgürlük arasındaki ilişkiyi- anlamamıza nasıl yardımcı olduğunu göstereceğim. Özellikle de şunu iddia edeceğim: değil etkisiz olmak, bugün Mısırlı Müslümanlar arasında performatif davranışları ve ritüelleri yerine getirmenin farklı anlayışları, bireysel ve kolektif özgürlüklere dair tezat kavramsallaştırmaları bünyelerinde barındırır. Bu kavramsallaştırmaların kamusal ve kişisel alanlarda siyasi yaşamın düzenlenmesi adına bambaşka muhtemel sonuçları vardır. Resmi bedensel davranış gereklilikleri hakkındaki mevcut tartışmaları merkeze alan etnografik anlatımım; bu tartışmalarda söz konusu olanın, toplumsal otorite biçimlerine farklı ilişkiler var-sayan, bireysel ve kolektif özgürlüğün farklı tezahürleri olduğunu gösterir (yazında, ulusal vatandaşlıkta veya örnek modellerde kut-sallaştırılmış şekliyle). Açıkça göstereceğim üzere, öne sürdüğüm argüman, bireyin farklı kavramsallaştırmalarının, bu kavramsallaştırmaları üreten ve sürdüren sosyal çevrelere dayandığını iddia eden birtakım liberal ve toplulukçu düşünürlerinkilerden ayrılır. Onların aksine, cami hareketinin faaliyetlerinin, birey ve toplum arasındaki farka atfedilen ağırlık bakımından, liberal ve toplulukçu felsefelerin ahlaki ve siyasi eylem kuramlarına atfedilenden çok daha derin bir sorgulama gerektirdiğini iddia ediyorum. Bu konuları daha detaylı

incelemek adına, ritüeller üzerine olan ve bugün Mısır'daki siyasi arenayı dolduran tartışmaların bir analizine yöneliyorum şimdi.

DİNDARLIK VE İBADET

Birlikte çalıştığım kadınlar, dindarlığın şartını “Allah’a yakın olmanın” niteliği olarak tanımladılar: kişinin hem dini hem de dünyevi tüm hareketlerine sirayet etmiş bir var olma ve davranma biçimi. Dindar bir davranışı dört dörtlük bir şekilde gerçekleştirmek, karmaşık bir disipliner programı içermekle birlikte, temel bir düzeyde bireyin, Allah’ın Müslümanları yükümlü kıldığı ibadetleri (*feraiẓ*),⁶ İslami erdemleri (*feẓail*) ve Allah’ın memnuniyetini güvence altına alan iyilikleri (*salih amel*) yerine getirmesini gerektirir. Bu eylemlerin gerçekleştirildiği tavır, en az kurallarla belirlenmiş biçimleri kadar önemlidir: samimiyet (*ihlas*), alçak gönüllülük (*huşu*), dürüst korku ve şaşkınlık hislerinin (*haşyet* veya *takva*) tümü, dindarlıkta mükemmeliyetin ve ustalığın ölçüldüğü ve değerlendirildiği duygulardır. Çoğu cami dersi katılımcısı bu temel İslami şartların her zaman farkında olmakla birlikte, bu gereklilikleri düzenli ve özenli olarak yerine getirmelerinin ancak cami dersleri aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmişlerdi.

Cami katılımcılarına göre, erdemli bir Müslümanın oluşumu için elzem olan asgari zorunluluklardan biri günde beş vakit namaz kılmaktır. Namaz kılmak (*salat*; çoğul: *salavat*) İslam’da öyle merkezi bir yere sahiptir ki, düzenli olarak namaz kılmayan birinin Müslüman sayılıp sayılmayacağı ilahiyatçılar arasında hararetli tartışmalara konu olmuştur.⁷ Namazın doğru kılınması şu unsurlara dayalıdır: a) duayı Allah’a ithaf etme niyeti, b) belirli bir hareketler ve kelimeler silsilesi, c) fiziksel olarak saf olma hali, ve d) uygun giyim. Bu dört koşulu sağlamak namazı *makbul* kılsa da, namazın kalpteki tüm duy-

6 Bunlar şهادet getirmek, beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmektir.

7 Bkz. iki saygın ilahiyatçının (el-Şafi (ö. 820) ve Ahmed Hanbel (ö. 855)) bu konudaki tartışması (Sabiq’ta alıntılanmış üzere 1994, 72).

guların, konsantrasyonun ve hassasiyetin, *huşu* adı verilen Allah'ın huzurunda olma haline uygun olarak kılınmasının arzu edildiği söylenmişti bana.

Huşu gibi bir idealin kuvvetli bir adanmışlık ve eğitim yoluyla öğrenilmesi gerektiği anlaşılır olmakla birlikte, cami katılımcılarının (asgari şartlarıyla) günde beş vakit namaz kılmayı isteme arzusunun pedagojinin bir nesnesi olarak görmeleri benim için şaşırtıcıydı. Çoğu katılımcı özenli bir şekilde namaz kılmadıklarını kabul ediyordu ve onlardan beklenileni gerçekleştirmek için gereken iradede yoksun gibi görünüyorlardı. Böyle bir iradenin aşınmasından, yaşadıkları genel sosyal ve kültürel değerler sistemini sorumlu tutuyor ve bu sistemin, dindarlığın gereksinimlerine bir hayli ters düşen arzular ve eğilimleri teşvik ettiklerini öne sürüyorlardı. Eğitimci veya katılımcılar bu irade hallerinin doğal *olmadığını* varsaydığı için, kadınlar birbirlerine, çoğunu gün boyunca meşgul eden rutin ve sıradan işleri yapma esnasında dua etme arzusunun geliştirildiği ve güçlendirildiği yolları öğretmek için bilhassa özen gösteriyorlardı.

Namaz kılmak ile kişinin gündelik faaliyetleri arasındaki çetrefilli ilişki, Kahire'nin farklı camilerindeki derslere düzenli olarak katılan üç kadın arasında geçen bir konuşma sırasında benim için açıklığa kavuştu. Bu kadınlar, dindarlığı geliştirme ve ona incelik kazandırmada tecrübeli olarak gördüğüm az sayıdaki kadın arasındaydı. Bu sonuca varmak için başvurduğum ölçüt, tam da camiye gidenlerin kullandığı ölçüttü: bu kişiler yalnızca dini yükümlülüklerini (*feraiş*) özenle ve sebat ederek gerçekleştiriyor, aynı zamanda da devamlı iyilikler yaparak (*salih amel*)⁸ ve erdemli davranarak (*fezail*) imanlarını gösteriyorlardı. Aşağıda alıntılıdığım diyalogun gösterdiği üzere, bu kadınlar namaz kılma arzularını besleme ve odaklama sürecini, gün içinde görünüşte alakasız işler üzerinden (yemek pişirmek, temizlik yapmak veya bir iş halletmek olsun) yürütüyorlardı; ta ki o arzu, var olma durumlarının bir parçası olana dek (ayrıca bkz. 20. dipnot).

8 Salih amel örnekleri arasında yaşlılar için iyilik yapmak, ebeveynlerine saygı göstermek, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, bağış yapmak vb. bulunur.

Bu konuşma Kahire'nin merkezindeki bir camide geçti. Üç kadın da aynı binada yerel devlet bürokrasisinde katip olarak çalıştılarından, her hafta akşamüstü iş çıkışı yakındaki camide buluşmak onlar için pratik oluyordu. Bazen aralarında geçen konuşmalar, camiye namaz kılmaya gelen kadınların ilgisini çekiyordu. Bu örnekte, oturup dikkatle onları dinleyen yirmili yaşlarının başındaki genç bir kadın bir anda tartışmalarını böldü ve sabah namazı (*fecir*) hakkında bir soru sordu. Bu namaz gün doğumundan önce, şafak vaktinde kılınır. Çoğu Müslüman için bu en talepkar ve zorlu namazdır, çünkü uyku rahatlığından çıkıp abdest almak ve dua etmek zordur; üstelik, namazın kılınabileceği zaman aralığı çok kısadır. Bu genç kadın, sabah namazı için uyanırken karşılaştığı zorluğu dile getirdi ve üç kadına bununla ilgili ne yapması gerektiğini sordu.

Üç kadından biri olan ve otuzlu yaşlarının ortasındaki Mona, yüzünde endişeli bir ifadeyle kadına döndü ve sordu, “*Alışkanlık olarak ve sürekli* sabah namazı için uyanamadığını mı söylüyorsun?” Genç kadın başını evet anlamında salladı. Mona yüzündeki aynı endişeli ifadeyle dedi ki, “Yani kendini sabah namazının sevabından men mi ediyorsun? Bu senin açısından *kesinlikle* bir *gaflet*!” Genç kadın biraz kaygılı ve suçlu gözüktüyordu, ama üsteledi ve sordu: “*Gaflet* ne demek?” Mona bunun, gün içinde yapılanlara ilgili olduğunu söyledi: eğer kişinin aklı çoğunlukla Allah’la alakalı olmayan şeylerle meşgulse, o halde kişi bir gaflet (dikkatsizlik, ihmalkarlık) halindedir. Mona’ya göre, böylesi bir durum sabah duasını söyleyememekle sonuçlanır.

Kafası karışmış görünen kadın sordu: “Nasıl yani, gün içinde neler yapıyorum? Namaz kılmamla gün içinde neler yaptığımın ne alakası var?” Mona cevap verdi:

Yani günlük işlerin neler. Mesela gün içinde neye bakıyorsun? Bize Allah tarafından yasaklanan şeylere mi bakıyorsun, mesela kadınların ve erkeklerin açık saçık fotoğraflarına? İnsanlara gün içinde ne söylüyorsun? Kızdığında insanlara küfür edip kaba bir dil mi kullanıyorsun? İtaatsizlik eden (*ma’ası*) birini gördüğünde

nasıl hissediyorsun? Üzülüyor musun? Günah işleyen birini gördüğünde bu seni incitiyor mu, veya seni etkilemiyor mu? Bunlar senin kalbinde bir etkisi olan şeyler, ve senin uyanıp sabah namazını kılmanı engelleyen ya da geciktiren şeyler. [Sürekli olarak] itaatsizliğe ve günahlara karşı önlem almak seni sabah namazı için uyandırır. Namaz sadece dudaklarınla söylediğin şeyler ve uzuvlarınla yaptığın hareketler değil. Namaz, kalbinin bir hali. O yüzden Allah için bir şeyler yaptığında ve onun yüzünden bazı şeylerden imtina ettiğinde, onun hakkında düşünüyorsun demektir, ve dolayısıyla da kendine ve arzularına karşı onun için çabalamak kolay hale gelir. Bu konuları düzeltirsen, sabah namazı için de uyanabilirsin.

Mona, belki de konsantre olmuş genç kadına yanıt mahiyetinde sordu: “Seni hayatta en fazla rahatsız eden şey ne?” Genç kadın kız kardeşinin onunla sık kavga ettiğini, bunun kendisini rahatsız ettiğini ve çoğu gün kızgın olduğunu söyledi. Mona şöyle yanıtladı:

Örneğin kız kardeşin seninle kavga ettiğinde Allah hakkında düşünebilir ve karşılık vermeyebilirsin, çünkü Allah öfkemizi kontrol etmemizi ve sabırlı olmamızı buyurur. Eğer öfkelenirsen, sadece daha fazla günah (*zünub*) toplayacağını bilirsin, ama eğer sessiz kalırsan işte o zaman işlerini kendi mizacına göre değil Allah için düzenlemeye başlıyorsun demektir. Daha sonra, kız kardeşinin seni kızdırma kabiliyetini kaybedeceğini fark edersin ve Allah’a daha fazla rağbet edersin. Sabah namazını kılmanın günlük işlerini daha kolay hale getireceğini, ve eğer kılmazsan işlerini zorlaştıracığını fark etmeye başlarsın.

Mona dikkatle dinleyen kadına baktı ve sordu: “Sabah namazını kılmayınca öfkeleniyor ve üzülüyor musun?” Genç kadın onayladı. Mona devam etti:

Ama ertesi günün sabah namazını kaçırmayacak kadar üzölmüyorsun. Sabah namazını kılmak, onlar olmadan yaşayamayacağın şeyler gibi olmalı: eğer yemek yemezsen veya evini temizlemezsen, bunları yapman *gerektiğini* hissedersin. Bahsettiğim his tam da bu: içinde, dua etmeyi isteyen ve namaz kılmak için seni sabahın

erken saatlerinde uyandıran bir şey var. Ve bunu yapmadığında veya yapamadığında kendine kızılıyorsun.

Genç kadın önüne baktı ve dinledi, pek bir şey söylemedi. Bu noktada önceki tartışma konumuza geri döndük ve genç kadın konuşmanın sonuna kadar bizimle kaldı.

Mona'nın bu genç kadına verdiği cevap, (hiçbir zaman namaz kılmayan kişiyi Allah'ın vereceği cezalarla korkutmak gibi) alışılmış bir cevap değildi. Mona'nın yanıtı, İslami bir yorumlayıcı ahlaki disiplin geleneği hakkında bilgi edinmek için hatrı sayılır derecede zaman harcayan ve emek sarf eden birinin vereceği yanıtın ayrıntılı özenini ve inceliğini yansıtıyordu.⁹ Bu noktada, Mona'nın genç kadına verdiği yanıtın arka planında yatan disiplin ekonomisine dikkat çekmek isterim; özellikle de günlük hayattaki sıradan işlerin, ibadetin eksiksiz icra edilmesine nasıl bağlandığına. Mona namaz kılabilmeyi, kişinin günlük yaşamın pratik işlerini yürüttüğü ihtiyatla ilişkilendirdiğinde, (kişinin kız kardeşine kızması, duyduğu ve baktığı şeyler, konuşma şekli gibi) *tüm* günlük faaliyetlerin belirli ahlaki kapasiteleri keskinleştirmek ve sağlamlaştırmak için bir alan oluşturduğunun altını çizmek gerekir. Önceki konuşmanın da ortaya koyduğu üzere, dakik olmak bir çalar saat kullanmaktan çok daha fazlasını gerektirir; dua etme arzusunu yaratmak için kişinin geliştirdiği bütün bir tavrı kapsar. Mona'nın, dua etme arzusunun doğuştan geldiğini varsaymaması ve bunun bir dizi disipliner eylem aracılığıyla *yaratılması gerektiğini* belirtmesi kayda değer bir durumdur. Yani bu modelde arzu, ahlaki eyleme *öncül* veya ahlaki eylemin 'nedeni' değil, onun *çıkışıdır*.¹⁰ Dindar arzuların geliştirildiği yöntemler arasında;

9 Bu gelenek, İslam'daki Sufi ve Şii gibi diğer ahlaki disiplin geleneklerinden farklıdır.

10 Bu eylem ve arzu ekonomisi, (bazen iradeyle birlikte) arzunun, eylemlerin gerekli öncülü olarak kabul edildiği Aydınlanma modelini tersine çevirir. Susan James, Batı felsefi düşüncesindeki eylem kuramlarında tutkuların ve iradenin değişen statüsünün karmaşık tarihini izler (1997). Descartes'a paralel olarak, iştahları ve tutkuları anlamının daha dar hale geldiğini, dolayısıyla da arzunun, eyleme yol açan birincil tutku olarak görüldüğünü öne sürer.

imanı zayıflatan şeylere bakmaktan, onları duymaktan veya onlar hakkında konuşmaktan sakınmak, ve Allah'ın iradesine itaat etme kabiliyetini güçlendiren eylemleri gerçekleştirmek bulunur. Tüm eylemleri Allah'ın hoşnutluğunu sağlamaya yöneltmek kümülatif bir süreçtir ve bunun nihai sonucu, bir bakımdan düzenli olarak namaz kılabilme kabiliyetiyle bir başka bakımdan da dindar bir benliğin oluşmasıdır.

göreneksel davranışlar ve pragmatik eylem

Ritüel üzerine olan antropolojik yazın, Mona'nın ritüel namazı kavrayışındaki alışılmamışlığı ortaya çıkarmak için verimli bir alan olabilir; dahası, ritüel davranış ile pragmatik eylem arasındaki ilişki,¹¹ ve göreneksel¹² davranış ile spontane eylemler arasındaki ilişki hakkında düşünmek için aşına olunan bir konumdur. İlk olarak, Mona'nın ritüel namaz anlayışı, kurallarla yönetilen veya toplumsal olarak belirlenmiş eylem ile rutin davranış arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğunu varsayar. Mona'nın formülasyonunda ritüel namaz günlük hayatın pragmatik eylemleriyle birleşmiştir ve birbirlerine

Bu bakımdan Locke ilginçtir, çünkü Hobbes'un aksine, tutkulara karşı bir dengeleyici güç olarak iradenin Ortaçağ anlayışını yeniden takdim eder, ama bununla birlikte, eylemlerin inançlarla ve arzularla açıklandığını iddia eden Hobbes'cu görüşü de korur (James 1997, 286-94).

- 11 Ritüelin antropolojideki tartışmalarında “pragmatik” ve “teknik” terimleri çoğunlukla birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılırlar ve Aristocu gelenekteki *praxis* (tatbiki eylem) ve *techne* (beceri veya hüner) arasındaki ayrımla karıştırılmamalıdır. Aristo için *praxis* eylemin kendi içindeki erdemler ve standartlar cinsinden tanımlanan bir eylem türüne işaret eder, ve *teknik* eylemlerin kendilerine içkin olmayan bir hedefe ulaşmak için araçsal olarak uygulanan eylemlere atıfta bulunur. Bunun aksine ritüel antropologları “pragmatik eylem” ve “teknik eylem” terimlerinin her ikisini de, kişinin gün içinde yaptığı sıradan fakat hiçbir sembolik değerin ilişkilendirilmediği davranışlardan bahsetmek için kullanırlar.
- 12 “Sıradan/göreneksel” (*conventional*) kelimesi bazen işleri yapmanın olağan veya standart yollarına atıfta bulunurken, diğer durumlarda da adetlerle veya toplumsal kurallarla kısıtlanan davranışları ifade eder. Ben bu kelimeyi ikinci anlamıyla kullanıyorum ve yer yer “kurallarla yönetilen ve toplumsal olarak belirlenmiş davranış” gibi tabirlerle değişimli olarak yer veriyorum.

karşılıklı olarak bağımlıdırlar; bu pragmatik eylemler, ritüelin kendisinin uygun bir şekilde icra edilmesi için gerekli koşullar olarak takip edilmeli ve odaklanmalıdırlar. Ritüel eylemin pragmatik faaliyetlerle birleştirilmesi, antropolojik ritüel kuramlarının merkezinde yatan temel bir ayrımı sorunsallaştırır: resmi veya göreneksel davranış ile rutin, enformel veya sıradan faaliyetler arasındaki ayrımı. Ritüel eylemlerin insan davranışlarının bir *türü* mü (örneğin Bloch 1975; Douglas 1973; Turner 1969) yoksa tüm insan faaliyetlerinin bir *veçhesi* mi (örneğin Leach 1964; Moore and Myerhoff 1977) olduğu konusunda fikir ayrımına düşen antropologlar arasında dahi, ritüel faaliyetlerin göreneksel ve toplumsal olarak belirlenmiş ve sıradan faaliyetlerden farklı olduğuna yönelik bir mutabakat var gibidir (Bell 1992, 70–74). Söz gelimi Malinowski, bazı ritüellerin araçsal veçhelerini kabul eder, fakat akabinde bunu “büyülü” ve “dini” ayinler arasındaki ayrımın temeli haline getirir; araçsal ve pragmatik bir niteliğe sahip olan şey büyüldür, dini olan değil (Malinowski 1922).¹³ Victor Turner ve Stanley Tambiah gibi daha sonra gelen antropologlar, ritüelin karşıtsal kuramlarını öne sürseler de, ritüeli farklı bir tür pragmatik faaliyet olarak kavramsallaştırma noktasında ortaklaşmaya meyillidirler. Dolayısıyla Turner’ın ritüelin “teknolojik rutine teslim edilmeyen durumlar için önerilen resmi davranış” olduğu yönündeki ifadesi (1976, 504), Tambiah’nın “eğer bir uçta kasıtlı davranışın ve diğer uçta göreneksel davranışın bulunduğu bir davranış süremini varsayarsak, formelleşmiş ritüeli ikinci uca doğru yerleştirmemiz gerekir” görüşüyle tutarlıdır (1985, 134).¹⁴

13 Daha sonra, yapısal işlevciliğin düşüşüyle birlikte, antropologlar ritüeli gitikçe daha fazla anlatımlı ve iletişimsel bir eylem olarak yorumladılar; anlamın araştırmacı tarafından yorumlanması ve çözülmesi gerekiyordu (örneğin bkz. Clifford Geertz, Edmund Leach, and Stanley Tambiah). Bu jeneolojinin eleştirel bir incelemesi için bkz. T. Asad 1993, 55–82; ve Bell 1992, 182–96.

14 Bloch benzer bir görüş ifade eder ve şunu iddia eder: “Resmîleşmiş kuralın gündelik pratik hareketler için elverişsiz olmasının nedeni, resmîleşmenin, belirli şeyler veya durumlar ile iletişim arasında meçhul bir mesafe yaratmasıdır” (1974, 65).

Mona'nın genç kadınla olan diyalogundan görüldüğü üzere, cami hareketinin ritüel namaz anlayışı bu görüşe tezettir: cami hareketinin mensuplarına göre ritüelleşmiş davranışlar, dindar bir benliğin oluşması için gerekli uygulamalardan biridir ve teleolojik bir öz oluşum programında elzem araçlar olarak görülürler. Mona gibi kadınlar için ritüel davranışların, dindar yatkınlıklar oluşturan disiplinler uygulamalar olarak anlaşıldığı söylenebilir—pragmatik veya yararcı faaliyetlerle hiçbir ilişkisi bulunmayan sembolik eylemler olarak değil.¹⁵ Cami çevrelerinde sıklıkla duyduğum bir yorum bu bakış açısını iyi yakalar: dindarlığın gerçekleştirilmesine bulunduğu katkıya yeteri kadar önem verilmeden, namaz kılmış olmak için kılınan namaz “kayıp güç”tür (*mefkud kuvvet*).

spontane ve teatral olmak

Mona'nın ritüel namaza bakış açısı, antropolojik tartışmalarda ritüel ve göreneksel davranışlar üzerine olan başka bir kutuplaşmayı da sorunsallaştırır: duygunun spontane bir şekilde ifade edilmesi ve teatral bir şekilde gösterilmesi durumunu (bkz. Bloch 1975; Evans-Pritchard 1965; Obeyesekere 1981; Radcliffe- Brown 1964; Tambiah 1985; Turner 1969). Örneğin Victor Turner, ritüel davranışın, güçlü duyguların antisosyal niteliklerini yönlendirmek ve elden çıkarmak için bir araç ve alan olduğunu iddia eder.¹⁶ Aynı çizgide devam ederek başka antropologlar da ritüelin “özgün” (yani şahsi veya kişisel) değil, “göreneksel” duygular alanı olduğunu önermişlerdir (Bloch 1975; Kapferer 1979; Tambiah 1985).¹⁷ Bu açılardan bakıldı-

15 Ritüel eylemin bu anlayışı ve ritüelin antropolojik kuramlarda nasıl dışlanmış olduğunun bir incelemesi için bkz. T. Asad 1993.

16 Victor Turner'a göre, “İnsan fizyolojisiyle -özellikle de üreme fizyolojisiyle- ilişkilendirilen güçlü güdüler ve duygular, ritüel süreçte asosyal niteliklerinden kurtulurlar ve normative düzenin bileşenlerine iştirilirler; böylece ödünç alınmış bir zindelle bu düzene enerji verir ve dolayısıyla da Durkheim'in ‘zorunlu olanını’ arzu edilir kırlarlar.

17 Bkz. Scheff: Turner'ın çalışmalarına dayanarak ritüelin korku, keder, kızgınlık ve utanç gibi “kolektif olarak duyulan duygusal stresi tetikleyen durumların uzaktan yeniden canlandırılması” olduğunu iddia eder (1977, 489). *Current*

ğında ritüel, bireysel ruhani güdülerin göreneksel ifade örüntülerine yöneltildiği alan olarak, veya göreneksel bir toplumsal metnin yürürlüğe sokulabilmesi için geçici olarak askıya alındıkları yer olarak anlaşılır. Bu iki görüşün ortaklaştığı nokta, ritüel davranışın, duygusal spontaneliğin kontrol altına alındığı yer olmasıdır.¹⁸

İlk bakışta, duyguların ritüel bir performansta oynadığı role dair Mona'nın fikri, formel göreneksel davranışın, spontane duyguların ifade edilme olasılığını engellediği görüşüyle (örneğin genç kadına öfkesini bastırmasını tavsiye ettiğinde olduğu gibi) tutarlı gözükabilir. Ancak Mona'nın namaz anlayışı, antropologların kanıksadığı ve hafife aldığı spontane duygular ve disiplin edilmiş davranışlar arasındaki net ayrıma pek çok noktada ters düşer. Mona'nın genç kadına verdiği tavsiyenin yakından bir incelemesi, göreneksel hareketlerin ve davranışların icra edilmesinin *iyi prova edilmiş* duyguların, *spontane bir şekilde* ifade edilmesine dayandığı ortaya çıkarır, dolay-

Anthropology dergisinde Scheff'in savına cevap veren on yedi akademisyenden hiç biri, ritüelin, evrensel olarak geçerli duyguların katarsisini kolaylaştırdığına, ve uygulayıcılarıyla onların duyguları arasında bir mesafe oluşturduğuna itiraz etmez (1977, 490-500).

- 18 Bu tartışmanın çoğu, bireylerin iç yaşamları ile dış ifadeleri arasındaki ilişkinin belirli bir modelini varsayar. Bu model Descartes'çı bir benlik anlayışı üzerine kuruludur, zira Avrupa'daki erken modern ve Romantik düşüncede geliştirilmiştir. On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında meşru ve gerekli bir ticari sosyallik şekli olarak teatral bir benlik sunumu ortaya çıktığında, söz gelimi Romantik düşünürler, bu gelişmeyi, bireylerin iç yaşamları ve toplumsal performansları arasında gerekli bir ayrılma açısından düşündüler. Tarihçi E. J. Hundert bu tutumu, iç benlik ve onun toplumsal performansları arasında bariz bir ayrımda bulunan Rousseau'nun işlerinde inceler ve şöyle söyler: "iç yaşamın ifadeleri, onları teatral olarak tasarlayan toplumsal uygulamaların bir özelliği olma yönündeki tüm kodlamalara direndi, çünkü böylesi bir yaşam tekil ve kendini tanımlayan [olarak görülüyordu]" (1997, 82). Hundert, *İtiraflar*'dan Rousseau'yu alıntılar: "Kendi kalbimi biliyorum... Tanıdığım hiç kimseye benzemeyen bir şekilde yapılmışım. Hatta dünyadaki hiç kimseye benzemediğimi bile söylemeye cesaret edeceğim. Daha iyi olmayabilirim, ama en azından farklıyım" (1997, 82). Özü, bir toplumun toplumsal geleneklerine zaptedilemeyen, benzersiz ve özelleştirilmiş özneye dair bu görüş, ritüel davranışın "özgün, kişiselleştirilmiş" duygulardan tabiatı itibarıyla yoksun olduğu yönündeki kavramsallaştırılmasıyla uyum içerisindedir.

sıyla da kişinin “doğru tavırları” nasıl “spontane bir şekilde” ifade etmeyi öğrendiğine dikkat çeker. Mona gibi kadınlar için ritüel (yani göreneksel, formel eylem), arzularının, dindar İslami geleneklerle uyum içerisinde ve spontane bir şekilde var olabilmeleri için en mükemmel alan olarak anlaşılır.

Camiye gidenlerin, kişinin Allah’a adanmışlığının bir göstergesi olarak namaz sırasında ağlamaya verdikleri önemi görünce bunu daha da iyi anladım. Namazın eksiksiz bir mükemmellekle (yani huşu içinde) kılındığına dair en büyük işaret, dua sırasında ağlamaktı. Fakat bu, camiye gidenlerde doğal olarak başlamıyordu ve sıklıkla, namaz kılarken bu duyguyu tetikleyebilecekleri çeşitli yöntemler üzerine konuşuyorlardı. Cami grupları arasında yaygın olarak paylaşılan kitapçıklardan “Namazda Alçakgönüllülüğü ve Teslimiyeti (Huşu) Nasıl Hissedebilirsiniz?” adındaki metinde, kişinin namaz esnasında spontane olarak ağlayabilme kudretini geliştirmeye yönelik muhtelif teknikler paylaşılıyordu (Maharib 1991). Bunlar arasında, kişinin duygularını uyandırmaya yönelik çeşitli beden ve hayal gücü egzersizleri bulunuyordu; huşunun yol açtığı dindar duyarlılığı harekete geçiren ve ideal olarak ağlamayı beraberinde getiren egzersizlerdi. Tanıdığım çoğu kadın birbirine, dua ederken huşu uyandırmak için, fiziksel olarak Allah’ın elleri arasında tutulduklarını kafalarında canlandırmayı, veya (tüm Müslümanların ahirette geçmesi gereken, ama yalnızca mütedeyyinlerin aşağıdaki cehennem ateşlerinden sakınarak başarıyla katedebileceği ve keskin bir bıçak kadar dar olan) sırat köprüsünü geçtiklerini gözlerinde canlandırmayı tavsiye ediyordu. Diğer kadınlar Allah’ın gücünün enginliğini ve kendi önemsizliklerini hayal etmek üzerine konuşuyordu.¹⁹ Bölümün devamında inceleyeceğim üzere, bu alıştırmaların altında yatan ilke, doğru niyetle ve tekrar tekrar çağrılan göz yaşlarının, başlıca erdem olan Allah korkusunu (takva), -ritüel zorunlulukların önemli bir bileşen olduğu- kişinin tüm davranışlarına sirayet edecek kadar

19 Burada, imgelerin ve duygulanımların temel bir rol oynadığı Epikürcü öz oluşum uygulamalarıyla güçlü bir benzerlik bulunur. Bkz. Hadot 2002, 113-26.

alıştıracığıydı. Diğer bir deyişle erdemli korku, kişinin “doğal” yarıdılışının bir parçası haline geliyordu; öyle ki, kişinin bunu yalandan yapmasına gerek kalmıyor ve bu spontane olarak tezahür ediyordu.

Kitapçığin ve camiye gidenler arasındaki tartışmaların gösterdiği üzere namaz esnasında göz yaşı dökmek, kişisel acının tetiklediği ağlamayla bir değildir. Diğer Müslümanları etkilemek için de yapılmamalıdır—bazı Müslüman ilahiyatçılar bu davranışı açıkça putperestlik (*şirk*) olarak tanımlarlar. Aksine göz yaşları, Allah'ın yüceliğiyle dolup taşma hissinden çıkmalıdır ve onu memnun etme niyetiyle gerçekleştirilmelidir.²⁰ Dolayısıyla camiye gidenler, ritüel davranış bağlamında korkuyu ve ağlamayı genel ifadeler veya niyetten yoksun eylemler olarak görmezler; bunlar, kurucu bir bileşeni oldukları motivasyon ve davranış ekonomisine özeldir, ve önemli bir anlamda, ritüel davranışa ayırıcı niteliğini verir.

Duyguların bu şekilde yeniden yönlendirilmesini basit bir şekilde, ibadet eylemlerinin sınırlandırılmış bağlamında toplumsal yükümlülüklerin yerine getirilmesi, ve ritüelin antropolojik kuramlarını takip edecek olursak, toplumsal olarak onaylanmış ve kişinin “gerçekten” veya “samimiyetle” hissettiğiyle (söz gelimi kişi kederden ağladığında) pek alakası olmayan bir söylemin icrası olarak açıklamak çekici gelebilir (Bloch 1975; Scheff 1977; Tambiah 1985; Turner 1969).²¹ Böyle bir okuma her ne kadar cazip gelse de, namaz

20 İslam'da, dini ve dünyevi eylemlerin icra edilmesinde niyetin önemini ele alan büyük bir neşriyat vardır. Dolayısıyla aynı eylem (örneğin hayvan kesmek), yapıldığı niyete bağlı olarak farklı bir statü edinebilir: aynı davranış bir ibadet eylemi, kişinin açlığını gidermek için yaptığı sıradan bir hareket, veya putperestlik olabilir (al-Nawawi 1990, 23). Cami katılımcılarının tartışmalarının çoğu, gündelik hayatın sıradan görevlerinin, bu eylemlerin arkasındaki niyeti Allah'a adanarak, nasıl erdemli hale getirilebileceği konusuna odaklanıyordu; bu, kişinin “seküler” eylemlerini Allah'ı memnun etmeye yönlendiren bir süreçti. Endonezya'da namazda niyetin oynadığı gerçek role dair benzer tartışmaların karşılaştırmalı bir okuması için bkz. Bowen 1989, 2000.

21 Örneğin Stanley Tambiah şunu iddia eder: “sıradan eylemler, tutumları ve duyguları doğrudan ‘ifade eder’ (söz gelimi Batılı toplumda ağlamak kedere delalet eder) ve o bilgiyi alakalı kişilere ‘iletir’ (ağlayan kişi bir başkasına, keder duygusunu iletmek ister). Fakat ritüelleşmiş, gelenekselleşmiş, basma-

sırasında göz yaşı dökmeyi, tüm bağlamlarda aynı hedefe ulaştığı varsayılan gelenekselleştirilmiş davranışların kültürler arası bir örneğine indirgemenin bir hata olduğunu iddia etmek isterim (bkz. Mahmood 2001b). Böylesi bir bakış, benliğin spontane ve gayretsiz ifadelerinin oluşmasına ve gelişmesine yönelik göreneksel davranışlara yeterli dikkati vermez. Yukarıda paylaştığım örneklerden de anlaşılacağı gibi, cami katılımcıları arasındaki eğitimsel program tam olarak, kurallarla belirlenmiş davranışın kişinin mizacında doğal hale getirilmesine yöneliktir. Kişinin erdemliliği, pedagojik programın en göreneksel veçhelerini ritüel bir bağlamda olduğu kadar günlük hayatta da spontane olarak icra edebilmesinde yatar; dolaşısıyla da, bireysel duygular ve toplumsal olarak belirlenmiş davranışlar arasında öncül bir ayrımı olanaksız kılar. Velhasıl, birlikte çalıştığım kadınlar için ritüel ibadet hem niyetlilik, iradeli davranış ve duygular *aracılığıyla icra edilir* hem de bunları *üretir*—yani birtakım antropologların, ritüelin uygulanışından ayırttıkları bileşenlerin ta kendilerini. Altı çizilmelidir ki bu formülasyonda ritüel, tiyatro sahnesi olarak görülmez; daha ziyade ritüelin alanı, benliğin uygun formunu aldığı ve bu forma ifade kazandırdığı birkaç alandan biridir.

BİR ARAÇ VE AMAÇ OLARAK RİTÜEL PERFORMANS

Mona'nın genç kadına verdiği tavsiyedeki ritüel namaz fikriyle belirgin bir tezat içerisinde olan bir anlayışı ele alalım—Mısırlı Müslümanlar arasında ortak bir değere sahip olan bir anlayış. Bu altbölümde Mona Hilmi'nin namaz kılma üzerine yazdığı bir paragrafı alıntılacağım. Hilmi, düzenli olarak *Ruḫ al-Yusuf* adındaki ve

kalıplaşmış davranış, ifade etmek ve iletişim kurmak amacıyla yorumlanır, ve toplumsal olarak, devam eden kurumsallaşmış bir ilişki için uygun olan belirli tutumları ifade etmek ve iletmek olarak yorumlanır... *Basmakalıplaşmış görenekler... niyetleri değil, niyetlerin 'simülasyonlarını' şifreler*" (1985, 132; italikler bana ait).

Mısır basınında liberal-milliyetçi bir bakış açısını temsil eden haftalık dergiye katkıda bulunan bir kadın gazete yazarı. Hilmi'nin bu makaleyi yazmasına neden olan olay, üst-orta sınıftan birkaç gencin “*şeytan ibadetini*” katıldığı iddiasına dayanarak tutuklanmalarıydı. Bu hadise Mısır'daki haberlerde geniş yankı uyandırdı ve dinin (özellikle de ritüel ibadetin) Mısır toplumundaki münasip rolü üzerine bir tartışma başlattı. Hilmi şöyle yazmıştı:

Olay, insanların sevap kazanmak için, Allah korkusuyla, veya diğer insanlar önünde hava atmak amacıyla ritüeller yapması ve ibadet etmesi değil. Olay, ritüellerin (*tuqus*) ve ibadetin serbest düşünen, önemli günlük konularda bilgili eleştirilerde bulunabilen, ve biçim ve öz arasında, araçlar ve amaçlar arasında, önemsiz ve temel konular arasında ayırt edebilen bir insanın yaratılmasına nasıl bir ortam oluşturduğuyla ilgili. En büyük zorluk, her vatandaşın içindeki Allah sevgisinin, gündelik davranışlarımızın ve tavırlarımızın sürekli bir öz eleştirisine nasıl dönüştürüleceği, ve insanın boyun eğdirilmesine ve onurunun yok edilmesine karşı yenilikçi/ yaratıcı devrimci düşüncenin bir dirilişine nasıl dönüştürüleceği. (Hilmi 1997, 81)

Hilmi'nin argümanı, dini uygulamaların Mısır toplumundaki önemli konumuyla açıkça bağlantı kurar; fakat ritüel uygulamaları yorumlaması, Mona ve arkadaşlarının tahlillerinden oldukça uzaktır. Öncelikle Hilmi'nin, ritüelleri uygulama sürecinde yaratılması gereken insana dair fikirleri, birlikte çalıştığım kadınlarınkinden belirgin derecede farklıdır. Hilmi, bir insanın ne olması gerektiği hakkındaki fikirlerine, liberal-ulusalcı düşüncenin jargonu ve hedeflerini aşar: onun için ibadetin en büyük amacı, “önemli günlük konularda bilgili eleştirilerde bulunabilen” ve “insanın boyun eğdirilmesine [karşı]... devrimci [düşünebilen]” bir insan yaratmaktır (1997, 81). Bunların sonucu olarak, Hilmi görev çağrısında bulunurken -birlikte çalıştığım kadınların daha sık kullandığı terimler olan- “mümin”den veya “Allah'ın kulları”ndan ziyade “vatandaşa” hitap eder. Hilmi'nin aksine, camiye gidenlerin çoğu için ibadetin

nihai hedefi, Allah’a boyun eğme erdeminin doğal ve çaba gerektirmeyen bir şekilde yapılmasıdır. Mona gibi kadınlar gündelik işlerini öz eleştiriye tabi tutsa da (Hilmi’nin tavsiye ettiği gibi), bunun sebebi Allah’ın onaylamasını sağlamak ve memnuniyetini sağlamlaştırmak istemeleridir—Hilmi’nin bahsettiği ve liberal vatandaşlık retorığının temelinde yatan kabiliyetleri keskinleştirmek değil.

Milliyetçilik söylemlerinin cami hareketinin gelişiminde önemsiz olduğunu veya modern devletin ve iktidar biçimlerinin (toplumsal, siyasi ve ekonomik) birlikte çalıştığı kadınların hayatlarını kayda değer biçimlerde şekillendirmedeğini iddia etmiyorum. Demek istediğim şey özetle şu: aydın vatandaşlık ideallerinin aşılması, Hilmi için ibadetin amacı gibi gözükmekle birlikte, birlikte çalıştığı kadınlar için *değil*. Hilmi’nin deistik ve deontolojize edilmiş, ve dini öznenin oluşumunda somut ritüellerin hiçbir rol oynamadığı bir din mefhumuna göre davranmadığının da altı çizilmeli. (Bu bakımdan Hilmi ve Mona, namaz benzeri ritüellerin münasip bir Müslüman öznelliğinin oluşmasında bir rol oynaması *gerektiği* konusunda aynı görüştedirler.) Ancak iki kadının birbirinden ayrıldığı nokta, bu amacın (“münasip Müslüman öznelliği”) tam olarak neyi gerektirdiğidir; yani, bu ritüellerin uygulanması sonucunda kişinin ideal şartlarda *nasıl* bir Müslüman haline gelmesi gerektiği.

Dahası, Mona ve Hilmi’nin namaz anlayışlarının varsaydığı farklı amaç ve araç ilişkisi modelleri, iki bakış açısı arasında kritik bir ayrımın altını çizer. Hilmi için modern özerk vatandaşlar yaratma amacı, önerdiği araçlardan (İslami ritüeller) farklı gözükmektedir; nitekim çeşitli modern toplumlar aynı hedefe başka araçlarla ulaşmışlardır. Hilmi’nin şemasında araç (ritüel veya namaz) ve amaç (modern liberal vatandaş) birbirlerine atıfta bulunmadan tanımlanabilir, ve aynı amaca ulaşmak için oldukça farklı araçlar kullanılabilir. Başka bir deyişle, Hilmi’nin baktığı yerden, namaz gibi ritüeller öz eleştirel bir yurttaş yaratma projesinde faydalı bir şekilde kullanılabilir, fakat süreç için gerekli olmayan *raslantısal* eylemlerdir. Dolayısıyla Hilmi, vatandaşların özü biçimden ayırt edebilme kabiliyetinin

(yani, kavramsal olarak onu ifade eden dışsal faaliyetler ve ondan bağımsız olan iç anlam arasında) ve ikisini birleştirmenin tehlikele-
rine dair farkındalığının altını çizerek.

Bunun aksine, Mona gibi kadınlar için ritüel ibadet eylemleri, dindar eğilimlerin oluşumundaki yegâne ve vazgeçilmez araçlardır. Camiye gidenlere göre ve Mona'nın yukarıdaki konuşmasının yansıttığı üzere, ritüel namazın önemli bir veçhesi dindar davranışlar için hem bir *araç* hem de bir *amaç* olmasıdır. Bu mantığa göre namaz, Allah Müslümanlardan namaz kılmalarını buyurduğu için bir amaç, ve günlük davranışları dönüştürdüğü (ve ibadet etme arzusunı yarattığı veya güçlendirdiği) derecede de bir araçtır. Dolayısıyla, arzulanan hedef (dindar ibadet) aynı zamanda da o arzunun yeşertildiği ve giderek daha gerçekleşebilir kılındığı araçlardan biridir. Üstelik bu bakımdan namaz, kurallarla belirlenmiş (yani kodlanmış) tutumda ve tarzda kılınmadığı sürece, ne mükemmel ibadetin ne de dindarlığın edinilmesi mümkündür. Bu nedenle de, dışarıya dönük bedensel davranışlar ve eylemler (namaz kılmak ve başörtüsü takmak gibi), iki anlamda dindar benliğin olmazsa olmaz veçheleridir: ilki, benlik kendine has biçimini yalnızca belirli bedensel uygulamalarla edinebilir; ikincisi, kurallarla belirlenmiş bedensel formlar, benliğin gerekli nitelikleridir.

Hilmi ve Mona'nın ritüel faaliyet anlayışları, içselliliğin ve dışsallığın çok farklı ifadelerini barındırır—bu ikiliğe ikisi de itimat etse de. Gerçekten de, Marilyn Strathern'in dirayetli bir şekilde gözlemlediği üzere analitik açıdan ilginç olan şey, belirli bir kültürel bağlamda bulunduğu haliyle içsel/dışsal ayrımının ikili doğası değil, bu iki terim arasındaki ilişki ve ifadelerinin aldığı özgün biçimdir (Strathern 1988, 88).²² Camiye gidenlerin uygulamalarının yansıttığı,

22 Dolayısıyla görürüz ki, Plato ve Aristo'nun ikisi de beden/ruh ayrımını kullanmakla birlikte, iki kavram arasındaki ilişkiye dair çok farklı mefhumlara sahiptirler. Plato, ruhun beden üzerinde metafizik bir üstünlüğü bulunduğu kanaatindeyken, Aristo için ikisi ayrılmaz bir birlik içindedir ve ruh, beden cisminin formu haline gelir. Bu dile uygun olarak, birlikte çalıştığım kadınların, adeta bedeni ruhun cismani temsili olarak gördüğü ve ruhun, beden bir koşulu olduğu söylenebilir.

içedönüklük ve dışadönüklük arasındaki ilişkiye dair düşüncelerimi aşağıda detaylandıracağım; özellikle de bu ilişkinin sağlamlaştırıldığı teknikler ve alıştırmalar hakkındaki görüşlerimi. Bu konunun peşinden gitmemin sebebi, içsellik ve dışsallığın farklı kavramsallaştırmalarının nasıl farklı iktidar ve otorite düzenlemelerini esas aldığını incelemek—zira bu da, bu dünyada politik olarak hareket etmenin anlamına dair farklı vizyonlar barındırıyor.

İÇSELLİĞİN BİR ARACI OLARAK DIŞSALLIK

Mısır'da süregelen ve doğru ritüel anlayışı üzerine olan tartışma, çeşitli tarihsel ve kültürel bağlamlarda gerçekleşen ve ibadet üzerine olan tartışmaları anımsatır.²³ Bugün Mısır'dakilerle çarpıcı benzerliklere sahip olan tartışmalardan biri, Rönesans İngiltere'sinde vuku bulmuştur ve Protestanlıktaki ibadetsel uygulama kavramlarının, kurallarla belirlenmiş bir kolektif dua gerektirip gerektirmediği üzerinedir. Edebiyat eleştirmeni Ramie Targoff, Rönesans'a dair yaygın olarak kabul gören ve geleneksel olarak kamusal bir dışsallık ile özelleştirilmiş bir içsellik arasındaki -modernliğin belirgin bir özelliği olan- ayrımın bu dönemde pekiştirildiği yönündeki iddiaya karşı çıkar. Targoff, böyle bir ayrıma eleştirel bakan Rönesans içindeki bir karşı söylemi inceler ve bireyin dışadönük davranışı ile içselleştirilmiş öznellik arasındaki bağlantıyı yeniden kurmaya çalışır (Targoff 1997, 2001).

Targoff, İngiltere Kilisesi'nin, günlük konuşma dilinde gerçekleştirilen ve kamuya açık olan dualar için resmileştirilmiş bir yapı benimsemesinin tetiklediği tartışmalara odaklanır. Kamuya açık olan bu duaların kurallı, İngiltere'deki kiliselerde on altıncı yüzyılın sonları ve on yedinci yüzyılın başlarında yaygın biçimde kullanılan *Ortak Dua Kitabı*'nda (*Book of Common Prayer*) ayrıntılarıyla açıklanır. Katolikliğin dini törenlere ve ayinlere verdiği önemin aksine Protestanlığın, ibadetle ilgili uygulamaların bireyselleştirilmiş (ve kişinin ruhani deneyiminin “asıl ve spontane” ifadesi olarak görülen) biçim-

23 Örneğin bkz. Garrett 1993; Keane 1997, 2002; Nuttall 1992.

lerini vurgulama eğilimi göz önünde bulundurulduğunda, standartlaşmaya yönelik böylesi bir hareket şaşırtıcı gelebilir.²⁴ Targoff bu görünüşteki uyuşmazlığı, Protestan yönetimin kamuya açık dua için tek tip bir model benimseme kararının altında yatan iki temel varsayımı inceleyerek açıklar. İlk olarak, İngiltere Kilisesi'ndeki papazlar, kamuya açık duaların dışarıdan görünen ("ibadet edenin fiziksel durumunda, ses tonunda, ve ifadesinin doğasında" tezahür eden) biçimlerini, kişinin samimiyetinin ve adanmışlığının işaretleri ve ölçüleri olarak görürler (1997, 57). İkincisi, aynı zamanda da kamusal uygulamaların, ibadet edenin ruhunu dönüştürme gücü olduğuna inanırlar ve performatif davranışları (bu durumda kolektif duayı) içsel dönüşümün bir vasıtası olarak görürler. Eleştirmenlerinin, bir içsellik yansımaları olarak dışarıya dönük davranışlara yöneltilmiş yanlış bir inanç olarak yorumladığı şey, Kilise'nin yetkilileri açısından, beden ve ruh arasındaki gerekli olan birbirine bağlılığın mantıklı bir uzantısıdır (Targoff 2001, 17). Targoff, resmi dua yapıları hakkındaki tartışmaların, performatif davranış ve performatif davranışın içsellikle olan ilişkisi hakkındaki karşıt fikirlere dayandığına işaret eder; Kilise'nin politikalarını yalnızca papazların hırsı olarak okuduğumuz takdirde bu karşıt fikirlerin çekişmeli tabiatının gözden kaçacağını belirtir.²⁵ Papazlar için, kolektif duanın kurallarla belirlenmiş ve belirli bedensel hareketlerde ve davranışlarda tezahür eden biçimleri, ibadet edenler arasında adanmışlık için gerekli olan tutum ve eğilimleri yaratmak için gerekli bir araçtır (Targoff 2001, 10).

İngiltere Kilisesi'nin kamuya açık duaların gücüne olan inancı ile cami hareketinin namazı disipliner bir uygulama olarak kavramsal-

24 İngiltere'de ulus devletin oluşumunda Protestanlığın oynadığı rolü göz önünde bulundurduğumuzda, standartlaşmaya yönelik bu hareket hiç de şaşırtıcı gözükmez elbette. Erken modern Avrupa'da, dinin modern devletin oluşumunda bir rol oynadığı yerlerde de standartlaşmaya yönelik benzer teşebbüsler bulunur.

25 Targoff, içsellik ve dışsallık arasındaki bağlantıya dair bu karşıt fikirlerin Rönesans İngilteresi'ndeki dini çevrelerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda seküler kültüre de taşındığının altını çizer—özellikle de teatralciler ve eleştirmeleri arasında (1997).

laştırmaları arasında çok farklı seviyelerde çağrışımlar bulunur. Bunlar arasında özellikle derinlemesine incelemek istediğim bir tanesi, her iki kavramsallaştırmanın da altında yatan Aristocu etik pedagoji modelidir; bu modelde (namaz gibi) dışadönük edimsel eylemlerin, onlara tekabül eden içedönük eğilimler yarattığı düşünülür. Aristo'nun *habitus* formülasyonu, erken Hristiyanların olduğu kadar Müslümanların da uyarladığı bir dizi antik Yunan kavramlarından biridir. Bu kavram etik oluşumla ilgilidir ve ahlaki bir karakterin sağlamlaştırıldığı belirli bir eğitimsel süreç varsayar.²⁶ *Habitus* terimi sosyal bilimlerde en çok Pierre Bourdieu'nün çalışmalarıyla bilinir. Bourdieu, bireysel öznelere yapısal ve sınıfsal konumlarının nasıl -çoğunlukla bilinçdışı süreçler aracılığıyla- eğilimler olarak somutlaştığını açıklamak için teorik bir kavram olarak *habitus*'ı kullanır (Bourdieu 1977). Fakat ben bu çalışmamda, bu terimin çok daha uzun ve zengin bir tarihçesini kullanıyorum—belirli ahlaki gelişim geleneklerinde hareketlerin merkeziliğini ele alan ve bu nedenle de benim amaçlarım için analitik açıdan daha kullanışlı olan bir anlamını. Bu eski Aristocu geleneğe *habitus*, ahlaki veya tatbiki bir beceride edinilen bir mükemmellik olarak anlaşılır ve sürekli egzersiz yapılarak öğrenilir—ta ki bu egzersiz kişide kalıcı bir iz bırakana dek. Dolayısıyla (tevazu, dürüstlük ve metanet gibi) ahlaki erdemler, bu erdemleri barındıran eylemlerin tekrar tekrar uygulanmasıyla, yani dışadönük davranışlar (örneğin bedensel eylemler, toplumsal davranışlar) ve içedönük eğilimlerin (örneğin duygusal haller, düşünceler, niyetler) bir eşgüdümü aracılığıyla edinilir.

Aristo, *Nikomakhos'a Etik*'te entelektüel ve ahlaki erdemler arasında bir ayrım yapar ve *habitus*'ın eğitimsel ilkesinin entelektüel değil, ahlaki erdemlerle ilgili olduğu görünür:

Öyleyse, entelektüel ve ahlaki olmak üzere iki tür olan erdemlerde, entelektüel olan hem ortaya çıkışını hem de büyümesini ekseriyet-

26 Aristo'nun *habitus* kavramını Hristiyanlığın uyarlaması ve yeniden formüle etmesi üzerine olan tartışmalar için bkz. Carruthers 1990; Inglis 1999; ve Niderman 1989–90. Antik Yunan fikirlerinin nasıl İslami geleneğe uyarlandığı ve geliştirildiğine dair tarihsel tartışmalar için bkz. Fakhry 1983; Sherif 1975; ve Watt 1985.

le öğretime borçludur (bu nedenle tecrübe ve zaman gerektirir), diğer taraftan ahlaki erdem alışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkar, bundan dolayı, bir diğer adı olan *ethike*, *ethos* (alışkanlık) kelimesinin ufak bir varyasyonudur. Bu durumda aşikardır ki ahlaki erdemlerden hiçbiri doğal olarak oluşmaz; zira doğal olarak var olan hiçbir şey, doğaya ters bir alışkanlık oluşturamaz... Yapmadan önce öğrenmemiz gereken şeyleri, yaparak öğreniriz; örneğin inşa ederek inşaatçı olunur, lir çalarak lirci olunur; dolayısıyla biz de adil eylemlerde bulunarak adil, ılıman eylemlerde bulunarak ılımlı, cesur eylemlerde bulunarak cesur oluruz... Diğer insanlara gösterdiğimiz muamelelerdeki eylemlerimizle adil veya adaletsiz oluruz, ve tehlikeli bir ortamda bulunduğumuz eylemlerle, ve korku veya güven hissetmeye alışmış olmakla, cesur veya korkak oluruz. (Aristotle 1941, 592-93)

Erdemli bir habitus erdemli alışkanlıklar vasıtasıyla edinilir, ancak ikisi birbirine karıştırılmamalıdır; çünkü habitus -alışkanlıkların aksine- bir defa titiz uygulamalar yoluyla edinildi mi, kişinin karakterine kök salar ve büyük ölçüde değiştirilemez olarak görülür. Dikkate değer olan şey, bu ahlaki gelişim geleneğinde *habitus*'ın insan endüstrisi, gayretli uygulamalar ve disiplin vasıtasıyla edinilen bir niteliği kastetmesidir; öyle ki, bir kişinin karakterinin kalıcı bir özelliği haline gelir. Diğer bir deyişle, “yalnızca biri onu bilfiil oluşturduğunda bir habitus'un var olduğu söylenebilir” (Nederman 1989–90, 96).²⁷ Bu anlamda, önceden tasarlanmış öğrenme teleolojik bir süreçtir, ve ahlaki davranışı, kişinin mizacının üzerine düşünülmeden icra edilen bir veçhesi haline getirmeyi hedefler. Vahiysel bir deneyim veya doğal yaradılış olarak değil de, insan çabasının çıktıları olarak kabul edildikleri ölçüde hem kötülükler hem de erdemler, belirli bir erdemi veya kötülüğü barındıran davranışların sürekli tekrarlanması aracılığıyla edinilir—ta ki tüm davranışlar

27 Nederman şunu ifade eder: “Aristo... ahlaki karakterin kalıcılığını ve istikrarını, yaradılışın veya doğal kalıtımın bir çıktısı olarak yorumlamaz. Doğ a insana yalnızca bir... iyi veya kötü olma yeteneği bahşeder. Bu yetenek, ahlaki eğitim yoluyla gerçekleştirilmelidir” (1989-90, 90).

habitus tarafından düzenlenmeye başlayana dek. Ahlaki davranışın belirleyicileri olarak ilahi lütuf veya ilahi irade yerine insan davranışlarına ve istişareye verdiği önem düşünüldüğünde, bu mefhumun Hristiyan ve Müslüman ilahiyatçılara neden çekici geldiğini anlamak zor değildir.

Ahlaki oluşumun bu Aristocu anlayışı, on birinci yüzyıl ilahiyatçısı Ebu Hamid el-Gazzali'ye (ö. 1111) ek olarak, aralarında İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Haldun'un (ö. 1406) da bulunduğu bir dizi İslami düşünüre ilham olmuştur. Tarihçi Ira Lapidus, İbn Haldun'un Arapça'daki *malaka* terimini kullanımını incelerken bu jeneolojiye dikkat çeker.²⁸ İbn Haldun'un *malaka* olarak kullandığı terim çoğunlukla "alışkanlık" olarak tercüme edilse de, Lapidus bu kelimenin anlamını en iyi yakalayan terimin Latince'deki *habitus* olduğunu öne sürer ve terimi şöyle tanımlar: "dışadönük uygulamaların bir sonucu olarak gelişen o içsel nitelik—ki bunlar, uygulamaları, uygulayıcının ruhunun mükemmel bir kabiliyeti haline getirir" (Lapidus 1984, 54). Söz gelimi, Aristo'nun irdelemelerine çarpıcı derecede benzerlik taşıyan, İbn Haldun'un *Mukaddime*'deki açıklamalarını ele alalım: "Habitus, o davranış [kişinin mizacına] sıkıca sabitlenene kadar belirli bir davranışı art arda tekrar ederek edinilen ve köklerini derine salan bir niteliktir. Bir alışkanlık [veya habitus], baz alındığı asıl davranışa tekabül eder" (İbn Khaldun 1958, 346). Lapidus'a göre *malaka*, inanç bakımından "kalp üzerinde eksiksiz bir kontrole sahip olan bir niteliğin edinimidir; uzuvların hareketlerine hükmeder ve her davranışın ona itaat halinde gerçekleşmesini sağlar—ta ki nihayetinde tüm davranışlar, inancın bu olumlamasına itaat eder hale gelene dek. Bu, inancın en üst noktasıdır. Mükemmel inançtır" (1984, 55-56).

Bu Aristocu gelenek, bugün Mısır'da kadınların da'wa hareketinin uygulamalarında yaşamaya devam ediyor. Da'wa çevrelerindeki konuşmalarda bir hayli atıfta bulunulan, nasıl dindar hale gelinebileceği üzerine olan popüler yol gösterici kitapçıklarda yer verilen

28 İslami gelenekte *malaka* teriminin bir tartışması için bkz. Leaman 1999.

Ebu Hamid el-Gazzali'nin ruhani egzersizlerine ve ahlaki gelişim tekniklerine sıkça başvurulmasında belirgindir bu (örneğin bkz. Farid 1990, 1993; Hawwa 1995).²⁹ *Malaka* terimi bu yayımlarda ve tartışmalarda geçmese de, ahlaki karakterin şekillenmesinde dışadönük davranış biçimlerinin oynadığı rolün, Aristo'nun habitus kavramının İslami formülasyonlarından çok şey ödünç aldığı, aşağıda da görüleceği üzere, aşikardır.

Sosyal bilimlerde Pierre Bourdieu'nün çalışmalarını anmadan *habitus* terimini tartışmak neredeyse imkansız olduğundan, daha eski olan Aristocu jenolojinin, Bourdieu'nün terimi kullanma şekillerinden nasıl ayrıldığını açıklığa kavuşturmak ve cami hareketinin uygulamalarını incelemek için eski formülasyonu neden daha kullanışlı bulduğumu izah etmek faydalı olacaktır. Bourdieu habitus mefhumunu, toplumun bireyler üstü yapısının insan tecrübesinde nasıl yaşanageldiğine ışık tutabilmek için fenomenolojik ve yapısalcı yaklaşımları kavramsal olarak birleştiren bir araç olarak öne sürer (Bourdieu 1977, 1990). Bourdieu için habitus, bir toplumun “objektif koşullar”ının, toplumsal aktörlerin bedenlerine ve mizaçlarına işlendiği bir “üretici ilke”dir (1977). Bourdieu'ye göre, habitus'u teşkil eden yapılandırılmış eğilimler, bir bireyin sınıfına veya toplumsal pozisyonuna tekabül eder ve “son kertedeki incelemede ve söz konusu olan toplumsal oluşumun ekonomik temelleri tarafından” meydana getirilir (1977, 83). Bourdieu, habitus'un öğrenilmiş olduğunu kabul etmekle birlikte (yani kimse habitus'la doğmaz) öncelik verdiği konu, objektif toplumsal koşulların doğallaştırıldığı ve yeniden üretildiği habitus'un bilinçdışı gücüdür. “Tatbiki olarak taklit etmenin” (yani habitus'ın edinildiği süreç) “bir hareketin, bir sözün veya açıkça bir model olarak tayin edilen bir nesnenin yeniden üretilmesi için bilinçli bir çaba gerektirecek bir *imitasyon* ile hiçbir ortak

29 El-Gazzali, İslam üzerindeki neo-Eflatuncu etkiye eleştirel bakmakla birlikte (Fakhry 1983, 217-33), etik düşüncesi doğrudan bir Aristocu etkiye sahiptir. Bu konu için bkz. Sherif 1975, ve T. J. Winter'ın el-Gazzali 1995'teki giriş yazısı (xv-lxxi). El-Gazzali'nin ahlaki benlik gelişimi uygulamaları üzerine olan çığır açıcı yapıtı için bkz. A. H. al-Ghazali 1984, 1992, 1995.

yanı bulunmaz... [aksine] yeniden üretim süreci... bilinç, ifade ve bunların varsaydığı eleştirel mesafe seviyesinin altında vuku bulma eğilimindedir.... ‘Beden tarafından öğrenilen,’ kişinin sahip olduğu -bilgi gibi sergilenebilecek- bir şey değil, kişinin olduğu şeydir” (Bourdieu 1990, 73).

Bourdieu’nün bedensel eğilimleri incelemesini karakterize eden sosyoekonomik determinizm haricinde,³⁰ bu yaklaşımda sorunlu bulduğum şey, bir habitus’ın öğrenildiği eğitimsel sürece atfedilen dikkatin yetersizliğidir. Cami hareketine dair sunduğum etnografik anlatıda beden, bir ahlaki eğitim ve gelişim alanı olarak düşünülür; bu gelişimin kasti doğası, Bourdieu’nün habitus’ı incelemesinde varsaydığı (ve dar görüşlü olan) bilinçdışı özümseme modelini sorunsallaştırır. Habitus’ın Aristocu kavramsallaştırmasıyla tutarlı bir biçimde, erdemlere alışmaya yönelik bilinçli bir eğitim gerçekleştirilir—fakat aynı zamanda, bu erdemlerin uygulanmasında bilinci ihtiyaç dışı hale getirmek amaçlanır. Bu, Mona’nın genç kadına bulunduğu tavsiyede belirgindir: günde beş vakit namaz kılma eylemine o kadar alışık hale gelinmelidir ki, kişi namaz kılmadığında, yemek yemeyi unuttuğunda olduğu kadar hissetmelidir. Bu noktada, namaz kılmak bilinçli olarak düşünülmeden yerine getirilen ve neredeyse fizyolojik bir ihtiyaç statüsündedir. Yine de, camiye gidenlerin, bir erdemin kişinin mizacına yerleştikten sonra mekanik bir biçimde ve kendiliğinden tezahür ettiğine inandıklarını söylemek bir hata olur. Mesele kişinin sadece erdemli *olması* değil, aynı zamanda da bir er-

30 Bourdieu’nün, sınıf ile sosyal aktörlerin toplumsal pozisyonları ve bedensel eğilimleri arasında kurduğu tekabüliyetin karmaşılaştırılması gerekir, zira her toplumda sınıfları ve toplumsal pozisyonları yatay kesen disiplin ve öz oluşum gelenekleri bulunur. Bu noktanın dört dörtlük bir incelemesi için bkz. Cantwell 1999. Gerçekten de, çok farklı sosyoekonomik arka planlardan cami gruplarıyla yaptığım çalışmalar şunu gösteriyor: detaylıca tanıttığım ahlaki oluşum geleneği ve ona tekabül eden pedagojik program -toplumsal hiyerarşi ilişkilerinden etkilenmekle birlikte- katılımcıların toplumsal ve sınıf pozisyonlarını basit bir şekilde yansıtmıyor. Diğer disiplin gelenekleri bağlamında bu konunun bir incelemesi için bkz. Foucault 1997c; Hadot 1995; and Rose 1998.

demo *nasıl* sahnelediği olduğu için (örneğin hangi niyetle, duyguyla, bağlılıkla, vb.), devamlı ihtiyatlı davranma ve kişinin hareketlerini kontrol etmesi, bu etik oluşum geleneğinin önemli bir bileşenidir. Dolayısıyla bu öz disiplin ekonomisi, özerk davranışın, somut bir eğilimin öğrenilmesinde ve “bilinçdışı” var olma biçimlerine olan ilişkisinde oynadığı role dikkat çeker.³¹

Özetle, habitus bir kez edinildiğinde kişinin mizacının kalıcı bir parçası haline geldiği fikrini sürdürmesi bakımından Bourdieu Aristocu gelenekten faydalanmakla birlikte, -habitus mefhumunun oluştuğu- Aristocu etik kavramının ve bağlamının eğitimsel veçhesini bir kenara bırakır. Bourdieu’nün kişinin bir habitus edine geldiği tavrı ve süreci ihmal etmesinin bir sonucu, benliğin belirli kavramlarının (tek bir kültür içerisinde farklı çeşitler barınıyor olabilir) nasıl farklı bedensel kabiliyetler gerektirdiğini gözden kaçırmamıza neden olmasıdır. Diğer taraftan Aristocu habitus mefhumu, nasıl belirli bedensel uygulamaların, etik öznenin farklı kavramlarını görünür kıldığı; ayrıca bedensel biçimin yalnızca toplumsal yapıyı ifade etmediği, aynı zamanda da benliğe (öznenin dünyadaki davranışlarını tayin edeceği) belirli kabiliyetler bahşettiğini sorunsallaştırmaya zorlar bizi.

KORKU, SAADET VE AHLAKİ EYLEM

Aristocu etik oluşum ilkesini, cami derslerine katılanların ve kadın vaizlerin başvurduğu klasik korku (*havyf*), ümit (*reca*) ve sevgi (*bubb*) üçlemesi kadar iyi yakalayan bir tema yoktur muhtemelen.³²

31 Gregory Starrett (1995a), somut uygulamaların ideolojik anlamını sabitlemede aleni söylemlerin oynadığı rolün Bourdieu tarafından göz ardı edilmesine dikkat çeker. Starrett’in eleştirisine katılmakla birlikte burada söylemeye çalıştığım şey biraz daha farklı, zira ben, bazı davranışları bilinçdışı veya üzerine düşünülmeden yapılacak hale getirmeyi amaçlayan bilinçli eylemlerle ilgileniyorum. Bkz. Starrett’in savına yanıtım, Mahmood 2001b. Starrett’in kine benzeyen ama başka bir kültürel bağlama dayanan bir argüman için bkz. Bowen 1989, 2000.

32 Sünni gelenekteki korku-ümit-sevgi üçlemesinin bir tartışması için bkz. Mc Kane 1965.

Cami katılımcılarının geçtiği, dindar bir mizaç geliştirme ve keskinleştirme süreci yalnızca (örneklerle gördüğümüz üzere) günlük yaşamın tatbiki görevlerine odaklanmaz, fakat aynı zamanda da böylesi bir mizacın gerektirdiği duyguların oluşturulmasını ve yönlendirilmesini de inceler. Cami derslerinde detaylandırıldığı üzere korku (*hauſ*), Allah'ın cezalandırma olasılığı (ateş ve cehennem gibi) karşısında duyulan büyük korkudur ve kişiyi, Allah'ın gazabı ve memnuniyetsizliğinden sakınmaya yönelten bir tecrübedir; ümit (*reca*), kişi dindar bir şekilde hareket ettiği takdirde elde edeceği Allah'a yakın olma beklentisidir; ve sevgi (*hubb*), kişinin Allah'a karşı hissettiği düşkünlük ve adanmışlıktır, karşılığında kişiyi, Allah'ın isteği ve arzusu doğrultusunda bir hayat sürmeye teşvik eder. Dolayısıyla her duygu, o duygunun getirdiği tecrübeye dayanan bir eylem ekonomisine bağlıdır.

Camileri çalıştığım süre zarfında uzun bir zaman boyunca, bu üçlü duygu ve eylem matrisini dini disiplinin “havaç ve sopası” olarak anladım. Bana öyle geliyordu ki ümit ve sevgi unsurları, Allah katında sevap kazanma veya mükafatlandırılma (*hasenat*) vaadi, farzları yerine getirmesi için kişiyi teşvik ettiği ölçüde dinin “havaç”uydu. Benzer şekilde Allah'ın gazabı, günahlardan ve kötülüklerden kaçınması için kişiyi motive eden “sopa” idi. İki yıl süren saha çalışmamın ancak sonlarına doğru fark etmeye başladım ki, bu üçlemenin (bu duyguların basit motivasyon verici araçlar olarak değil, mütedeyyin eylemin ayrılmaz parçaları olarak teşkil edildiği) daha büyük eğitimsel sistemle karmaşık bir ilişkisi bulunuyor. Dahası, cehennem korkusunun veya sevap vaatlerinin insanları daha dindar bir şekilde davranmaya sevk ettiği argümanı, cevaplamayı amaçladığı şeyi yanıtsız bırakıyor: özellikle de nasıl bu duyguların edinildiği ve bir benlikte hükmünün geçmeye başladığı konusunu. Bu nedenle aşağıdaki paragraflarda bu duyguların -özellikle de korkunun- kendilerine has dokularını incelemek istiyorum ve erdemli bir yaşamın gerçekleşmesinde nasıl dindar davranış için teşvikler oluşturduklarını ve dindar davranışın modları olarak teşkil edildiklerini anlamak istiyorum.

Bu kitabın önceki bölümlerinde bahsettiğim ve Nefise Camii’nde yaklaşık beş yüz kadınlık bir dinleyici kitlesine ulaşan Hacı Samira’nın cami derslerindeki bir konuşmasını ele alalım. Hacı Samira, devamlı olarak haftalık derslerinde korku uyandırmasıyla tanınıyordu ve bu çağrışımlarda bulunduğu için kimi zaman dinleyicileri tarafından eleştiriliyordu. Bunlara yanıt olarak, bir saatlik bir sabah dersinin sonunda şunları söyledi:

İnsanlar bizi, derslerimizde korku uyandırdığımız için eleştiriyor. Ama etrafınıza bir bakın: Sizce bizimkisi Allah korkusu olan bir toplum mu? Ondandır ve kahrından korksaydık, sizce bu şekilde davranır mıydık? Hepimiz insanız ve hata yapıyoruz, ve bu hatalar için sürekli ondan af dilemeliyiz. Ama üzücü olan şey, bir alışkanlık olarak, *bilerek* günah işlemek! Vicdan azabı duyuyor ve ümmetin bu durumuna ağlıyor muyuz? Hayır! Bu durumda olduğumuzu bile bilmiyoruz. Kalbimizdeki son korku damlası da, işlediğimiz sayısız günah tarafından buharlaştı, o kadar ki, haram ve helal arasındaki farkı bile bilemez hale geldik. Unutmayın ki eğer cehennem ateşi korkusundan ağlayamıyorsak, o zaman ruhumuzun durumuna ağlamalıyız şüphesiz!

Bu görüşler, Allah korkusu ile ahlaki idrak ve eylem kabiliyetleri arasında Hacı Samira’nın çizdiği kaçınılmaz ilişkiden dolayı çok çarpıcıdır. Bu formülasyonda korku hissi yalnızca erdemli olmak ve kötülüklerden uzak durmak için bir dürtü görevi görmez, aynı zamanda da epistemik bir değeri vardır: kişinin, kendisi ve toplum için iyi ve kötü olan şeyleri anlamasını ve ayırt etmesini sağlar (Allah’ın planına uygun olarak). Dikkat çekici bir biçimde, Hacı Samira’ya göre sürekli, bilerek ve alışkanlık olarak günah işlemek, kişiyi, Allah’tan korkma kabiliyetini yitirmiş biri haline getiren (ki bu eksiklik, kişinin kendi ahlaki durumunu değerlendirememesinin en büyük belirtisidir) ve birikerek artan bir etkiye sahiptir.³³ Çoğu Müslüman için

33 Bu mantığı, alışkanlıktan günah işleyenleri tanımlayan, cami katılımcılarının sıkça tekrarladığı ve Kuran’da “kendilerine haksızlık yapmak” olarak geçen ifade çok iyi yakalar. Hacı Samira’nın, sürekli günah işleyenlerinin durumunun acınası olduğuna dair yorumu bu nedenledir; zira onların gerçek cezası,

Allah'tan korkma kabiliyeti, kişinin, ahlaki benliğin ustalığa doğru olan ilerlemesinin önemli ölçütlerinden biridir ve korkunun bulunmaması yetersiz bir benliğin işareti olarak görülür. Dolayısıyla Hacı Samira, bugün Mısırlı Müslümanların Allah'ın cezalandırmalarından korkamamasını, kasıtlı olarak erdemlerden yoksun yaşanan bir hayatın hem *nedeni* hem de *sonucu* olarak yorumlar.

Bu duygu ve eylem ekonomisinin çeşitli unsurları, Hacı Samira'nın derslerine uzun zamandır giden bir katılımcının açıklamaları tarafından benim için iyice açıklığa kavuştu. Ellili yaşlarının sonunda ve kibar bir kadın olan Ümmü Emel, neredeyse hayatı boyunca bir idareci olarak çalıştığı Mısır Havayolları'ndan yakın zamanda emekli olmuştu. Tek başına iki çocuk yetiştirmiş olmak, ona bağışlayıcı ve yardımsever bir mizaç kazandırmıştı—Mısırlı kadınların dindar olmayan davranışlarına yönelttiği eleştirilerde genellikle katı ve amansız olan Hacı Samira'nın huyunun tam aksine. Bu nedenle Ümmü Emel'in, Hacı Samira'nın derslerinde korkuyu öne çıkarmasını (özellikle de cehennem işkenceleri ve ölümün ıstırabı gibi temalara çağrışımında bulunmasını) desteklediğini görmek beni şaşırttı. Ümmü Emel'e, Allah'tan korktuğunu söylediğinde neyi kastettiğini ve bunun, Allah'a yakın hissetme kabiliyetini nasıl etkilediğini düşündüğünü sordum. Şöyle yanıtladı:

Allah korkusunu, yalnızca cehennem tehditleri ve kabir azabı yüzünden hissetmiyorum—ama tabi bunlar da doğru, çünkü Allah bunlardan Kuran'da bahsediyor. Ama benim için esas Allah korkusu iki şeyden kaynaklanıyor: onun en yüce olduğu bilgisinden, ve hayatımızda işlediğimiz ve bilmeden işlemeye devam ettiğimiz günahların farkındalığından. Allah'ın tüm evrenlerin hakimi olduğunu hayal et. Bunu bilmek, içinde korku ve huşu uyandırır. Bu, seni felç eden korkudan (*bavf*) farklıdır, çünkü onun affını dilemek ve ona daha yakın olmak için seni motive eden korkudur.

zayıf ve yeterli bilgi sahibi olmayan karakterleridir ve bunu sadece ahirette değil bu dünyada da ödeyeceklerdir. Kuran'da geçtiği şekliyle kişinin “kendine haksızlık yapması” kavramının dört dörtlük bir incelemesi için bkz. Izutsu 1966, 164-72.

Çünkü seni felç eden veya Allah'ın rahmeti hakkında seni ümitsizliğe düşüren korku sakıncalı ve ayıptır (*mezmum*). Ama seni ona doğru iten korku, takdire ve övgüye değerdir (*mahmud*). O yüzden korkan kişi her zaman ağlayan biri değildir, *cezalandırılmaktan korktuğu şeyleri yapmaktan sakınan kişidir*.. Bu yüzden evet, korku hakkında konuşmalar duymak beni etkiliyor, çünkü bilmeden yaptığım itaatsizlikleri hatırlatıyor bana; çocuklarımı büyötmeye ve işime kendimi ne kadar kaptırdığımı düşününce bunlar için af dilemek istiyorum. Yani eğer bana hatırlatılmazsa unutuyorum, ve bu hataları yapmaya ve günahları işlemeye alışıyorum. Çoğumuz kasıtlı olarak günah işlemeyiz; bilmeden yaparız. Korku hakkında konuşmak bize bunu hatırlatır ve bizi davranışlarımızı değıştirmeye zorlar. Ama rabbimin büyüklüğü, sürekli bizi affetmesinde. Bu beni, onu sevmeye sevk ettiği kadar yüceliğinden de korkmama yol açıyor.

Ümmü Emel'in cevabı, korku ekonomisini ve erdemli eylemin temelinde yatan sevgiyi resmetmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu duyguların bu ekonomide yalnızca öznel durumlar değıl, eylemle bağlantılı olduklarını belirtmek gerekir. Dolayısıyla Ümmü Emel, ataletle sonuçlanan korku (ayıp kabul edilen, *mezmum*) ile kişiyi erdemli davranmaya zorlayan korku (arzu edilen veya takdire değır olarak görölen, *mahmud*) arasında bir ayrım yapar. Bu mefhumda Allah korkusu başlıca bir erdemdir; kişi bu erdemin gücünü öznel olarak hissetmeli ve emirleriyle uyumlu bir biçimde hareket etmelidir. Ümmü Emel bunun yanı sıra, sıradan korku (havf) ile hürmetle veya saygıyla karışık korku (haşyet) arasında da bir ayrım yapar. Bir başka cami katılımcısının dile getirdiğı üzere havf, karanlık ve bilinmeyen bir yere doğru yalnız yüründüğünde hissedilen şeydir; haşyet ise, saygı ve ihtiramla bakılan biriyle veya bir şeyle karşılaşıldığında hissedilendir—ve bilhassa, Ümmü Emel'in "Allah'ın kudreti" adını verdiği veçheyle karşı karşıya kaldığında.³⁴ İçinde haşyet uyandıran niteliklerin ta kendilerinin,

34 Kuran'da geçtiğı şekilleriyle *havf* ve *haşyet* terimlerini incelemesinde İsutzu da bu farkı ayrıntılarıyla açıklar (1966, 195-97). *Haşyet* kelimesinin Kuran'da geçtiğı çoğu yerde, esas nesnesinin insanlar değıl Allah olduğunu gösterir.

aynı zamanda onun Allah sevgisine de ilham oluşturduğunu ekler. Dolayısıyla Ümmü Emel'in görüşüne göre Allah sevgisi ve korkusu, kendisinin Allah'ın yüceliğini (Allah'ın hem cezalandırma, hem de yaradılanlarının hata yapma eğilimine rağmen onları affetme ve yaşatmaya devam etme kapasitesi) idrak etme kabiliyetiyle temelden alakalıdır.

Ümmü Emel'in verdiği cevap, erdemlere olduğu kadar kötülöklere de alışılmasında korku ve sevginin oynadığı rollere değinir. Burada kötölük kavramının, erdem yoksunluğunu yansıtmadığını vurgulamak gerekir; daha ziyade, kötölükler ve erdemler birbirlerine paralel özelliklerdir ve aynı mizacın iki farklı parçası olabilirler (dikkat çekilmelidir ki Hristiyanlığın tersine, İslam'da "ilk günah" kavramı bulunmaz). Yukarıda tasvir edilen derste Hacı Samira'nın aksine, Ümmü Emel bilinçli niyetlerinden ziyade ihmalkarlıkları yüzünden itaatsizlikte bulunan (*ma'ası*) Müslümanlardan bahsetmektedir. Ancak Ümmü Emel'e göre ihmalkarlık yüzünden yapılan kötölükler dahi, tekrar tekrar yapıldığı takdirde, bilinçli olarak yapılan kötölüklerle aynı etkiye sahiptir; zira alışkanlık haline geldiklerinde Allah'a itaat etmek için gereken iradeyi yıpratabilirler.³⁵ Dindar bir mizaca sahip olan birinin hata yapabileceğini, fakat Allah'ın yolundan sürekli sapan birinde bu özelliğin tortulaşacağını öngörür bu mantık. Bu varsayım Aristo'nun habitus kavramının temelindeki davranışçı psikolojiyle uyumludur, çünkü kötölüklerin (ve erdemlerin) tekrarlanması, erdemsiz (veya erdemli) bir mizacın oluşumuyla sonuçlanır.³⁶ Allah korkusu, kişiyi bu durumun farkında kılan ve durumu düzeltmeye başlamaya aracı olan kabiliyettir. Dolayısıyla, devamlı korku uyandırılması ve o korkuyu tetikleyen ve ifade eden uygulamalar, kişiyi dindar bir şekilde yaşama konusunda eğitir (er-

35 Bu mantık aynı zamanda, cami katılımcıları tarafından tekrarlanan ve "(Allah katında) mükerreren yapılan kötölükler büyük bir günah haline gelir, ve uygun şekilde tövbe edilen bir büyük günah ağırlığını yitirir" anlamına gelen bir sözde de ima edilir.

36 Bkz. Aristo'nun erdem ve habitus kavramlarını yorumlarken bu konuyu da inceleyen Nederman (1989, 90-91).

demli eyleme bir teşvik oluşturur) ve aynı zamanda da dindar benliğin daimi bir halidir (*el-nefs el-muttaki*).

eylemin bir modu olarak korku

Yukarıdaki örnekler korkunun bu etik oluşum geleneğindeki önemini açıklasa da, bu duygunun nasıl edinildiği ve geliştirildiği sorusu ortaya çıkar—özellikle de cami katılımcıları Allah korkusunu doğal değil öğrenilmesi gereken bir şey olarak gördükleri için. Birlikte çalıştığım kadınlara göre korku eğitimi almanın pek çok yolu bulunuyordu. Bunlardan biri, cami derslerinin açtığı alandı. (Evlerinin yakınındaki ve orta-üst sınıf gelirli Umar Camii’nde dersler veren) Hacı Feyza’nın bilimsel ve nazik tarzına aşına olan, fakat Hacı Samira’nın uyarıcı üslubunu tercih eden çok sayıda kadın vardı. Çoğu zaman da Nefise Camii’ne gitmek için ekstra zahmete katlanıyorlardı. Bu kadınlardan birine, neden Hacı Samira’nın sert ve katı (*müteşeddid*) ifade tarzını tercih ettiğini sorduğumda bana şunları söyledi:

Dindar kalmanın ve dinimizi muhafaza etmenin zor olduğu bir toplumda yaşıyoruz. Bu tarz bir konuşma duymak bizi irkiliyor ve bizi dünyanın cazibeleri içinde kaybolmaktan alıkoyuyor. Anlıyorsun ya, dindarlığa (*takva*) giden yol çok zorlu. Hacı Samira ve diğerleri, *takhwif* [korku uyandıran bir retorik üslubu] kullanmadıkları takdirde, insanların oraya varmak için harcadıkları tüm çabaların boşa gideceğinden korkuyorlar. İnsanların dindarlığa (*takva*) giden yolda çaba sarf etmeye devam etmelerini istiyorlar ve bu yüzden de *takhwif*’e başvuruyorlar.

Bu yanıtın ortaya koyduğu üzere Hacı Samira’nın dinleyicileri onu ilmi bilgileri veya tartışmacı mantığından dolayı değil, ilahi olanla bağdaştırılan çeşitli duyguları dinleyicileri arasında uyandırarak ahlaki karakteri dönüştürme becerisinden dolayı beğeniyorlardı.³⁷ Anlaşılan o ki, Hacı Samira korkuyu yalnızca dindarlığın

37 Burada, Pierre Hadot’un, öğretisel tutarsızlıklar için Plato’nun diyaloglarını suçlu bulanları uyarması geliyor aklıma. Bu yargının, Eflatun’un maksadı olan insanları “bilgilendirmekten” ziyade onları “oluşturmayı” amaçlamasıy-

gerekli bir koşulu olarak tanımlamıyor; aynı zamanda da korkuyu ortaya çıkaran bir söylem ve retorik üslup kullanıyordu.³⁸ Bunu yaparken cehennem ateşi, ahirette karşılaşılan yargılamalar ve öldükten sonra Allah’la yüzleşme imgeleriyle derslerini çarpıcı hale getiriyordu; bu imgelerin her biri, farklı erdemli duyguların oluşumunu tetikleyen teknikler görevini görüyordu.

Dinleyicilerde korku uyandırmayı amaçlayan bu vaaz üslubuna *terhib* (ve bazen de, yukarıda alıntılanan kadının belirttiği üzere *takhwif*) denir; kelimenin zıt anlamlısı olan *tergib* terimi ise dinleyiciler arasında Allah sevgisini özendirmek için kullanılır. Çoğu vaiz bu iki retorik strateji arasında hassas bir denge tutturmanın öneminden bahseder. Kadınların erdemli bir korku edinmeyi öğrendiği cami derslerine ek olarak, takhwif üslubunu kullanan ve teybe kaydedilmiş olan vaazlar da birlikte çalıştığım kadınlar arasında oldukça popülerdi.³⁹ Erdemli korkunun tekrarlanarak öğrenilmesi ve gerçekleşmesi için önemli alanlardan bir diğeryse namazlardı, ve yukarıda da bahsettiğim üzere, namaz sırasında göz yaşı dökmek, erdemli korkunun bir ifadesi olduğu kadar bu korkuyu edinmenin bir vasıtasıydı da. Dolayısıyla korku yalnızca kişiyi namaz kılmaya iten bir şey değil, aynı zamanda da eylemin gerekli bir veçhesiydi—namaza, namazı mükemmelleştiren özelliği katan “belirteç niteliğindeki [bir] erdem.”⁴⁰

la tutarsız olduğunu iddia ediyor Hadot (Hadot 2002, 73).

- 38 Bu kullanımıyla retorik, konuşmacının dinleyicilerini ortak bir eylem ve tepki ekonomisine katılmaya çağırdığı süreç olarak kullanılır (Burke 1969; McKoon 1987). Yemen şiirinin belirli bir geleneğinde retoriğin duyguları nasıl hem ifade ettiği hem de oluşturduğu hakkında dört dörtlük bir inceleme için bkz. Caton 1990.
- 39 Günümüz Mısır’ında erkek vaizler ve dinleyiciler arasında İslami vaazların retorik uygulamasının derinlemesine bir incelemesi için bkz. Hirschkind 2001a, 2001b.
- 40 “Belirteç niteliğindeki erdem,” [adverbial virtue] siyaset kuramcısı Michael Oakeshott’ın (1975) kullandığı bir terimdir. Bir erdemın icra edilme amaçları ve sonuçlarını vurgulamanın aksine, bir erdemın icra edildiği tutumu veya duyarlılığı vurgulayan bir kavramsallaştırmayı tanımlar. Belirli bir erdem el-

Korku duygusunun kişiyi eyleme geçmeye motive ettiği fikri, birtakım kültürel geleneklerde, duyguların eylemlere sebebiyet verdiği inancıyla bağdaşması dikkat çekicidir. Bbu görüş bazı tarihçiler ve duygu antropologları tarafından da oldukça detaylı bir şekilde incelenmiştir, örneğin bkz. James 1997; Lutz and White 1986; Rosaldo 1980. Ancak burada önemli olan, korku duygusunun yalnızca kişiyi eyleme geçmeye sevk etmesi değil, aynı zamanda da eylemin temel bir bileşeni olarak görülmesidir. Dolayısıyla korku, dindar bir davranış yapısının asli bir parçasıdır, ve bu nedenle de eylemin (J. L. Austin'in deyiimiyle) "isabetli" uygulamasının bir koşuludur.⁴¹ Bir başka deyişle bu fikrin vurguladığı şey, eylem üslupları olarak spesifik duyguların nasıl farklı toplumsal yapılar oluşturduğu değil (Abu-Lughod 1986; Caton 1990; Myers 1986), daha ziyade, spesifik duyguların nasıl belirli eylemleri teşkil ettiği ve nasıl o eylemlerin mükemmeliyetlerini kazandıran koşullar olduğudur. Korku duygusu ve (namaz gibi) dindarlık uygulamaları arasındaki bağlantının varlığı, ikisinin Arapça'daki *takeva* kelimesinde semantik olarak iç içe geçmesiyle de doğrulanır. *Takeva* kelimesi Kuran'da hem "dindarlık" hem de "Allah korkusu" anlamında kullanılır. Eskatolojik Allah korkusu ile kıyamet günü, gerçek inançla adeta eş anlamlı olarak görülür, ve bazen dindarlık, korkma kabiliyetinden neredeyse ayırt edilemeyecek biçimde geçer (Izutsu 1966, 164–72).⁴²

bette her iki veçheyi de vurgulayabilir— erdemin çalıştığım gelenektteki yaygın anlayışlarında olduğu gibi.

- 41 İngiliz filozof J. L. Austin, icra edilmesinde "yanlış giden" hiçbir şey olmadığına bir söz eylemini "isabetli" olarak tanımlar; yani, amaçlanan etkiye ulaşmasını sağlayan koşullar sağlandığında (Austin 1994, 14-15).
- 42 Tam da bu yüzden, kelimenin geçtiği duruma bağlı olarak, *takeva* kelimesini bazen "dindarlık" olarak tercüme ederken diğer zamanlar "erdemli korku" veya "Allah korkusu" olarak kullandım. Dindarlık ve korku arasındaki kavramsal ve dilbilimsel ilişkinin bir analizi için bkz. Izutsu'nun Kuran'da *takeva*, *hauv*, *başyet* ve *rahim* terimlerinin kullanımını incelenildiği dört dörtlük çalışma (1966, 195-200).

Camiye hareketi katılımcıları, erdemli duyguların davranışçı bir modeline riayet ettikleri için genellikle küçümsenirler, çünkü eleştirmenlerine göre bu modelde öykündükleri örnek standartlar, Allah’la daha “samimi” ve “kişisel bir bağ”ın yerini almıştır. Kahire’deki orta sınıf bir lokale yaptığım ziyaretler sırasında tanıştığım ve orada Kuran okumak için toplanan bir grup kadın da bu eleştirmenler arasındaydı. Bazıları cami derslerine birkaç kez katılmış, fakat Kadın vaizlerin “İslam’ın öğretilerini çarpıttığını” hissettikleri için gitmeyi bırakmışlardı. Camideki hocalar ve katılımcılarla ilgili sorunlardan birinin, dini ritüellerin bir Müslüman’ın hayatındaki yerini abartmak olduğunu söylüyorlardı sıklıkla söylüyorlardı. Bu ritüeller önemsiz olduğu için değil, ancak cami katılımcıları “sadece törenleri ve ritüelleri yerine getirmenin” onları dindar yapacağına inandıkları için bir sorundu bu. Yirmili yaşlarının ortalarında bir tıp öğrencisi olan Amna, bilhassa hoşuna gitmeyen bir örnek olarak cami katılımcılarının namaz esnasında herkesin içinde göz yaşı dökmelerinden bahsetti:

Artık Cuma namazı için bu camilere gitmeye dayanamıyorum, çünkü bu kadar fazla kişinin dua sırasında ağlamaya başlamasını itici buluyorum. Allah’a duydukları gerçek sevgiden etkilenmediklerini söylemiyorum bu kadınların. Onu nasıl söyleyebilirim? Yalnızca Allah kalpte olan şeyleri bilir. Ama çoğu insanla olan konuşmalarımdan biliyorum ki, dua sırasında ağladıklarında onu gerçekten derinden hissetmiyorlar; öyle yapıyorlar çünkü Allah katında sevap kazanacaklarını düşünüyorlar. Ya da şöyle düşünüyorlar: “Ebu Bekir böyle yaptı, o zaman ben de yapmalıyım.” Samimi niyet bunun neresinde? Allah’tan mükafat beklediğin için ağlamamalısın; sahabelerin yaptıklarını düşünmeden ve körü körüne de tekrar etmemelisin. Ebu Bekir’in hissettiğini gerçekten içinde hissettiğin, ve yalnız olsan da olmasan da kendini durduramadığın için Allah’a göz yaşı dökmelisin. Ve sana şunu söyleyeyim, başkalarının yanındayken *bana hiçbir zaman* bu olmadı.

Cami katılımcılarının görüşleriyle kıyaslandığında, bu gibi yorumlar toplumsal davranış ve içsellik arasındaki ilişki, ve dindar benliğin şekillenmesinde örnek modellerin oynaması gereken rol hakkında çok farklı bir anlayışı yansıtır. Amna'nın, duyguların umumi olarak sergilenmesine şüpheli yaklaşımı, bir şahsiyetin iç hayatı ve dışadönük ifadeleri arasında bir kopukluğu ifade eder; yani dışadönük ifadeler iç hayatın tecrübelerini layıkıyla yakalayamaz ve bu tecrübelerin gerçek gücü ancak değeri biçilmiş kişisel öz inceleme alanında hissedilebilir. Amna, dinseliliklerinin bir ölçütü olarak performatif davranışlara ve toplumsal göreneklere çok fazla ağırlık verdikleri için cami katılımcılarının samimiyetini sorgular. Gerçekten de Amna'nın önerdiği gibi dinin ve duyguların olması gereken yer bireyin içsel hayatı ise, o halde kişinin bu iki alandaki samimiyeti kişinin dışadönük uygulamalarıyla ölçülemez. Bu görüşün aksine, birlikte çalıştığım kadınlara göre dışadönük davranış biçimleri yalnızca içselleştirilmiş dinseliliklerinin ifadeleri değil, aynı zamanda da o dinseliliği edinmek için gerekli bir araçtır.⁴³

Bu iki görüş arasındaki fark, bedensel davranış ve dindar benlik arasındaki ilişkinin birbiriyle çelişen anlayışlarında belirleyicidir: Amna için performatif davranış dindar bir benliğin göstergesi olabilir, fakat onu oluşturmaz. Birlikte çalıştığım kadınlar içinse (namaz esnasında göz yaşı dökmek gibi) bedensel davranışlar, hem topluluk içinde hem de bireysel olarak tekrar tekrar yapıldığında, benliğe belirli özellikler katar: dolayısıyla bedensel davranış içsellüğün bir işaretiinden ziyade, onun olanaklılığını edinmenin bir aracıdır. “Olanaklılık” [potentiality] terimini burada Aristocu anlamıyla kullanıyorum; yani genel bir kuvvet veya bir iktidarı öne sürdüğünü

43 Bu yaklaşımın tüm cami katılımcıları tarafından paylaşıp paylaşılmamasının, savım açısından elzem olmadığı anlaşılmış olmalı. Daha ziyade beni ilgilendiren şey, cami katılımcıları ve onların eleştirmenleri arasında dindarlığa dair farklı söylemlere içkin olan idealleri açıklamak. Bu anlamda, birinin “gerçekten ne yaptığı”na karşı “ne yapması gerektiğini söylediği” benim ilgilimi çok da çekmiyor; asıl ilgilendiğim şey, bugün Mısır’da cami hareketinin popüler hale getirdiği farklı davranış idealleri ve bu ideallerin beraberinde getirdikleri otorite ve bireylik kavramları.

değil, kişinin belirli eğitimler ve bilgiler vasıtasıyla elde ettiği kabiliyetlerle bağlantılı olduğu anlamıyla.⁴⁴ “Olanaklılık” kelimesinin bu kullanımı, bir işte iyi olabilmek için kişinin, (bilgiye giden örnek bir yolun olduğunu varsayan) teleolojik bir irade eğitimi programından geçmesi gerektiğini ima eder ve kişi bu bilgiyi özenli bir eğitim ve alıştırmalar yoluyla edinebilir.

Amna’nın ve cami katılımcılarının performatif davranışa dair fikirleri arasındaki önemli farklardan bir diğeri, (namaz sırasında bolca ağlama becerisiyle efsanevileşen Ebu Bekir gibi) güvenilir rol modellerinin erdemli benliği şekillendirmesinde oynadığı rolü kavramsallaştırmalarında yatar. Ebu Bekir’in davranışına öykünen kişiyi yönlendiren düşünce türü konusunda Amna’nın ne kadar ısrarcı olduğunun altı çizilmelidir: kişi, yalnızca Ebu Bekir de öyle yaptığı için ağlamaz—Ebu Bekir’in davranışları üzerine düşünmek, kişinin kendi içindeki ağlama kabiliyetiyle özdeşleşen alanları bulmasını sağladığı için ağlar. Başka bir deyişle, Amna’ya göre Ebu Bekir’in davranışları düşünmeden tekrarlanmamalı, onun yerine, “gerçek ben” üzerine tefekkürde bulunmanın zeminini oluşturmalıdır. Bu görüşün aksine, birlikte çalıştığım kadınlar için örnek teşkil eden bir model kişinin “gerçek ben”i keşfettiği yer değil, fani zevkler ve amaçlara gömülmüş “ben”in ötesine geçmek için bir araçtır. Dahası, Amna’nın tersine cami katılımcılarının çoğu, Ebu Bekir’in namaz sırasında göz yaşı dökme alışkanlığına öykünmenin yanlış olmadığına inanır; zira kişi, tam da bu öykünmeci taklit yoluyla örnek alınan kişinin ahlaki karakterini nihayetinde edinebilir. Bu mefhumda öz incelemenin farklı bir rol oynadığının altı çizilmelidir, çünkü “ben”i, güvenilen bir modele benzeyecek şekilde biçimlendirmeye

44 Giorgio Agamben, Aristo’daki bu olanaklılık kavramını yorumlarken şöyle söyler: “[Aristo’nun] ilgisini çeken olanaklılık, örneğin bilgisi veya bir kabiliyeti olan birinin sahip olduğu bir şeydir. Bu anlamda, mimarın inşa etme *olanağı* bulunduğunu, veya şairin şiir yazma *olanağı* bulunduğunu söyleriz. Bu *mevcut* olanaklılık, çocuğun *genel* olanaklılığından farklıdır. Aristo der ki çocuk olasıdır, zira eğitim vasıtasıyla bir değişime uğramalıdır (bir başkası olmak)” (1999, 179).

yöneliktir; bu modele içkin olan şey, “ben”in dönüşeceği halin özü için gerekli olan araçtır. Başka bir deyişle, bu bakış açısına göre bedensel form yalnızca içsellığı temsil etmez (Amna gibi kadınlar için olduğu üzere); belirli türlerdeki etik ve ahlaki kapasitelerin edinildiği “geliştirilebilir araçlar” (T. Asad 1993) görevini görür.

SIYASET VE GÖRENEKLER

Birbirinden belirgin derecede farklı olan bu ahlaki eylem ekonomilerinin siyasi çıkarımlarını sorgulayabilmek için, birlikte çalıştığım mütebedeyyinlerin eğitimsel modelinin temelini oluşturan, öznenin içsellığı ve dışsallığı arasındaki ilişkiye odaklanmak istiyorum. Belirttiğim üzere camiye gidenler, onaylanmış davranış modellerini, bireyi kısıtlayan harici bir toplumsal dayatma olarak görmüyorlardı. Aksine, davranışın toplumsal olarak kurallarla belirlenmiş biçimlerini, benliğin gerçekleştirildiği olanaklılıklar -bir nevi “binanın iskeleti”- olarak görüyorlardı. Cami hareketi gibi hareketlerin yalnızca mevcut ataerkil düzeni sürdürmeye hizmet ettiği ve kadınların “kendi arzuları ve amaçlarını,” “toplumsal olarak dayatılanlardan” ayırt etmelerini engellediği yönündeki eleştirilere neden olan şey, dini olarak kurallarla belirlenmiş toplumsal göreneklere bireysel iradeyle itaat ediyor olmaları—bu itaat genellikle körlemesine ve düşünmeden öykünme olarak görülüyor ve eleştiriliyordu. Toplumsal cinsiyeti çalışan bazı akademisyenlere göre, birlikte çalıştığım türdeki kadınların, kendi (gerçek) arzularını, (harici) dini ve kültürel taleplerden ayırt etme kabiliyeti üzerine kurulu bir özgürlük anlayışından kendilerini mahrum bırakıyorlar.

Böyle bir eleştiri, liberal siyasi kuramdan çok şey ödünç almış olan ve bireyin otonom olarak hareket ettiği takdirde özgür sayıldığı bir özgürlük tahayyülüne dayanır. Burada otonom eylemden kasıt, kişinin eylemlerinin örf, gelenek, üstün irade veya toplumsal baskının değil, kendi tercihi ve özgür iradesinin sonucu olmasıdır. Birinci Bölüm’de incelediğim üzere otonomi, özgürlüğün bu kavramsallaştırılmasında usulle alakalı bir ilkedir ve öznenin ontolojik veya tözel

bir niteliği değildir; yani özgürlük etiğinin ortaya konması için gereken koşulları sınırlandırır. Bu ilkeye göre, “kendi iradesiyle davranan” ve özgürce rıza gösteren bir birey tarafından yapıldığı tespit edildiği takdirde, liberal olmayan eylemlerin dahi hoşgörülebileceği iddia edilebilir. Siyasal kuramcı John Christman, kendi özgür iradesiyle bir başkasının kölesi olmayı seçen bir kişi örneğini verir (1991). Christman’ın da iddia ettiği üzere, liberal ilkelere uygun olarak, bu durumdaki bir kişiyi özgür kabul edebileceğimiz tek yol, kişinin köleliğe yönelik arzusunu edindiği sürecin gerçekten toplumsal ve kültürel faktörlerin ağırlığı altında kalmadan (bkz. Birinci Bölüm’deki incelemem) ve “kendi düşünceleri ve tefekkürü” sonucunda mı oluştuğunu saptamaktır. Diğer bir ifadeyle, “otonomi hakkındaki liberal yargılarda önemli olan şey [arzuların tözü değil], kökenidir” (Christman 1991, 359).

Bu mantıktan hareketle, cami hareketindeki kadınların, liberal otonom öznenin ta kendisini temsil ettiği bana sık sık söylenendi; zira karşılaştıkları toplumsal engellere rağmen dindarlığa yönelik kendi arzularını ifade ediyor ve kadınlara atfedilen geleneksel rollerle uymuyorlardı. Bu nedenle de gerçek bir liberalin, hareketin daha büyük hedeflerine katılmasa da bu harekete karşı hoşgörülü olması gerektiği söylendi bana. Christman’ın “gönüllü köle” örneğinin de başarılı bir şekilde yakaladığı bu görüşe göre, göreneksel davranış biçimlerinin kişinin gerçek arzularından yalnızca ayırt edilebileceği değil, aynı zamanda da bu ayrımın evrensel olduğu varsayılır. (Yukarıda da öne sürdüğüm üzere aynı varsayım, göreneksel veya ritüel davranışın antropolojik teorilerine de hayat verir sıklıkla.) Burada vurgulamak istediğim şey, bu insan eylemi modelinin, kişinin “gerçek” arzuları ile toplumsal olarak belirlenenler arasında doğal bir kopukluğu baştan varsaydığıdır. Bu kopukluğun sonucu olarak ortaya çıkan siyaset, göreneksel normların bir bireyin gerçek arzularını gerçekleştirmesine engel olduğu -veya en azından gerçekten kişinin olanla toplumsal olarak gereken arasındaki ayrımı gizlediği- anları ve mekanları tespit etmeyi amaçlar.

Bu görüşün varsaydığı benlik modeli, birlikte çalıştığım kadınların faaliyetlerini ve eylemlerini kavramsal ve tatbiki olarak şekillendiren modele belirgin biçimde ters düşer. Cami hareketine dair sunduğum anlatı, öznenin gerçek arzuları ile mecburi toplumsal görenekler arasındaki ayrımın (liberal ve hatta bazen progresif düşüncenin temelinde yatan bir ayrım) varsayamayacağını gösterir, zira toplumsal olarak kurallarla belirlenmiş davranış biçimlerinin ta kendileri, o şekilde bir benliğin ortaya çıkması için gereken şartları teşkil eder ve benliğin gerçeklik kazanmasının temel bir parçasıdır. Benliğin bu şekilde kuramsallaşması ortaya çıkardığı bireysel özgürlük kavramını aşağıdaki bağlamlarda yeniden düşünmeye sevk eder: a) öznenin kendi arzuları, ve toplumsal kurallarla belirlenmiş performanslar arasındaki ayrımın çok da kolay olarak varsayamayacağı b) bazı (harici) otorite biçimlerinin bireyin olanaklılığını yakalayabilmesi için bir koşul olduğu bağlamlar? Görenekleri (toplumsal olarak kurallarla belirlenmiş performanslar), benliğin gerçekleşmesi için gerekli olarak gören bir söylemsel gelenekte, ne tür bir siyaset çekici ve uygulanabilir addedilir?

Burada öne sürdüğüm sav, toplulukçu düşünürlerinkiyle (Sandel 1998; Taylor 1985a, 1985c) ve onların feminist muhataplarıyla (Benhabib 1992; Friedman 1997; Meyers 1989; Nedelsky 1989; Young 1990) karıştırılmamalı. Bu düşünürler, liberalizmin bireye dair anemik ve anomik bir modeli olduğunu, ve bu modelin bireyin toplumsal olarak inşa edildiği ve toplumsal olanı kendi içinde canlandırdığı yolları hesaba katmadığını iddia ederler. Bu 'düşünürlerin çoğuna göre, bireyin toplumla bütünleşik karakterini tanımak, liberalizmdeki özerkleştirici eğilimi doğrulamak anlamına gelir. Fakat bu eleştirmenlerin sorunsallaştırmadığı konu, birey ve toplum arasındaki ayrımdır: toplulukçular ve feminist muhatapları arasında dahi, öznenin içsellliği değerli bir alan olarak kalır, ve kişi çıkarları doğrultusunda hareket etmek ve kendi korkularıyla isteklerini toplumsal olarak dayatılanlardan ayırt etmek için bu içsellığe yönelir.

Söz gelimi Charles Taylor, liberal teorinin çeşitli kollarının temelini oluşturan atomizm kavramını eleştirirken,⁴⁵ özgürlük kabiliyetinin yalnızca “otonomluk ve öz yönetim isteklerinin hayal edilebilir hale geldiği bir benlik anlayışı [gerektirdiğini] değil,” aynı zamanda da bu benlik anlayışının “diğerleriyle diyalog içerisinde, veya toplumumuzun uygulamalarının altında yatan ortak anlayışla” sürdürülmesi ve tanımlanması gerektiğini iddia eder (Taylor 1985a, 209). Burada çarpıcı olan şey Taylor’ın, otonominin, özgürlüğün temelinde bulunduğu mefhumunu yok saymaması, daha ziyade, otonominin üretimi ve gelişimi için gerekli olan toplumsal koşulları vurgulamasıdır. Öte yandan, Charles Taylor için otonomi yalnızca kişinin dilediği gibi hareket etmesi değildir (Hobbes’cu negatif özgürlük kavramının gerekliliği); otonomi, kişideki çelişkili arzuları, korkuları ve istekleri değerlendirebilmek ve önceliklendirebilmek, ve kişinin kendi çıkarlarını toplumsal olarak beklenenlerden ayırıştırabilmek amacıyla “bir öz öngörü ve öz anlayış durumuna” erişmeye bağlıdır (1985c, 229). Diğer bir deyişle Taylor için özgürlüğün icrası, yalnızca kişinin kendisini toplumsal olandan uzaklaştırabilmesine değil, ama aynı zamanda ve daha önemlisi, dünyanın durumuna göre kişinin eyleme geçtiği olasılıklara ve stratejilere göre vizyonunu belirleyebilmek için bakışını eleştirel bir şekilde kendine çevip öz incelemede bulunabilmesine dayanır.

Toplulukçuların eleştirel bir muhatabı olarak Seyla Benhabib, Sandel ve Taylor gibi düşünürlerin ve -doğru olanın iyi olana göre öncelikli olduğunu savunan- Rawls ve Habermas gibi deontolojik liberal kuramcılarının çalışmalarından faydalanan bir feminist iletişimsel etik önerir (1992).⁴⁶ Benhabib toplulukçu eleştiride, bireyin

45 Taylor atomizmi “toplumun, bir bakıma, esas olarak bireysel olan amaçların gerçekleştirilmesi için bireyler tarafından oluşturulan bir vizyonu” olarak tanımlar—böyle bir mefhum bilhassa toplumsal sözleşme teorisinin altında yatar, ama aynı zamanda liberalizmdeki diğer düşünce geleneklerine de yön verir (1985a, 187).

46 Rawls ve Habermas’ın bireysel haklar kavramına verdikleri önem, Taylor ve Sandel gibi -bir toplulukta ortak bir iyilik vizyonunu önceliklendiren- toplulukçu düşünürlerin görüşüne tezat oluşturur. Taylor ve Sandel, liberalizmin

toplumla bütünleşik niteliğinin tanınmasını, ve -evvela otonomi idealini mümkün ve sürdürülebilir kılan- toplumsal olanın özgün yapısının gerekliliğini faydalı bulur. Ancak Benhabib şuna dikkat çekmekte de haklıdır: bu görüş yalnızca toplulukçulara has değildir, ve özünde Habermas'çı ve Rawls'cı olan, ancak toplumsal ve bireysel olana dair toplumsalcıların görüşlerinin genellikle zıttı olduğu varsayılan bir iletişimsel etik mefhumuyla önemli bir ortak noktası bulunur (1992, 71-76). Benhabib, bu tartışmalı etik geleneklerin paylaştığı şeyin, “benliğin dine, geleneğe ve toplumsal dogmalara [gerekli bir] karşı çıkma hakkı, ve öte yandan da kişinin kendini toplumsal rollerden ve bu rollerin içeriğinden uzaklaştırma, veya araya ‘dönüşümsel toplumsal mesafe’ koyma hakkı” olarak ahlaki otonomiye savunan bir benlik anlayışı olduğunu iddia eder (Benhabib 1992, 73). Benhabib, toplulukçular ve deontolojistler arasındaki bu köprünün, benliğin ve toplumun tarihdışı ve atomistik bir eleştirisini esas alan feminist bir etik kuramının inşa edilmesinde büyük önem arz ettiği kanaatindedir. Benhabib'in savının gözler önüne serdiği şey, toplulukçu bakış açısının feminist yorumlarının dahi toplumsal aidiyet ve (esas olarak otonom bir hareket olarak anlaşılan bir) eleştirel tefekkür arasında bir denge kurmaya çalışmasıdır.⁴⁷

Liberal toplulukçu çerçevenin, cami hareketindeki kadınlar arasında yaygın olan birey ve bireyin otoriteyle olan ilişkisine dair mefhumları incelemek için uygun olmadığı şimdiye dek anlaşılmış olmalıdır. Nihayetinde, kendi kendini gerçekleştirmeyi, kendi çıkarlarını toplumsal ve kolektif olanlardan ayırt etme süreci (Benhabi-

vermini yitirmiş serbest benlik kavramına dair eleştirilerini, liberal toplumlarda bireysel haklar kavramına verilen ve abartılı olduğunu düşündükleri öneme bağlarlar.

- 47 Romantik mirasları düşünüldüğünde, toplulukçu görüşlerin toplumsal ve bireysel arasındaki bu gerilimi barındırıyor olması çok da şaşırtıcı değildir. Charles Larmore'un altını çizdiği üzere, -Burke'ten Herder'a ve Rousseau'ya- bir dizi Romantik, farklı düzeylerde de olsa, özel bir içselleştirilmiş öznellik kavramını benimsemiş gözükür. Bu kavram, daha genel anlamda topluluğun bir çıktısı olarak kabul gorse de, “kendine karşı dürüst” olması için topluluktan farklı olması gerekir (Larmore 1996, 66-85).

b'in "kişinin kendini toplumsal rollerden ve bu rollerin içeriğinden uzaklaştırma hakkı" adını verdiği şey) veya bir kendini keşfetme (Taylor'ın "öz öngörü" olarak adlandırdığı şeyi geliştirme) meselesi olarak gören bir kişi, esas ideallerin ve öz referans araçlarının kendinden dışarıda bulunduğu bir öznenen farklı stratejilere ve ufuklara bakar. Bu, ahlaki gelişim sürecini betimlemek için (burada ilgili terimin "telkin" değil "gelişim" olduğuna dikkat çekilmeli) etik oluşumun analitik dilini kullanmaya çalışma sebeplerimden biri. Dolayısıyla öne sürdüğüm argüman, bireyi, belirli bir toplumsal yapının bağlamında konumlandırmaya odaklanmadı. Daha ziyade, (cami hareketinin de önemli bir parçası olduğu) dindarlık hareketinin siyasi tahayyülü için gerekli olduğu farz edilen türde bir öznenin, ve böyle bir öznenin üretildiği çeşitli somut uygulamaların sınırlarını çizmeye çalıştım. Benim de öne sürdüğüm üzere, toplumsal göreneklerden bağımsız olma arzusu doğuştan gelmiyor ve öznenin belirli bir antropolojisini varsayıyorsa, o halde toplumsal ilişkilerin yalnızca hiyerarşik yapısını değil, aynı zamanda da benliğin mimarisini ve-siyasetin belirli bir tahayyülünü mümkün kılan- benliğin kurucu unsurları arasındaki ilişkiyi inceleme sorumluluğu da bizim üzerimizdedir.

Bu analitik çerçeve, benim de çalıştığıma benzeyen ve liberal olmayan hareketlerin etik ve siyasi gücünü kavrama açısından bilhassa kullanışlıdır. Bunun nedeni, Birinci Bölüm'de de önerdiğim üzere, siyasi failliklerinin, siyasetin bilindik biçimlere ve kurumlara dayanmamasıdır (örneğin devlet veya hukuk sistemi üzerinde hak iddia etmek, haklar ve kimlik dilini kullanmak, ve halk protestosu). Çalıştığım türdeki hareketlerin etik uygulamaları -bu uygulamalar toplumsal alanda beklenmeyen etkiler yarattığı ölçüde- siyasi failliklerinin gerekli bir koşuludur. Siyasi bakımdan yeterli ve etkili olduklarının bir işareti, mütedeyyin aktivistlerin Mısır devleti nezdinde uyandırdığı tepki (İkinci Bölüm'de gördüğümüz üzere), ve İslamcılardan olduğu kadar seküler-liberal Müslümanlardan da aldıkları eleştirilerdir. Dindarlık hareketinin bu eleştirmenlerinin

ulusçu-kimlikçi siyasete doğru bir yönelimleri bulunduğunun altı çizilmelidir; bu yönelim, özel olarak cami hareketinin ve genel olarak da dindarlık hareketinin uygulamaları tarafından sorgulanır. Bu hareketin tam olarak neyi sarstığını *ve* Mısır'ın sosyopolitik manzarasını nasıl dönüştürdüğünü anlayabilmek için, bu hareketin spesifik somut davranış biçimleri ürettiği etik uygulamaların mimarisini incelemek elzemdir. Cami hareketinin bu bölümde incelediğim uygulamaları, siyasetin yalnızca rasyonel yargılamaları ve ahlaki ilkelere değerlendirilmesini içermediğini ve öznelerarası varoluşlar ve davranışlardan ortaya çıktığını kabul etmenin ne anlama geldiğini detaylı olarak incelemeye bizi davet eder—ve dolayısıyla da siyaset sorunsalını, benliğe dair çeşitli fikirleri ve onun mücessem güçlerini kapsayacak bir şekilde enine boyuna düşünmemizi gerektirir.

V

FAİLLİK, TOPLUMSAL CİNSİYET

VE

SOMUTLUK

Bu kitabın önceki bölümlerinde, hem cami hareketinin etik uygulamalarının Mısır sekülerliği tarafından nasıl şekillendirildiğini, hem de hareketin, bu sekülerliğin toplumsal alanını nasıl beklenmedik biçimlerde dönüştürdüğünü inceledim. Bu bölümdeyse bu etik uygulamaları toplumsal cinsiyet eşitsizliği ilişkileri bağlamında nasıl düşünebileceğimize odaklanmak istiyorum. Cami hareketi katılımcılarının büyük çoğunluğunun, ortodoks İslami geleneğin temelindeki ataerkil varsayımları kabul etme eğiliminde olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu bölüm bazı soruların yanıtlarının peşine düşüyor: ortodoks İslami geleneğin taleplerini müzakere etmek ve bu geleneğe hakim olmak için cami hareketi mensuplarının öne sürdükleri anlaşma koşulları nelerdi? Bu müzakerelerde faal olan farklı faillik modları hangileriydi? Dikkatimizi bu müzakere ve mücadele söylemine içsel olan terimlerle vermek, analitik açıdan nasıl bir fark yaratır? Ve bu terimler, liberal ve post-yapısalcı feminist çalışmaların varsaydığı faillik, edimlilik ve direnç kavramlarına ne şekilde meydan okurlar?

Birinci Bölüm'de analitik bir kavram olarak failliğin, Toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin hegemonik söylemlerini altüst eden ve yeniden ifade eden iktidar icraatlarına değer verme eğilimindeki feminist reçeteden ayrılması gerektiğini savundum. Feminist çalışmaların, politik açıdan bu altüst edici faillik biçimini vurgulayarak, diğer faillik modlarını göz ardı ettiğini öne sürdüm; anlamlarını ve etkilerini, söylemin hegemonik terimlerini altüst etme ve yeniden

anlamlandırma mantığını üzerine kurmayan formlar. Bu bölümde, yalnızca cami hareketinin uygulamalarında ortaya çıktıkları şekillerde failliğin farklı anlamlarına değil, aynı zamanda da, faillik farklı modlarda incelendiğinde beliren analitik sorulara odaklanmak istiyorum—ki kanaatimce faillik, iktidarın itaat ettirici kuvvetine direnme açısından incelendiği sürece bu soruların üstü örtülü kalmaya devam edecekti.

Failliğin aldığı çeşitli biçimleri araştırmamın -feminizmin, toplumsal cinsiyetler arasındaki itaat ilişkilerini dönüştürme olasılığını kuramlaştırmaya duyduğu ilgiye kayıtsız kalan- basit bir hermenötik egzersiz olmadığını belirtmeliyim. Belakis, dönüşüm konusu hakkındaki her tartışmanın, belirli bir toplumsal tahayyülün öznelere mümkün kılan özgül özneleştirme uygulamalarının bir analiziyle başlaması gerektiğini iddia etmek isterim.¹ Bu, cami hareketi bağlamında şu anlama geliyor: cami hareketi katılımcılarının ataerkil yaşam biçimlerine bağlılıklarını sağlamlaştıran ve akabinde, hem itaatleri hem de faillikleri için gerekli olan koşulları sağlayan uygulamaların iskeletini yakından incelemeyi gerektiriyor. Yanıtlamayı umduğum sorulardan biri şu: bu bağlılığın özgünlüğü, liberal ve post-yapısalcı feminist tartışmalarda “itaat” ve “değişim” terimlerinin alışıldık kavramsallaştırmalarına hangi şekillerde meydan okuyor?

Son olarak, bu kitabın analitik anlamda sarf ettiği emeğin büyük çoğunluğu cami hareketinin uygulamalarının doğasındaki terimlerin özgüllüğüne yönelik olduğu için, bu terimlerin gücünü aktörle-

1 Tüm kültürlerin ve toplumların toplumsal cinsiyet eşitsizliği ilişkilerine dayandığını, ve antropoloğun görevinin, kültürlere özgü eşitsizlik (ve ikizi olan eşitlik) sistemlerinin nasıl inşa edildiğini, uygulandığını ve sürdürüldüğünü göstermek olduğunu iddia eden Jane Collier, Marilyn Strathern ve Sylvia Yanagisako gibi antropologlarla aynı fikri paylaşıyorum (Collier 1988, 1997; Collier and Yanagisako 1989; Strathern 1988). Bunlara düşmek istediğim tek şerh, belirli bir kültürü nitelendiren tek bir toplumsal cinsiyet eşitsizliği düzeninin bulunduğu inanmamam. Farklı cinsiyet eşitsizliği düzenlerinin bir kültürde aynı anda var olduğuna inanıyorum; bu eşitsizliklerin özgül biçimleri, her düzenin bir parçası olduğu söylemsel oluşumların bir çıktısı.

rin motivasyonları ve niyetlerinden değil, çelişkili ve örtüşen tarihsel oluşumlarla olan ayrılmaz bağılıklarından edindiğini okuyucuya hatırlatmak isterim. Dolayısıyla araştırma projem, hümanist öznenin çifte reddine dayanıyor. İlk ret, -hümanizmlerini ve mücadelelerini gün ışığına çıkarmak amacıyla- “hegemonik feminist anlatılardan” çıkarılmışların kayıp seslerini geri kazanma projesiyle uzlaştırılmaz olan bazı faillik kavramlarını araştırmamda ortaya çıkıyor—çünkü bunu yapmak demek, “o [kadının] sesi” ve “o [kadının] hikayesi” olarak bağımsız öznenin anlatısını baştan sona tekrar etmek anlamına gelirdi.

Araştırma projemin hümanist özneyi ikinci reddiyse, cami hareketi mensuplarını feminizmin progresif gündeminin “madun feministleri” ya da “kökten dinci Ötekileri” olarak tanımlamay red edişimde tezahür ediyor. Bana kalırsa bu şekilde bir tanımlama, -belirli bir bireylik ve siyaset anlatısının bize sunduğu- insan olmanın bilindik bir yolunu yeniden inşa etmek anlamına gelirdi, ve bu mecali kalmamış anlatı kalıbına, şüpheli bir miktarda taahhüt ve proje sığdırmaya zorlardı. Bunlar yerine, kadınların cami hareketine dair evirip çevirdiğim düşüncelerim, bu gibi hareketlerin çoğunlukla yargılandığı ve liberal düşüncenin merkezinde yatan temel varsayımları sarsmayı amaçlıyor. Bu yargılar her zaman feminist gündemlere aykırı oldukları gerekçesiyle hareketlerin fiili olarak reddedilmesi kadar basit olmuyor (örneğin Moghissi 1999); bazen de böylesi hareketleri feminizmin türleri olarak kucaklamaya çalışıyor, dolayısıyla da bu hareketleri liberal bir hayalgücüne sarıyor (örneğin Fernea 1998). Bu bölümde cami katılımcılarının uygulamalarına yön veren çeşitli faillik modlarının izini sürerek, liberal progresif bir muhayyelin sınırları dışında gerçekleşen insan gelişiminin kıymetli biçimlerini, mevcut feminist siyasi düşüncenin zihninde canlandırma yönündeki derin yetersizliği onarmayı umuyorum.

ETİK OLUŞUM

Faillik denilen bu nesneyi bulunduğu konumda sabit tutan pek çok unsuru bütün ayrıntılarıyla araştırabilmek için, en dışıl İslami erdemlerden biri olan *el-haya*'ya (çekingenlik, utangaçlık, tevazu) odaklanan bir vinyetle başlayacağım. *El-haya* birlikte çalıştığım cami mensupları tarafından dindarlığa erişebilmek için gerekli bir erdem olarak görülüyordu. İlerleyen paragraflarda, bir acemi bu erdemi kusursuz hale getirmeye çalıştığında devreye giren faillik biçimini, ve bu erdemin uygulanmasının, öznenin oluşturulmasında somut davranışın oynadığı role dair feminist teorideki mevcut kuramlaştırmalarımızın bazı veçhelerini nasıl sorunsallaştırdığını incelemek isterim.

Saha çalışmalarım süresince birlikte vakit geçirdiğim gruplardan biri, otuzlu yaşlarının ortaları ve sonlarında olan, Mısır ekonomisinin özel ve kamu sektörlerinde çalışan ve dört kadından oluşan bir gruptu. Bu dörtlü, cami derslerine katılmanın yanı sıra, İslami etik uygulamalar ve Kuran fıkıhlarını okumak ve tartışmak için de ayrıca bir araya geliyordu. Dindarlığın yüksek standartlarına uyma arzularının yarattığı katı beklentiler göz önünde bulundurulduğunda bu kadınlar, hayatlarına sirayet etmiş ve dindarlıklarını yaşamalarını bir miktar zorlaştırmış seküler değerler sistemiyle mücadele etmek zorunda kalıyorlardı. Çalışan kadınlar olarak karşılaştıkları zorluklardan sıklıkla bahsediyorlardı: işyerindeki akrabaları olmayan erkeklerle olan etkileşimlerini düzenlemek, cinsiyet ayrımının bulunmadığı toplu taşıma araçlarına binmek, ve ofislerinde masaların yakın olması dolayısıyla duydukları, niteliği ve tonu dindar olmayan konuşmaları kulak misafiri olmak gibi. Dindar bir yaşam sürmek isteyen kadınların, mütedeyyinliğin katı biçimlerine karşı olan ailelerinde karşılaştıkları (özellikle de erkeklerin gösterdiği) direnç nedeniyle genellikle bu durum iyice zorlaşıyordu.

Bu kadınlar bir araya geldiklerinde çoğunlukla tartıştıkları konular, dindar bir yaşam tarzı sürdürebilmek için devamlı yüzleşmek zorunda kaldıkları iki güçlüğe odaklanıyordu. Bunlardan ilki -hem

çalışma arkadaşları hem de yakın akrabaları olmak üzere- onları sürekli, dindarlığın gündelik yaşamda gerçekleştirilebilmesi için gerekli olanlardan çok farklı koşullar altında bırakan insanlarla dostane bir şekilde yaşamayı öğrenmekti. İkinci güçlük ise, durmadan onları dindar olmayan biçimlerde davranmaya çağıran bir dünyada, kendi içlerinde vermek zorunda oldukları iç mücadeleleydi.

Bu grup bir gün Kuran'dan bölümler okuyor ve okuduklarının gündelik davranışları bakımından tatbiki önemini tartışıyorlardı. Tartışma konusu olan bölüm, genel olarak dindar Müslümanlar ve özel olarak da kadınlar için imrenilen bir erdem olan ve utanma veya tevazu erdemini (*al-haya*) konu alan “Hikaye” idi (Kasas Suresi). *Haya* erdemini uygulamak; çekingen ve tevazulu olmak, ve utanç hissedebilmek ve sergileyebilmek anlamına geliyordu. Tüm İslami erdemler cinsiyetlendirilmiş olmakla birlikte (yani erkeklerde ve kadınlardaki ölçüleri ve standartları farklılık gösteriyordu), bu durum utanma ve tevazu (*haya*) için bilhassa geçerliydi. Gruptaki kadınlardan biri olan Amal, “Hikaye”nin tefsiri hakkındaki bir tartışma sırasında dikkatimizi 25. ayete çektiğinde utanma erdemini geliştirmek için gereken çabayı anladım. Bu ayet, kendisini babasından istemesini söylemek için Musa’ya doğru çekingen bir şekilde (*el-haya*’yla) yürüyen bir kadını konu alır. Gruptaki diğer kadınların aksine Amal, belirgin derecede açık sözlüydü ve kendinden emindi, ve kadınların veya erkeklerin bulunduğu sosyal ortamlarda fikirlerini ileri sürerken nadiren tereddüt ederdi. Normalde onu çekingen bir insan olarak tanımlamazdım, çünkü çekingenliğin, bir insanın açıklık ve özgüven özelliklerine aykırı olduğunu düşünürdüm. Fakat görecektim ki Amal, İslam’ın dindar Müslüman kadınlardan beklediği ihtiyat, itidal ve tevazu kurallarına uyan bir şekilde açık sözlü olmayı öğrenmişti. Diyalog aşağıdaki şekilde ilerledi.

Haya kelimesinin onuncu kalıba göre çekilmesiyle türetilen² *istihya* sözcüğü üzerine düşünen Amea şöyle söyledi: “Çekingen

2 Arapça fiillerin çoğu, üç sessiz harfin oluşturduğu kök kelimedenden türetilen on (ve bazen on beş) fiil formuna dayanır.

davranmamız Allah tarafından talep edilmiş olsa da, çekingen davranıyordum bunun riyakarlık (*nifak*) olacağını düşünürdüm, çünkü bu duyguyu gerçekten içimde hissetmiyordum. Sonra bir gün, Kasas Suresi'ndeki ("Hikaye") 25. ayeti okurken *baya'nın salih amel*ler arasında olduğunu fark ettim, ve genel olarak çekingenlik duygusundan yoksun biri olarak, bunu önce yaratmam veya oluşturmam gerekiyordu. Fark ettim ki bunu kendi içimde yaratmam riyakarlık değil, ve eninde sonunda insanın içi de *el-baya*'lı olmayı öğreniyor." Bu noktada bana döndü ve *istihya* kelimesinin anlamını açıkladı: "Kişinin kendini çekingen hale getirmesi demek—bu çekingenliği yaratmak anlamına gelse bile." Cümlesini şu sözlerle tamamladı: "Sonunda anladım ki bunu bir kez yaptığında, çekingenlik hissi (*el-baya*) nihayetinde içine işliyor."

Konuşmamızı baştan beri dinleyen ve otuzlu yaşlarının başında bekar bir kadın olan Nama ekledi: "Tam da başörtüsü gibi. Başlangıçta başörtüsünü taktığında utanıyorsun, ve takmak istemiyorsun çünkü insanlar sana yaşlı ve albenisiz göründüğünü, evlenemeyeceğini, ve asla bir eş bulamayacağını söylüyorlar. Ama başörtüsünü takmak *zorundasın*, çünkü birincisi bu Allah'ın hükmü, ve sonra zamanla, başörtüsü olmayınca için çekingen hissetmeyi öğreniyor, ve çıkardığında, bütün varlığın rahatsız hissediyor."

Çoğu okur için bu konuşma, kadınların ikincil konumunu hem yansıtan hem de yeniden üreten toplumsal normların dalvakukça bir savunması olarak algılanabilir. Gerçekten de çekingen olabilir için Emel'in kendi içinde yaşadığı mücadele, kadınsı davranış standartlarının içselleştirildiği ve failliği kavramımıza pek faydası dokunmayan basit bir örnek olarak görülebilir. Fakat eğer "faillik" kavramını yalnızca toplumsal normlara bir başkaldırı olarak değil, bir eylem modu olarak düşünürsek, aramızda geçen bu diyalog özne ile norm, ve performatif davranış ile ruhsal mizaç arasında oluşan ilişkiye dair birtakım ilginç sorular ortaya çıkarır. Öncelikle burada çarpıcı olan şey, kişinin arzularını ve duygularını belirleyen, doğuştan gelen arzuların ortaya çıkardığı dışadönük davranış biçimleri

değil, kişinin iştigal ettiği uygulamalar ve eylemler silsilesi olmasıdır. Başka bir deyişle, eylem kaynağını doğal hislerden almaz, onları *yaratır*. Üstelik, Dördüncü Bölüm’de ele alınan Aristocu ahlak felsefesine istinaden kişi hafızasını, arzularını ve zihnini, yerleşmiş davranış standartlarıyla uyumlu davranmak amacıyla, yinelenen *bedensel eylemlerle* eğitir.³ Amal’ın, öz gelişimin erken aşamalarında çekingenliği tetiklemeyi riyakarlık olarak *görmediğini* vurgulamak gerekir. Bu tutum, içsel duygular ve dışadönük ifadeler arasındaki uyumsuzluğun bir sahtekarlık veya kendine ihanet olarak görüldüğü, (“Bir işte gönlüm olmazsa o işi nasıl samimi bir şekilde yapabilirim?” ifadesiyle özetlenebilir) benliğin bazı liberal kavramsallaştırmaların tam aksinedir. Bunun yerine, çekingenliğin eksikliğini tamamlanmamış bir öğrenim sürecinin bir işareti olarak gören Amal, aralarındaki uyuşmazlık çözülene kadar, dışadönük davranışlarını içsel güdüleriyle senkronize ederek çekingenliğin niteliğini artırır. Bu, beden öğrenimi ve beden hissi arasında gerçekleşen ve birbirini karşılıklı olarak oluşturan ilişkinin bir örneğidir—Nama’nın da dediği gibi, başörtüsü *kullanılmadığında* beden tam anlamıyla rahatsız hisseder.

İkincisi, bu öz gelişim programında dikkat çekici olan bir diğer nokta (başörtüsü takmak veya -özellikle erkeklerle olan- etkileşimlerde tevazulu davranmak gibi) bedensel eylemlerin, kamusal bir oyundaki manipüle edilebilir ve temel benlikten ayrılabilen maskeler görevi görmemesidir. Bedensel eylemler daha ziyade, dindarlığın *önemli işaretleri* ve ek olarak da kişinin kendini dindar olmak için eğittiği *kaçınılmaz araçlardır*. Başörtüsü takmak, başlangıçta kişinin kendini çekingenlik özelliği konusunda eğitmesi için bir araç görevi görmekle birlikte, aynı zamanda da çekingenliğin sahnelenmesinin ayrılmaz bir parçasıdır: başörtüsü, tevazulu bir tavır edinildiğin-

3 Dikkat çekici olan nokta, birlikte çalıştığım kadınların, analizimde başvurduğum beden-zihin ayrımını kullanmamalarıdır. Örneğin çekingenlikten bir var oluş ve eylem tarzı olarak bahsediyorlardı; öyle ki, zihin ve beden arasındaki herhangi bir ayrımı seçmek zordu. Analitik amaçlar adına zihin-beden ayrımını kullanmayı sürdürdüm; hedefim, bu ikisi arasında ifade edilen özgül ilişkiyi bu öz oluşum geleneğinde anlamaktı.

de iskartaya çıkarılabilecek bir şey değildir, çünkü o, tavrı tanımlayan öğelerden biridir.⁴ Bu, cami hareketi mensuplarının izlediği disiplinler programının önemli veçhelerinden biridir; fakat başörtüsü, yalnızca kadınların itaatinin veya İslami kimliğin bir işareti olarak sembolik değeriyle anlaşıldığında bu önem ihmal edilmektedir.

Feminist teoride azımsanamayacak miktarda bir neşriyat şunu iddia eder: (gerek milliyetçi gerekse dindar, tıbbi veya estetik nitelikteki) ataerkil ideolojiler, kadınların bedenlerini nesneleştirerek ve onları eril baskı yapılarına tabi tutarak faaliyet gösterirler, böylelikle de kadınların kendi bedensellik ve öznellik tecrübelerini inkâr eder ve saptırırlar (Bordo 1993; Göle 1996; Mani 1998; E. Martin 1987). Bu görüşe göre *el-haya* erdemi (çekingenlik veya tevazu), kadınların bedenlerinin eril veya ataerkil değerlendirmelere, görüntülere ve temsil mantığına tabi tutulmasının bir başka örneği olarak anlaşılabilir. Böyle bir sınırlandırmayı altüst etmeye yönelik bir feminist strateji, *el-haya*'nın kadınlar hakkındaki olumsuz değerlendirmesini ifşa etmeye çalışır, ve aynı zamanda da, *el-haya*'nın eril mantığının reddettiği, üzerini örttüğü veya baskıladığı, dişil bedenın alternatif temsilleri ve tecrübelerini öne çıkarmaya çalışırdı.

Feminist teorideki farklı bir bakış açısı, “kadınların tecrübesinin” geri kazanılmasını imkansız olarak görür, zira herhangi bir söylem olasılığının -ve hatta “düşüncenin kendisinin” (Colebrook 2000b, 35)- şartı, belirli maddiyatları ve öznellikleri söylemin harici kurucu ögesi haline getirmektir. Bu görüşe göre, (söz gelimi

4 Bu kavramı açıklamak için, iki farklı rejim modeliyle paralellikler kurulabilir: daha eski olan modelde rejim yapmak, kilo alma sorununa geçici ve araçsal bir çözüm olarak anlaşılır; daha çağdaş olan modeldeyse rejim yapmak sağlıklı ve besleyici bir yaşam tarzıyla eş anlamlı olarak anlaşılır. İkinci model, bireyin kendisi ve dünyanın geri kalanı arasında etik bir ilişki varsayar, ve bu anlamda Foucault'nun “benliğin bakım uygulamaları” adını verdiği şeylere benzer. İki model arasındaki farklar, iktidar sistemlerinin öz oluşum disiplinleri aracılığıyla insan bedenlerine hakikatlerini işaretlediklerine basitçe dikkat çekmenin pek bir anlam taşımadığını gösterir. Bu düzencelerin hükmettiği gücü anlayabilmek için, bedenın farklı veçheleri ve farklı disiplinler idareleri harekete geçiren özgün benlik kavramı arasında ifade edilen kavramsal ilişkiyi açıklanması gerekir.

“dişil bir tecrübe” gibi) bu horgörölmüş maddiyatın telafı edilebilir ontolojik bir “varlığı” yoktur, çünkü horgörölen, yalnızca söylemin hegemonik tabirleriyle ilişki içerisinde ve hegemoninin “en zayıf sınırlarında ve en zayıf sınırları olarak” idrak edilebilir (Butler 1993, 8). Bu analiz yönteminden ortaya çıkan ve iyi bilinen bir siyasi müdahale, herhangi bir horgörölen varlığın maduniyetine “ses kazandırmanın” imkansızlığını kanıtlamayı hedefler—dolayısıyla da düşüncenin kendisine özgü olan şiddeti ifşa eder. Gayatri Spivak’ın meşhur retorik sorusu bu müdahaleyi yansıtır: “Madun Konuşabilir Mi?” (Spivak 1988).

El-haya’nın (ve başörtüsünün) uygulanışına dair sunduğum inceleme, bu iki görüşten de ayrılır: kadın öznelliğini ne eril temsilleriyle çelişen bir şey, ne de bu öznelliği -söylemin ifade edemediği- horgörölmüş maddiyatın bir işareti olarak görüyorum. Daha ziyade, bedenın söylemle olan ilişkisinin değışken olduğuna ve bu ilişkinin ancak nadiren feminist teorideki bu iki bakış açısından birini izlediğine inanıyorum. Temsil(iyet)lerin erkek hakimiyetini sağlamlaştırmada oynadığı rolü ayrıcalıklandıran feminist argüman konusunda şu noktayı vurgulamak önem taşıyor: *el-haya* kavramı, cinsiyetlendirilmiş bedenlerin eril bir anlayışını içinde barındırır da, *el-haya*’nın icra edilmesinde söz konusu olan şey, bu çerçevenin olanak sağladığından çok daha fazlası—Amal ve arkadaşı Nama’nın arasında geçen diyalogun da gösterdiği üzere. Onların *el-haya*’yı somut bir uygulama olarak kavrayışlarındaki kritik faktör, benliğin üretilmesinde bedenın oynadığı role dair baştan sona bir kavramsallaştırma: bedenın dışadönük davranışlarının hem olanaklılığı hem de içselliliğin gerçekleştirildiği aracı teşkil ettiği bir kavram(bkz. Dördüncü Bölüm). Böyle bir kavramsallaştırmayı sarsmayı hedefleyen bir feminist strateji, dişil bedeni değersizleştiren temsil sistemine yalnızca müdahale edemez, fakat aynı zamanda da, *el-haya*’nın *sahnelediği* dışadönük davranışsal biçimler ile tortulanmış öznellik arasındaki bağılılıkların teçhizatının ta kendisini dahil etmelidir. Temsiliyet, bedenın benlikle ve başkalarıyla olan etik ilişkisindeki konulardan

yalnızca biridir ve bu ilişkinin aldığı biçim hiçbir surette belirleyici değildir.

Benzer şekilde, bedensel olanın dil modeline göre ve söylemin dışındaki kurucu öge olarak analiz edildiği ikinci feminist çerçeveden de şüpheliyim. Bu düşünce çerçevesinde *el-haya'yı*, eril bir hayal gücünün, dişillğin İslami düşüncede delalet ettiği tehlikeli ilave üzerinde kurmak zorunda olduğu hükmün bir örneği olarak okumak mümkün olurdu. Böyle bir okuma beni tatmin etmiyor, çünkü -dil-bilimsel bir anlamlandırma kuramını örnek alan- beden ve söylem arasındaki varsaydığı ilişki, cami hareketinin tahayyülü için yetersiz kalıyor. Bu argümanın farklı veçheleri, cami katılımcılarının izlediği Aristocu etik oluşum modelinin altında yatan performatiflik mefhumunu ele aldığım bir sonraki altbölümde açıklığa kavuşacaktır. Bu noktada şunu söylemek yeterli olacaktır: cami hareketi mensubu olan kadınların tevazuları ve dişillikleri, İslami söylem içinde dişil olanın horgörülmesine işaret etmez; dünyada var olmanın olumlu ve içkin bir söylemini açık bir şekilde ifade eder. Bu söylem, oluşumu dindar olan bir öznenin yaratılmasında *bedensel uygulamaların oynadığı rolü* dikkatlice incelememizi gerektirir.

Tevazuu -başörtüsü gibi- kıyafetlerin spesifikliğine bağlı kıldıkları için mütedeyyinleri eleştiren bir görüş ile cami katılımcılarının *el-haya'yı* kavrayışını yan yana getirmek, yukarıda değinilen noktaları detaylandırmak adına yol gösterici olabilir. Bu tablonun sonucu olarak ortaya çıkan tevazu veya *el-haya'nın* tezatlığı, Mısır'da tanınan bir kişilik olan ve Arap dünyasında "liberal İslam"ın önde gelen isimlerinden Muhammed Said Ashmawi tarafından güçlü bir şekilde telaffuz edilmiştir.⁵ Önceki bölümde alıntılıdığım *Ruż al-Yusuf* adlı liberal-ulusalcı dergide sıkça yazardı. Bu dergide karşılıklı yazılan bir dizi yazıda Ashmawi, o zamanın Mısır müftüsü olan ve başörtüsünün tüm Müslüman kadınlar için farz olduğu görüşünü destekleyen

5 Ashmawi, Mısır Ağır Ceza Mahkemesi'nde başyargıç olarak görev yaptı ve Kahire Üniversitesi'nde İslami ve Karşılaştırmalı Hukuk profesörüydü. İslami hukuk teorisi üzerine olan çalışmalarının bir incelemesi için bkz. Hallaq 1997, 231-54.

Seyyid Tantavi'ye karşı çıkmıştı (Ashmawi 1994a, 1994b; Tantawi 1994). Ashmawi'nin genel olarak argümanı, başörtüsü kullanmanın İslam öncesi Arabistan'da yöresel bir adet olduğu ve ona sehven kutsal bir statü atfedildiği idi. Yazdıkları, bugün Mısır'da tevazu erdemi başörtüsü takma emrinden ayıran en etkili ve açık yazılardan birini temsil eder:

Başörtüsünün (*hijab*) gerçek anlamı, benliğin şehvet veya yasak cinsel arzulara doğru kaymasını engellemekte ve günahkar davranışlardan uzak durmakta, ve bu [anlayışı] belirli giyim biçimlerine bağlamak zorunda olmamakta yatar. Giyimde ve dış görünüşte tevazu ve gösterişsizliğe gelince, bu kaçınılmaz bir şeydir, ve her akli başında insan buna katılır ve her düzgün insan buna uyar. (Ashmawi 1994b, 25)

Dikkat çekilmelidir ki birlikte çalıştığım kadınların aksine, Ashmawi için tevazu kutsal olarak buyrulmuş bir erdemden ziyade “düzgün ve akli başında olan kişinin” bir özelliğidir, ve bu bakımdan kişiyi saygıdeğer kılan herhangi bir özelliğe benzer. Dahası, Ashmawi için tevazu özelliğinin bulunduğu uygun konum bireyin içselliğidir, ve buna binaen dışadönük davranış üzerinde bir etkisi bulunur. Başka bir deyişle Ashmawi için tevazu, bedenin bir özelliğinden çok bireyin içselliğinin bir niteliğidir ve bedensel bir şekilde ifade edilir. Bunun aksine, birlikte çalıştığım kadınlar için içsellik ve dışsallık arasındaki bu ilişki neredeyse tam tersiydi: tevezulu bir bedensel form (örtölmüş beden) sadece benliğin içselliğini yansıtmıyordu, onun edinildiği araçtı da. Camiye gidenler dışadönük bedensel belirteçleri tevazu erdeminin kaçınılmaz bir aracı olarak gördükleri için, bedenin hareketinin, davranışlarının ve ifadelerinin tamamı, tevazu kurallarına uygun yaşama çabalarının nesnesi haline getirilmişti.

edimlilik ve özne

Okura bu iki bakış açısı arasındaki farklar önemsiz ve konu dışı gibi gözükebilir, zira tevezuun her iki kavrayışı da toplumsal alanda

aynı etkiye sahiptir: ikisi de Ashmawi'nin "yasak cinsel arzular ve günahkar davranışlar" olarak adlandırdıklarını yasaklamaya yöneliktir. Ashmawi ve cami katılımcıları için olduğu üzere, cinselliğin düzenlenmesinde asıl önemli olan noktanın ahlak ilkesi olduğuna inananlar için başörtüsü kullanımına dair tartışmalar ehemmiyetsiz görünebilir. Böyle farkların önemsiz olduğu fikri, Birinci ve Dördüncü Bölümlerde ele alınan Kantçı etik modeliyle de bağdaşır; fakat Aristocu bir bakış açısından bakıldığında Asnmawi'nin ve cami katılımcılarının tevazuu anlayışları arasındaki fark muazzamdır. Aristocu dünya görüşünde etik davranış, yalnızca kişinin davranışının dünyada yarattığı etkiyle alakalı değildir ve davranışın aldığı şeklin ta kendisine kritik bir biçimde bağlıdır: etik erdemlerin hem edinilmesi hem de mükemmel hale getirilmesi, kurallarla belirlenmiş bedensel davranışların, ifadelerin ve belirteçlerin uygun şekilde sahnelenmesine kalır (MacIntyre 1966). Dolayısıyla bu gelenekte, bir eylem yalnızca toplumsal hedefine ulaştığı için değil, aynı zamanda da bu hedefi, olması gereken tavır ve biçimde gerçekleştirdiği için etik olarak değerlendirilir: J. L. Austin'in tabiriyle etik bir eylem, ancak amaçlarını, davranışların kurallarla belirlendiği biçimde gerçekleştirirse "isabetli/uygun" sayılır (Austin 1994).

Aristocu etik oluşum modelinin bazı veçheleri, J. L. Austin'in performatif olanı kavramsallaştırmasıyla benzerlikler taşır—özellikle de bu kavram, (Birinci Bölüm'de kısaca değindiğim) Judith Butler'ın çalışmalarındaki özne oluşumunun (1993, 1997a) bir analiziyle birleştirildiğinde. Bu paralelliğin yakından bir incelemesi en azından iki nedenden ötürü öğretici olabilir: böyle bir araştırma ilk olarak, -bu Aristocu etik oluşum geleneğinin cami katılımcıları arasında hükmettiği gücü anlayabilmek için- bedensel performansa ve öznelliğe dair ön plana alınması gereken önemli soruları ortaya çıkarır; ve ikincisi, toplumsal bir oluşumun etnografik özgünlüğünü (antropolojik varsayımları çoğunlukla hafife alınan) felsefi kavramlar(l)a üretken bir şekilde konuşabilmesi için kişinin sarf etmesi gereken analitik emeği gözler önüne serer.

Eylem bildiren bir ifade Austin için esas olarak bir söz eylemiyken, Butler için öznelere oluştuğu hem bedensel hem de söz eylemlerini içerir. Derrida'nın bir "yinelenebilir uygulama" (Derrida 1988) olarak yorumladığı performatifliğı uyarlayan Butler, edimliliğın "öznelere oluştuğu ve yeniden formüle edildiğı etkili ritüellerden biri" haline geldiğı bir özne kuramı formülleştirir (1997a, 160). Butler, "sınırlandırılmış bir eylem" olarak performans ile performative arasındaki farka dikkat çeker. Çünkü performativite "icra eden kişiden önce gelen, kişiyi bağılayan ve aşan normların tekrarlanmasından oluşur, ve bu bakımdan da icra eden kişinin 'iradesinin' veya 'tercihinin' üretimi olarak görülemez" (Butler 1993, 234).⁶ *Galeyana Gelen Konuşma*'da (orj. *Excitable Speech*) Butler, bedensel performativitenin öznenin oluşumunda oynadığı rolü ayrıntılı biçimde açıklar. "Bedensel habitus'un, performativitenin dolaylı bir biçimini teşkil ettiğini; beden seviyesinde yaşanan ve inanılan bir alıntı zinciri olduğunu" (1997a, 155) iddia eder; öyle ki, öznenin maddiyatı bir dizi somut performativiteler aracılığıyla sahnelenegelir.⁷

Önceden de değindiğim üzere Butler'ın performativiteyi kavramsallaştırması, aynı zamanda faillik teorisinin de temelinde yatar: performatiflerin yinelenebilir ve tekrarlayan niteliğı, normlar yapısını savunmasız ve dengesiz kılar, çünkü tekrarlama başarısız olabilir, yeniden anlamlandırılabilir veya normların pekiştirilmesinden farklı olan amaçlar adına yeniden tahsis edilebilir. Bu da Butler'ı şöyle bir iddiada bulunmaya sevk eder: "Hiçbir toplumsal oluşumun yeniden eski konumuna getirilmeden varlığını sürdürmeye devam edememesi, ve söz konusu olan 'yapıyı' her yeniden eski haline getirmenin tehlikeye atması, yapının feshedilme olasılığının, yapının ta kendisinin olanaklılığının koşulu olduğunu düşündürür" (1997b, 14). Başka bir ifadeyle, normlar yapısını sarsılmaz kılan şey -beden-

6 Butler'ın edimliliğı formüle etmesinin önemli bir veçhesi, psikoanalitik teo-rideki kavramlarla olan ilişkisidir. Bu ilişki hakkında bkz. Butler 1993, "Critically Queer" (Eleştirel Bir şekilde Kuir) adlı bölüm.

7 Butler'ın bedensel performativite ve onun ritüel kavramına ilişkisini analiz ettiğı çalışmanın dört dörtlük bir incelemesi için bkz. Amy Hollywood 2002.

sel ve söz performativitelerinin tekrarlayan karakteri- aynı zamanda da yapıyı değişime ve yeniden anlamlandırmaya müsait kılar.⁸

Butler'in edimlilik mefhumu ve bu mefhumun öznenin oluşumunda sarf ettiği emek, cami hareketi mensuplarının, dindar bir benliğin oluşumunda somut erdemlere yaptığı vurguyu incelemek için ilk bakışta faydalı bir yol gibi gözükebilir. Her iki görüş de (cami katılımcılarının ve Butler'ın) öznenin iradesinin, arzularının, zekasının ve bedeninin özgün bir form edinmesinin, erdemli uygulamaların (Butler'ın terimleriyle normların) tekrarlanan icrası aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürer. Cami katılımcılarının erdemleri anlayışı Butler'cı terimlerle ifade edilebilir; zira erdemli hareketleri iradelelerinin tezahürleri olarak değil, iradeyi kendi özgünlüğünde üreten eylemler olarak görürler. Bu kavramsallaştırmada dindar öznenin normatif erdemlerin icrasından önce gelmediği ve icraat aracılığıyla sahnelendiği söylenilebilir. Erdemli eylemler pekala performatif olarak anlaşılabilir; adını koydukları şeyi sahnelerler: erdemli bir benlik.

Butler'ın performativite kavramı ve cami katılımcılarının erdemli eylem anlayışı arasındaki paralelliklere rağmen, dindarlık uygulamalarının mantığının Butler'ın teorik dilinde kolayca yer bulabileceğini varsaymak bir hata olurdu. Butler, teoriye bu şekildeki bir “teknolojik yaklaşım”a karşı uyarır. Bu yaklaşımda “teori kendi kendine yeterliliği olarak ifade edilir, ve ardından yalnızca, ardından tonunu değiştirerek zaten kabul edilmiş bir gerçeği örnekleyen pedagojik bir örnek halini alır.” (Butler, Laclau, and Zizek 2000, 26). Butler, teoriye böyle üstünkörü bir yaklaşımın yetersiz olduğunu iddia eder, çünkü teorik formülasyonlar çoğunlukla belirli örneklerden kaynaklanırlar, dolayısıyla da bu tikellik tarafından yapısal olarak lekelenirler. Spesifik bir teorik formülasyonun kültürel ve tarihsel özgüllükler arasında geçiş yapabilir hale gelebilmesi için, kişinin, teorik bir formülasyonun temelini oluşturan varsayımlar

8 Butler bu formülasyonda Derrida'dan faydalansa da, edimsellerin tarihsel olarak tortulu niteliğine daha çok vurgu yaparak ondan uzaklaşır. Bkz. Butler 1997a, 147-50.

yapısını yeniden düşünmesi ve zorlu olan tercüme ve yeniden formülasyon görevlerini gerçekleştirmesi gerekir.⁹ Bu içgörüyü ciddiye aldığımız durumda, Butler'ın edimliliği kuramsallaştırmasına dair şu soruyu sormamız gerekir: cami katılımcılarının erdemli eylemi kavrayışlarının bir değerlendirmesi, dindar öznenin teşkil edilmesinde performativitenin gösterdiği çabayı nasıl yeniden düşünmemizi sağlar?

Bu soruyu ele alabilmek için, özne oluşumuna istinaden performativitenin açıkça ifade edilmesindeki üç önemli boyutu derinlemesine düşünmek gerektiğine inanıyorum: a) performatiflerin ve karşılıklı ilişkilerinin sıralanması, b) performativitenin analiz edilmesinde dilin yeri, c) “altüst etme,” “değişim,” veya “dengesizleştirme” kavramlarının çeşitli performativite modelleri arasındaki farklı ifadeleri. Butler'ın performatif modeli ile dolaylı olarak cami hareketinin uygulamalarını belirleyen model arasındaki önemli farklardan biri, her performatifin kendinden önce ve sonra gelenlerle nasıl ilişkili olduğunda yatar. Camiye gidenlerin izlediği etik oluşum modeli, tekrarlanan performatiflerin tortulu ve kümülatif niteliğini vurgular; bu modelde her performatif kendinden önce gelenin üzerine ekleme yapar ve tekrarlar arasındaki farkların, icraatın bedene ve aklı ne kadar başarılı (veya başarısız) bir şekilde yerleştiğine bakılarak değerlendirildiği özenle ayarlanmış bir sistem bulunur. Dolayısıyla cami katılımcıları -ne kadar dindar olurlarsa olsunlar- kendilerini dikkatle irdelerken, icraatlarının mizaçlarına ne kadar iyi (veya kötü) kök saldıgını ölçerken çok ihtiyatlı davranırlar (bu bölümün başında değinilen diyalogda Amal ve Nama'nın yaptığı gibi).

9 Butler bu noktayı en son çalışmasında ikna edici bir şekilde öne sürer: “evrenselliğe dair hiçbir beyanat kültürel bir normdan ayrı gerçekleşmez, ve uluslararası alanı teşkil eden rekabet içindeki normlar dizisi göz önünde bulundurulduğunda hiçbir beyanat, hemen kültürel bir tercüme gerektirmeden yapılamaz. Tercümenin yokluğunda, evrensellik kavramının ta kendisi, prensipte geçebildiğini iddia ettiği dilbilimsel sınırları aşamaz. Veya başka bir şekilde de söyleyebiliriz: tercümenin yokluğunda, evrensellik beyanının bir sınırı aşabilmesinin tek yolu sömürgeci ve yayılmacı mantık aracılığıyla’dır” (Butler, Laclau, and Zizek 2000, 35).

Altı çizilmelidir ki normların sekteye uğratılması sorusu, cami hareketini yönlendiren modelde, Butler'ın sunduğu örneklerde türetilen modeldekinden farklı bir şekilde sorulur. Yalnızca bir eylemin başarılı veya başarısız sayıldığı standartlar değil, aynı zamanda, bir eylemin (başarılı veya başarısız olarak) tanımlanmasının *ardından* gelen uygulamalar da farklıdır. Söz gelimi (“Gender is Burning” adlı makalesinde) Butler'ın *drag queen*'leri incelemesini ele alalım. *Drag queen*'ler dominant heteroseksüel normların taklidini yapar, ve böylece de “hegemonik toplumsal cinsiyetin ta kendisinin üretildiği taklitçi yapıyı” gözler önüne serer ve “heteroseksüelliğin doğallık ve özgünlük iddiasına karşı çıkar” (Butler 1993, 125). Burada dikkat çekici olan şey, *drag queen* dışillikğin heteroseksüel normlarına benzemede daha başarılı hale geldikçe, bu normların istikrarı karşısında performansının oluşturduğu tehdidin de artmasıdır. Yani performansının mükemmelliği, heteroseksüel normların kırılğanlığını da açığa çıkarır ve doğallaştırılmış istikrarlarını tehlikeye atar. Diğer taraftan cami katılımcıları için dindarlıkta mükemmellik, normatifliğini yöneten yapıyı riske atmaz ve aksine sağlamlaştırır.

Dahası, Butler'ın verdiği örnekte bir *drag queen*'in performansı dışılık idealine yaklaşımda başarısız olduğunda Butler bu başarısızlığı, heteronormatifliğin performatif yapısının kendi ideallerini gerçekleştirme yetersizliğinin bir işareti olarak okur. Bu durumun aksine, cami katılımcıları arasında hüküm süren modelde, bir insanın bir erdemi başarılı bir şekilde sahneleyememesi, (kişinin içsellik ve dışsallığının yanlış hizalandığı) oluşumu tamamlanmamış bir benliğin belirteci olarak görülür. Bu uyumsuzluğun kabul edilmesi, kişinin durumu düzeltmeye yönelik bir dizi spesifik adımlar atmasını gerektirir—normatif erdemlerin önceki icralarının kök salmış ve tortulu karakterine dayanan adımlar. Yukarıda alıntılanan diyalogda Amal, başlangıçta başarılı bir şekilde çekingenliğini harekete geçirememenin ardından, tekrar tekrar çekingen eylemlerde bulunmanın, kümülatif olarak çekingen bir içsellik ve mizaç etkisi yarattığını anlatı-

yordu. *Drag queen*'ler de dominant dişil normlara yaklaşabilmek için benzer türde bir çaba sarf edebilir, fakat farklı olan şey, toplumsal olarak icra edilen ve biyolojik olarak atfedilen arasındaki kopukluğu, performanslarının yapısını için gerekli görmeleridir. Tersine, cami katılımcıları için söz konusu olan kopukluk, dini bir norm (veya ideal) ile onun icrası arasındadır: eylemleri tam olarak bu kopukluğun *üstesinden gelmeyi* amaçlar.

Performatif davranışın bu iki yorumu arasındaki farkın nedenlerinden biri, temellerinde yatan ve birbirleriyle çelişen bedensel maddiyat kavramsallaştırmalarıdır. Butler bedenın maddiyatını dil modeline dayanarak anlar. Bedensel performatiflerin, anlamlandırma süreçleri bakımından gücünü işaretlerin tanımsızlığından kaynaklanan sekteleme potansiyeli olarak inceler. Onu bir tür dilbilimsel indirgemecilikle itham edenlere yanıt olarak Butler, bedenın söyleme veya söze indirgenemeyeceğini iddia eder, zira “söz ve beden arasındaki ilişki bir çapraz anlatıdır [chiasmus]. Söz bedenseldir, fakat beden, sebebi olduğu sözü aşar; ve söz, telaffuz edildiği bedensel vasıtaya indirgenemez” (Butler 1997a, 155–56). O halde bu çapraz anlatıyı nasıl anlamalıyız? Butler’a göre cevap, kişi bu çapraz anlatı hakkında konuşmaya çalıştığında -kabul edilsin veya edilmesin- her daim etkin olan bir anlamlandırma teorisi formüle etmekte yatar, çünkü kişi konuşurken, söylem-üstü olanı veya söylemsel olmayanı söylemsel kılar (Butler 1993, 11). Dilin, temsil ettiği şeyi teşkil eden oluşumsal gücü dolayısıyla, söylemsel terimler bedenın söylem-üstü alanlarını teşkil eder hale gelir.¹⁰ Butler, maddiyatın söylemsel ve söylem-üstü arasındaki ilişkilerini açıkta bırakan ve kuramsallaştırmayan yaklaşımlara karşı şüpheli-

10 Butler'ın söylemin oluşumsal gücüne odaklanması, dilin temsile dayalı bir modelinin güçlü bir eleştirisini öne sürer. İtirazları iki yönlüdür: ilki, bu modelin hatalı olarak, dilin, temsil ettiği nesneden önce bulunduğunu varsaydığıdır—aslında dil aynı zamanda nesneyi de teşkil eder; ikincisi, bu modelin dil ve iktidar arasında bir dışsallık ilişkisi farz ettiğidir—ışın özünde dil, iktidar için basit bir araç değildir, fakat kendisi bir iktidar biçimidir. Bu noktalarla ilgili olarak bkz. Butler'ın, Bourdieu'nün dilin temsile dayalı teorisine getirdiği eleştiri (Butler 1997c); ayrıca bkz. Butler and Connolly 2000.

dir, ve bedeninin anlamsal veçhelerini öne çıkaran bir analizin gücünü kanıtlamayı amaçlar.¹¹

Burada belirtilmesi gereken şey, beden ve söylem arasındaki çapraz anlatı konusunda Butler'la hemfikir olabilecek bir dizi düşünürün bulunduğu; fakat onlar, bir anlamlandırma teorisinin temel bir sorunu pek de ele aldığını düşünmezler: davranışta etkili olsalar da, temsil veya izah edilmeye, ve bir işaretler ve semboller mantığına kolayca yanaşmayan cismanilik biçimleri hakkında kavramsal olarak düşünebilmek için bir sözcük dağarcığını nasıl geliştirebileceğimizi (örneğin bkz. T. Asad 1993; Connolly 1999; Grosz 1994; Massumi 2002). Bu akademisyenler için dilbilimsel bir anlamlandırma teorisi, öznelere ve nesnelere oluşumunda cismaniliğin hükmettiği gücü tam olarak yakalamaz. Elbette bu akademisyenler, Spinoza'dan Bergson'a ve Merleau-Ponty'e, ve daha yakın zamanda da Deleuze'e uzanan uzun bir felsefi geleneğin içinden konuşurlar.

Süregelen bu tartışmanın ışığında cami hareketi katılımcılarının erdemli eylem anlayışını gözden geçirmek, Butler'ın bedensel performatiflerin anlamlandırıcı veçhelerine dair yaptığı vurguyla ilgili bir başka ilginç konuyu daha gündeme getirir. Yukarıda da belirttiğim üzere, cami katılımcıları bedeni, benliğin içselliğinin bir işareti olarak değil, benliğin olanaklılığını gerçekleştirebilecekleri bir araç olarak anlarlar. (Burada olanaklılık, genel bir insan melesine değil, kişinin spesifik somut eğitimler ve bilgiler aracılığıyla edindiği kabiliyetlere gönderme yapar, bkz. XXX sayfa.) Dördüncü

11 William Connolly'nin, bedensel uygulamaların söylemsel olmayan niteliğine dair sorduğu bir soruya yanıt olarak Butler şunu iddia eder: "Şurada dilbilimsel uygulamaya ve burada dilbilimsel olmayan uygulamaya odaklanmak, ve her ikisinin de önemli olduğunu öne sürmek, yine de ikisi arasındaki ilişkiye odaklanmak değildir. Bence o ilişkiyi hala nasıl düşünebileceğimizi bilmiyoruz... İktidarın biçimlerinden biri dil olduğunda, İktidarın dile arka çıktığını söylemek kolay değildir. Benzer şekilde, bizatihi uygulamayı sınırlama ve kavramsallaştırma yöntemimizin, belirli bir kavramsal söylemin oluşumsal gücüne dayandığı ortaya çıktığında söylemsel olmayan uygulamalara bakmak mümkün olmayacaktır. Bu örneklerin her birinde bir çapraz anlatı durumuna yakalanmışızdır; ilişkili olma koşulları aynı zamanda birbirine katılır, fakat birbirlerine indirgenemezler" (Butler and Connolly 2000).

Bölüm’de açıklandığı üzere, cami katılımcıları aslında dinselliğin milliyetçi-kimlikçi yorumlarını sert bir şekilde eleştirirler, çünkü bu yorumlamalar bedeni temelde benliğin bir alameti olarak görür—benliğin oluşumu için bir araç olarak değil. Dolayısıyla cami katılımcıları için beden yalnızca gördüğü işaret işlevi üzerinden anlaşılmaz, fakat bedenin, davranış biçiminin mükemmelliğe erişmesi için bir araç işlevini gördüğü bütün bir varoluş ve eylem biçimini kapsar. Bunlar ışığında şu soruyu sormak önem kazanır: (ifade edilebilmesi açısından gerekli olan) dilbilimsel bir anlamlandırma teorisi varsayan bir bedensel performativite teorisi, bedenin bir işaret görevini görmesi açısından yetersiz olduğu konusunda ısrarcı olan beden formülasyonlarını incelemek için yeterli midir?

Cami katılımcılarının bedeni bir işaretten ziyade bir vasıta olarak görmesinin, normların altüst edilmesi veya istikrarsızlaştırılmasının, böyle bir tahayyülde nasıl faaliyet gösterebileceği üzerinde de neticeleri bulunur. Cami katılımcılarının normlara hem *uyum göstermeyi* hem de *karşı çıkmayı*, bedenin öğretilebilirliğine -Birinci Bölüm’de buna “bedenin uysallığı” adını vermiştim- bağlı gördükleri unutulmamalı; öyle ki, erdemli olan eğilimler de olmayanları da zorunlu olarak öğrenilirler. Bu da şu anlama gelir: normların yapısal istikrarını bozma olasılığı, ne işaretin anlam yapısını istikrarsızlaştırmaya, ne de dışıl cismaniliğin eril okumalarına karşı çıkan alternatif bir temsile dayalı mantık önermeye değil, bedeni *tam anlamıyla* yeniden eğitmeye dayanır. Dolayısıyla bu geleneği yeniden düzenlemekle ilgilenen hiç kimse, (tevazu veya başörtüsü takmak gibi) İslami uygulamaları ve erdemleri yeniden anlamlandırmanın, cami katılımcılarının gözünde bu uygulamaların anlamını değiştireceğini farz edemez; gereken şey daha ziyade, (tevazu/başörtüsünün de bir parçası olduğu) özgün bir bağlılık ve yaşama tarzını destekleyen benliğin mimarisile çok daha yakından bir ilişkilendirilmesidir.

Geleneksel İslami normların yapısının iantçılığı, Butler’ın performativite formülasyonunun varsaydığı yeniden anlamlandırma siyasetine belirgin derecede tezattır. Butler, dil üzerinden bedenin

bilinebileceğini öne sürer (dile indirgenemeyecek olsa bile); onun için cismani siyaset çoğunlukla, anlamlandırma ve referansta bulunmanın anlam yapısını istikrarsızlaştıran özelliklerinden kaynaklanır. Butler'ın kavramsallaştırmasında bedenin kuvveti, anlamlandırma sistemi aracılığıyla bilinebilir olduğu derecede, sistemin karşılaştığı zorluklar, o sistemin anlamlandırıcı özelliklerine müdahalelerden gelir. Söz gelimi Butler “kuir” (*queer*) kelimesinin yeniden sahiplenilmesini analiz eder; bu kelime tarihsel olarak lezbiyenlere ve geylere yöneltilen bir nefret söylemi türüdür, fakat günümüzde olumlu bir kendini tanımlama terimi haline gelmiştir. Butler için “kuir” teriminin benimsenmesi, homofobik normların tekrarlayan yapısının gücünü başka bir istikamete yönlendirerek ve farklı bir değerler, anlamlar ve tarihler bağlamına oturtarak işler. Burada benim argümanım açısından önemli olan nokta, “kuir” kelimesinin normatif anlamını ve gücünü istikrarsızlaştıran şeyin, işaretin anlamsal yapısındaki değişim olmasıdır. Cami hareketi örneğinde, yukarıda da öne sürdüğüm üzere, işaretler sisteminin anlam yapısındaki değişim, aynı istikrarsızlaştırma etkisini yaratamaz. Normatif yapıyı istikrarsızlaştırmaya yönelik herhangi bir girişim, somut uygulamaların ve erdemlerin özgüllüğünü ve benlik üzerindeki icraatlarını hesaba katmalıdır. Dahası, bu uygulamaların ve erdemlerin anlamındaki herhangi bir dönüşümün, bu uygulamaların benliğe ilişti-rildiği teknik ve somut teçhizatla bir ilişkilendirme gerektirdiği de kabul edilmelidir.

Umuyorum ki Butler'ın bedensel performativite teorisine yaptığım bu kısmen uzun girizgah, felsefi “genellik”in etnografik “özgünlük” ile karşılaşmasının ortaya çıkardığı verimli sorular dizisini açıklığa kavuşturmuştur—bu karşılaşma, teorik kavramların formülasyonunda “örneklerin” oynadığı kurucu rolü belirginleştirir. Dahası, özneleştirme sürecinin tarihsel ve kültürel özgüllüğünün bir incelemesi, yalnızca performatif öznenin farklı anlayışlarını değil, aynı zamanda da direnme ve altüst etme siyaseti hakkında konuşurken kişinin dik-kate alması gereken bakış açısındaki kaymaları da açığa çıkarır.

TAHAMMÜL ETMEK GERÇEKLEŞTİRMEK MİDİR?

Bu bölümde, icraatları, normlara direnme ve onları altüst etme mantığına sığmayan farklı faillik modlarını keşfetmeye devam etmek istiyorum. Aşağıdaki paragraflarda, heteroseksüel monogaminin katı taleplerine uyum sağlamayı gerektiren ataerkil bir sistemdeki kadınların yaşamları bağlamında -genellikle failliğin antitezi olarak görülen iki var olma modu olan- acı çekme ve hayatta kalmanın nasıl ifade edildiğini araştıracağım. Bu cinsiyet eşitsizliği koşullarının, Mısırlı kadınları dini inançtan bağımsız olarak eşit oranda etkilediği göz önünde bulundurulduğunda, İslami erdemlere uygun olarak sürdürülen bir hayatın, bir kadının ataerkil normlar yapısında yaşayabilme becerisini nasıl etkilediğiyle ilgileniyorum bilhassa. Dindar bir yaşam tarzı, cami hareketindeki kadınlara ne tür kaynaklar ve kabiliyetler sunar, ve bu yapılar dahilinde yaşama yöntemleri, ayakta kalmak için gereken kaynakların başka yerlerde konumlandığı kadınlarınkinden hangi şekillerde farklılaşır? Özellikle anlamak istediğim şey, insanların kendi davranışları için yalnızca kısmen sorumlu görüldüğü dini bir tahayyülün olası tatbiki ve kavramsal sonuçları—insanların, kendi davranışlarının yegane sorumluları olduğu bir muhayyelin aksine. Benim ilgimi çeken şey bu farklı insan davranışı anlatılarının epistemolojik yansımalarından ziyade (krş. Chakrabarty 2000; Hollywood 2004), bu iki anlatının, kadınların bir eşitsizlik sisteminde ayakta kalma ve sistemin kısıtlarına rağmen gelişebilme kabiliyetlerini nasıl etkilediği.

Aşağıdaki paragraflarda, cami hareketinin bir parçası olan bir kadının hayatından bir örnek ve kendini “seküler bir Müslüman” olarak tanımlayan (ve camiye gidenlerin, Müslüman bir yaşam sürme kabiliyetlerini gerçekleştirebilmeleri için gerekli gördükleri erdemlere genellikle eleştirel yaklaşan) iki kadının hayatından örnekleri yan yana getireceğim. Heteroseksüel evliliğin zorunlu bir norm olarak görüldüğü bir toplumda bekar olmanın baskılarıyla apayrı şekillerde başa çıkan bu iki kadının izlediği yöntemleri vurgulamak istiyorum. Alışılmış olan şey bu yöntemlerden birini diğerine göre

“faile daha fazla işaret ettiği” yönünde yorumlamak olsa da, aslında böyle bir okumanın, erdemlerin öğrenilmesi ve uygulanmasının kapsadığı çabaları indirgeyici olduğunu göstermeyi umuyorum. Bu yaklaşımın her ne kadar hümanist hassasiyetlerin hoşuna gitmeme ihtimali olsada, yine de failliği önemli şekillerde teşkil eder.

Mısır’da bekar kadınların evlenmeleri yönünde maruz kaldıkları baskının şiddetini, camilerde yaptığı işler vasıtasıyla tanıştığım bir kadın olan Nadya’yla aramızda geçen bir konuşma sırasında idrak ettim. Nadya otuzlu yaşlarının ortalarında ve birkaç yıldır evliydi, fakat çocuğu yoktu. Kocasıyla birlikte Kahire’nin alt-orta sınıf mahallelerinden birindeki küçük bir apartman dairesinde yaşıyorlardı. Evine yakın bir ilkokulda öğretmenlik yapıyor ve haftanın iki günü mesaiden sonra Nefise Camii’nde küçük çocuklara Kuran okuma dersleri veriyordu; bu dersleri, süregelen da’wa çalışmalarına kendi katkısı olarak görüyordu. Kuran okuma dersinin ardından genellikle camide kalır ve tanınan vaizlerden birinin verdiği derslere katılırdı. Bazen dersten sonra Nadya ve arkadaşlarıyla aynı otobüse binerdim; yol uzun olduğu için çoğunlukla konuşma fırsatımız olurdu.

Bu yolculuklardan birinde, Nadya’nın eski bir arkadaşı olan İman’la bir konuşmalarına tanıklık ettim. İman da camide gönüllük yapıyordu ve yirmili yaşlarının sonlarında; bu konuşmayı dinlediğim gün kaygılı görünüyordu ve otobüse biner binmez içinde bulunduğu çelişkili durumu Nadya’ya anlatmaya başladı. Başka bir kadınla evli olan bir erkek iş arkadaşı Nadya’ya evlenme teklif etmişti.¹² Mısır standartlarına göre İman’ın evlenme çağı çoktan geçmişti. İman kaygılıydı, çünkü bahsettiği adam iş yerinde çok saygın biri olmasına ve İman ona her zaman saygı duymuş olmasına rağmen, halihazırda bir eşi vardı. İman’ın ne yapması gerektiği konusunda kafası karışık ve Nadya’dan tavsiye istiyordu. Beni çok şaşırtan bir şekilde Nadya şunu önerdi: bu adam İman’ı istemek için kızın ailesiyle resmi bir şekilde iletişime geçmeliydi, ve İman ailesine, adamın

12 Fıkıh, erkeklerin dört taneye kadar eşe sahip olmasına izin verir.

arka planını araştırarak ona uygun bir eş olup olmadığını tespit edebilmeleri için tanımalıydı.

Bu cevap beni şaşırtmıştı, çünkü Nadya'nın İman'a bu konu hakkında daha fazla kafa yormamasını söyleyeceğini bekliyordum. Zira adam yalnızca ebeveynlerine gitmek yerine, doğrudan İman'la konuşarak münasip davranış kurallarını çiğnemekle kalmamıştı, üstüne üstlük birde evliydi. Nadya'nın, dindar davranışın teferruatlı standartlarını karşılama ve sürdürme becerisine saygı duymuştum: pek çok kez, ona maddi ve sosyal anlamda fayda sağlayabilecek fırsatlardan ilkeleri uğruna feragat ettiğini görmüştüm. Dolayısıyla bir hafta sonra onunla yalnız kaldığım bir anda, beni rahatsız eden soruyu sordum: neden İman'a, bu adamla tüm ilişkisini kesmesini söylememişti?

Nadya biraz şaşırmış gözüküyordu. Bana neden bunun doğru tavsiye olduğunu düşündüğümü sordu. Açıkladığım zaman dedi ki: “Bir erkeğin bir kadına doğrudan evlenme teklif etmesinde yanlış bir şey yok ki—niyeti ciddi olduğu ve kadınla oyunlar oynamadığı sürece. Bu durum pek çok kez yaşandı, peygamberin zamanında bile.”

Sözünü kestim ve sordum: “Peki evli olmasına ne demeli?” Nadya bana baktı ve konuştu: “Zaten evli olan bir adamla evliliği değerlendirmemesi gerektiğini mi düşünüyorsun?” Başımı evet anlamında salladım. Nadya bana uzun bir bakış attı ve şöyle söyledi: “Amerika'da bu işler nasıl bilmiyorum, ama bu mesele Mısır'da o kadar kolay değil. Evlilik burada çok büyük bir problem. Evli olmayan bir kadın, tüm toplum tarafından marazlıymış gibi dışlanır; sanki bir hırsızmış gibi. Bu gerçekten çok sancılı bir mesele.”

Nadya'ya bununla ne demek istediğini sordum. Cevabı şu oldu: “Ergenlikten veya yirmili yaşlarından sonra evli değilsen -İman'ın durumunda olduğu gibi- etrafındaki herkes sana kusurluymuşsun gibi davranır. Nereye gidersen git, ‘Neden evlenmedin?’ sorusuyla karşılaşırısın. Herkes senin bir erkeğe evlenme teklif edemeyeceğini bilir ve bir erkeğin sana gelene kadar beklemen gerektiğini bilirsin.

Sanki karar senin elindeymiş gibi davranırlar! Biliyorsun, ben otuz dört yaşına kadar evlenmedim: Akrabalarımı ziyaret etmeyi bırakmıştım -toplumsal olarak uygunsuz olsa da- çünkü her gittiğimde aynı sorularla karşılaşılıyordum. Daha da kötüsü, [birinci dereceden] ailen bir eksikliğinin olduğunu düşünmeye başlar, çünkü hiçbir erkek sana evlenme teklif etmemiştir. Bir hastalığın varmış gibi muamele gösterirler.”

Nadya bir an düşüncelere dalarak durdu, ardından devam etti: “Evli olanların hepsinin mutlu bir hayatı olduğundan değil. Sonuçta evlilik bir nimet, ama bir sorun (*fitne*) da olabilir. Çünkü acımasız kocalar var: eşlerini döverler, başka eşleri aynı eve getirirler, ve hepsine eşit bir pay vermezler. Ama evli olmadığın için seninle alay eden insanlar evliliğin bu kısmını düşünmez ve evlilikten yalnızca bir nimet olarak bahsederler. Bir kadının berbat bir kocası olsa ve zor bir evlilik yaşamı olsa bile, yine de evli olmadığından dolayı seni kötü hissettirmek için bir çaba sarf ederler.”

Durumun kadınlar açısından adaletsizliği ve evliliğin vahameti konusunda Nadya’nın bu kadar açık olmasına şaşırmıştım. Bekar erkeklerin de mi aynı şekilde muamele gördüğünü sordum Nadya’ya. Kesin bir şekilde yanıtladı: “Tabii ki hayır! Çünkü şu farz ediliyor: bir erkek, eğer isteseydi, herhangi bir kadına evlenme teklif edebilirdi; eğer evli değilse *istemediği* içindir, ya da onu hak eden bir kadın olmadığı için. Ama kadın için, *onu* kimsenin istemediği farz ediliyor, çünkü ilk adımı atmak ona bağlı değil.” Nadya tekrar başını salladı ve devam etti, “Yok, bu durum gerçekten çok zor ve bir ömür törpüsü Saba. Çok güçlü bir kişiliğinin olması gerek tüm bunların seni etkilememesi için, çünkü nihayetinde sen de neden evli olmadığını açıklayan ciddi bir sorunun olduğunu düşünmeye başlıyorsun.” Güçlü olmakla neyi kastettiğini sordum. Nadya yanıt olarak dedi ki: “Zorluklar karşısında sabırlı olmalısın, Allah’a tevekkül etmelisin, ve onun, kaderinin böyle olmasını istediğini kabul etmelisin; bununla ilgili sürekli şikayet edersen, o zaman neden içinde yaşadığımız şartlarda yaşadığımızı bilecek hikmetin insanlarda değil yalnızca Allah’ta

olduğunu reddediyorsun demektir.” Oldukça geç evlendiğini düşününce, Nadya’ya böyle bir ruh haline erişip erişemediğini sordum. “Ah Saba,” dedi, “sabırlı veya mütevekkil olmayı sadece zorluklarla karşılaştığında öğrenmezsin ki. Zorluklarla karşılaşan çok sayıda insan var, ve hiç şikayet bile etmeyebilirler, ama sabırlı değiller. Sabır erdemini kişisel durumundan bağımsız olarak uygularsın çünkü o bir *salih amek*: hayatın zor da olsa mutlu da. Aslına bakarsan, mutluluk durumunda sabır erdemini uygulamak daha da zordur.”

Şaşkın bakışımı fark edince Nadya açıkladı: “Evet, çünkü insanların ne sıklıkla zordayken Allah’a döndüğünü, ve genellikle rahat zamanlarda onu unuttuğunu düşün. Hayatının mutlu anlarında sabır erdemini uygulayabilmek, Allah’ın senin üzerindeki hakkını her zaman hatırında tutmak demek.” Nadya’ya sordum: “Ama kişinin karşılaştığı zorluklarla başa çıkabilmesi için sabırlı olması gerektiğini söylediğini hatırlıyorum?” Cevabı şu oldu: “O -aralarında sabır erdeminin de bulunduğu- işlediğin sevapların ikincil bir neticesi. Allah merhametlidir ve zor zamanlarda sana cesur olma kabiliyetini bahşederek seni mükafatlandırır. Ama sabır erdemini uygulamalısın, çünkü bu, Allah yolunda (*fi sebilillah*) yapılacak doğru şey.”

Nadya’nın, Mısır toplumunda kadınların içinde bulunduğu açmazı ifade ettiği netlik beni bir hayli şaşırtmıştı: toplumsal normlar tarafından yaratılan ve düzenlenen koşullar, ve kadınların bu durum yüzünden suçlandığı bir düzen. Nadya ayrıca kadınların hak ettiği muameleyi görmediği konusunda da çok açıktı, ve (aralarında akrabalarının da bulunduğu) sevdiği pek çok insan, o’bekarken ona çektirilen acıdan eşit derecede sorumluydu. Çokeşliliğe (*poligami*) İslam’da izin verilse de, Nadya ve cami hareketinin diğer mensupları çoğunlukla şuna dikkat çekерlerdi: Kuran’a göre birden fazla kadınla evlenmek, erkeğin tüm eşlerine (duygusal ve maddi olarak) eşit davranabilme şartına bağlıydı—gerçekleştirmesi neredeyse imkansız bir koşul.¹³ Bundan dolayı, çokeşli evliliklerin kadınlar için

13 İslami fıkhnın hem Hanbeli hem de Maliki ekolleri, bir kadının evlilik sözleşmesine, eğer kocası ikinci bir eş alırsa boşanma hakkı olduğunu belirten maddeler eklemesine izin veriyor. Oldukça açık olan şey ise, hiçbir ekolün

zor durumlar yarattığı düşünülür ve cami katılımcıları genellikle bunu tavsiye etmezlerdi.¹⁴ Fakat Nadya'nın İman'a verdiği tavsiye, Mısır'da bekar bir kadın olarak yaşamının getirdiği aşırı zorlukların kabul edilmesine dayanıyordu.

Bu gibi seçimler yapmak zorunda olmaya dair Nadya'nın verdiği yanıt, Mısırlı seküler arkadaşlarıma da anlamlı gelse de, sabır erdemini (sabır kelimesini “zorluklar karşısında şikayet etmeden sebat etmek” olarak kullanıyorum) geliştirmenin gerekliliği hakkında söyledikleri, bu arkadaşlarım için sorunluydu. Sabır çoğu kişinin aklına, adaletsizlik karşısında kadınların geliştirmeleri teşvik edilen pasiflik fikrini getirir. Örneğin arkadaşım Sana, bekar bir kadın için Mısır'da hayatın ne kadar zor olabileceği konusunda Nadya'yla hemfikir olmakla birlikte, sabırlı olma hakkındaki tavsiyesine kesinlikle katılmıyordu.

Otuzlu yaşlarının ortalarında bekar bir kadın olan Sana, beyaz yaka bir çalışandı ve üst-orta sınıf bir aileden geliyordu. Kendini “seküler bir Müslüman” olarak tanımlayan Sana'yla Kahire Amerikan Üniversitesi'ndeki bir grup insan aracılığıyla tanışmıştım. Nadya'yla olan konuşmamı ona aktardığımda Sana dedi ki: “Sabır önemli bir İslami ilke, ama bu mütedeyyin tipler onun her şeye bir çözüm olduğunu düşünüyorlar. Bu durumla başa çıkmak için çok pasif bir yöntem.” Sana da bir kadının böyle bir durumla başa çıkabilmesi için “güçlü bir şahsiyete” sahip olması gerektiğine inanmakla birlikte, onun için bu, öz saygı ve özgüven edinmeyi gerektiriyordu. Şöyle açıkladı: “Öz saygı seni, insanların senin hakkında ne düşündüklerinden bağımsız kılar. Kendi değerini evlilik ve erkekler bakımından değil, *gerçekten kim olduğun* açısından düşünmeye başlarsın. Benim durumumda, ben yaptığım işlerden ve yaptığım işi iyi

kadına, kocasının ikinci bir eş almasını engelleyecek yasal hakkı vermemesi. Mısır'daki çağdaş dini alimler arasında yakın zamanda gerçekleşen tartışmalar için bkz. Skovgaard-Petersen 1997, 169–70, 232–33.

- 14 Bu, liberal bir ideal olan çekirdek aile ve anlaşılarak evlilik fikriyle iyice pekiştirilir; bu fikir, Lila Abu-Lughod'un da belirttiği üzere (1998) İslamcılar arasında olduğu kadar seküler-liberal Mısırlılar arasında da gittikçe norm haline gelmektedir.

yapmaktan gurur duyuyorum. Sabır seni nereye getirir? Durumunu iyileştirmede sana yardımcı olacağına, seni durumu sadece kader olarak kabullenmeye iter—pasif bir şekilde.”

Nadya ve Sana, bekar kadınların karşılaştığı durumun çok sancılı bir mesele olduğu noktasında ortaklaşsalar da, bu ıstırapla başa çıkma konusunda belirgin derecede farklıydılar ve durum karşısında her ikisi de farklı bir faillik modu sahneliyordu. Sana için, yüzleştiği durum karşısında ayakta kalabilme becerisi, öz saygısını geliştirerek kendi kendini güçlendirmeyi hedeflemede yatıyordu. Ona göre bu, başkalarının görüşleri tarafından engellenmeden kişinin bağımsız tercihlerine ve eylemlerine yönelebilmesini sağlayan psikolojik bir kabiliyetti. Bu görüşe göre öz saygı, bağımsız olarak belirlenen hedeflere ulaşmada bir araç olduğu için kullanışlıydı.¹⁵ Sana’nın bu öz saygıyı edindiği önemli alanlardan biri profesyonel kariyeri ve başarılarıydı. Nadya da çalışan biri olmakla birlikte, profesyonel işine aynı gözle bakmadığı aşikardı.

Nadya’ya göre sabır erdemini uygulamanın, başkalarının düşünce-lerinin kişiyi bizatihi incitemeyeceği anlamına gelmediğinin altını çizmek gerekir: kişi sabırlı davranır, çünkü bu her şeyden önce dindar bir karakterin temel niteliklerinden biridir ve kişinin karşılaştığı durumdan bağımsız olarak geliştirilmelidir. Sabır acıyı hafifletmekten ziyade, kişinin zorluklara *doğru bir şekilde* katlanmasını ve onlarla bir İslami öz gelişim geleneğinin emrettiği biçimde yaşamasını sağlar.¹⁶ Nadya’nın belirttiği üzere, sabır erdemini uygulamak kişinin toplumdan kaynaklanan dertlerle başa çıkabilme becerisini pekiştiriyorsa bu ikincil bir neticedir, birincil değil. Bir başka deyişle, sabırın gerekçesi ne acıyı hafifletmesinde ne de kişinin verdiği bağımsız tercihleri ve/veya hedefleri gerçekleştirmesinde yatar. Daha detaylı bir açıklama için Nadya’yı sıkıştırdığımda bana, aşırı bedensel ve

15 Pozitif özgürlük diline göre Sana “özgür bir fail” olarak anlaşılabilir, çünkü planlarını başkalarının değil endi arzularına, değerlerine ve hedeflerine uygun bir şekilde formüle ediyor gibi gözükmektedir.

16 İslami Uyanış’ın liderleri arasında sabır kavramının güncel tartışmaları için bkz. M. al-Ghazali 1990; al-Qaradawi 1989.

toplumsal zorluklar karşısında gösterdiği örnek sabrıyla İslam'da bilinen bir figür olan Eyüp'ün hikayesini anlatmıştı (Eyüp'ün Yahudi-Hristiyan gelenekteki karşılığı Job'dur). Nadya, Eyüp'ün bilinen bir karakter olmasının sebebinin acının üstesinden gelebilmesi *değil*, acıyı *yaşadığı* tutum olduğuna dikkat çekmişti. Eyüp'ün sebat etmesi acısını azaltmamıştı: acısı, ancak Allah sona erme zamanının geldiğine kanaat getirdiğinde dinmişti. Bu görüşe göre kişiyi *sabira* (sabır erdemini uygulayan kişi) yapan şey yalnızca zorluklar karşısında şikayet etmemek değil, sabrın kişinin hayatına ve tavrına sirayet ettiği biçimlerdi. Yukarıda bahsettiğim konuşmada Nadya'nın dikkat çektiği üzere sabır tatbiki görevler aracılığıyla gerçekleşse de, mükemmelliğe erişmesi yalnızca uygulamaya dayalı değildi.

Altını çizmek gerekir ki Nadya'nın sabır kavramsallaştırması ilahi nedensellik fikriyle ilişkilidir ve bu nedenselliğin hikmeti insan aklıyla çözümlenemez. Yukarıda bahsettiğim Sana gibi çoğu seküler eğilimli Müslüman,¹⁷ hayata karşı böyle bir yaklaşımı bozguncu ve kaderci bulur; yani toplumsal adaletsizliğin gerçek temellerinin, yazgı olarak tezahür eden Allah'ın iradesinden (*kader*) ziyade, ataerkillik yapıları ve toplumsal düzenlemelere dayandığının bir kabulü olarak. Bu mantığa göre, adaletsiz toplumsal düzenlemeler için insanları sorumlu tutmak değişim olasılığına bir alan açar—ilahi nedenselliğin engellediği bir alan. Fakat dikkat çekilmelidir ki Nadya'nın kadere atfettiği ağırlık, bekar kadınların yüzleştiği adaletsiz durumu yaratmada insanların sorumluluğunu yok saymaz. Daha ziyade, bana sonradan belirttiği üzere, kader ve tercih iki farklı şeydir: Allah kişinin kaderini belirler (örneğin birinin yoksul mi zengin mi olacağını), fakat insanlar içinde bulundukları durumlarla nasıl baş edeceklerine kendileri karar verirler (örneğin kişi içinde bulunduğu yoksulluk durumunu iyileştirmek için hırsızlık da yapabilir, yasal yollara da

17 Birinci Bölüm'de belirttiğim üzere, “seküler eğilimli Müslüman” tabirini, dini uygulamaların kişisel dindarlığın ötesinde çok anlamı olmayan kişilerden bahsetmek için kullanıyorum. Bugün Mısır'da cami katılımcıları arasında “sekülerizm” teriminin nasıl kullanıldığı hakkındaki incelemem için bkz. İkinci Bölüm.

başvurabilir). Elimizdeki bu durum, eskatolojik ve toplumsal bir yapı tarafından sınırlandırılmış ve bireysel sorumluluk açısından tanımlanmış bir insan failliği mefhumudur. Bu anlatının, ne ilişkisel ne de (antropologların bir hayli aşına olduğu (Joseph 1999)) otonom benliği ayrıcalıklandırıldığını vurgulamak gerekir; burada önceliklendirilen şey, herkesin kendi davranışlarından sorumlu olduğu bireysel bir etik anlayışıdır.¹⁸

Bazı var olma biçimlerine olanak tanırken diğerlerini engelleyen uygulanabilir eylem olasılıklarını Sana için öz saygı yapılandırırken, Nadya için bu, sabır erdemini gerçekleştirmekle mümkündür. Liberal tahayyülde (alçak gönüllülük, tevazu ve çekingenlik gibi) kimi erdemlerin değerini yitirdiği ve pasiflikle durgunluğun sembolleri olarak görüldüğü aşıkardır, özellikle de bireyin özerkliğini desteklemiyorlarsa: bu bakış açısında sabır, eylemin yetersizliğinin ve geleneğin ataleti altında harekete geçememenin bir işareti olabilir. Ancak sabır, Nadya ve diğerlerinin tanımladığı şekliyle harekete geçmek için bir tereddüde işaret etmez. Daha ziyade, yapıcı bir projenin ayrılmaz bir parçasıdır; hatırı sayılır derecede yatırımın, mücadelenin ve başarının vuku bulduğu yerdir. Nadya ve Sana'nın paylaşımlarının ortaya çıkardığı şey, toplumsal adaletsizlikle iki farklı ilişkilene üslubudur: birinin temelleri değer verdiğimiz bir geleneğe dayanırken, diğeri -birlikte çalıştığım hareketin yeniden canlandırdığı- liberal olmayan bir geleneğe dayanır.

18 Sünni İslam'ın Protestanlıkla iki temel fikri paylaştığını belirtmek gerekir. İlki, geleneğin her takipçisinin, gelenekteki en büyük erdemleri öğretebilme potansiyeli bulunduğunu ve bu hedefe ulaşmak için gereken öz disiplinden sorumlu olduklarını farz ederler (ilahi lütuf her iki gelenekte de merkezi bir rol oynasa da). İkincisi, her ikisi de, geleneğin en büyük erdemlerinin, kişi günlük işlerle uğraşırken uygulanması gerektiğini var sayarlar—dışarıya kapalı bir komünitede inzivaya çekilerek (rahibelerde, rahiplerde veya keşişlerde olduğu gibi) veya önceden belirlenmiş bir dini düzende (Hristiyanlığın, Hinduizmin ve Budizmin bazı kollarında olduğu gibi) uygulamanın aksine. Dolayısıyla hayatın tümü, bu değerlerin ve tutumların sergilendiği sahne olarak görülür ve seküler olanla kutsal olan arasındaki herhangi bir ayrımı sürdürmek zor hale gelir.

Dikkat çekmek gerekir ki eylemleri için Nadya kendini yalnızca kısmen sorumlu görsen de, bu bize içinde yaşadığı toplumsal şartları değiştirme yönünde çaba sarf etmesinin daha az olası olduğunu düşündürmemelidir. Muhtelif nedenlerden dolayı, içinde yaşamak zorunda oldukları baskıcı ortamda bir reform yapma planını ne Nadya ne de Sana üstlenebilirdi. Sabır erdemini uygulaması, Nadya'nın bir sosyal reform projesine girişmesini engellemedi, öz saygılı davranmanın Sana'yı engellemediği gibi. Dolayısıyla, seküler bir eğilim ile toplumsal eşitsizlik şartlarını dönüştürme kabiliyeti arasında asılsız ilintiler oluşturulmamalıdır. Dahası, insanların eylemlerini başarılı veya engellenmiş toplumsal dönüşüm teşebbüsleri olarak incelemenin, hayatın heterojenliğini, oldukça düz bir anlatı biçimi olan haki-miyet ilişkilerine boyun eğmeye veya direnç göstermeye indirgemek anlamına geldiğine de dikkat çekmek önemlidir. Kendi hayatlarımız böyle bir paradigmaya pürüzsüz bir şekilde oturmadığı gibi, böyle bir indirgemeyi Nadya ve Sana gibi kadınların yaşamlarına, veya burada söz konusu olan ahlaki reform hareketi gibi hareketlere de uygulamamalıyız.

DİNDARLIĞIN ÇELİŞKİLERİ

Birinci Bölüm'de önerdiğim üzere, cami mensuplarının çoğu uygulamasını, çeşitli baskın normların, kurumların ve yapıların otoritesini zayıflattığı şeklinde okumak mümkün. Nitekim cami hareketinin genel amaçları üzerine yürüttüğüm analiz, -sosyalliğe veya yönetime dair- seküler-liberal normlara meydan okumanın, hareketin öz anlayışında merkezi bir yere sahip olduğunu gösteriyor. Üstelik, hareketin kendi kendini anlamasından bağımsız olarak, Mısır'daki toplumsal alanda yarattığı nesnel etkiler, sekülerleşme sürecine fiiliyatta katı engeller oluşturuyor. Bu durumu kabul etmekle birlikte, önceden de belirttiğim gibi, bu hareketin karmaşıklığını direniş açısından incelemek bir hata olurdu, zira böyle bir okuma, bu hareketin hükmettiği gücün, sosyal ve siyasal alanlarda meydana getirdiği dönüşümlerin bir boyutunu tamamen basitleştirir.

Bu hareketin faillliğini temelde direniş açısından okumaya karşı temkinli olmayı öneren bu uyarı, dikkatimizi toplumsal cinsiyet ilişkileri analizine çevirdiğimizde iyice önem kazanır. Aşağıdaki paragraflarda kadınların, erkek akrabalarının otoritelerinin bazı veçhelerine karşı çıkıyor gibi gözüküyor olabilecekleri etnografik örnekler kullanarak durumun neden bu şekilde olduğunu göstermek istiyorum. Cami katılımcılarının dindarlık yolunu takip etmelerinin etkilerinden birinin, erkek akrabaların otoritesinin belirli normlarını istikrarsızlaştırmak olduğunu kabul etmekle birlikte, bu mücadelelerde kadınların konuşturıldığı terimlere ve kavramlara dikkat etmenin, direnişe yapılan aşırı bir vurgu dolayısıyla önu tıkanan analitik sorulara yönlendireceğini iddia etmek istiyorum. Cami hareketi söylemi, erkek egemenliğini pekiştiren varsayımlarla resmedilmiştir elbette: dindarlık söyleminin yaradılışındaki terimlere odaklanan bir inceleme, aynı zamanda da, bu söylemin üzerine inşa edildiği erkek üstünlüğü yapısının tamamını dahil etmelidir. Cami katılımcılarının eğitimsel uygulamaları ve ritüelleri yerine getirmelerini incelemem (Üçüncü ve Dördüncü Bölümler) bu noktanın bir açıklamasıdır kısmen. Ancak dindarlık ve erkek üstünlüğü söylemlerinin kaçınılmaz biçimde birbirlerine dolanmış oldukları gerçeği, bu birleşik matris çerçevesi içinde yaşayan kadınları motive eden, erkek egemenliğini pekiştiren koşulları altüst etme veya onlara karşı çıkma arzusu olduğunu farz edebileceğimiz anlamına gelmez. Benzer şekilde, uygulamaların yarattığı yıkıcı etkilere odaklanan bir analiz, o uygulamaların anlamlarını¹⁹ layığıyla yakaladığını da farz edemeyiz, yani bu uygulamalarının icra edildikleri söylemsel bağlam dahilinde ne “yaptığını.” Açıklamama izin verin.

Dindar bir yaşam arayışında olan cami katılımcıları, bu gayede izledikleri yolda genellikle bir dizi çelişkili beklentilerle karşılaşılıyorlardı; bu beklentileri müzakere etmek ise, esnetilebilen ve zorunlu olan ahlak kuralları arasında hassas bir denge kurmaya dayanıyor-

19 Tabii ki burada “anlam” kelimesiyle kastettiğim yalnızca algı ve referanstan çok daha fazlası.

du. Sıklıkla karşılaşılan bir açmaz, yakın erkek akrabaların, cami mensuplarının da'wa faaliyetlerine katılmalarına karşı koymalarıydı. Bu akrabaların, İslami hukuki geleneğe göre kadınların ahlaki ve bedensel iyi olma hallerinin koruyucuları olmaları gerekiyordu. Bu kadınlar ise da'wa hareketinde faal kalabilmek ve hatta bazen dindarlığın sıkı kurallarına bağlı kalabilmek için -hayatlarında muazam bir otoriteye sahip olan- erkek akrabalarına karşı koymaları gerekiyordu—bu otorite gücünü yalnızca ilahi emirlerden değil, aynı zamanda da Mısır'daki örf ve adetlerden alıyordu.

Abir adındaki bir kadının da'wa faaliyetlerine katılması hususunda kocasıyla karşılaştığı sorunları ele alalım. Abir'le alt gelir sınıfındaki Ayişa Camii'ndeki derslerden birinde tanışmıştım. Bir buçuk yıllık bir süre içerisinde onu ve ailesini oldukça iyi tanıyagelmiştim. Abir o zaman otuz yaşındaydı ve üç çocuğu vardı. Kocasını bir avukattı ve geçimlerini sağlayabilmek için iki işte çalışıyordu. Abir evi geçindirmeye katkı sağlamak amacıyla komşularına kıyafetler dikiyor ve aynı zamanda da -evleri onlarınkine yakın olan- ailesinden maddi destek alıyordu. Onunla aynı arka plandan ve sınıftan gelen çoğu genç kadın gibi Abir de dini vecibeleri yerine getiren biri olarak yetiştirilmemişti. Bana gösterdiği gençliğine ait fotoğraflarda o da mahalledeki diğer kızlar gibi, mütevazı davranış görenekleri karşısında gösteriş yaparcasına kısa etekler giyiyor ve makyaj yapıyordu. Abir genç bir kadinken zorunlu ibadetleri nadiren yerine getirdiğini anlattı; ibadet ettiği zamanlarda da, bu eylemlerin barındırdıklarının bir farkındalığıyla değil, bunları daha çok adetten yerine getirdiğini paylaştı. Yalnızca son birkaç yıldır dindarlık konularıyla ilgilenmeye başlamıştı ve bu doğrultuda aktif olarak cami derslerine katılıyor, Kuran okuyor ve mahalledeki bir bakkaldan ödünç aldığı kasetlere kaydedilmiş olan vaazları dinliyordu. Ebir zaman içerisinde dini görevleri yerine getirmede (günde beş vakit namaz kılmak ve Ramazan'da oruç tutmak da dahil olmak üzere) daha dikkatli davranmaya başlamıştı. Başörtüsü takmaya başladı, ve birkaç ay sonra tüm bedenini ve yüzü örten peçeye geçti. Bunların yanı sıra, kocası Cemal'in

erkek arkadaşlarıyla sosyalleşmeyi kesti ve eve geldiklerinde onlara hizmet etmeyi reddetti.

Abir'in dönüşümü tüm ailesini şaşkınlığa uğratmıştı, fakat en çok kocası için rahatsız ediciydi. Cemal kendini -hata yapan da olsa- bir Müslüman olarak görmekle birlikte pek dindar biri sayılmazdı. Dini vecibelerini nadiren yerine getirir ve Abir'i dehşete düşürerek bazen içki içer ve yetişkin filmleri seyrederdi. Cemal'in, arkadaşları arasında (Abir'in tabiriyle) "medeni ve görgülü" (*mutabaddir*) gözükmesini gerektiren sınıf atlama arzusu göz önünde bulundurulduğunda, eşinin oluşturduğu -ve en "gerici" (*mutakhallif*) göstergesinin peçe olduğu- geleneksel İslami davranış biçimleri Cemal'i gittikçe daha fazla rahatsız ediyordu ve endişeliydi. Cemal, bulunduklarından daha üst bir sınıfa atlamasını ve burada kabul edilmesini kolaylaştırabilecek olan, daha dünyevi ve sık bir eş istediğini Abir'e hiç de muğlak olmayan kelimelerle ifade etmişti.

Abir, bir kadın vaiz olabilmek için devlete bağlı olmayan bir da'wa enstitüsündeki iki yıllık bir programa kayıt olduğunda Cemal'le araları iyice gerildi. Mahalle camisindeki derslere giden Abir, düzgün bir eğitim aldığı takdirde mahalledeki kadın vaizlerden çok daha iyi olabileceğini hissediyordu. İlk başta Cemal onu ciddiye almamıştı; ev işleri, çocukların bakımı ve yolun uzun sürmesinin üstüne ek olarak programın gerektirdiği çalışmalardan Abir'in yorulacağını düşünüyordu. Fakat Abir kararlı ve azimliydi: eve, çocuklara veya Cemal'e karşı olan sorumluluklarında ihmalkâr davranırsa bir şansı olmayacağını biliyordu. Bu nedenle, da'wa enstitüsüne gittiği günlerde evle ilgili tüm görevlerini eksiksiz olarak yerine getirmeye bilhassa özen gösteriyordu; hatta oğlunu da beraberinde götürüyordu ki Cemal işten eve geldiğine oğluna bakmak zorunda kalmasın.

Cemal, Abir'i caydırmak için çeşitli taktikler denerdi. Karısının sosyal anlamda "gerici" olduğuna dair iğneleyici yorumların kendisine çok yol kat ettirmediğini hızlıca fark etti: Abir'in cevabı, Cemal'in dünyevi ödülleri ahirettekilere tercih ettiği için ne kadar basiretsiz olduğunu söylemek oluyordu. Dahası, kocasının "medeni ve

görgülü” gözükmeye arzusuyla dalga geçiyor ve bunu Batılı değerlere körü körüne benzemeye çalışmak olarak adlandırıyordu. Sonuç olarak Cemal taktik değiştirdi ve Abir’i eleştirmek için dini argümanlar öne sürmeye başladı; Abir, kocasının isteklerine ve buyruklarına itaat etmeyerek İslami standartlara uygun kadın davranışlarını ihlal ediyordu. Eğer Abir davranışlarını değiştirmezse, ikinci bir eş alacağı tehdidinde de bulundu—Müslüman bir erkek olarak hakkı olduğu üzere. Bir keresinde, Abir’in tüm ailesi ve benim önümde bu tehditte bulunmasının ardından Abir şu cevabı verdi: ”Allah’ın sana bahsettiği [bir başka kadınla evlenme] hakkından bahsedip duruyorsun. Neden önce *onun* senin üzerindeki hakkını ödemiyorsun?” Namaz kılma konusunda Cemal’in umursamazlığından bahsettiğini herkes anlamıştı—Abir yalnızca bir saat önce evin erkeği olarak Cemal’den, akşam namazına (*salat ül mağrib*) önderlik etmesini istemişti, Cemal ise bu isteği duymazdan gelmiş ve televizyon seyretmeye devam etmişti. Sonunda Abir evdeki kadınlar için namaza kendisi önderlik etmişti. Cemal Abir’in cevabı karşısında sessiz kaldı, ancak karısını rahatsız etmeye devam etmekten de çekinmedi. İkisi arasında geçen özellikle şiddetli bir tartışmanın ardından Abir’le yalnız kaldığımızda, Cemal’in gösterdiği muhalefet yüzünden da’wa çalışmalarını bırakmayı düşünüp düşünmediğini sordum. Kesin bir şekilde yanıtladı: “Hayır! Çok kesin bir tavır sergilese bile da’wa’dan vazgeçmezdim.”

Cemal’in artan baskılarına karşılık olarak, Abir kendi tutumunu değiştirdi. Ailesini şaşırtarak, Cemal’e alışılmadık bir biçimde nazik davranmaya başladı ve onu ikna etmek için farklı yöntemlere başvurdu. Normalden daha gergin anlarda Cemal’i güzel sözlerle ikna ediyor veya onun huyuna gidiyordu, kimi zamanlar da ahlaken daha üstün bir tutum sergileyerek kocasını utandırırđı (önceki paragrafta belirttiğim durumda olduğu gibi). Abir ayrıca düzenli olarak, Cemal’in yüzüne karşı onun için dua etmeye başladı ve açıkça Allah’ın affını (*mağfir*) ve lütfunu (*bereket*) diledi—yalnızca bu dünyada değil ahirette de. “Rabbimiz sana doğru yolu gösterecek” (“Rab-

bina yizhik, ya rab!”) cümlesi, Cemal’le olan tüm ilişkilenmelerinde bir nakarat haline geldi. Abir bazen de kasetlere kaydedilmiş olan vaazları evin içinde en yüksek seste dinlerdi; özellikle de ölüm sahnelerine, cehennemdeki işkencelere ve kıyamet gününe odaklanan bölümleri, Cemal’in evde olduğu cuma günleri açardı. Dolayısıyla Abir, Cemal’i savunmasız hissettirmek için kader ve ölüm sahnelerini ön plana çıkarıyor (Allah’la yüzleşeceği ahireti hatırlatıyor) ve kocasını, dini vecibeleri yerine getirerek bunların hakkını vermeye davet ediyordu.

Nihayetinde tüm bu taktikler Cemal üzerinde artan bir etki yarattı, ve Cemal karısının da’wa enstitüsündeki eğitimini bırakması için baskı yapmaktan vazgeçmese de, baskının miktarı azaldı. Hatta Cemal daha düzenli olarak namaz kılmaya ve Abir’le birlikte camiye gitmeye başladı. Abir açısından daha önemlisi, kocası içki içmeye ve evde yetişkin filmleri izlemeye bir son verdi.

Bu anlatıda önemli olan nokta şu: Cemal ve Abir’in temel hususlara (ahiret inancı, Allah’ın buyruklarına sürekli olarak itaatsizlik edenlerin onun gazabına maruz kalacağıının kaçınılmazlığı, vb.) bağlılık konusunda o ya da bu şekilde ortaklaştıkları varsayımlar bulunmasaydı, Abir’in hiçbir iddiasının Cemal üzerinde etkisi olmazdı. Abir’in ikna yöntemlerinin Cemal üzerinde işlemesinin kısmen sebebi, Cemal’in kendini (uygulamada ihmalkar ve günahkar eylemlere meyilli olsa da) bir Müslüman olarak görmesiydi. Buna bir örnek olarak şu gösterilebilir: karısı sürekli uyarmasına rağmen Cemal namaz kılmasa da, benzer bir durumla karşılaşan dine inmayan birinin ileri süreceği türden mantık yürütülmüş bir gerekçe sunmuyordu. Ortaklaştıkları belirli ahlaki eğilimler, aralarındaki tartışmanın olasılıklarını ve dolayısıyla da anlaşmazlığın şeklini yapılandırıyordu. Cemal, Abir’in savlarının ahlaki kuvvetiyle karşı karşıya kaldığında onların hakikatini kolayca inkar edemiyordu. Abir’in bir keresinde bana açıkladığı üzere, kocasının onun ahlaki savlarını reddetmesi “Allah’ın varlığını yalanlamaktan” farksız olurdu, “onun bile riske atmak istemeyeceği bir şey.” Abir’in ikna gücü

bir taraftan sebat etmesine dayanırken, diğer taraftan da kocasını ıslah etmek için başvurduğu otorite geleneğine dayanıyordu—kocasısı, hata yapıyor da olsa, bu geleneğin hassasiyetlerine eşit derecede bağlıydı. Diğer bir deyişle, Abir'in etkili olabilmesi bireysel değil kolektif bir başarıydı; Cemal ve Abir'in iletişimlerini yapılandıran arka plandaki uygulamalar, duyarlılıklar ve eğilimlerin oluşturduğu birleşik matrisin bir çıktısıydı.

İkincisi, kocasının bu konudaki şikayetlerine rağmen Abir'in da'wa enstitüsüne kayıt olmasının, vaizlerin ve Müslüman hukuk alimlerinin çoğunluğu tarafından hoş görülmeceğine de dikkat çekmek gerek. Bunun nedeni, İkinci Bölüm'de de açıkladığım üzere, da'wa kadınlar için gönüllülük ilkesine dayalı bir eylem olmakla birlikte, kadının kocasına itaatinin her Müslüman kadını bağlayan bir zorunluluk olarak görülmesiydi.²⁰ Abir, da'wa'ya olan bağlılığı konusunda ısrarcı davranırken aldığı risklerin farkındaydı: Cemal'in ondan boşanacağı veya ikinci bir eş alacağına yönelik tehditleri tamamen asılsız değildi, zira bunlar, şeriat açısından bakıldığında Cemal'in Müslüman bir erkek olarak hakları dahilindeydi. Abir'in bu isteğinde ısrarcı olabilmesinin nedenlerinden biri, kocasından ahlaken daha üstün bir tutum sergileyebilmesiydi. Aldığı da'wa eğitimi, doğru İslami davranışlar hakkında konuşabileceği ve kocasına meydan okuyabileceği sağlam bir otorite sağlamıştı. Sözgelimi, ders aldığı da'wa enstitüsünde detaylarıyla öğrendiği da'wa'nın çağdaş yorumlamalarına dayanarak, neden da'wa'nın bir parçası olduğunu—bugün çoğu İslamcı düşünür arasında iyi bilinen (bkz. İkinci Bölüm)—bir argümanla açıklıyordu: da'wa artık kolektif değil, her bir Müslümanın sorumluluğunda olan bireysel bir görev olarak görülü-

20 Da'wa'nın modern çağda kolektif bir görev (farzı kifaye) olmaktan çıkıp bireysel bir görev (farzı ayn) statüsü kazandığını iddia eden yazarlar arasında dahi, da'wa kadınlar için hala eş, anne ve kız çocuk olarak görevlerinin yanında ikincil olarak kabul edilir. Bu görüşü destekleyenler yalnızca erkekler değil, aynı zamanda Zeynep el-Gazali gibi da'wa alanında kadınların katılımının artmasını savunan kadınlar da yer alır (bkz. Z. al-Ghazali 1996a, 39; al-Hashimi 1990, 237).

yordu—bu perspektif değişiminin sebebi, tam da Cemal gibi insanların, Müslüman bir hayat sürmenin ne anlama geldiğini unutmuş olmalarıydı.²¹ Çelişkili bir şekilde, Abir’in itaatkar bir eş normundan sıyrılabilmesi, kendisine, kocasına kıyasla ikincil bir konum atfeden bir geleneği noksansız olarak yerine getirmeyi öğrenmesine dayanıyordu. Dolayısıyla Abir’in “kabul gören eş” davranışlarından sapması, İslami normların anlamlandırma sisteminden bir kopmayı temsil etmenin aksine bu normları barındırıyor, ve bu sapma, normları uygulamanın ona sağladığı kabiliyetler sayesinde vuku buluyordu.

Abir’in davranışlarını itaat ve direniş bakımından incelemek çekici gelebilir: kocasının isteklerine rağmen da’wa faaliyetlerini yürütmeye devam edebilmesi, kocasının onun davranışları üzerinde kurmaya çalıştığı tahakküme karşı çıkma arzusunun bir yansıması olarak görülebilir pekâlâ. Veya bağımsız faili ayrıcalıklandırmayan bir açıdan bakılırsa, Abir’in dini savları kullanması, (ataerkil dini uygulamaların ve argümanların yeni anlamlar ve değerler kazandığı) dini normların eş zamanlı olarak yinelenmesi ve yeniden anlamlandırılması olarak anlaşılabilir. Her iki analiz de makul olmakla birlikte, Abir’in eylemlerindeki muhakeme, ilişkiler ağı, kavramlar ve uygulama biçimlerine yeteri kadar dikkat göstermez. Örneğin Abir’i rahatsız eden şey Cemal’in onun üzerindeki (kutsal buyruklarla desteklenen) hükmü değil, kocasının dindar olmayan davranışları ve Abir’in Allah’a karşı sorumlulukları olarak gördüğü şeylerden karışını vazgeçirmeye çalışmasıydı. Abir’e göre dindar bir şekilde yaşamak, bir dizi İslami erdemin uygulanmasını ve bunun için en uygun koşulları yaratabilmeyi gerektiriyordu. Bu nedenle Abir’in karmaşık değerlendirmeleri ve kararları, -anlamı *sadakate* karşı *isyan*, *riayete* karşı *direnç*, veya *itaate* karşı *altüst etme* gibi terimlerle açıklanamayan amaçlar doğrultusundaıydı. Bu terimler dindarlık söyleminden ziyade feminist bir söyleme aittirler, çünkü bu terimler kimi eylemler

21 Cemal bu iddiaya karşı çıkmak için şunu söyleyebilirdi: da’wa’nın çoğu savunucusu, bir kadının ancak eşine ve çocuklarına olan görevine engel olmadığı takdirde harekete katılma görevi olduğu görüşündeydi. Fakat Cemal da’wa hakkındaki bu tartışmalara hakim olmadığı için bu argümanı öne süremedi.

için anlamlıyken diğerleri için değildir. Velhasıl Abir'in toplumsal ve ataerkil normlara karşı çıkışını inceleyebileceğimiz en iyi yöntem, başkaldırının hedeflediklerine ek olarak, Abir'in eylemlerinin yapısını teşkil eden var olma, duygulanım ve sorumluluk koşullarının analiz edilmesidir.²²

da'wa ve akrabaların talepleri

Sınırları dahilinde bir eylemler dizisinin konumlandığı ve kavramların yapısıyla ilgilenen bir analizin sahip olduğu önem -Zeynep el-Gazali'nin çalışmalarına aşına olanlar arasında iyi bilinen ve sıkça alıntılanan- bir örnek aracılığıyla daha da detaylandırılabilir. İkinci Bölüm'de bahsettiğim üzere, Zeynep el-Gazali Mısır'da kadınların da'wa hareketi arasında öncü bir figür olarak görülür, ve ayrıca, İslamcı siyasi grup Müslüman Kardeşler'de 1950'lerde ve 1960'larda liderlik yapması dolayısıyla da tanınır. El-Gazali, toplum içinde bilinen bir kişi olması ve siyasal aktivizmi dolayısıyla çelişkili bir figür olarak görülür, zira diğer kadınları anne, eş, kız çocuk olarak görevlerine riayet etmeye çağırırken, kendisi bu geleneksel rollere meydan okuyan bir yaşam sürmüştür (Ahmed 1992; Hoffman 1985). Bu görünürdeki çelişkiyle alakalı sıklıkla alıntılanan bir örnek, el-Gazali'nin nasıl ("Allah yolundaki mücadelesi"ne (*cihat fi sebilillah*) müdahale ettiğini öne sürdüğü) ilk kocasından boşandığı ve ardından (da'wa faaliyetlerine karışmaması şartıyla) ikinci koca-

22 Cami katılımcılarının eylemlerinin temelini oluşturan terimlere ve kavramlara dikkat etmemiz gerektiği yönündeki kitabın başından beri sürdürdüğüm ısrar, "folk kategorilerini" basitçe yeniden üretmeyi amaçlamaz. İddia ettiğim şey daha ziyade, bu terimlere ve kavramlara dikkat etmenin, sosyal bilimler ve feminist teoride hüküm süren faillik kavramları hakkındaki analitik soruları yeniden düşünebilmek için gerekli olduğudur. Bu bakımdan kavram analizine yaklaşımım, düşünür Ian Hacking'in çalışmalarına dayanır. Hacking şöyle yazar: "Bir kavram, kendi bölgesinde bulunan bir kelimedenden başka bir şey değildir. Bu da çeşitli formlardaki bölgelere dikkat etmeyi gerektirir: kelimenin gerçek anlamıyla (muhtemel olarak değil) kullanıldığı cümleler, bu cümleleri söyleyen kişiler, hangi otoriteyle ve hangi kurumsal ortamlarda söylendiği, kimleri etkilemesi amaçlandığı, dinleyiciler açısından sonucunun ne olduğu" (Hacking 2002, 17).

sıyla evlendiği hakkındaki anlatısıdır (Z. al-Ghazali 1995; Hoffman 1985, 236–37).

Hayatımdan Günler (Ayyam min hayatı) adlı meşhur otobiyografisinde el-Gazali, Müslüman Kardeşler’in erkek mensuplarıyla yaptığı görüşmelerinin sıklaştığını fark etmesinin üzerine işi hakkında sorular soran ikinci kocasıyla aralarında geçen bir konuşmayı aktarır. El-Gazali’ye göre, çoğu liderinin Mısır’daki hapislerde tutulduğu Müslüman Kardeşler hükümet tarafından yakından gözetlendiği için, onlarla olan işlerini gizli bir şekilde gerçekleştirilmelidir ve yaptığı işin detaylarını kocasına açıklamayı reddeder. Kocasının ısrarları karşısında el-Gazali, Müslüman Kardeşler’le yaptığı işin hayatını tehlikeye atabileceğini kabul eder, fakat evlenmeden önce yaptıkları anlaşmayı kocasına hatırlatır:

Bugün bu mücadeleye (*cihat*) benimle katılmanı senden isteyemem, ama Allah yolundaki mücadelede (*cihat fi sebilillah*) bana engel olmamanı istemek hakkım. Bu [görev], mücadelecilerin (*mücahiddin*) safına katılma sorumluluğunu bana bahsettiği gün, bana ne yaptığımı sormamanı istemek de hakkım. Ama, on sekiz yaşından beri kendini Allah adına olan mücadeleye ve İslami devletin kurulmasına adanmış bir kadın ve onunla evlenmek isteyen bir adam olarak aramızdaki güven tam olsun. Eğer evliliğin çıkarları, Allah’ın da’wa’ya çağrısına ters düşecek olursa, o halde evlilik sonlanır ve [Allah’ın da’wa’ya] çağrısı tüm varlığımda/benliğimde baskın gelir... Bana emirler vermenin senin hakkın olduğunu ve isteklerini yerine getirmemin benim sorumluluğum olduğunu biliyorum, ama içimizdeki Allah bizden daha büyük ve onun çağrısı bizim varlığımızdan daha kıymetli. (Z. al-Ghazali 1995, 34–35)

Bu alıntıyı yorumlayan feminist tarihçi Leyla Ahmed’in dikkat çektiği nokta, el-Gazali’nin kendi hayatındaki tercihlerinin, “İslami toplumda kadınların rolü hakkında söylediklerini bariz bir şekilde baltaladığı[dır]” (Ahmed 1992, 199–200). Ahmed’e göre bu çelişkinin en görünür olduğu örnek, el-Gazali’nin kendi işini “bir aile yetiştirme sorumluluğunun” üzerinde konumlandırması, fa-

kat aynı hakkı diğer Müslüman kadınlara tanımamasıdır (Ahmed 1992, 200).²³ El-Gazali'nin hayatının pek çok çelişkiyi barındırdığını inkar etmiyorum,²⁴ fakat bana kalırsa Müslüman kadınlar için yaptığı yönlendirmeleri, kendi evliliğinde koştığı şartlarla tutarlı olarak anlamak mümkün. Burada el-Gazali'nin, bir kadının hayatında yaptığı *hiçbir* işin, (Ahmed'in önerdiği üzere) onu ailevi görevlerinden azade etmediğini söylemediğinin altı çizilmeli: bir kadının yalnızca "Allah yolundaki" (*fi sebilillah*) işleri buna müsaade eder, ve yalnızca akrabalık sorumlulukları Allah'a hizmet etme bağlılığının önüne geçtiğinde geçerlidir. El-Gazali'ye göre, eğer çocuk doğurabilseydi yapması gereken tercihler çok daha karmaşık olurdu, çünkü onunla yaptığım röportajlardan birinde dile getirdiği üzere, bu durum onu "kendini Allah yolunda adamak için özgür" kılmazdı (Kahire, 22 Temmuz 1996). Suudi Arabistan'daki bir kadın dergisi olan *Sayyidati*'de çıkan bir röportajında da bundan bahseder (Hindawi 1997). El-Gazali, birinci kocasından boşanma kararını bu röportajda şöyle açıklar: "Bana bir oğul bahşederek veya beni çocuklarla kutsayarak beni [dini] faaliyetlerimden başka tarafa yönlendirmemek Allah'ın hikmetiydi. Fakat ben tüm Müslümanların annesiydim, hala da öyleyim. Bu nedenle, bu [da'wa'ya] çağrının heyecanı ve hazinesiyle karşılaştığımda, ona cevap ver-

23 Hoffman (1985) bu paragrafların benzer bir okumasını sunar.

24 Mısır'daki Müslüman kadınlara hitaben yazdığı iki ciltlik kitabında el-Gazali kadınları da'wa alanına dahil olmaya çağırır (Z. al-Ghazali 1994a, 1996a). Fakat kadın bir vaizin çabalarını diğer kadınlara yöneltmesini tavsiye eder, çünkü "onların huylarını, içinde bulundukları durumu ve özelliklerini anlayabilir, dolayısıyla da kalplerine ulaşmada ve problemlerini çözmede başarılı olacaktır, ve sorunlarını takip ed[ebilecektir]"(1994a, 2). El-Gazali on üç yıllık bir süre boyunca kadınlar arasında da'wa çalışmaları yürütmenin yanı sıra, Müslüman Kardeşler'e katıldığında erkeklerle de çalıştı ve bunu da'wa'daki faaliyetlerinin bir parçası olarak gördü. Müslüman Kardeşler'in en üst düzey liderlerinin çoğunluğunun hapisteye olduğu bir dönemde el-Gazali faaliyetleri koordine eden bir liderlik pozisyonuna yükseldi—ilerleyen zamanlarda bu görevinden dolayı hapse girdi. Kadın vaizlere verdiği -esas olarak diğer kadınlara odaklanma yönündeki- tavsiyeyi kendi hayatında uygulamadığı aşıkardı.

meden duramadım. [Birinci] kocam da'wa faaliyetlerimi devam ettirmeme izin vermeyince ondan boşanmak istedim ve durum böyle gelişti" (Hindawi 1997, 72).

Zeynep el-Gazali'nin savının temelinde iki öğretisel önkoşul yatar. Bunlardan biri, genellikle çağdaş kadın vaizlerin ve ulema-ların benimsediği fıkıh görüşüdür; buna göre bir kadının birincil sorumluluğu evlenmeden önce ebeveynlerine ve evlendikten sonra kocasına ve çocuklarına karşıdır. Bu sorumluluğu, sadece Allah'a karşı sorumluluğuna kıyasla ikincildir. Dolayısıyla bu konunun tartışmaya açık olduğu yegane nokta, bir kadının Allah'a olan sadaka-tinden, eşi ve ailesine olan sorumlulukları dolayısıyla ödün vermesi gerektiği durumlardır—el-Gazali kocasına karşı argümanını tam da bu noktadan kurar.

Zeynep el-Gazali'nin savı, Müslüman hukuk alimlerinin vurguladığı bir başka ayrıma daha dayanır: yaş, cinsiyet ve akrabalık hiyerarşilerine göre konumlandırılan ve akrabalara karşı olan *maddi* ve *manevi* sorumluluklara. Bu ahlaki evrende, Allah'ın gözündeki kadınlar hem kocalarının hem de çocuklarının *fiziksel iyi olma hallerin-den* sorumlu olmakla birlikte, yalnızca kendilerinin ve çocuklarının *ahlaki davranışlarından* sorumludurlar—kocalarınınkinden değil. Diğer taraftan kocaları -çocukları ve eşleri üzerinde sahip oldukları otoritenin sonucu olarak- ailelerinin *ahlaki davranışlarından* olduğu gibi *sosyal ve fiziksel iyi olma hallerinden* de sorumludurlar. Dolayısıyla, astlar ve üstlerin birbirlerine karşı ortak *maddi* sorumlulukları bulunmakla birlikte (yani eşler ve çocuklar -farklı şekillerde de olsa- birbirlerinin fiziki konforlarını sağlamakla yükümlüdürler), eşlerinin erdeminden sorumlu olanlar kocalardır; kadınlar ise yalnızca çocuklarının ahlaki davranışlarından sorumludurlar. Bu ayrıma dayanarak el-Gazali, çocuk sahibi olamamasının kendisini da'wa faaliyetlerinin izinden gitmek için "özgür kıldığını" iddia edebilmiştir—çocuklarının ahlaki ve fiziksel iyi olma hallerini gözetme sorumluluğu bulunduğu senaryoda yapamayacağı bir şey.

El-Gazali'nin geleneksel ailevi görev normlarından kopabilme becerisi, İkinci Bölüm'de de önerdiğim üzere, yirminci yüzyılın başlangıcında gelişmiş ve oturmuş bir kadın hakları söylemiyle hatırı sayılır derecede ilişkililmesi bağlamında anlaşılmalıdır; bu ilişkilendirme onun bir aktivist olarak oluşumunda önemli bir yere sahiptir. El-Gazali'nin sosyoekonomik arka planına sahip kadınlar için Mısır'da 1930'larda ve 1940'larda ortaya çıkan fırsatlara ek olarak, kadınların kamusal alanda üstlendikleri rollere dair gelişen yeni farkındalığın El-Gazali'nin her iki evliliğinde de şartlar koşabilme kabiliyetinin temeli olarak okumak elbette mümkündür.

Kuşkusuz, el-Gazali'nin şahsi ve kamusal hayatlarındaki eylemlerini izah etmek için bu sosyal ve tarihsel bağlam önemli olmakla birlikte, eylemlerine özel bir güç katan doktrinal mantığının özgüllüğünü görmezden gelmek bir hata olur. Zira savları İslam'da kadınlar ve erkeklere evlilik, boşanma ve diğer akrabalık sorumlulukları konularında eşit haklar tanınması gerektiği iddiasına dayansaydı, eylemlerinin gücünün değeri bir hayli farklı olurdu. Aslına bakılırsa el-Gazali'nin eylemleri ve eylemlerinin gerekçelendirmeleri, eşit haklar talebine dayanan bir argümana bağlı değildir. Aksine, el-Gazali'nin savı Müslüman bir kadın olarak yakın akrabalarına karşı yükümlü olduğu “ahlaki ve fiziksel sorumluluk” kavramı ekseninde konumlanır. El-Gazali'nin mantığına göre bu sorumluluklardan sıyrılabilmesi, çocuksuz bir kadın olmasının bir çıktısıdır. Bu mantığın geliştirdiği siyasete katılalım veya katılmayalım, bu ahlaki sorumluluk kavramını zikretmesinin söylemsel tesirleri hem Müslüman dünyada (“feminist”ten ziyade) “İslami” bir aktivist olarak El-Gazali'nin hükmettiği gücü, hem de hayat hikayesinin, İslami hukukta akrabalık söylemine kattığı muazzam meşruiyeti açıklar—özellikle de, bu söylemin ana doktrinleri ve ilkelerine sadık kalmakla birlikte söylemin geleneksel beklentilerinden ayrılan bir yaşam tarzı sürmek isteyenler için.

El-Gazali'nin hukuki söylemin şartlarına riayet etmesinin etkisini anlamak için en iyi yöntemin, meşrulaştırılan yaşam tarzları açığa

sından düşünmek olduğunu iddia etmeyi amaçlamıyorum. daha ziyade altını çizmek istediğim nokta, anlatısının, Müslüman kadınlar için mümkün kıldığı spesifik argümanlar sahası ve bu argümanların önünü açtığı ve engellediği eylem olasılıkları açısından incelenmesi gerektiği. El-Gazali'nin muhakemesinde vurgulamak istediğim boyut bu, çünkü bu boyut, el-Gazali'nin eylemlerini, Mısır gibi Batılı olmayan toplumlarda modernliğin getirdiği “yapısal değişikliklerin” evrensel mantığına dayanarak açıklayan anlatılarda çoğunlukla görmezden geliniyor ve ihmal ediliyor. Bu “yapısal değişiklikler” el-Gazali'nin konuşmalarını ve eylemlerini anlamak için önemli bir arka plan sunmakla birlikte, onun yaşam hikayesinin İslamcı aktivizm alanında sahip olduğu gücü ayrıntılarıyla açıklama konusunda çok küçük bir etkiye sahipler.

öğretisel çözümler ve kararsızlıklar

El-Gazali ve Abir'in dindarlık yolunda karşılaştıkları sorunların çoğu eğitimli bir kadın vaiz olma hedefleriyle alakalıydıysa da, bu gibi amaçları olmayan kadınlar da yapısal olarak benzer problemlerle karşılaştılar. Fıkıhın erkekleri kadınların ahlaki ve bedensel koruyucuları olarak gördüğü düşünüldüğünde,²⁵ cami hareketi mensupları, onlarla aynı evde yaşayan ve onlar kadar dindar olmayan erkek akrabalarının kendi dindarlık standartlarına gölge düşürdüklerinden sıklıkla şikayet ediyorlardı. Bu sorun, camiye gidenlerin “itaatsiz bir koca” (*zevc asî*) olarak nitelendirdiği bir adamla evli olan bir kadın için bilhassa derin gözüküyordu; bu endişe yalnızca cami çevrelerinde değil, aynı zamanda gazetelerdeki dini tavsiye köşelerinde de etraflıca ele alınıyordu. Şeriata göre, bir kadın kocasının değil yalnızca kendinin ve çocuklarının ahlaki davranışlarından sorumludur; ancak bununla birlikte -kadının ve çocukların koruyucusu olarak erkeğin hükmettiği ahlaki otorite düşünüldüğünde- kocasının davranışları, dindar bir yaşam sürmek isteyen kadının yolculuğunu de-

25 Bu görüşü desteklemek için genellikle alıntılanan ayet şöyle der: “Allah'ın erkeklere kadınlardan daha fazla bahsettiği lütuflarla erkekler kadınların tüm bakımını üstlenmelidir” (Nisa Suresi 34. ayet).

rinden etkiler. Böylesi bir durumla karşılaşan bir kadının, kocasının davranışlarına karşı çıkması veya boşanmak istemesi kolay değildir; zira Mısır toplumunda boşanmış bir kadın olmak damgalanma sebebidir ve İslami hukuk, bir kadının boşanma hakkına kısıtlamalar getirir. Bu nedenlerden dolayı, cami derslerinde dinleyicilerin vaizlere sıklıkla sordukları sorulardan biri, erdemli Müslüman davranışlar çerçevesine göre günahkâr bir hayat yaşayan bir erkekle evli olan bir kadının ne yapması gerektiği idi.

Bu sorunun basit bir öğretisel çözümü yok. Kadın vaizlerin verdikleri yanıtlar farklılık gösteriyor ve kadınlar, Allah’a bağlılığın ve kişinin (günahkar) kocasına sadakatının çelişkili talepleri arasında bir uzlaşmaya varmak için farklı yöntemler izlemeye davet ediliyordu. Gerek üst-orta, gerekse orta veya alt gelir seviyelerindeki camilerdeki çoğu kadın vaiz şunu iddia ediyordu: İslam’da erkekler, kadın akrabalarının koruyucuları (*veli*) oldukları (ve tam tersi olmadığı) için, Allah’ın gözünde kadınlar, yetişkin erkek akrabalarının davranışlarından sorumlu değillerdi. Vaizlerin kadınlara verdikleri tavsiyeler arasında “itaatsiz kocalarının” davranışlarını değiştirmeleri için eşlerini ikna etmeye çalışmaları, ve başarısız oldukları durumlarda dahi -kendi davranışlarını denetlerken bilhassa ihtiyatlı olmaları gerektiğini unutmadan- kocalarıyla birlikte yaşamaya devam etmeleri bulunuyordu.

Dindar olmayan bir kocayla yaşamanın, kadını, kabul gören erdemli davranışlar çerçevesinde yaşayabilmesini riske atan durumlar da bırakacağını hatırlatarak, bu tavsiyenin bir kadının hayatında yol açtığı çelişkiler üzerine birkaç kadın vaiz ve bazı cami katılımcılarına sorular sordum. Çoğu, verilen tavsiyelerin mevcut sorun için en iyi çözümü teşkil etmediğini kabul ettiler, fakat kadınların çoğunluğunun başka bir seçeneği olmadığı konusunda ısrarcıydılar. Kimi vaizler -çok sayıda Mısırlı erkeğin dindar olmadığını düşündüklerini ima ederek- şöyle söyledi: “Eğer kadınlara itaatsiz kocalarından boşanmalarını tavsiye etseydik, Mısırlı evli kadınların yarısının boşanmalarını söylemiş olurduk!” Kimisiyse, erkekler hem kendile-

rinin hem de eşlerinin eylemleri için açıklama yapma yükünü taşıyan, kadınların eşlerinin davranışlarından sorumlu tutulmamasının Allah'ın kadınlara bir lütfu olduğunu belirtti—bu sayede kadınlar erkek akrabalarının davranışları hakkında endişelenmek zorunda kalmadan dindar bir hayat sürdürebiliyorlardı.

Zeynep el-Gazali'nin öğrencisi olan ve bugün yerel bir camide kadın vaiz olarak görev yapan Hacı Esmâ gibi diğer kadın vaizler bu soruyu çok farklı bir şekilde yanıtladılar.²⁶ Akşamüzeri yapılan bir ders esnasında, orta sınıf ev hanımlarının oluşturduğu yirmi kişilik bir grupta otuzlu yaşlarının ortalarındaki bir kadın bu soruyu Hacı Esmâ'ya sordu. Hacı Esmâ, kocasının günahlarının mahiyetini sorarak başladı, ve “büyük günahlar” (*kebair*) (örneğin düzenli olarak namaz kılmayı reddetmek, zina yapmak ve içki içmek) olduğu anlaşıldığında, kocasının davranışlarını değiştirmesi için kadına çeşitli stratejiler uygulamasını önerdi. Şunları söyledi:

Denemen gereken ilk aşama kocanın önünde ağlamak, ve davranışları düşünüldüğünde Allah'ın ona yapacakları yüzünden onun için endişelendiğini anlamasını sağlamak. Böyle ağlamanın beyhude olduğunu düşünme, çünkü ağlamanın pek çok kişinin kalbini erittiği biliniyor. Komşularımdan biri, kocasını düzenli olarak namaz kılmaya bu şekilde ikna etti. Benim kocasıyla konuşmamı sağlayarak ona farklı baskılar da yaptı, çünkü kocasının bana saygı duyduğunu ve eğer kocasını namaz hakkında sorgulasaydım kocasının utanacağını biliyordu. Ama eğer ağlamak sonuçsuz kalırsa, atabileceğin bir sonraki adım onunla yemek yemeyi kesmek. Bunun nihayetinde bir etkisi olacaktır, çünkü genel olarak erkeklerin iradesi kadınlardan daha güçlüdür, ve bir erkek, kendinden daha güçlü bir kadın gördüğünde kadının ısrarından ve kuvvetinden etkilenir.

26 Hacı Esmâ, birlikte çalıştığım kadın vaizler arasında Müslüman Kardeşler'e duyduğu sempatiyi açıkça dile getiren tek kişiydi. Bunun bir sonucu olarak da hükümet baskısı nedeniyle sık sık camiden camiye geçmesi gerekiyor ve ancak düzensiz bir şekilde ders verebiliyordu.

Bu noktada Hacı Esmâ'yı dinleyen kadınlardan biri sordu: “Peki ya bunların hiçbirinin erkeğin üzerinde etkisi olmazsa?” Hacı Esmâ cevapladı: “Deneyebileceğin son ve nihai şey, onunla yatmayı reddetmek.” Kadınlar arasında hissedilir bir sessizlik oldu, ardından otuzlu yaşlarının başındaki bir kadın alçak bir sesle sordu: “Peki ya o da işe yaramazsa?” Altmışlı yaşlarının sonlarındaki bir kadın yüksek sesle ekledi: “Evet, bu çok sık oluyor!” Hacı Esmâ onaylar şekilde başını salladı ve dedi ki: “Eğer bunların hiçbirisi işe yaramazsa, ve her şeyi denediğinden eminsen -ve *ne kadar denediğine sadece sen karar verebilirsin*- ve yaptıklarını hala değiştirmiyorsa, o zaman ondan boşanmayı talep etme hakkın var.”

Kadınlardan bazıları şaşkınlık içerisinde “Ya!” dedi (Mısır sokak Arapçasında “Ya!” sıkça kullanılan bir şaşırma ifadesidir). Bu tepkiyi fark eden Hacı Esmâ devam etti: “Tabii—başka ne yapabilirsin? Günah işleyen bir kocayla yaşamak, çocuklarını günahkar bir ortamda yetiştirmek—büyüyünce ona mı benzesinler? Böyle bir adamla birlikte yaşarken nasıl Allah’a itaat edebilirsin? Eğer sadece sana karşı sert davranıyor olsaydı veya sert bir mizacı olsaydı, o zaman dayanabilirdin. Ama bu sabırlı olabileceğin sakın kalabileceğin bir şey değil: bu senin ve Allah’ının arasında olan bir konu.”

Hacı Esmâ’nın sözleri kasvetli bir sessizlikle karşılandı. Mısırlı kadınların boşanma hakkında düşünmesi kolay değildi, özellikle de boşanmayla ilişkilendirilen toplumsal tabular, çocuk velayetine dair Mısır yasalarının kadınların aleyhinde olması, ve boşanmış bir kadının çocuklarını yetiştirirken karşılaşacağı ekonomik zorluklar göz önünde bulundurulduğunda. Dahası, yukarıda da bahsettiğim üzere, böyle bir durumda dahi İslami hukuk bir kadının boşanmasını kolaylaştıran bir yasal zemin sunmuyordu. Daha sonra Hacı Esmâ’yla konuşurken anladım ki boşanmayı o da basit bir konu olarak görmüyordu. Hacı Esmâ’nın şu noktayı (yukarıda olduğu gibi) vurguladığını belirtmek gerekir: bir kadının kocası sert mizaçlıysa buna karşı sabırlı olmak kadının göreviydi, çünkü sabır, dindar bir Müslüman olarak geliştirmesi gereken İslami bir erdemdi. Ancak

Allah'ın onun üzerindeki iddialarının tehlikeye düştüğü bir durumda sakın kalmak, (evliliğin sunduğu koruma ve güven bakımından) kendi çıkarlarını Allah'a olan sadakatının üzerinde tutmak demektir. Diğer vaizlere ve katılımcılara Hacı Esma'nın yanıtıyla ilgili ne düşündüklerini sorduğumda, erdemli davranışın yüksek standartlarını sürdürmek adına Mısır toplumunda boşanmış bir kadının maruz kalacağı aşağılanma ve zorlukları göze alabilecek cesarete ve güce her kadının sahip olmadığını öne sürdüler. Bu görüşü savunan kadın vaizlerden bazıları, Hacı Esma gibi kadınların "Allah'ın gerçek kulları (*abd*)" olduğunu söylediler.

Bu apayrı cevapların gösterdiği üzere, Allah'ın iradesine itaat etme ile kocasının sözünü dinleme arasındaki seçim basit bir kurala dayanmıyor ve kimi zaman cami katılımcıları üzerinde çelişkili talepleri oluyordu. Kadınlar bunun bir sonucu olarak, hem İslami külliyyatın bir yorumlamasını hem de duruma dair kendi sorumluluk hislerini kapsayan karmaşık kararlar vermeye davet ediliyorlardı.²⁷ Katılımcıların sordukları sorular ve vaizlerin verdikleri cevaplar, bir kadının kendisinden ve ahlaki eylemlerinden sorumlu olduğunu var sayıyordu; bu sorgulamaların altında yatan ıstırap, bu kadınların hissettiği ahlaki sorumluluk hissinin ve ortodoks İslami geleneğin sunduğu kısıtlı seçeneklerin bir sonucuydu.

Hacı Esma'nın detaylarıyla çizdiği ahlaki-etik çerçeve dahilinde, bir kadın boşanma talebinde bulunmadan önce Allah'ın buyruklarındaki önceliklerin sıralaması hakkında net bir anlayışa sahip olmalıdır, ki kocasına, hürmetkar bir Müslüman olarak yaşayabilme kudretini tehlikeye atan konularda karşı çıkabilsin. Hacı Esma'nın çizdiği çerçevede, kocalar zorunlu değil gönüllü eylemlere müdahale

27 Böyle bir konu hakkında bilgiye dayalı bir karar verebilmek için Müslümanlar çoğunlukla bir müftüye danışırlar. Saygın görüşlere danışan ve durumu değerlendiren müftü, yasal bağlayıcılığı olmayan bir fetva yayınlamalıdır. Cami dersleri bağlamında incelediğimizde, kadın vaizler müftülük eğitimi almadıysa da, kadınların şeriatı kendi şahsi durumları ışığında yorumlamalarına yardımcı olarak uygulamada bu rolü üstlenirler. Daha karmaşık sorunlardaysa kadın vaizleri danışanları genellikle kalifiye bir müftüye yönlendirirler.

lede bulunduğu takdirde (namazı evde değil camide kılmak, gereğinden fazla oruç tutmak, da'wa'ya katılmak veya tüm yüzü ve vücudu örten peçe giymek gibi), kadınların bu uygulamalardan vazgeçmeleri ve kocalarının isteklerine ve buyruklarına itaatsizlik etmemeleri tavsiye edilir. Benzer şekilde, bir kocanın karısına sert bir muamele göstermesi boşanma için yeterli bir sebep olarak görülmez (ama Mısırlı kadınların böyle durumlarda boşanma talep ettiği bilinir). Ancak bir kocanın davranışlarının mahiyeti temel İslami emirleri ve ahlak kurallarını ihlal ettiğinde, ve bir kadının erdemli davranışın asli ilkelerini kendinin ve çocuklarının hayatında gerçekleştirmesini imkansız hale getirdiğinde, kadının son çare olarak boşanma yoluna başvurmasına izin verilir.

Feminist bir perspektiften bakıldığında cami katılımcılarının seçenekleri oldukça kısıtlı görünür. Bu alternatiflerin kısıtlayıcı doğasına karşın, bu etik yaşam biçimini ve bunun yarattığı faillik biçimlerini yapılandıran şartlar anlaşılmak isteniyorsa, bu alternatiflerin kendi bağlamları dahilinde incelenmesi gerektiğini öne sürüyorum. Kadınların izledikleri çeşitli yolların (Kantçı anlamıyla) evrensel bir ahlaki kuralın uygulanması değil, daha ziyade, Foucault'nun etik olarak adlandırdıklarına daha yakın olduğuna dikkat çekmek isterim: belirli bir davranış modeline uygun olarak yaşayabilmek için kişinin kendini şekillendirmek amacıyla günlük eylemlerine uyguladığı dikkatli inceleme. Dolayısıyla Hacı Esma'nın tavsiyesi çeşitli iç gözlem ve argümantasyon tekniklerini barındırır. Bunlar arasında, kişi boşanma talebinde bulunmadan önce, kocasını ikna etmek için tüm yolları denediğini tespit etmek için kendini gözden geçirmesi, böyle bir karara başka kimse varamayacağı için kişinin kendine karşı dürüst olması, ve kocasının ahlaksız davranışlarını değiştirmek için sözlü ve somut ikna teknikleri kullanması gibi yöntemler bulunur. Bu, dindar olmayan kocasından ayrılmamayı seçen bir kadının kendine uyguladığı dikkatli incelemenin tam tersi bir durum oluşturur: ayrılmamayı seçen bir kadın, kendi dini ihmalkarlığı için kocasının davranışlarını suçlamadığına sürekli dikkat etmelidir, eylemleri-

nin arkasında yatan niyetleri ve motivasyonları değerlendirmelidir, çocuklarını dindar davranış standartlarına uygun olarak yetiştirebilmek için elinden gelen her şey yapmalıdır, vb. Her iki durumda da ahlaki emirler yasal olarak uygulanmaz ve kişinin kendi kendini değerlendirmesine dayanır, ve bir münzevi uygulamalar dizisini barındırır. Bu uygulamalara göre birey, İslami ahlaki kurallara ve düzenlemelere nasıl en uygun biçimde yaşayabileceğini saptayabilmek için, şeriatın yönergeleriyle uyumlu olan yorumlayıcı bir rol üstlenir.

Etik normlar ve ahlaki ilkelerin sahnelenmesinde, ihlal edilmesinde veya benimsenmesinde rol oynayan farklı faillik modlarını anlamaya başlamamız, dikkatimizi ancak bu tür özgüllüklere çevirerek mümkündür. Burada sunduğum inceleme, belirli telaffuzların, söylemlerin ve uygulamaların taşıdığı anlamlara odaklanan hermenötik bir yaklaşımla karıştırılmamalıdır. Önerdiğim çerçeve daha ziyade, spesifik türlerdeki öznelerin mümkün kılınmasında söylemsel uygulamaların yaptığı işi inceler. Bu açıdan, belirli toplumsal cinsiyet eşitsizliği sistemlerinin kadınlar üzerinde uyguladığı şiddeti değerlendirirken, bir kadın dindarlık veya tevazu geleneğinin yalnızca kadınların ikincilliğine meşruluk kazandırmaya hizmet ettiğine işaret etmek yeterli değildir örneğin. Bilakis bu ikincilliğin onu somutlaştıran kadınlar için olan önemini, ancak bu gelenekleri, bütünleşik oldukları tatbiki ilişkilenmeler ve yaşam biçimleriyle ilişkili olarak incelendiğimizde anlayabiliriz.

Son olarak, bu bölümde faillik hakkındaki savlarım şunu gösterir: faillik kavramını direniş mecazından ayırmanın analitik anlamdaki getirisi, böyle bir hareketin, öznenin farklı mefhumları dahilinde açığa çıkardığı performativite, ihlal, ıstırap, hayatta kalma ve beden konularının açık bir şekilde ifade edilmesiyle ilgili sorular dizisinde yatar. Bir faillik teorisi tasarlamaktansa, failliği büründüğü farklı modlar ile özgün hissinin, anlamının ve formunun konumlandığı kavramlar yapısı açısından incelemek gerektiği konusunda ısrarcıydım. Bu tür bir inceleme, farklı faillik modlarının kendi bedensel kapasitelerini gerektirdiğini hatırlatır. Böylece (toplumsal

cinsiyet hiyerarşisi sistemlerine karşı) direniş eylemlerinin, bedenin farklı biçimlerde davranışana devredilmiş olma ihtimalini düşünmeye zorlar. Bu bakımdan, toplumsal cinsiyet normlarını ihlal etmek, “bilinci” dönüştürme veya toplumsal cinsiyetin anlamlandırma sistemindeki değişimi etkileme meselesi olmayabilir. Bunun yerine duyarlılıkların, duygunun, arzunun ve düşüncelerin -temsil mantığının ve sembolik ifadenin çoğunlukla kaçırıldığı bedensel kayıtların- yeniden eğitilmesini gerektirebilir.

Batılı akademik camiada konumlanan ve İslamcı siyaseti inceleyen hiçbir çalışma, İslami etik ve siyasi davranışa getirilen güncel eleştiriyi ve bu eleştiriyi harekete geçiren seküler-liberal varsayımlarla ilişkilendirmekten kaçınmaz. Bunun sebebi, İslam’a yönelik halihazırdaki akademik endişeye neden olan “problem”in, İslami geleceğin seküler-liberal bir yönetim biçiminin algılanan normlarından uzaklaşmasına odaklanmasıdır (böyle bir uzaklaşmanın tehlikeli olma ihtimali de bulunur). Bu çerçevelendirmenin hükmettiği güç yalnızca İslamcı siyaseti eleştirenlerin yazılarında değil, aynı zamanda da, çoğu İslamcı yazarın uluslararası kamuoyu nezdinde sesini duyurabilmek için benimsemek zorunda olduğu savunmacı duruşta da belirgindir. Cami hareketini betimlemek için itimat etmek durumunda kaldığım kavramlar bile bu yargılayıcı anlamı bünyelerinde barındırırlar. Örneğin “İslamizm” neolojisi nesnesini, bireysel ibadetin sözde “normal” alanının dışında gerçekleşen bir din patlaması olarak resmeder—yani açıklama -ve hatta düzeltme- gerektiren tarihsel bir anomali olarak. 11 Eylül 2001’deki olaylar, İslam’ın seküler-liberal bir engizisyon karşısında günah çıkarması gerektiği hissiyatını yalnızca kuvvetlendirmeye hizmet etmiştir.

“Müslüman kadınlara” odaklanan bir çalışma, bu şaibeli belirtinin Batılı tasavvurda İslam’ın kadın düşmanı ve ataerkil niteliklerine dair tetiklediği bütün varsayımlar nedeniyle bu yargının ağırlığını daha da çok üzerinde taşır. “Kadın Sorusu,” Batılı düşüncenin İslam’a karşı yönelttiği eleştirinin oluşmasında demokrasi ve özgürlük konularından çok daha kritik bir yere sahip olmuştur—mevzu Batı’daki kadınlar olduğunda açıkça antifeminist görüşler belirten yazarlar için bile. Uzun bir sömürgecilik geçmişi de bu temel çerçevelendirmeyi pekiştirmeye yardımcı olur: sömürgecilik kendini,

Batılı olmayan kültürlerin “ikinci sınıf” olduğu esasına dayanarak rasyonalize eder. Bu ikincilliğin en belirgin olarak tezahür ettiği yer ise ataerkil adetler ile uygulamalardır ve sömürgeci yönetimin failliği aracılığıyla yerli kadınların kurtarılması gerekir (Abu-Lughod 2002; Ahmed 1992; Lazreg 1994; Mohanty 1991; Spivak 1987). Sömürgeci bir bağlamda bu mecazı kullananlar yalnızca Batı Avrupalılar değildi; Sovyetler Birliği de Orta Asya’daki Müslüman nüfusu medenileştirme misyonunu gerçekleştirmek için benzer bir argümanlar dizisi öne sürmüştü.¹ Bu değerlendirci çerçevelendirmenin gücünü bugün şu gerçek gözler önüne serer: kadınların çağdaş İslami hareketlere aktif katılımı, uzun bir geçmişi olan böylesi varsayımlar karşısında bir sorgulama olarak görülmek yerine, Müslüman kadınların boyun eğişini bir kez daha kanıtlar nitelikte görülür (bkz. Mahmood 2003). Bu görüşlerin inatçılığından bahsetme sebebim Müslüman dünyada kadınlara yönelik şiddet olmadığını iddia etmek değil, bu çerçevelendirmenin (İslam’la ilişkilendirilen bir denklikler silsilesini yöneten) indirgeyici boyutunun sorgulanması gerektiğini önermektir.

Tasvir ettiğim bu yargılayıcı duruşun yalnızca İslam’la sınırlı olmadığını, ve değişen ölçülerde -çoğu antropoloğun da ifade ettiği üzere- uzun süredir antropolojik girişimin yapısal bir özelliği olduğunu kabul etmek gerekir. Söz gelimi Marilyn Strathern Batılı tahayyülde (kendi araştırma alanı olan) Melanezya’nın tarihsel olarak -Batı’nın kendi kendini “modern, medeni ve bilimsel” olarak görmesini pekiştiren- bir “kültürel ıkeliklik” alanı şeklinde algılanması üzerine detaylı ve etkili bir biçimde yazar (1988). Strathern mevcut

1 Rosalind Morris’in yakın zamanda yazdığı bir makalede zekice gösterdiği üzere (aralarında Lenin ve Troçki’nin de bulunduğu) bazı erken Marksçı teorisyenler, Orta Asya ülkelerindeki Müslüman kadınları -esir statüleri, onları komünizmin özgürleştirici vaatlerine sözde daha açık hale getirdiği için- bir “proletarya naibi” olarak gördüler (Morris 2002). İronik bir biçimde, Troçki’yle arasındaki zıtlığa rağmen, bu düşünceleri uygulamaya koyan kişi Stalin’di; Gregory Massell (1974), Sovyetlerin komünist projeye Müslüman kadınları dahil etme politikasının, o zaman adı “Doğu eyaletleri” olan yerlerde yol açtığı muazzam insani felaketi belgeler.

çerçeveselendirmenin kendi çalışmaları üzerinde yarattığı ağırlıkla başa çıkmak için, Batı söyleminde Melanezya'nın temsil ettiği ve inşa edilmiş olan niteliği bildirerek ve kabul ederek başlayan bir metinsel stratejiye başvurur. Şöyle yazar: “Tabii ki, Batılı bir tasarı olmayan bir ‘Melanezya tablosu bulunmadığı gerçeğiyle sınırlandırılıyorum. Bu nedenle kasti olarak onu, altüst ederek ve olumsuzlayarak çalışan bir biz/onlar zıtlığında sıkıca konumlanmış olan bir ikicilik aracılığıyla ‘afişe ediyorum.’ Araçlarım bunlar. Üçüncü (arabulucu) terimlerin sonsuz stratejisi değil, bir yerinden etme stratejisi. Dolayısıyla Batı söylemini, Melanezya söyleminin tezahür edebileceği bir form olarak sunmaya çalışıyorum. Aslında düşünürsek, ‘Melanezya söylemi’nin zaten başka bir konumu olamaz” (Strathern 1992b, 75). Strathern’in stratejisinin (“üçüncü arabulucu terimlerin” kullanımı aracılığıyla) bir kültürel tercüme girişimi olmadığı vurgulanmalıdır; aksine, alışılmış düşünme ve kavramsallaştırma yöntemlerinin altüst edilmelerini sahneleyerek Batılı analitik kategorileri yerinden etmeyi amaçlar.

Bu kitaptaki araştırmalarım bazı açılardan Strathern’in savlarına katılır. Melanezya örneğinde olduğu gibi, İslamcı siyaset hakkındaki incelemelerim İslamizm’in popüler Avrupa-Amerikan söyleminde anlaşılacağı terimleri ister istemez dahil etmek zorundadır. Dolayısıyla da seküler-liberal faillik, beden ve otorite anlayışlarıyla mütedeyyinlerin uygulamalarını yan yana getirmem gerekli bir hal alır: seçtiğim bir görevden ziyade, mecburen üstlendiğim bir iştir. Bu gibi zıtlıkları art arda getirmemden bağımsız olarak, modern bir öznelliğin, topluluğun ve yönetim biçiminin oluşturulmasında dinselliğin oynaması gereken uygun role dair seküler-liberal ufkun varsayımlarının, okurlarımın bu kitabı okuyuşunu kaçınılmaz olarak yapılandıracağı aşıkardır. Seküler-liberal çerçeveselendirmenin neden olduğu varsayımları desteklemek istemediğim için, betimsel anlatı ve önleyici analizler kullanarak okuyucu kitlemin bu içeriğe ilişirme ihtimali yüksek olan ifadelerin evrensellik iddasını bertaraf etmeye çalıştım.

Mısır'daki İslamcı hareket üzerine olan araştırmamı karmaşıklaştıran ve Strathern'in karşılaştığı ikilemlerden muhtemelen farklı olan bir katman daha bulunuyor. Kuzey Atlantik bölgesinin Ortadoğu'daki çıkarlarının, Batı gücünün kullanılması için Ortadoğu'yu uzun süredir başlıca konumlardan biri haline getirmiş olduğu, ve dolayısıyla da, bu gücün sıklıkla kullandığı seküler-liberal söylemlerin konuşlandığı gerçeğiyle alakalı bu ikilem. Diğer bir deyişle İslam'ın Batılı eleştirilerinde söz konusu olan şey yalnızca bir ideolojik önyargı değil, fakat daha ziyade, -uluslararası finans kurumları ve insan hakları örgütlerinden ulusal ve yerel idari bürokrasilere- Ortadoğu'daki ekonomik, siyasi ve ahlaki yaşamı dönüştürmeyi hedefleyen çok sayıda kurumsal alanda ve uygulamada bu eleştirilerin faaliyet gösterdiği üslup. Modernleştiren bu kapsamlı proje bağlamında meydana gelen dönüşümler Ortadoğu'nın bütün toplumsal dokusunu sarıp sarmaladı; pedagojik tekniklerden ahlaki ve bedensel sağlığın kavramsallaştırılmasına ve aile içi ve aile üzeri örüntülerine her şeyi etkiledi.

Bütün bunlar ışığında bakıldığında seküler liberalizmi yalnızca devletin bir doktrini veya hukuk konvansiyonları olarak ele almak yeterli değildir: büyük çıkarımlarıyla düşünüldüğünde, yürürlükte, bir yaşam biçimine benzer bir şeyi tanımlar. Tam da bu nedenle, kadınların cami hareketi gibi devlet dışı hareketlerin dahi bilgileri, etikleri ve hassasiyetleri ister istemez seküler liberalizmin geniş ve ayrıntılı faillliğiyle ilişkilendirir. Bu kitapta göstermeye çalıştığım üzere bu ilişkilendirme, tarihsel olarak farklı olan iki hasım arasındaki bir çatışma bakımından incelenemez. Çağdaş İslamcı faaliyetler seküler liberalizmi Müslüman toplumlardaki yıpratıcı bir kuvvet olarak tanımlamakla birlikte, bu tanımları geliştirdikleri söylemler de, seküler-liberal projenin genişlemesine borçlu olan tatbiki ve kavramsal koşulların varlığını farz ederler.² Ancak önceki bölümlerin açıklığa

2 İkinci Bölüm'de tasvir ettiğim üzere İslamcı hareketlerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması, modern yaygın eğitime, kitle iletişim araçlarının kullanımına ve sivil toplumun karakteristik özelliği olarak siyasi ve örgütlü yaşam biçimleri gibi dünyada seküler liberalizmin tarihsel gidişatında önemli unsurlara derinden bağlıdır.

kavuşturduğu üzere, bu iki oluşumun karmaşık ve iç içe geçmiş hali gerginliklerden ve kopukluklardan yoksun değildir. Bu kitabın temel önermelerinden biri, İslamizm'in, seküler-liberal tahayyülünün merkezinde yatan varsayımlarla olan dolaşıklığını ve bu varsayımlara meydan okuyuşunu anlayabilmek için, olağan siyasi mücadele alanlarına değil, etik bir yaşama dair soruların modasının geçtiği düşünülen bir dünyada, nelerin etik olarak uygun bir yaşam teşkil ettiğiyle alakalı savlara bakılması gerektiğidir. Bugün Mısır'da bu etik çabaların başlıca geleneksel temaları beden, ritüeller ve kamusal davranış kurallarıdır.

ALIŞILMADIK YERLERDE SİYASET

Toplum içindeki davranışların dini belirteçleri hakkındaki tartışmaları kimlik siyaseti lensinden incelemek, alışılmış bir yöntemdir. Kimlik siyaseti, her bireyin ve grubun etnik, dini ve diğer tikelci aidiyet formlarının sembolleri aracılığıyla özgünlüklerini ifade etmeye başvurduğunu ve bu şekilde sosyal bütünlüğün diğer üyelerinden takdir ve saygı görmeyi amaçladığını varsayar. Devlete yapılan hak, mal ve hizmet talepleri toplumsal kimlik bazında yapılması gerektiği ölçüde, toplumsal kimlik kilit bir tartışma alanı olarak siyasallaştırılır. Bu görüşe göre, Batılı liberal demokrasilerdeki çağdaş çok kültürlülük ve kuir kimlik hareketlerinin tümü bu siyaset tarzını örneklendirir, zira (bu hareketlerin üyelerinin, bir grup olarak kendilerini tanımlamaları için gerekli gördükleri belirli ortak özelliklere dayanarak) özel olarak devletten ve genel olarak da sosyal bütünlükten hak talebinde bulunuyor gibi gözükmektedirler.

Kimlik siyasetinin benzersiz modern karakteri çeşitli perspektiflerden analiz edilmiştir. Örneğin Charles Taylor kimlik siyasetinin, liberal modernlik kültürünün sunduğu iki farklı söylemin iç içe geçmesinin bir sonucu olduğunu iddia eder: bir yandan eşit haklar ve haysiyetin evrenselci söylemi, diğer yandan da özgünlük ideali söyleminin tikelci söylemi (Taylor 1992). Jacques Lacan'ın izinden giden diğer teorisyenler kimlik siyasetini, kişinin kendini Öteki'nin

karşısında konumlayageldiği asli bir psikolojik sürecin bir ifadesi olarak görürler (örneğin bkz. Laclau 1990). Bu görüşe göre yeni toplumsal hareketler, tüm kimlik oluşumu süreçlerine musallat olan yapısal eksikliğin bir ifadesidir—sembolik düzeyde (ki bu aynı zamanda kültür ve dilin de alanıdır) kendini bu hareketlerin bir olasılık koşulu olarak gösteren bir eksiklik. Bu iki perspektif arasında bulunan, kimliğin nasıl teşkil edildiğine dair teorik farklara rağmen, çağdaş (veya “yeni”) toplumsal hareketleri incelemek için en iyi yolun -hak, tanınırlık, dağıtıcı adalet ve siyasi temsiliyet taleplerinde tezahür eden- kimlik siyaseti açısından olduğu konusunda mutabık kalınmıştır.

Dindarlık hareketinin karakteri hakkında bu kitapta sunduğum içeriği incelediğimizde, İslamcı hareketin spesifik olarak bu kolunun düzenlenişinde hak, tanınırlık ve siyasi temsiliyet sorularının yeri marjinal kalmaktadır. Gerçekten de, gösterdiğim üzere cami katılımcıları kimlik konusunda bir hayli karışık hisler içerisindeyler, ve aslında, dini uygulamalarını -belirli bir erdemli yaşam biçimini gerçekleştirmek için bir araç yerine, Müslüman veya Arap kimliklerinin bir ifadesi olarak algılayan Müslümanları kesin bir şekilde eleştirirler (bkz. İkinci ve Dördüncü Bölümler). Bu bakımdan cami veya dindarlık hareketinin faaliyetleri *tanınırlığa* değil, yeni bir toplumsal ve ahlaki düzen yaratma amacıyla etik duyarlılıkların *yeniden eğitilmesine* yöneliktir. Dolayısıyla bu bilgiler ışığında, tüm çağdaş toplumsal hareketlerin başlangıcını bir kimlik siyasetinde konumlandığını ve hakların, tanınırlığın ve dağıtıcı adaletin hukuki diline yanıtlar olarak analiz edilmesi gerektiğini farz etmek bir hata olurdu.

Dindarlık hareketinin devletle ve devletin hukuki söylemleriyle doğrudan ilişkilendiği gerçeği, hareketin direkt siyasi sonuçları olmadığını düşünmemize yol açmamalıdır.³ İnsan hayatının (aile, eğitim, ibadet, refah, ticari işlemler, doğum ve ölüm anı, ve benzeri konularla alakalı) tüm veçheleri ulus devletin düzenleyici aygıtları

3 Önceden de önerdiğim üzere bu duruşu pek çok İslami reform hareketi araştırmacısı savunur. Örneğin bkz. Beinin and Stork 1997; Göle 1996; Metcalf 1993, 1994, 1998; Roy 1994.

altında toplandığı ölçüde, dindarlık hareketinin bu faaliyetlerden herhangi birini yeniden yaratma çabalarının siyasi çıktıları olacaktır. Charles Hirschkind'in ikna edici bir şekilde öne sürdüğü üzere, "Modern siyaset ve onun konuşlandığı iktidar biçimleri, daha kişisel olan çoğu faaliyetimizin [gerekli] bir koşulu haline gelmiştir. Dine gelirsek: dini erdemin gelişmesine imkan sağlayan kurumlar devlete bağlı yasal ve idari yapıların çatısı altına alındığı (ve onlar tarafından dönüştürüldüğü) ölçüde, o erdemleri muhafaza etmeye yönelik (geleneksel) proje -başarılı olmak istiyorsa- kaçınılmaz bir şekilde siyasi olacaktır" (1997, 13). Başka bir deyişle, mütebedeyinler İslam'ın dini ve manevi alanını "siyasileştirmemiştir" (İslamizm'i araştıranlardan bazılarının iddia ettiği üzere); fakat seküler-liberal modernlik koşulları öyledir ki, dünya kurucu herhangi bir projenin başarılı ve etkili olabilmesi için, o projenin modern yönetimin tüm toplumu kapsayan kurumları ve yapılarıyla ilişkilmesi gerekir—devlet iktidarına sahip olmayı amaçlasın ya da amaçlamasın. Bundan dolayı da dindarlık hareketinin sözde apolitik uygulamalarının, Mısır devletinin disipliner mekanizmaları tarafından devamlı hedef alınmış olması şaşırtıcı değildir.

Yönetim uygulamalarının dindarlık hareketinin oluşumunda oynadığı süregelen kurucu rolü kabul ederken, bu hareketin sahip olduğu sosyopolitik gücün tamamının, yalnızca sömürge sonrası yönetim koşullarına odaklanan bir analiz açısından kavranamayacağını belirtmek önem arz eder. Bu hareketi ayakta tutan söylemsel mantık ve bu mantığın sosyal alanda ürettiği etkiler; devlet iktidarının icraatlarına kesinlikle eş anlamlı değildir. Fakat bana öyle geliyor ki, referans noktası olarak ulus devleti ve onun hukuki aygıtlarını almayan sosyopolitik oluşumları incelemek için az miktarda kavramsal kaynak mevcuttur. Partha Chatterjee, kavramsal kelime dağarcığımızla ilgili benzer bir memnuniyetsizlik dile getirir ve şunu iddia eder: (tümü ulusal aidiyet biçimlerini aşan) soy, din, kast ve dil bağlantıları günümüzdeki sömürge sonrası toplumlarda kuvvetli bir güce hükmetmeye devam etse de, bunların çağdaş sömürge

sonrası modernite tartışmalarındaki kuramsallaştırılmaları yetersiz kalır. Chatterjee bu bağlantıları, “buğulu” olan “topluluk” kavramı altında yorumlar ve şunu savunur:

Topluluğun buğulu olma halinin sağladığı yaratıcı olanakların, popüler siyasi söylem alanından kaybolmadığını düşünüyorum. Tam tersine, devlet kurumlarının ve süreçlerinin sosyal hayatın içine daha fazla erişmesiyle birlikte devletin, liberal siyasi teorisinin kavramsal terimlerinden çok ayrı olan o diğer söylemin şartlarında anlamlandırıldığını zannediyorum. (1993, 225)

Chatterjee’nin “topluluk” başlığı altında tartıştığı şey ile bu kitapta etiği temalaştırmam arasında bir paralellik bulunur. Dindarlık hareketinin etik uygulamalarına dair yaptığım analiz, tarihsel olarak özgül aidiyet biçimlerine, somut bağlılıkların yaratıldığı eylem modlarını belirginleştirdiği ölçüde bir paralellik. Önerdiğim üzere bu etik uygulamaların mantığı her ne kadar seküler-liberal yönetim yöntemleri tarafından şekillendirilsede, bu yönetim biçiminin icraatlarına indirgenemez özneleştirme uygulamalarıdır. Bana öyle geliyor ki etiğinsiyasal açıdan anlaşılması ve bunun tam tersi, aidiyetin ulus üstü formlarının sömürge sonrası dünyada bugün hükmettiği gücü anlamak istiyorsak elzemdir.

FEMİNİST SİYASET VE ETİK İKİLEMLER

Son olarak, bu kitabın başında dile getirdiğim feminizmle ilgili bazı sorulara bir kez daha dönmek istiyorum: Bu hareketi incelemem, feminizmin analitik ve siyasi reçetesini nasıl karmaşıklaştırır? Benim gibi feministlerin, cami katılımcılarının insan gelişimi hakkındaki kuramlarını hesaba katması ne anlama gelir? Cami hareketi gibi liberal olmayan hareketlerin bir değerlendirmesinin bize dayattığı etik talepler nelerdir? Feminist teori, bu sorular üzerine düşünmemizde bize yardım edecek ne gibi analitik kaynaklar sunar?

Yukarıda önerdiğim üzere, İslam’ı çalışan bir araştırmacı için bu soruların hiçbirisi -aralarında ataerkil şiddet ve İslam’ın kadınlara

(kötü) muameles klişelerinin de bulunduğu- Müslüman dünya hakkındaki bilginin tertiplendiği temel mecazlarla çarpışmadan layıkıyla cevaplanamaz. İslami uygulamalar arasında başörtüsü, İslam'ın kadınlar üzerinde uyguladığı şiddetin en büyük sembolü ve kanıtı haline gelmiştir. Akademik bir ortamda, neden başörtüsünün ardında yatan ataerkil varsayımları ve yol açtığı ıstırapı kınamadığımı öğrenmeyi talep eden insanlar tarafından bir soru yağmuruna tutulmadan, başta başörtüsünün dindar öznellikler teşkil eden disiplinler bir uygulama olduğu hakkındaki savım gelmek üzere argümanlarımı sunabildiğim zamanlar çok azdır. Başörtüsünün, kadınları ihlal etmenin ötesinde dünyada başka neler yapabileceğine dinleyicilerimin merak duymaması beni sık sık şaşırtır. Dinleyicilerimin yaptıkları uyarılar, başörtüsünün ve ihtiva ettiği taahhütlerin (diğer İslami uygulamalardan bahsetmiyorum bile), nasıl kadınların özgürlüğü ve tutsaklığı lensinden anlaşılacağına örneklerinden yalnızca biridir. O kadar ki, bu uygulama hakkında farklı türlerde sorular sormak, kişinin, kadınların baskılanmasına kayıtsız kaldığı suçlamasına açık hale gelmesi anlamına gelir. Başörtüsü ve kadınların özgür(süz)lüğünün bir araya getirilmesinin hükmettiği güç, başörtüsünün kadınların “özgür iradesinin” bir ürünü ve Batılı kültürel kodların hegemonisinden “serbest kalmanın” kanıtı olduğu gerekçesine dayanarak başörtüsünü tasdik eden veya savunan argümanlarda da eşit derecede tezahür eder.

Bu çerçevelendirmede benim için en rahatsız edici olan şey, analitik anlamda dışarıda bıraktıkları ve bir dizi konuda dolaylı tasvip ettiği sessizlik oluyor—çağdaş İslami Uyanış'ı destekleyen İslami uygulamalar hakkında üretken bir şekilde düşünmek isteyen akademisyenlerin dikkatini talep eden konular. Feminizmin, kadınların baskılanmasını destekleyen uygulamaları tasdik eder gibi görünen kültürelci savlara karşı ihtiyatlı davranmaya yönelik dayattığı siyasi talebi anlıyorum. Fakat benim öne sürmek istediğim şey şu: analitik incelemelerimiz siyasi hükümlerin gerektirdiklerine indirgenmemeli, çünkü hem zamansallık hem de toplumsal etki açısından

analiz alanına ait olan emek, siyasi eylemin taleplerinden farklılık gösterir. Bu durum, siyasi ve analitik ilişkilenebilirlik modlarının birbirine kayıtsız kalması gerektiği anlamına gelmez, yalnızca birbirlerine karıştırılmamasını gerektirir.⁴ Stratejik siyasi eylemin gerektirdikleri karşısında teorik incelemeye bir miktar dokunulmazlık tanıyarak, düşünme görevinin, yakındaki siyasi olayların mantığının ve ritminin dayatmadığı istikametlerde ilerleyebilme olasılığına açık kapı bırakmış oluruz.

Analiz siyasi onayın, hükmün ve eylemin taleplerine bağlı tutulduğunda kaybolan şeylere dair etkili ve anlaşılır bir biçimde yazan Wendy Brown şunu iddia eder:

“Anlamları kaydırmak” ...teorinin görevidir—öte yandan siyasetin can damarı, doğası gereği bu hareketi durdurmayı amaçlayan, ve anlamı, üstün gelmesi istenen siyasi hakikat noktasına sabitlemeyi hedefleyen hegemonik temsiliyet -pazarlığa açık veya akışkan olmayan temsiliyet- teşebbüslerinden oluşur... son derece siyasileştirilmiş bir hareket karşısında entelektüel sorgulama gözden çıkarıldığında (akademik bir kuruluşun gerek içinde gerekse dışında) ne olduğunu soralım. İyi ve samimi niyetlerle siyaset ve teori arasındaki, veya hegemonik hakikat için siyasi teşebbüsler ve entelektüel sorgulama arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı amaçladığımızda ne olur? Belirli siyasi iddiaları, bir entelektüel sorgulama programının temel dayanağı olarak pekiştirme gayesiyle -siyasetin ve teorinin bilfiil birbirlerine sekte vurdukları- üretken bir gerilimi ortadan kaldırarak siyasete veya entelektüel hayata bir iyilik yapmış olmayız. (W. Brown 2001, 41)

4 Judith Butler’ın işaret ettiği üzere insan emeğinin bu iki biçimi arasındaki fark, en azından Aristo’ya kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Butler, “kuramsal bilgelik” ve “tatbiki bilgeliğin” aynı şey olmadığını iddia eder, zira ikisi de farklı amaçlara yöneliktirler: kuramsal bilgelik, Aristo’nun “mutluluk” adını verdiği şeyin izini sürerken tatbiki bilgelik “erdem”in peşindedir (Butler, Laclau, and Žižek 2000, 264–66). Bu savın çağdaş yeniden formülasyonları için bkz. Benedetto Croce, Maurice Merleau-Ponty ve Michel Foucault’nun çalışmalarını inceleyen Wendy Brown (W. Brown 2001, 40–44).

Wendy Brown'un bu yazdıklarını, siyasi söylemin normatif sınırlarına karşı bir miktar şüpheli yaklaşılmasının önemi, ve tabiri caizse yargılamanın askıya alınması gerektiği konusunda ısrarcı olmak olarak okuyorum. Burada "entelektüel sorgu," bir dizi külfetli problemin, düşünce ve çalışma alışkanlıkları olarak evcilleştirildiği genelgeçer varsayımlarımızı ve kategorilere karşı koymayı gerekli kılıyor.

Bu sav, 11 Eylül 2001 olaylarının ve ardından Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin Müslüman dünyada başlattığı teröre karşı savaşın tanımladığı mevcut siyasi iklimde bilhassa göze çarpar hale geliyor. İslam'ın ataerkil sorunlarına tanıklık etmeleri için feministlere çoktandır getirilen talep bugün, zamanımızın en arsız emperyal projelerinden birinin hizmetine girmiş durumda. Söz gelimi Feminist Majority'nin Taliban rejimine karşı yürüttüğü uluslararası kampanyanın, Bush yönetiminin (yerinde bir şekilde "Kalıcı Özgürlük Operasyonu" adı verilen) Afganistan'ın bombalanmasına meşruluk kazandırma girişiminin nasıl temel bir unsuru olduğunu düşünelim (bununla ilgili bkz. Hirschkind and Mahmood 2002). Taliban rejimi (ve akabinde Bush yönetiminin savaşı) karşısında Feminist Majority'nin geniş seferberliğinin atıfta bulunduğu asıl şey Afgan kadının çarşafı ile örtülü bedeni idi—Amerikan tarihindeki en büyük gizli operasyonlardan biri aracılığıyla Amerika Birleşik Devletleri'nin finanse ettiği yirmi yıllık savaşın yarattığı yıkım *değil*. Afgan kadınlarına eğitimin reddedilmesi ve kadınların hareketliliklerine getirilen kısıtlamalar çoğunlukla fark edilmekle birlikte, Afganistan'a ve Afgan kadınına dair bilinenleri özetleyen ve düzenleyen şey, her şeyden önce çarşafın bu görsel imgesi oldu—sanki tek başına ıstıraplarını anlamak için bu yeterli olabilirmiş gibi. Bu bilginin yetersizliği bugün çarpıcı biçimde belirgin hale gelmiş durumda; zira Afganistan'a dair raporlar, Taliban'ın ekarte edilmesinden beri Afgan kadınların yaşamlarında gelişme kaydedilmediğine, bilakis, artan sosyopolitik dengesizlik koşulları nedeniyle eski rejimdekinden daha tehlikeli hale geldiğine gittikçe daha fazla işaret ediyor

(Amnesty International 2003; Badkhen 2002; Human Rights Watch 2002). Şu olasılığı değerlendirmeliyiz belki de: Feminist Majority gibi kuruluşların Afgan kadınların Taliban yönetimi altındaki durumuna dair sunduğu resme biraz analitik derinlik eklenmiş olsaydı, tarihsel tefekküre duyulan ihtiyaç acil siyasi eyleme duyulan ihtiyaç tarafından gasp edilmeseydi, feminizm bu eksik planlanmış projeye dahil olmak için daha az uygun olabilirdi.

Bu ölçekteki emperyal projelerin feminist akademisyenlere ve aktivistlere yönelttiği etik sorular, bu kitabın odağında olan kadınların cami hareketinin daha durgun bağlamıyla da alakalıdır. Feminizm siyasi bakımdan kuralcı bir proje olduğu ölçüde, hayatları feminizmin özgürleştirici görüşüne tezat oluşturan kadınların duyarlılık ve bağlılıklarının yeniden oluşturulmasını gerektirir. Askeri güç kullanımına karşı çıkacak olan çoğu feminist, birlikte çalıştığım kadınların uygulamalarının temelini oluşturan türdeki bağların, bağlılıkların ve duyarlılıkların -bu kadınların daha aydın bir varoluş sürmelerine izin verilebilmesi için- dönüşümünü amaçlayan sosyal reformlara destek olmada pek tereddüt etmezdi. Gerçekten de feminist siyasetle benim kendi ilişkilene geçmişim, bazı hayat biçimlerini şarta bağlanması veya yokedilmesine yönelik reform projelerine olan sarsılmaz bir inancı doğrular. Fakat kendime sormaya başladığım ve okura da yöneltmek istediğim sorular var: Siyasi görüşlerim, “cahil” kadınlara daha özgürce yaşamalarını öğretebilmek gayesiyle yok edilen hayat biçimleri yüzünden kaynaklanan sorumluluğa göğüs gererler mi? Büyük bir tutkuyla yeniden yaratmak istediğim hayat biçimlerini tam olarak anlıyor muyum ki? Benimkinden farklı olan yaşam dünyalarına ait mahrem bir bilgi, başkaları için üstün bir yaşam tarzı olarak tavsiye ettiğim şey hakkındaki kesin inancımı sorgulamama yol açar mıydı?

Liberalism and Empire adlı kışkırtıcı ve rahatsız edici kitabında Uday Mehta eşitlik, özgürlük, kardeşlik ve tolerans ideallerine bağlı olan pek çok liberal düşünürün İmparatorluk projesini (yalnızca fetih ve yağmalama değil, aynı zamanda da büyük bir siyasi ve ah-

laki paternalizm projesi) bilfiil destekleyebilmelerinin nedenlerinden birinin, kişinin “alışılmadık olanın deneyimlenmesine” nasıl tepki gösterdiğiyle ilgili olan ve liberal düşünceye içkin geniş bir yönelimle alakalı olduğunu savunur (Mehta 1999, 201). Mehta’nın öne sürdüğü üzere, bu yönelime sahip olan kişiler için herhangi bir “an,” sınırlandırılmamış bir geleceğe olan katkısı bakımından anlaşılmalıdır. Alışılmadık yaşam biçimleri (liberal projenin gelişimiyle tanımlanan) bir gelecekteki izdüşümleri referans alınarak değerlendirildiği ölçüde, bu biçimlerin tikellikleri geçici hale getirilir ve farklılık anları teleolojik bir ilerleme süreci altında toplanır (Mehta 1999, 201-210). Benzer bir yönelim, kadınların duyarlılıklarının ve bağlılıklarının (özellikle de, onların kendi çıkarları olarak varsaydığımız şeylere çelişkili bir biçimde ters görünenlerin) kendi iyilikleri için yeniden düzenlenmesi *gerektiği* hakkındaki feminist kuşkusuzluğumuzda da etkindir.

Benim için, camiye gidenlerin ve saha çalışmamın başlangıcında, en hafif deyişle mahzurlu bulduğum uygulamaları icra eden kadınların yaşamlarının yoğun dokusu içine girdikçe bu kuşkusuzluk gözlerimin önünde eridi. Bu hareketi incelemeye başlarken, karşılaşacaklarım hakkında önceden bir şeyler bildiğime dair bir hisse sahiptim—bu kadınların, benim çok değer verdiğim özgürlük, eşitlik ve otonomi idealleriyle ilgili “uzlaşmaz davranışlarını” nasıl açıklayacağıma dair. Zaman içerisinde bu ideallerin, çalıştığım hayatların belirleyicileri olamayacaklarını fark ettim, çünkü bu kadınların varoluşlarını temellendiren düşünceler, bağlılıklar ve duyarlılıklar bu ideallerin dar kalıpları içerisine sığdırılamazdı. Onların hayat biçimlerine karşı önyargılarım (veya hatta onların benimkine karşı önyargıları) “kozmpolit bir ufuk” içinde uzlaştırılmaz ve özümsemezdi (Mehta 1999, 22); farklılıkların uygunsuzluğu sentezlenemezdi. Bu fark(lılığ)ı, davranışlarında nelerin “feminist potansiyele” daha fazla sahip olduğu ve nelerin kesinlikle onarılamaz olduğuna dair eski analiz tabloma katabilme kabiliyetini de görmedim kendimde. Farkettim ki bu değerlendirme dili tarafsız

değil: progresif ve çağdışı, ast ve üst, yukarı ve aşağı kavramlarına dayanıyor— zorlayıcı iktidar yöntemleriyle dolaylı olarak ittifaklar kurma anlamına gelse dahi, ikinci sıradaki niteliği silmenin kuvvetli arzusuyla sıklıkla bir araya gelen bir zıtlıklar dizisi.

Aşına olduğum dönüm noktalarının yokluğunda şöyle düşünmeye başladım: eğer eski feminist “dayanışma” pratiğinin herhangi bir değeri varsa bunun temeli feminizmin, ilericiliğin, liberalizmin veya İslamizmin kadim dillerine dayandırılmazdı, sadece, mahrem ve rahatsız edici karşılaşmaların belirsiz -ve kimi zaman opak- koşullarında ortaya çıkıyordu. Bunu antropolojik hesaplamanın telafi edici bir anlatısını, veya önyargılar öbeğini aşarak ortak bir insan tözü bulma iddiasındaki evrensel hümanizmi yeniden canlandırmak için söylemiyorum. Böyle yapmak, uzlaşmaz kalan her şeyi bir kez daha ortak bir insanlık mecazı ve onun varsayılan teleolojik istikbaline indirgemek olurdu. İşaret etmek istediğim şey daha ziyade, Öteki’ni bir deneyimleme üslubu—diğer yaşam dünyalarının kültürel tercümesi sürecinde, kişinin dünyanın nasıl işlemesi gerektiğine dair görüşünün sabit kalabileceğine olan inancının varsayılmadığı bir üslup. Bu yaklaşım alçak gönüllülük erdemini gerektiriyor: kişinin her zaman *neye* karşı geldiğini bilmediği, ve siyasi bir görüşün karşı çıkmayı amaçladığı şeyi anlayabilmek için dahi zaman zaman kendi kısıtlılığını kabul etmesi gerektiği algısı.

Öteki olanı, izleri ve eksiklikleri üzerinden resmetme stratejisinden kaçındığım duyarlı okur için belirgin hale gelmiş olmalıdır— hegemonik bir söylemin, Öteki’ni bir tercüme edilebilirlik diline asimile etmeye çalıştığında uyguladığı şiddete duyarlı olan post-kolonyal yazarların izlediği bir strateji.⁵ Bu görüşe göre, bilinmeyen yaşam dünyalarını kavramsal veya ifade edilebilir hale getirmek, anlaşılabilirliğin hegemonik protokollerini aşan şeyleri evcilleştirmek anlamına geliyor. Bu anlatılaştırma stratejisinden kaçındım, çünkü korkarım ki bilinmeyenin, garip olanın veya uzlaşmaz olanın sistematikliğini ve mantığını angaje ed(il)emediği için nihayetinde söy-

5 Örneğin bkz. Bhabha 1996; Chakrabarty 2000; Spivak 1987.

lemin hegemonik şartlarını ayrıcalıklandıran belirli bir yinelenmeye yol açıyor. Dahası, mevcut siyasi iklim (daha militan olanlarından daha durağan olanlarına), İslamizm'in tüm formlarını başıboş bir mantıksızlığın neticeleri olarak görme eğiliminde olduğu süreç, kendi nüfuz alanından sürülenleri mantıklılaştırma konusunda belli bir sorumluluk hissediyorum. Belki daha da önemlisi, bir zamanlar nefret uyandırıcı olduğuna hükmettiğim bir geleneğe özgü muhakeme üsluplarını mesken tutmam ve kendimi onun duyarlılık ve bağlılıklarının yoğun dokusuna bırakmam sayesinde kendi izdüşümlerimin kesinliğini yerinden oynatabildim, ve hatta insanların yaşamlarında İslamizm'in (en azından yorumlamalarından birinde) neden bu kadar büyük bir güce sahip olduğunu anlamaya başladım. Bu anlama girişimi, feminist siyasetin, İslam'ın suiistimallerini sergileyen pankartın retorik bir görüntüsüne indirgenme riskini taşıdığı bu savaş düzenine girmiş ve zorba ilkimde, hakimiyet değil bir iletişim yöntemi olarak analizin, ötekilerin yaşam dünyalarını hükümsüzleştirmeyi ve yok etmeyi gerektirmeyen bir birlikte yaşam tasavvurunu yaratabileceğinin zayıf umudunu sunuyor.

A

Abduh, Muhammed
119, 168

Abdünnasır, Cemal (Gamal Abdul
Nasser)
121, 123, 128, 138, 185

Abu-Lughod, Lila
32, 44, 46, 47, 48, 49, 58, 85, 187, 189,
231, 268, 294

Afganistan 25, 303

ahlaki eylem 235

Ahmed, Leyla (Leila Ahmed) 53, 85,
105, 129, 145, 168, 174, 201,
280, 281, 282, 294

Allah korkusu (haşyet, havf, takva)
225, 226, 227, 228, 231

al-Sahwa al-Islamiyya 39

altüst etme 55, 64, 67, 73, 85, 243, 257,
262, 263, 273, 279

Amna (dindarlık hareketini eleştiren)
232, 233, 234, 235

Aristo 73, 206, 215, 218, 219, 220, 221,
228, 234, 302

Aristocu etik 71, 218, 223, 252, 254

Asad, Talal 12, 14, 16, 18, 31, 59, 71,

83, 115, 116, 136, 140, 141, 146,
166, 188, 190, 191, 192, 207,
208, 235, 260

Ashmawi, Muhammed Said 180, 252,
253, 254

aura 179, 180, 183, 188

Austin, J. L. 12, 61, 231, 254, 255

Ayişa Camii 93, 95, 155, 159, 160, 180,
274

B

Badran, Margot 127, 129, 130

Baron, Beth 129, 130

başörtüsü 11, 12, 22, 57, 67, 68, 92, 94,
104, 105, 106, 107, 109, 112,
116, 137, 172, 195, 196, 215,
248, 249, 250, 252, 253, 254,
261, 301

Batılılaşma 96

bedensel form 235, 253

bedensel uygulama 196

Benhabib, Seyla 54, 63, 65, 237, 238,
239

Benjamin, Walter 188, 189, 193

bida 154

bireylik 198, 199, 233, 245

Boddy, Janice 32, 44, 45, 46, 49, 53
Bourdieu, Pierre 19, 72, 73, 218, 221,
222, 223, 259
Brown, Wendy 14, 49, 89, 99, 146, 166,
168, 208, 302, 303
Butler, Judith 12, 14, 33, 49, 54, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
72, 73, 251, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 262, 302

C

camii dersleri 100, 103, 107, 111, 113,
132, 147, 201
camii hareketi 39, 40, 41, 57, 77, 78, 87,
88, 95, 107, 113, 116, 126, 132,
180, 191, 243, 244, 245, 250,
252, 256, 260, 285, 296
camii katılımcıları 148, 170, 212, 228,
229, 232, 233, 254, 257, 258,
259, 260, 261, 268, 270, 273,
289, 298
camiler 140, 150
Cemaat ül-Şariat (al-Jam'iyya
al-Shar'iyya) 93, 125, 134, 135,
159
Chatterjee, Partha 141, 299, 300
Christman, John 52, 236
cinsiyet ayrımı 53, 114, 170
Colebrook, Claire 54, 61, 73, 74, 197,
250
Connolly, William 12, 32, 60, 81, 82,
88, 136, 140, 259, 260
Cook, Michael 116, 118, 119, 120, 124

Ç

çalışan kadınlar ın karşılaştığı zorluk-
lar 111, 148
çekingenlik 43, 246, 248, 249, 250, 271

D

davranış biçimleri 22, 38, 84, 115, 135,
233, 241, 248, 275
da'wa 10, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 40,
41, 94, 98, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 132, 133, 134, 138, 139,
149, 150, 156, 157, 159, 160,
174, 176, 178, 183, 192, 196,
199, 220, 264, 274, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 290
Derrida, Jacques 61, 65, 255, 256
ders 100, 101, 104, 114, 116, 134, 138,
145, 149, 153, 155, 165, 172,
173, 278, 287
devlet 22, 39, 40, 50, 57, 83, 84, 87, 94,
100, 101, 108, 115, 118, 123,
132, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 172, 180, 189, 203, 240,
296, 299, 300
dışa dönük davranışlar 19, 68, 69, 73,
77, 78, 79, 95, 98, 100, 113, 144,
167, 176, 206, 208, 209, 212,
215, 218, 219, 220, 233, 254,
278, 286
dışsalılık 17, 216, 217, 253, 259
dindarlık 9, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 19,
20, 22, 23, 40, 41, 58, 68, 69,
74, 77, 83, 84, 87, 94, 96, 98,
100, 107, 108, 111, 114, 116,
130, 135, 136, 137, 141, 147,
157, 170, 231, 240, 241, 256,
273, 274, 279, 285, 291, 298,
299
dindarlık hareketinin siyasi ve etik
failliği 11, 23, 40, 84, 87, 107,
114, 116, 141
direniş 46, 47, 48, 49, 57, 63, 66, 67,

70, 73, 79, 83, 88, 272, 273,
279, 291, 292
duygu 197, 224, 226, 231
E
Ebir (cami katılımcısı) 274
Ebu Bekir 232, 234
Ebu Şakka, Abdülhalim (Abd al-Halim
Abu Shuqqah) 185
eğitim 26, 40, 76, 93, 94, 101, 102, 111,
114, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 128, 134, 138, 139, 143,
147, 149, 159, 161, 166, 167, 172,
174, 181, 191, 202, 219, 222,
234, 275, 298
el-Benna, Hasan (Hasan al-Banna)
118, 120, 121, 122, 123, 128,
145, 185
el-Ezher 119, 123, 126, 127, 133, 138,
139, 140, 145, 165, 177
el-Gazali, Zeynep (Zaynab al-Ghazali)
126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 278, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 287
el-Gazzali, Ebu Hamid (Abu Hamid
al-Ghazali) 124, 220, 221
el-ihtişam 67
el-Karadavi, Yusuf (Yusuf al-Qara-
dawi) 118, 125, 149, 185
Emel (cami katılımcısı) 226, 227, 228,
248
emri bir maruf 118
erdem 58, 67, 71, 73, 74, 184, 210, 219,
228, 230, 246, 247, 302
etik 16, 41, 48, 49, 54, 55, 56, 65, 69,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 105,
136, 141, 143, 144, 147, 170,
171, 196, 197, 198, 199, 218,

221, 223, 229, 235, 238, 239,
240, 241, 243, 246, 250, 251,
252, 254, 257, 271, 289, 290,
293, 297, 298, 300, 304
etik oluşum 76, 77, 79, 223, 229, 252,
254, 257
F
faillik 9, 11, 13, 42, 44, 45, 46, 55, 56,
60, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 79,
80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 243,
244, 245, 246, 248, 255, 263,
269, 280, 290, 291, 295
farzı ayn 120, 122, 278
farzı kifaye 120, 278
Fatma (cami katılımcısı) 34, 102, 103,
104, 105, 106, 112
feminist teori 42, 81
feminizm 49, 50, 304
Fıkhu's Sünné 145, 149
fıkıh 39, 126, 127, 144, 145, 146, 174,
179, 283
fitne (toplumsal anlaşmazlık) ve kadın
cinselliği 155, 184, 266
folklorik ve kitabî İslam 104
Foucault, Michel 49, 59, 60, 61, 62, 64,
66, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 79,
80, 81, 82, 140, 141, 190, 191,
197, 198, 199, 200, 222, 250,
290, 302

G
göreneksel davranış 207, 236

H
habitus 19, 72, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 228, 255
hacı 91
Hacı Esma 287, 288, 289, 290

Hacı Feyza 91, 92, 95, 98, 99, 100, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 161,
164, 180, 181, 182, 183, 229

Hacı İman 173, 174, 176

Hacı Nur 96, 104, 105, 106, 107, 109,
111, 112

Hacı Samira 96, 97, 98, 171, 172, 176,
177, 183, 225, 226, 228, 229

Hacking, Ian 51, 73, 280

hadis 92, 117, 118, 148, 155, 162, 163,
168, 169, 173, 174, 177, 179,
182, 183

haşyet 201, 227, 231

haya 67, 246, 247, 248, 250, 251, 252

Hirschkind, Charles 12, 21, 35, 42, 88,
112, 115, 125, 136, 143, 146,
193, 230, 299, 303

Hollywood, Amy 32, 65, 255, 263

Hristiyanlık 15, 44, 166

Hundert, E. J. 209

huşu 201, 202, 210, 226

hükümet 21, 126, 138, 139, 150, 281,
287

Hüseyin, Adil (Adil Hussein) 103, 106,
107, 108, 112

İ

ibadet 98, 99, 100, 102, 107, 108, 111,
116, 117, 118, 122, 154, 158,
197, 211, 212, 213, 215, 216,
217, 274, 298

İbn Haldun 220

içsellik/dışsallık 17, 18, 199, 216, 217,
233, 253, 258

İman (cami katılımcısı) 173, 174, 176,
264, 265, 268

İslamcı hareket 87, 296

İslami hukuk (şeriat) 99, 113, 145, 252,

286, 288

İslami Uyanış 38, 39, 40, 42, 78, 94,
95, 106, 114, 116, 118, 122, 124,
149, 167, 169, 173, 175, 188,
193, 196, 269, 301

K

kadın-erkek etkileşimleri (ihtilat) 130,
180, 186

kadın sünneti (hıtan) hakkındaki tar-
tışma 151, 157

kadın tevazuu 58, 68, 94, 106

kadın vaizler 93, 97, 99, 116, 125, 132,
138, 148, 159, 164, 170, 171,
172, 287, 289

Kant, Immanuel 70, 71, 72, 73

kar amacı gütmeyen dini kuruluşlar
40, 93, 150

kesin buyruklar (ahkam hatmiyya)
158, 159

kimlik siyaseti ve İslami uygulamalar
195, 297, 298

klasik İslami metinler Bkz. kutsal
kaynaklar 44, 50, 76, 93, 100,
101, 114, 116, 119, 121, 143, 144,
146, 147, 149, 167, 170, 192,
193, 223

Kuran 12, 40, 77, 91, 92, 93, 98, 99,
107, 113, 115, 116, 119, 124,
125, 126, 127, 129, 144, 145,
148, 149, 150, 152, 155, 157,
158, 159, 161, 162, 163, 165,
167, 170, 171, 173, 174, 175, 177,
179, 180, 185, 190, 191, 225,
226, 227, 231, 232, 246, 247,
264, 267, 274

L

liberalizm 32, 50

M

- mahrem (yakın erkek akraba) 67, 111, 171, 179, 184, 304, 306
- Malinowski, Bronislaw 207
- Meryem (cami katılımcısı) 173, 174, 175, 176
- Messick, Brinkley 32, 99, 143, 146, 167, 168, 169
- Mısır devleti 118, 136, 140, 141, 240
- Minson, Jeffrey 54, 70, 72
- modern dinsellik 10, 15, 16, 18, 33, 40, 44, 55, 57, 70, 77, 81, 84, 87, 93, 95, 99, 101, 102, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 131, 141, 143, 144, 146, 149, 155, 156, 157, 168, 169, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 209, 214, 217, 278, 294, 295, 296, 297, 299
- Mona (cami katılımcısı) 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 222
- muamele (sosyal ilişkilenmeler) 186, 266, 290
- muhalif olmanın ve tartışmanın protokolleri 16, 21, 87
- Muhammed. Bkz. Peygamber ve Sahabeleri 105, 112, 118, 119, 151, 162, 163, 168, 173, 177, 180, 181, 182, 183, 185, 252
- Müslüman Kadınlar Birliği (Jama'at al-Sayyidat al-Muslimat) 127, 128, 130, 132, 135
- Müslüman Kardeşler 20, 21, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 132, 133, 145, 149, 185, 280, 281, 282, 287

N

- Nadya (cami katılımcısı) 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272
- Nama (cami katılımcısı) 248, 249, 251, 257
- namaz 98, 101, 125, 153, 154, 161, 164, 181, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 222, 230, 231, 232, 233, 234, 274, 277, 287
- namaz esnasında ağlamak 211, 287
- Nefise Camii 94, 96, 104, 138, 170, 171, 225, 229, 264

O

- okuryazarlık 93, 108, 109, 125, 134
- otonomi 51, 52, 53, 54, 235, 236, 238, 239, 305

Ö

- özgürlük 10, 22, 42, 50, 51, 52, 53, 55, 63, 89, 108, 112, 199, 200, 235, 236, 237, 238, 269, 293, 304, 305
- özne 13, 14, 16, 17, 18, 44, 45, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 77, 79, 81, 192, 198, 248, 253, 254, 255, 257
- öz oluşum 80, 198, 208, 210, 222, 249, 250

P

- peçe 104, 155, 275, 290
- performatif davranış 217, 233, 248
- performativite 60, 67, 86, 255, 256, 257, 261, 262, 291

Peygamber ve Sahabeleri. Ayrıca bkz.
sünnet 79, 154, 162, 163

popüler İslami yazın 27, 39, 45, 65, 87,
92, 102, 104, 115, 116, 122, 134,
143, 146, 147, 156, 160, 161,
167, 168, 185, 188, 189, 220,
233, 295, 300

post-yapısalcı feminist teori. Ayrıca
bkz. feminist teori 55, 59, 243,
244

pragmatik eylem 206

Protestan Hristiyanlık 15, 44

R

Rabia (cami katılımcısı) 35, 176, 177,
183

Rıza, Reşid 119, 120, 121

ritüel Ayrıca bkz. bedensel form; ahlaki
eylem; dini zorunluluklar; salat
68, 165, 189, 196, 199, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 236, 255

ritüel namaz. Bkz. salat 206, 208, 212
Riyazu's Salihin 148, 149

S

Saadettin, Heba 107, 108, 112

Sabık, Seyyid (Sayyid Sabiq) 145, 146

sabır 31, 104, 267, 268, 269, 270, 271,
288

salat (düzenli namaz) 118, 153, 163,
201, 276

Sana (dindarlık hareketini eleştiren)
268, 269, 270, 271, 272

sekülerizm/sekülerleşme 33, 139, 140,
270

siyaset 9, 10, 11, 14, 15, 18, 20, 25, 26,
27, 42, 47, 49, 51, 64, 66, 79, 80,
81, 82, 84, 119, 121, 136, 141,

149, 196, 199, 200, 230, 236,
237, 241, 245, 262, 295, 297,
299, 302

somut/bedensel davranış Bkz. beden-
sel form; bedensel uygulama;
ritüel 46, 49, 69, 72, 73, 75, 76,
86, 174, 190, 191, 192, 193, 196,
214, 223, 240, 241, 246, 251,
255, 256, 260, 262, 290, 300

sömürgecilik ve İslam 9, 25, 293

Starrett, Gregory 42, 101, 111, 136,
143, 196, 200, 223

Strathern, Marilyn 49, 50, 59, 198, 199,
215, 244, 294, 295, 296

sünnet 99, 113, 151

Ş

Şafii ekolü 145, 148, 153, 154

şariat. Bkz. İslami hukuk 99, 113, 141,
145, 168, 169, 278

T

Takva (dindarlık). Ayrıca bkz. Allah
korkusu 41, 231

Tambiah, Stanley 207, 208, 211

Targoff, Ramie 216, 217

Taylor, Charles 50, 51, 72, 74, 237, 238,
240, 297

telfik (öğretisel esneklik) 146, 155

terhib. Bkz. Allah korkusu 159, 230

tevazu 43, 58, 68, 106, 187, 218, 246,
247, 250, 252, 253, 261, 271,
291

toplumsal cinsiyet eşitsizliği Ayrıca
bkz. kadın cinselliği; akrabalık
ilişkileri 11, 13, 23, 25, 28, 31,
32, 44, 46, 53, 56, 57, 59, 60,
61, 63, 85, 88, 147, 157, 166,
186, 187, 195, 243, 244, 273,

291, 292

Turner, Victor 34, 207, 208, 211

U

ulema (dini alimler) 167, 177

Umar Camii 91, 92, 93, 95, 98, 148,
149, 150, 153, 154, 159, 164,
180, 229

Ü

Ümmü Emel (cami katılımcısı) 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 169, 226, 227, 228

Ümmü Faris (kadın vaiz) 160, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 167, 169

V

vaazın retorik tarzları 95, 147, 153,
156, 159, 229, 230, 251, 307

vaaz verme üslupları. Bkz. vaazın reto-
rik tarzları 101, 125, 138, 139,
150, 159, 160, 164, 170, 230

Y

yardım kuruluşları. Bkz. kar amacı
gütmeyen İslami kuruluşlar
27, 114

yönetimsellik 82, 140, 141

yönetişim 121

Dindarlığın Siyaseti

İslami Uyanış ve Feminist Özne

SABA MAHMOOD

Antropolog Saba Mahmood 2013 yılında öğrencisi Esra Al-bayrak ile maillerinin Wikileaks tarafından sızdırılmasıyla Türkiye'de gündeme geldi. Mahmood'un en temel eseri **Dindarlığın Siyaseti** toplumsal cinsiyet, inanç ve siyasetin kesişimini 90'lı yıllarda Kahire'de yapmış olduğu **Kadın Camii Hareketi** üzerinden inceliyor. Ülkemizde de bilindiği üzere, bu kesişim etrafında üretilen söylemler, tartışmanın öznesi konumundaki dindar kadınları dışarıda bırakma eğilimindedir. Mahmood çalışmasında sözü dindar kadınlara vererek bir çığır açılmasına vesile oluyor.

Etnografik saha çalışmasını bir başlangıç noktası olarak alan araştırma, Mısırlı kadınların içinde yaşadıkları ataerkil toplumla olan ilişkilerini nasıl müzakere ettiklerini, siyasal İslam ile nasıl ilişkilendiklerini ve inançları üzerinden nasıl faallik alanları yaratıklarını inceliyor. Türkiye de halen son derece kutuplaştırıcı olmaya devam eden başörtüsü tartışmalarına yepyeni bir perspektif katan kitap, toplumsal alanda kısırlaşmış tartışmaları çözümleyebilmek için temel bir metin niteliğinde.



ISBN 978-625-7317-20-7



9 786257 317207