

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>

MICHAEL WALZER

Kurtuluş Paradoksu

Seküler Devrimler ve
Dinî Karşıdevrimler

ÇEVİREN

ZEYNEP ŞARLAK



MICHAEL WALZER • Kurtuluş Paradoksu

MICHAEL WALZER 1935 yılında New York City'de doğan Amerikalı profesörün siyaset teorisi ve ahlak felsefesi alanlarında çok sayıda kitap ve makalesi vardır. Princeton (1962-1966) ve Harvard (1966-1980) gibi seçkin üniversitelerde siyaset bilimi, siyasi düşünceler, milliyetçilik ve siyasi tarih üzerine dersler veren Walzer, 1980'de İleri Araştırmalar Enstitüsü'ne (Princeton/New Jersey) geçmiştir ve hâla orada görev yapmaktadır. Otuz yılı aşkın bir süre *Dissent* dergisinin editörlüğünü de üstlenen yazarın *The New Republic*, *The New York Review of Books*, *The New Yorker*, *The New York Times*, *Harper's*'ta ve başka pek çok mecrada üç yüze yakın makalesi yayımlanmıştır. Daha önce Türkçeye kazandırılan iki kitabı vardır: *Hosgörü Üzerine* (Ayrıntı, 1998) ve *Haklı Savaş Haksız Savaş: Tarihten Örneklerle Desteklenmiş Ahlakî Bir Tez* (Boğaziçi Üniversitesi, 2006). *A Foreign Policy for the Left* (Yale University Press) adlı kitabı 2018'de yayımlanmıştır.

The Paradox of Liberation.

Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions

© 2015 Michael Walzer

Bu kitabın yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
Yale Representation Limited'dan alınmıştır.

İletişim Yayınları 3073 • Politika Dizisi 215

ISBN-13: 978-975-05-3183-5

© 2021 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2021, İstanbul

EDİTÖR Aybars Yanık

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ ve DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MICHAEL WALZER

Kurtuluş Paradoksu

Seküler Devrimler
ve Dinî Karşıdevrimler

*The Paradox of Liberation
Secular Revolutions
and Religious Counterrevolutions*

ÇEVİREN Zeynep Şarlak



*Bu kitap hakkında benimle tartışan
meslektaşım ve dostum
Clifford Geertz'in (1926-2006)
anısına...*

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	9
Önsöz.....	13
BİRİNCİ BÖLÜM	
Ulusal Kurtuluş Paradoksu	19
İKİNCİ BÖLÜM	
Paradoksun Resmi: Siyonizm, Yahudiliğe Karşı.....	47
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
Paradoksun İnkârı: Marksist Perspektifler	77
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
Ulusal Kurtuluşun Geleceği.....	109
Sonsöz.....	135
KAYNAKÇA.....	147
DİZİN.....	155

TEŞEKKÜR

Bu kitap, Nisan 2013'te Yale Üniversitesi'nde verdiğim Henry L. Stimson Seminerleri'nin gözden geçirilmesi ve genişletilmesiyle ortaya çıktı. Bu kitabın uzun bir tarihi var. Ulusal kurtuluş paradoksu üzerine düşünüp yazmaya 1990'ların sonları ve 2001'de başladım. Buradaki birinci ve ikinci bölümlerin ilk nüshaları, Jonathan W. Malino'nun editörlüğünde, David Hartman'a Armağan olarak hazırlanan *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman* [Yahudilik ve Modernlik: David Hartman'ın Din Felsefesi] (Shalom Hartman Institute, Kudüs, 2001) başlıklı kitapta yayımlandı. 2005'te Northwestern Üniversitesi'nin Hukuk Fakültesi'nde ulusal kurtuluş üzerine üç ders verdim. Orada Andrew Koppelman, Charles Taylor ve Bonnie Honig'den aldığım yorumlar için kendilerine müteşekkirim. 2007'de ilk iki bölümün farklı nüshalarını makale olarak "Zionism and Judaism: The Paradox of National Liberation" ("Siyonizm ve Yahudilik: Ulusal Kurtuluş Paradoksu") başlığıyla *Journal of Israeli History*'de yayımladım (2:2, Eylül 2007). Bunun son olduğunu düşünüyordum ama Ian Shapiro beni

Stimson Seminerleri'ne davet edince konuya geri döndüm ve onun cesaretlendirmesiyle ilk önce dersleri ve ardından da bu kitabı tamamladım.

Ulusal kurtuluş konusunu yıllar boyunca birçok arkadaşım ve meslektaşım ile tartıştım ve hepsinden çok faydalı tavsiyeler ve eleştiriler aldım. Gur ve Dahlia Ofer, Michael Rustin, Brian Knei-Paz, Mitchell Cohen, Rajeev Bhargava, Karuna Mantena, Bruce Ackerman, Ian Shapiro, David Bromwich, Steven B. Smith, Joseph Barrett – ve her gösterişli, kaçamak, muğlak veya kasıtlı olarak belirsiz bırakılmış cümleye ve revizyon ihtiyacına dikkatimi çeken (ve istediği değişiklikleri çoğunlukla yapmış olduğum) en yakınımıdaki eleştirmenim Judith Walzer'e teşekkür ederim.

Bu kitaptaki argümanım çoğunlukla ikincil kaynaklara, yani akademisyenlerin ve gazetecilerin Hindistan Ulusal Kongresi, Siyonist hareket, Cezayir FLN'si ve Amerikan Devrimi üzerine yaptığı çalışmalara dayanıyor. Bu çalışmalarını, elimden geldiği kadar büyük bir titizlikle dipnotlarda verdim. Ancak bu yazarlardan birkaçının bu kitap üzerinde büyük etkisi var ve bu yüzden onlara ayrı ayrı değinmem gerekiyor. Hindistan üzerine V.S. Naipaul, Gary Jeffrey Jacobsohn, Uma Narayan, Chandra Mallampalli, Martha Nussbaum ve (tekrar) Rajeev Bhargava'ya; Siyonizm üzerine Ehud Luz, Amnon Rubinstein, Shmuel Almog ve Shlomo Avineri'ye; Cezayir üzerine Alastair Horne'a; Amerika üzerine Gordon S. Wood, T.H. Breen ve eski hocam Louis Hartz'a teşekkür ederim. Ancak bu yazarların, çalışmalarını nasıl kullandığıma dair hiçbir sorumlulukları yoktur. Oturup yazmak için belki de dünyanın en iyi yeri olan İleri Araştırmalar Enstitüsü'ndeki (Institute for Advanced Study) meslektaşlarımla arkadaşlığı ve desteğinden çok faydalandım. Ayrıca *Dissent* dergisinin New York ofisinde çalışan ve bu kitabın argümanlarını çokça dinleyen arkadaşlarıma müteşek-

kirim. Yale Üniversitesi Yayınevi'ndeki editörlerim William Frucht ve Mary Pasti bana geçmişte de yaptıkları gibi cesaret ve tavsiye verdiler, sordukları zor sorularla bana çok yardımcı oldular. Özellikle yayınevinin rahat ve serbest bir dille yazdığım bu küçük kitabı yayımlamayı kabul etmiş olmasına çok memnunum.

Önsöz

Bu kitabı yazmaktaki amacım, ülkelerin ulusal kurtuluş tarihlerinde tekrar eden ve kanımca huzur bozucu olan bir örüntüyü tasvir etmektir. Üç vakayı ele alacağım: İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasında kurulan üç bağımsız devleti, 1947-1948 yılları arası Hindistan ve İsrail'i ve 1962'deki Cezayir'i ele alacağım. Devlete dönüşen seküler siyasi hareketlere ve yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra bunların kazanımlarına meydan okuyan dinî hareketlere odaklanacağım. İlk bölümde üç kurtuluş hareketinden de –Hindistan Ulusal Kongresi, İşçi Siyonizmi ve Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi'nden (Front de Libération Nationale - FLN)– bahsedeceğim ama ağırlık FLN'de olacak. Ayrıca Antik Çağ'da İsrailoğulları'nın Mısır'dan göçüne (*exodus*) değineceğim. Çünkü “*exodus*” daha önce üzerine çalışmış olduğum bir konu ve bu konu devrim ve ulusal kurtuluş hareketleri hakkında Batılı yazarlar için genel bir referans teşkil eder; tarihte değilse de edebiyatta bir ulusun yabancı egemenliğinden kurtuluşunun muhtemelen bilinen en eski örneğidir. İkinci Bölüm'de, bu tekrarlayan örüntüyü en iyi bildiğim vaka üzerinden, Siyo-

nist hareket ve bu hareketin kurduğu devlet üzerinden detaylı olarak inceleyeceğim. Üçüncü Bölüm’de bu üç vaka-ya Marksistler tarafından getirilen alternatif okumayı değerlendireceğim. Dördüncü Bölüm’de post-kolonyal çalışmalar alanındaki Hintli yazarların geliştirdiğı ikinci bir alternatif okumayı ele alacağım ve sonra ulusal kurtuluşun bir geleceğinin olup olmadığını sorgulayacağım. Bunu yaparken öncelikle ve en geniş ölçüde Hindistan’a ve sonra yine İsrail’e bakacağım.

Tanımlayacağım örüntü evrenselmiş ya da bütün yinelemeler tamamıyla aynıymış gibi bir iddiada bulunmuyorum. Siyasi hayatla ilgili, “hiçbir şey başka bir şeyle aynı değildir” düsturunu takip ederim, ama bazı şeyler –olaylar, süreçler, hareketler ve rejimler– diğerlerine benzer ve dikkatli karşılaştırmalar benzerlikleri ve farkları anlamamıza yardımcı eder. Projem hakkında danıştığım arkadaşlarım ve meslektaşlarım farklılıkların boyutu hakkında endişelendiler ve dikkatimi şu ya da bu vakaya çekmek istediler. Örneğin Cezayir’in aykırı bir vaka olduğunu Hindistan’daki meslektaşlarım ısrarlı bir biçimde söyledi bana. Bunun nedeni olarak da FLN’nin kurduğu devletin otoriter karakterini öne sürdüler. Ben de burada aşağı yukarı buna benzer bir pozisyon benimsedim. Meslektaşlarım ve kitabın ilk nüshalarını okuyanlardan birkaçı ise Filistinli Araplarla başlangıçta yaşanan ve sonrasında devam eden mücadeleler ve Yahudi göçü yüzünden Siyonistlerin aykırı düştüğünü ileri sürdü. Bu sorunlarla uğraşmak isterdim ama benim asıl meselem, ulusal kurtuluşun kendisi ve şu an için onun iç ilişkileri olarak adlandırdığım husus. Burada, okuyucuların da göreceğı üzere üç vaka arasında çok güçlü benzerlikler var. Amacımın, başından sonuna, bilimsel bir açıklamaya değil, anlamaya yönelik olduğunu vurgulamalıyım. Bu üç vaka örüntüsünün bir dizi kapsayıcı yasa olarak ifade edilebileceğine dair hiçbir

iddiada bulunmuyorum; “yasaların” kapsayamayacağı bazı tarihsel ve güncel vakalar vardır. Gerçekten de bu üç vakanın her biri şematik açıklamamı büyük ölçüde karmaşıktırarak biçimlerde tanımlanabilir. Bu pürüzlerin bazılarına, genel bir şema çıkardıktan sonra değineceğim. Ancak yapacağım açıklamanın, en basit haliyle bile, gerekli bir sorgulama için faydalı bir başlangıç olduğuna inanıyorum: Ulusal kurtuluşa ne oldu?

En azından başlangıçta bu bir başarı hikâyesiydi. Üç ülke de gerçekten yabancı egemenliğinden kurtulmuşlardı. Ancak aynı zamanda, bu devletler, şu an var oldukları haliyle, ulusal kurtuluş hareketlerinin liderleri ve aydınlarının hayallerinde canlandırdıkları devletler değiller. Ahlâki/siyasi kültürleri, tabiri caizse iç yaşamları, kurucularının beklentileri ile hiçbir şekilde örtüşmüyor. Bir ayırıcı özellik analizim için merkezî önemde ve sıklıkla ona geri döneceğim: bu üç hareket de sekülerdi, gerçekten de açıkça seküler bir projeye bağlıydılar, fakat kurdukları devletlerde, bugün köktenci diye adlandırabileceğimiz bir dinden beslenen çok güçlü bir siyaset var. Üç farklı dinin olduğu bu üç farklı ülkede zaman çizelgesi son derece benzer: bağımsızlıktan kabaca yirmi ila otuz yıl sonra militan bir dinî hareket seküler devlete meydan okudu. Bu beklenmedik sonuç ulusal kurtuluş paradoksunun temel bir özelliğidir.

Diğer vakalar ve zaman çizelgeleri için benzer bir hikâye anlatılabilir. 20. yüzyılda seküler siyasetin birbirinden tamamıyla farklı iki yorumu sahneye çıktı. İlk yorum açık bir şekilde otoriterdi: Rusya’da Lenin ve Türkiye’de Atatürk bunun ilk temsilcileridir; Mısır’da Cemal Abdünnâsır ve Suriye ve Irak’taki Baas partileri otoriter sekülerizmin daha sonraki örnekleridir. Cezayirli FLN de bu gruba dahil edilebilir; bağımsızlığını kazanmasının hemen ardından kurduğu devlet tek bir siyasi partiye izin verdi ve o parti bile çok geçme-

den sözde kontrolü altında olan ordu tarafından devralındı. Fakat FLN başlangıçta demokrasiye resmen bağlıydı ve en azından bazı militanları bu bağlılığı sürdürdüler. Bu nedenle FLN'yi daha tutarlı demokratik örnekler olan Hindistan ve İsrail ile bağdaştırmayı uygun buldum. Demokratik ve sekülerizm yanlısı taahhütlerin birleşimi, kanımca ulusal kurtuluş projesi için son derece önemlidir; bu kitabın konusunu oluşturan hareketleri “kurtuluşçu” olarak adlandırmamın arkasında yatan ana neden bu birleşimdir. Dahası onları, diğer devrimci ve milliyetçi hareketlerden (bunlardan bazıları yolculukları sırasında din merkezli karşıdevrimlere maruz kalsalar da) ayrı ele almamın sebebi de budur.

Burada ele alınan üç ulusal kurtuluş hareketi de dini merkeze alan (ve ayrıca post-kolonyal) eleştirmenler tarafından “Batılılaşmacı” olarak saldırıya uğradı. Haklarındaki suçlama şüphesiz doğrudur. Önemli açılardan, ulusal kurtuluş yanlıları Avrupa solunun siyasetini taklit eder. Bu benim de siyasetimin kaynağı olduğu için eleştiriler beni özellikle rahatsız etmiyor. Fakat bu durum ulusal kurtuluş paradoksunun başka bir yönüne işaret ediyor: militanlar, savaş-tıkları emperyal yönetimin yurttaşlarıyla aynı okullara gidiyorlar ve kendi ulusları hakkında Edward Said'in “Oryantalizm” diye adlandırdığı bir düşünce biçimine sahipler. Oryantalizm terimi, “Batılılaşmacı” gibi pejoratif bir anlam taşır, ancak “Oryantalistlerin” lehine söylenecek çok söz var ve elbette aleyhine de bazı şeyler söylenebilir. Ulusal kurtuluş hareketinin militanlarının kurtarmak istediği ulusla olan sorunlu ilişkisi, takip eden bölümlerdeki argümanın merkezinde yer alıyor. İncelemek istediğim “iç ilişkiler”den kastım tam da bu ve din merkezli karşıdevrimin açıklanmasında önemli rol oynuyor.

İlk sorum şu: Ulusal kurtuluşa ne oldu? Bu soru bizi ikinci soruya yöneltiyor: Seküler demokratik sola ne oldu? Beni

bu kitabı yazmaya iten daha derin soru –belki de kaygı demem daha doğru olur– bu ikincisi. Bu üç vakamın da ötesinde bir soru bu fakat bu konuyu soyut bir düzlemde yazmak istemiyorum. Soyut bir argümanı birkaç cümle ötesine taşımakta daima sorun yaşarım. O yüzden somutlaştırıp yazmayı isterim. Hindistan, İsrail ve Cezayir, seküler solun siyasi hegemonya ve kültürel yeniden üretim açısından yaşadığı zorlukları anlamak için faydalı örneklerdir. Muhtemelen başka açıklayıcı vakalar da vardır; hatta bu zorlukları, yaptığı devrim bir ulusal kurtuluş mücadelesi olarak nitelendirilemese de seküler (ve hemen hemen demokratik) tahhüdün çarpıcı bir örneği olan Amerika Birleşik Devletleri üzerinden tartışabilirdim. Ülkemizde kayda değer bir seküler sol hareket hiç oldu mu diye şüpheyi düşen okuyucular tarihimizin ilk dönemlerine bir göz atmalılar. İlk yerleşimciler ve siyasi kurucu kadrolar, kendilerini Eski Dünya’nın dinî düzenlerinden kurtaranlardan ya da kurtarmaya başlamış olanlardan oluşuyordu ve kanımca dünyanın ilk seküler devletini kurdular. 20. yüzyıldaki olaylara damgasını vuran bu paradoksun neden 18. yüzyıl Amerika’sında yaşanmadığını, kitabın ek bölümünde kısaca açıklayacağım. Bu, Amerikan istisnacılığına dair bir argüman. Fakat ben buna önemli bir vasıf daha ekleyeceğim. Amerikalılar 18. yüzyılda ne kadar istisnai olursa olsunlar, bugün artık daha az istisnailer.

Ulusal Kurtuluş Paradoksu

I

Ulusal kurtuluş, başlangıcından itibaren tutkulu ve bir o kadar da muğlak bir projedir. Ulus sadece dışarıdaki zalimlerden değil (ki bu bir şekilde işin kolay tarafı), ayrıca dış baskıların içerideki etkilerinden de kurtarılmalıdır. Yabancı egemenliğinin psikolojik etkileri üzerine başarılı çalışmaları olan Tunuslu Yahudi Albert Memmi şu önemli tespiti yapar. Yahudilerin “çifte baskıdan” kurtarılması gerek: “uğradıkları aralıksız saldırılardan ... ileri gelen nesnel bir dış baskıdan ve kendilerine uyguladıkları baskıdan – bu baskının sonuçları zararlıdır.”¹ Bu ikisinin beraberce yol açtığı sonuçlardan biri geleneksel elitlerin, yabancı egemenliğinin arabulucuları olarak içeride kurdukları hâkimiyettir. Bunlar, ezilen bağımlı ulus ve onu yönetenlerin arasında mekik dokuyan, yönetenlerle müzakere eden, gerektiğinde onlara rüşvet veren,

1 Albert Memmi, *The Liberation of the Jew*, çev. Judy Hyun, Viking Press, New York, 1973, s. 297. Ayrıca bkz. Mitchell Cohen, “The Zionism of Albert Memmi”, *Midstream*, Kasım 1978, s. 55-59.

gerekli gördüğünde taleplerini yerine getiren, zor ve genellikle onur kırıcı bir ilişkide yapılabileceklerin en iyisini yapan erkekler ve kadınlar, çoğunlukla da erkeklerdir. Yabancıların hâkimiyetindeki her ulusta, bu “Yahudi bezirgân” figürünün bir benzeri vardır ve ulusal kurtuluş mücadelesinin amaçlarından biri de bu rolü ortadan kaldırmak ve bu rolü üstlenenleri bertaraf etmektir.

Fakat bu çifte baskının, üstesinden gelinmesi gereken daha da önemli sonucu vardır ve o da hükmedilenlerin sessizliği, pasifliği ve derin ataletidir. Hiçbir ulus yabancıların hâkimiyetinde ya da Yahudiler gibi, sürgünde olup söz konusu ülkenin şartlarına uyum sağlamadan ve oradaki hâkim güçlerle barışmadan uzun süre yaşayamaz. İlk direniş girişimleri çoğu zaman acımasızca bastırılır; sonrasında direniş yeraltına iner ve burada müşterek şikâyet, alay ve kaçınma/sakınmada ifadesini bulur. Solcu akademisyenler bir yolunu bulup böylesi tutumları övmeyi başardılar ve bu tutumlar zaten övülmelidir.² Fakat daha büyük ve üzücü hikâye uyum sağlama çabasından çıkar, pratik seçenekler genellikle daha az çekicidir. Uyum, uyum sağlanacak koşulların ciddiyetine ve bu koşulların hüküm sürmeye devam edeceği yıllar, on yıllar ya da asırlara bağlı olarak daha az ya da daha fazla köklü olacaktır. Siyasi alanda sağlanacak uyum çeşitli biçimler alır: kaderci bir vazgeçiş, ailevi ya da toplumsal kaygılarla siyasi faaliyetten çekilme ve hatta yabancı yöneticilerin siyasi “üstünlüğünü” kabul etme. Bu son durumda, yerel kültür, sanki siyasete uygun olmayan, daha yüce, daha ruhani arayışlara adanmış bir kültürmüş gibi yeniden anlamlandırılır. “Onlar”, yani İngilizler, Fransızlar, Avrupalılar genel olarak siyaset alanında yeteneklidirler; emperyal egemenlik için gerekli gaddarlı-

2 Klasik bir açıklama için bkz. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990 [Türkçesi: *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, Ayrıntı, İstanbul, 1995].

ğa sahipler, “biz” boyun eğerez çünkü biz daha önemli şeylere odaklanıyoruz; gaddarlık bize yabancıdır.³

Mohandas Gandhi gibi, emperyal yönetimin acımasızlığını taklit etmek istemeyen kurtarıcılar bile uyuma yönelik eski yaklaşımların aşılması gerektiğine inandılar; “kitleleri öz-bilinç ve iktidarı elde etme hususlarında eğitmek” gerekiyordu. Gandhi’nin “yapıcı programı” bağımsızlığa “uygun”, “kendi işlerini yürütmeye” muktedir erkekler ve kadınlar ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Bu insanlar İngilizler gibi başkalarının işleriyle ilgilenmeyeceklerdi.⁴ Bu görev mantıken ulusal kurtuluştan önce nihayete ermeliydi fakat bu kiptaki bütün vakalarda, bağımsızlık kazanıldığında henüz tamamlanmamıştı. Kurtarıcıların “yapıcı programları” daha başlangıçta zora girecekti.

İnsanlar yabancı egemenliğinin herhangi bir türünün altına girip ona öyle ya da böyle alışınca, birdenbire onları kurtarmak için ortaya çıkan erkek ve kadınlara şüphe ile bakarlardı, aynı Hz. Musa’nın İsrailoğulları’na, onları Mısır’ın köleliğinden kurtarmak üzere olduğunu anlatması gibi...⁵ Kutusal kitap, genç ve hevesli kurtarıcıların kurtarmak istedikleri halkla ilk karşılaştıkları ve onları korkmuş ve gönülsüz buldukları zamana dair, sürekli tekrarlanan, klasik bir hikâyeye anlatır. Kurtarıcılar kısa bir süre sonra insanları kurtarabilmek için (modern terimlerle) toplumsal “bilinci yükseltmek” gerektiğini keşfederler.

3 Kurtuluşçu militanların uyumcu her türlü ideolojiye karşı duyduğu nefreti ile ilgili bölümlerde resmedeceğim. Militan dinî uyanışçılar da bu nefreti paylaşıyorlardı. Hindu “yumuşak başlılığı” üzerine örneğin bkz. M. S. Golwalkar, “Extracts from *Bunch of Thoughts*”, Christophe Jaffrelot (der.), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2007, s. 136.

4 Karuna Mantena, “Gandhi’s Realism: Means and Ends in Politics”, yayımlanmamış metin, 2014.

5 Mısır’dan Çıkış 5:19. İnsanlar Mısır’dan kaçtıktan sonra bile isteksiz ve korkmuş durumdaydı. Şu kitabıma bkz. *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, ikinci bölüm.

Bu halkın, baskı ve uyumla şekillenmiş, halihazırdaki bilincine karşı çıkmaktan başka ne anlama gelebilir? Bilinci yükseltmek ikna gerektiren bir girişimdir, fakat bu çaba kısa sürede kurtarıcılar ve gelenekçiler olarak adlandırabileceklerimizin arasında bir kültür savaşına dönüşür. Bilinci yükseltmek gergin bir iştir. Ulusal kurtuluş hareketinin gerekliliklerini geleneksel kültürle bağdaştırmak Gandhi gibi karizmatik bir lider için mümkün olabilir ama bu çeşit bir uyarılma çabasının ciddi bir muhalefetle karşı karşıya kalma olasılığı büyüktür ve bu yüzden başarısı kısa süreli olabilir. Gandhi bile Hindu kültürünün birçok yönüne, özellikle de “dokunulmazların”⁶ kaderine ciddi şekilde karşı çıkıyordu ve daha gelenekçi ve belki de Hinduizmin daha radikal milliyetçi bir yorumuna harfiyen bağlı biri tarafından öldürüldü.⁷

Bu örneği ve diğer bütün örneklerimi milliyetçilik tarihinden aldım, fakat ulusal kurtuluş bu tarihin tamamı değil, sadece bir parçası, onun alt kümesidir; bunun altını çizmek isterim. Aslında ulusal kurtuluş projesinin Webster'daki milliyetçilik tanımıyla arası kısmen açıktır: “bir ulusu diğerlerine kıyasla yüceltmeye ve o ulusun kültürünü ve çıkarlarını diğer ulusların üstünde tutmaya dair bir milli bilinç algısı.”⁸ Tüm ulusal kurtuluş hareketlerinde bu türden bir bilince sahip kadın ve erkekler vardır ve hareketin sağ kanadını oluştururlar. Milliyetçilik onlar için sıfır toplamı bir oyundur. Ancak bu hareketlerin liderlerinin “önem verdiği ana öğe-

6 Hindistan'da mevcut kastların içinde dahi yer almayanlardır ve toplumda kimsenin yapmayı tercih etmediği işleri yaparlar, bu yüzden “dokunulmaz” olarak anılırlar – e.n.

7 Daha sonra itiraf ettiğine göre suikastçı, Gandhi'yi esas olarak “Müslümanların kaptısını çektiği” için öldürmüştü. Bkz. Ramachandra Guha, *India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*, HarperCollins, New York, 2007, s. 38.

8 Webster's New Collegiate Dictionary, G. & C. Merriam, Springfield, Mass, 1980, bkz. “milliyetçilik” maddesi.

ler” iki açıdan farklıdır: birincisi, diğer uluslar üzerinde baskın bir konumda olmak yerine siyasi eşitlik talep ederler ve ikincisi, uluslarını, uzun bir geçmişe sahip otoriter ve edilgen geleneklerden, yani kendi tarihsel kültüründen kurtarmayı amaçlarlar. Ulusal kurtuluş hareketleri, milli üstünlük sanrısından çok, devrimci siyasete yakındır. Bu hareketlerin militanları, devrimciler gibi kendilerini yerleşik hale gelen teslimiyetçi, uzlaşmacı tavırların ve Marksistlerin tabiriyle “yanlış bilincin” karşısında konumlandır. Kökten bir dönüşümü hedefler. Toplumsal devrim, içerisinde yaşanan toplumla, ulusal kurtuluş ise içinde yaşanan ulusla mücadeleyi gerektirir, onu “yüceltmeyi” değil... Bu ayrıca sıklıkla din karşıtı bir çabayı da gerektirir, Cevahirlal Nehru’nun yazdığı gibi, din “hâkim toplumsal düzene ve aslında her şeye karşı bir teslimiyet felsefesi” öğretir.⁹ Nehru burada, yabancı egemenliğine uyum sağlamanın çoğunlukla tevekkülle ilişkisi olduğu gerçeğinden yola çıkarak standart bir kurtarıcı bakışını tekrarlıyordu. Çünkü öteki dünyaya inanmak, burada ve şu anda işler ne kadar kötü giderse gitsin, daima elverişli konforlar sunar. Ancak ulusal kurtuluş hareketinin militanları, dinin sağladığı bu konforları boş vaatler olarak nitelendirirlerse büyük hataya düşerler. Din, gidişatı tersine çevirme ve zafere dair fanteziler ve sonrasında, ara ara, yeniden uyanışçı ve binyılcı hareketler üretir. Bu hareketler zaman zaman çalkantılı ama daima sonuçsuzdur.¹⁰ Binyılcılık, yabancı egemenliğine karşıymış gibi gözükür ve bir ölçüde de öyledir, fakat uzun vadede bu bir siyasi uzlaşma biçimidir. Çünkü istikrarlı veya kalıcı bir muhalif siyaset üretmez

9 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Penguin Books, Yeni Delhi, 2004, s. 569.

10 Yahudi tarihinin bir örneği için bkz. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York, 1971, birinci bölüm. Scholem burada bir siyaset biçimi olarak Yahudi mesihçiliğinin klasik hikâyesini anlatır.

ve o beklenen binyıl asla gelmez. Bir diğerk, daha elle tutulur uzlaşma biçimi tereddütsüz dünyevidir ve kıyamet senaryolarının peşinden koşmaz. Aslında, birçok din şu anda tesis edilebilen ve edilmek zorunda olan kuralları tayin eder. Sıradan dindarlardan itaat bekler ve sıklıkla yerel yönetici ve hâkim olarak görev yapan geleneksel dinî liderlere yetkin bir rol atfeder – söz konusu liderler, bulundukları göreve yabancı yöneticiler tarafından atanmışlardır ve dolayısıyla onlara itaat ederler.

Fakat ne binyılcı ne de geleneksel siyaset beraberinde ideolojik bağıllık ya da uzun vadeli eylemcilik getirir. İki siyaset tarzının da bireysel özgürlükler, siyasi bağımsızlık, vatandaşlık, demokratik yönetim, bilimsel eğitim ya da iktisadi ilerlemeye dair verdiği herhangi bir söz yoktur. Devrimciler ya da ulusal kurtuluş hareketlerinin militanları, adına hareket ettikleri insanları bütün bu kavramlar açısından dönüştürme ihtiyacındadırlar ve bu dönüşümün sağlanması için halkın dinî liderlerinin alaşağı edilmesi ve alışılageldiği yaşam tarzının aşılması gerekir. V.S. Naipaul'un Hindistan'ın özgürlüğüne kavuşmasından otuz yıl sonra yazdıkları, kurtarıcıların halk dinine yaklaşımını mükemmel şekilde anlatır:

Hinduizm ... bizi bin yıllık bir yenilgiye ve durgunluğa maruz bıraktı. İnsanın insanla bir sözleşme yapabileceğine, bir devlet kurabileceğine dair hiçbir fikir vermedi. Nüfusun dörtte birini köleleştirdi ve bir bütünü sürekli olarak parçalanmış ve savunmasız bıraktı. Geri çekilme/durma felsefesi, insanları entelektüel açıdan zayıflattı ve meydan okumalara karşı donanımsız bıraktı; büyümeyi engelledi.¹¹

Ulusal kurtuluş ise tam aksine sekülerleştiren, modernleştiren ve kalkınmaya yönelik bir ilkeler bütünüdür. Ona

11 V.S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, Vintage, New York, 1973, s. 43.

muhalet edenlerin de söylediği gibi “Batılı” bir öğretilerdir ve kurtarılabak olan ulus tamamıyla yeni bir şeydir. Gerçekten de yenilik kurtarıcılarının mantrasıdır. Ezilen insanlara yeni bir başlangıç, yeni bir siyaset, yeni bir kültür ve yeni bir ekonomi sunarlar; yeni erkek ve kadınlar yaratmayı amaçlarlar. Nitekim David Ben-Gurion yeni Yahudi’yi kelimesi kelimesine şöyle tarif eder: “Eretz Yisrael’in [İsrail Toprağı] işçisi sürgündeki [Galut] Yahudi işçiden farklıdır ... [O] eski bir geleneğe aşılanmış yeni bir dal değil, yeni bir ağaçtır.”¹² Frantz Fanon da benzer şekilde, “Yeni bir çeşit Cezayirli insan var. Cezayir Devrimi’nin gücü ... Cezayir’in geçirdiği kökten dönüşümde yatar,” diyecektir.¹³

Tüm bunların ne anlama geldiğine dair bir fikir edinmek için ABD tarihine bakabiliriz: Ralph Waldo Emerson ve çağdaşlarının “Amerikan yeniliği” olarak adlandırdığı olgu Eski Dünya’nın tiranlarından ve geleneklerinden kaçarak elde edildi. Eski İsrail’in tarihinde olduğu gibi, Amerikan tarihinde de yeninin zaferi siyasi hareketle değil, coğrafi olarak yer değiştirmekle elde edildi. Sahiden de Amerikan tecrübesi, Louis Hartz’ı “gerçekten başarılı olan tek devrim ... göçtür” demeye itti.¹⁴ Eski bir yerde bile olsa, her şeye sil baştan başlama duygusu bütün ulusal kurtuluş vakalarında vardır.

Elbette ki bu yenilik dirençle karşılaşır. Başlangıçta, “işler şu âna kadar nasılsa öyle olsun” şeklinde baş gösteren bu direnç bir süre sonra ideolojik bir nitelik kazanır ve bu yüz-

-
- 12 Amnon Rubinstein, *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*, Schocken, New York, 1984, s. 30. Ben-Gurion bunu 1936’da yazmıştır; daha sonraki bir açıklaması için bkz. “A New Jew Arises in Israel”, *Jerusalem Post*, 13 Mayıs 1958. Ayrıca bkz. Oz Almog, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, çev. Haim Watzman, University of California Press, Berkeley, 2000.
 - 13 Frantz Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier, Monthly Review Press, New York, 1965, s. 30, 32.
 - 14 Louis Hartz, “The Nature of Revolution”, *Society*, Mayıs-Haziran 2005, s. 57. Bu, Hartz’ın Şubat 1968’de Senato Dış İlişkiler Komitesi’ne verdiği ifadenin metnidir; Paul Roazen tarafından sunulmuştur.

den bir o kadar da yenidir: köktencilik ve aşırı Ortodoks-
luk modernist dönüşüm girişimlerine modernist tepkiler-
dir. Aşırı Ortodoks Yahudilerin “Her yeni şey Tevrat tarafın-
dan yasaklanmıştır” sloganı bile yeni bir fikirdir; yeni olma-
sa tarih boyunca süregelen bir sürgün hayatına uyum sağla-
mak mümkün olmazdı.¹⁵ Zira Yahudilerin hayatta kalabil-
mesi canlı bir uyum yeteneğinden ve yenileşmeye hazır ol-
maktan geçer. Ancak bu slogan, sürgünü sona erdirmeye giri-
şimlerinin karşısında iyi çalışıyor. Hindistan ve Cezayir’de
de ulusal kurtuluşla beraber gelen yeniliklere karşı benzer
muhalafet örneklerine rastlamak mümkün. Daha da şaşırtıcı
olan, siyasi bağımsızlığın kazanılmasının ardından, söz ko-
nusu muhalafetin yenilenmiş ve modernleşmiş bir halde ye-
niden ortaya çıkması ve karşıdevrimci bir siyasetin inşasına
girişmesidir.

Çok şematik bir açıklamadan kaçınmak için şimdi özel bir
hikâye anlatsam ya da en azından neden bahsettiğime da-
ir kısa bir örnek versem daha iyi olacak. Cezayir örneği ile
başlayacağım çünkü üç vakanın arasında birkaç açıdan ay-
kırı duruyor. İlk olarak, Cezayir’deki Fransız baskısı İngil-
tere’nin Hindistan ve Filistin’de kurduğu baskıdan çok da-
ha acımasızdı ve bu baskı Ulusal Kurtuluş Cephesi’nin iç sa-
vaşlarına, FLN’nin Avrupalı yerleşimcilere karşı yürüttüğü
terörist kampanyaya (terörizm yanlıları Hindistan’da mar-
jinaldi, Siyonistler arasında ise azınlıktı) ve ayrıca FLN’nin
bağımsızlık sonrasındaki otoriter yönetimine yansdı. İkinci-
cisi, Cezayir’in kurtuluş projesindeki seküler taahhüt, ken-
disine Frantz Fanon gibi coşkulu bir sözcü bulmuş olması-
na rağmen, diğer vakalarımından büyük ihtimalle daha zayıf-
tı. FLN’nin en göz önündeki liderleri gerçekten de siyaseten
seküler ve Marksist ya da en azından sosyalistti. Fakat hare-

15 Bu çağrı ilk defa 19. yüzyılın önde gelen Ortodoks hahamlarından Moses Sofer tarafından yapılmıştır.

ketin 1954'te Kahire Radyosu'ndan okunan ilk bildirisi, "İslâmi prensipler çerçevesinde egemen, demokratik ve sosyal bir Cezayir devleti" çağrısında bulunuyordu.¹⁶ FLN'nin içerisinde bu çerçeveyi ciddiye alan ve bu çerçevenin bağımsızlığın hemen ertesinde işleme konmasını talep eden insanlar vardı. Ancak, FLN militanları, ilk yıllarda İslâmi prensiplerle fazla ilgilenmediler ve hatta FLN ve Berberi liderlerinin oluşturduğu 1956'daki Soummam Platformu, hareketin hedefini tanımlarken İslâmi prensipleri dışarıda bıraktı: "monarşi ve teokrasinin restorasyonu değil, demokratik ve sosyal cumhuriyet ilkelerine bağlı bir Cezayir devletinin doğuşu." Bir yıl sonra, Kahire'de yeni bir uzlaşma metni ortaya çıktı, bu metin "İslâmi prensiplerle çelişmeyen bir demokratik ve sosyal Cezayir cumhuriyeti" çağrısında bulunuyordu.¹⁷

Her halükarda, FLN'nin liderleri İslâmi prensiplerin ne olduğunu öğrenmek için fazla zaman harcamadılar. Cezayir'in gelecekteki devlet başkanı Ahmet bin Bella, yattığı Fransız cezaevinde Parisli yayınevi Maspero'nun bastığı solcu yayınları okuyor, Lenin, Sartre ve Malraux'nun eserlerine çalışıyordu. Bağımsızlıktan sonra, "İslâmi sosyalizm" olarak adlandırdığı bir şey öne sürdü. Onu eleştiren Müslümanlar bu yeni çizgisinin İslâmcı olmaktan çok sosyalist olduğunu iddia ettiler. Devlet başkanırken, başdanışmanları Troçkizm yanlısıydı. FLN'nin önde gelen entelektüellerinden ve terörizmin savunucularından olan Ramdane Abane, hapisanede geçirdiği beş yıl boyunca (1950-1955),

16 Manifesto metni için bkz. Alistair Horne, *A Savage War of Peace: Algeria, 1954-1962*, Viking Press, New York, 1977, s. 94-95.

17 "Plateforme de la Soummam pour Assurer le Triomphe de la Révolution Algérienne dans la Lutte pour l'Indépendance Nationale" ("Ulusal Kurtuluş Savaşı sırasında Cezayir Devrimi'nin Zaferini Kesinleştirmek için kurulan Soummam Platformu"), s. 4. Metin internette bulunabilir. Kahire anlaşması için bkz. Ricardo René Laremont, *Islam and the Politics of Resistance in Algeria, 1783-1992*, Africa World Press, Trenton, N.J., 2000, s. 119.

“kendisini doymak bilmez biçimde Marx ve Lenin’in devrimci eserlerini okumaya adadı ve hatta *Kavgam*’ı bile okudu”. Fransız *bakaloryası* vardı; bu yüzden bütün okumalarını Fransızca yapmış olsa gerek. FLN militanlarının çoğu ve entelektüellerin büyük kısmı Frankofon’du. Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti’nin kuruluşu FLN’nin lideri Ferhat Abbas tarafından Fransızca olarak duyuruldu.¹⁸ FLN üyeleri şüphesiz Cezayir milliyetçileriydi. Cezayirli bir yazarın Fransızca yazdığı bir romandaki karakter, “Sizle olmak için değil, size karşı durmak için dilinizi öğreniyoruz,” diye sesleniyordu.¹⁹ Aynı zamanda, milliyetçilerin çoğu kültürel açıdan Fransız hayranıydı – belki Avrupa hayranı demek daha doğru olacaktır: Bir Berberi ve Bin Bella ile, “neuf historiques”, yani FLN’nin Tarihî Dokuz adı verilen kurucularından biri olan Hocine Ait Ahmed cezaevi yıllarında İngiliz edebiyatına merak salacaktı. Bin Bella ve Ait Ahmed gibi militanlar yabancı egemenliğine son vermek isterken, yabancı kültürüyle oldukça rahat ve yakın bir ilişki içerisindeydi. Cezayir Ulema Cemiyeti bünyesinde örgütlenen önemli Müslüman akademisyenler ise Avrupa kültürünün çok sayıda Cezayirli, özellikle de şehirli Cezayirli tarafından hevesle benimsenmiş olmasını kınıyor ve Cezayir okullarında eğitim dilinin Arapça olmasını talep ediyorlardı. Cemiyet 1980’ler ve 1990’lardaki İslâmî uyanışın habercisiydi ve militanları, 1970’lerin sonlarında kültür bakanlığı yapmış olan eski FLN üyesi Mustafa Lacheraf’ın iki dil-

18 Horne, *Savage War of Peace*, s. 469, 133, 316.

19 Mourad Bourbonne, *Les Monts des Genêts*, 1962, akt. Horne, *Savage War of Peace*, s. 61. Jean-Paul Sartre’in Fanon hakkında yazdığı satırlarla karşılaştırmak: “Eski bir yerli, Fransızca konuşan biri dili yeni gereksinimlere göre eğip büyüyor ... ve sadece sömürgelere sesleniyor.” Bu kesinlikle yanlıştır. Zira Fanon başlıca okuyucularının ve hayranlarının içinde bulunduğu Fransız soluna hitaben yazar. Bkz. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington, Grove Press, New York, 1963, s. 9 (önsöz) [Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İletişim, İstanbul, 2021].

lilik önerisine şiddetle karşı çıkıyordu. Clifford Geertz'in Fas'taki benzer reformist gruplar hakkında yazdığı gibi, "Bunlar *muhaliif* Müslümanlardı ... Ortaçağ'da kâfirlere karşı gösterilen küçümseme duygusunun içine, kaygılı bir haset ve savunmacı bir gururdan oluşan gergin bir modern ses karışmıştı".²⁰ Fakat ulema modern milliyetçi bir siyaset üretmekten yoksundu ve bu yüzden "ılımlı" Müslümanlar onlara karşı çıktı. İlimli Müslümanlar Fransızları, İslâmi aile hukukunun uygulanması ve Müslüman hassasiyetleri ile ilgili bazı ufak tefek tavizler vermesi için zorladılar; bunların ötesinde Fransız yönetimiyle herhangi bir sorunları yoktu. Cezayir'deki Müslüman yetkililer kelimenin tam anlamıyla itaatkâr bir siyaset izliyorlardı; Soummam Platform'u onları "sömürge yönetimi tarafından evcilleştirilmiş, seçilmiş ve maaşa bağlanmış" adamlar olarak tanımlıyor ve küçümsüyordu. Fanon'un açıkça yazdığı üzere, siyasi gündemi Fransız egemenliğine son vermek, sömürgeci anlayışı ve Cezayir'in geçmişini alt etmek olan FLN militanlarının en yakın düşmanları bunlardı.²¹ FLN'nin radikalizmi, kadınların hareket içindeki aktif rolünü açıklamaya yardım ediyor. Ancak kadınlar lider saflarında değil (yoklukları ileride olacakların sinyalinini veriyordu), yer hizmetlerinde, yani ordu (ve terör) faaliyetlerinde görev aldılar. Bunu, Siyonist militanlar arasında, özellikle de Siyonist hareketin askerî kolu olan Haganah'taki kadınların rolüyle karşılaştırın.

20 Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago, 1971, s. 65; Laremont, *Islam and the Politics of Resistance*, s. 188.

21 "Plateforme de la Soummam", s. 24. Müslümanların 1830'dan beri Fransız yönetimine karşı sürdürdüğü direnişin (biraz abartılı) bir anlatımı ve Fanon'u bunu yazmamakla suçlayan bir eleştiri için bkz. Fouzi Slisli, "Islam: The Elephant in Fanon's *The Wretched of the Earth*", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17:1, İlkbahar, 2008, s. 97-108. Şununla karşılaştırın: B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, ikinci bölüm.

(Hindistan Ulusal Kongresi'nin askerî bir kolu yoktu, fakat simetri kurmak adına, Nehru, Kongre'nin siyasi ve toplumsal hareketleri, tarihte ilk defa "on binlerce orta sınıf kadını ... kamusal faaliyete çekti," diyerek övünüyordu.)²² FLN, kadınları ön saflara sürerken amacı Fransız zorbalarını aşağılamak değildi; bu, Cezayir'deki dinî geleneklerin içerideki tahakkümüne karşı alınan bir karardı. Fanon, o aşırı ciddi ve söylediklerini çok önemseyen tarzıyla, bu konuyu ana teması yapar: "Militan erkek militan kadını keşfeder ve beraberce Cezayir toplumu için yeni boyutlar yaratırlar." Ve bir kez daha: "Cezayir halkının özgürlüğü ... [artık] kadının kurtuluşu, onun tarih sahnesine girmesi ile özdeş durumdadır." Ve bir kez daha: "[Hareketin içinde] kadın, erkeğin tamamlayıcısı rolünü bıraktı. Gerçekten de şu söylenebilir, kadın köklerini kendi gayretiyle söküp attı."²³

Bu köklerinden kurtulma hali bir süre müthiş başarılı oldu fakat günümüzün Cezayir siyaseti bu durumun tersine döndüğünü gösteriyor. Alistair Horne 1977'de yazdığı Cezayir savaşı tarihinde "Yazık," diyecekti, "savaşın sıcaklığında [kadınlara] verilen borç senetlerinin karşılığı hâlâ tamamıyla ödenmedi."²⁴ Bugünden bakıldığında kadınların hiçbir karşılık alamadıkları rahatlıkla söylenebilir. Bugün Cezayir'de İslâm'ın siyasi konumu tartışmaya açık, ama kültürel otoritesi, FLN militanlarının "kurtuluştan" elli sene sonrasına dair tahminlerinden şüphesiz ki çok daha büyük. Cezayir'deki kadınların toplumsal konumu ise, bugün için tartışmalı olmakla birlikte 1950'lerde aynı militanların "kız kardeşlerine" verdikleri eşitlik sözünün çok uzağında. FLN oluşum içinde olan bir devrimdi; yeniden dirilen İslâm ise karşıdevrimdir.

22 Nehru, *Discovery of India*, s. 261.

23 Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, s. 59, not 14, 107, 108. Son alıntı için Horne'nun *Savage War of Peace*'teki (s. 402) çevirisini kullandım.

24 Horne, *Savage War of Peace*, s. 403.

Doğrusunu söylemek gerekirse, devrimci feminizmden geri adım atılmaya FLN'nin 1962'de kazandığı zaferin hemen ardından başlandı ve Horne'un ileri sürdüğü gibi, kurtuluş mücadelesinde yer almış çok sayıda kadın savaşçının şiddetli muhalefetine rağmen 1984'te kabul edilen Aile Yasası'yla feminizmin sonuna gelinmiş oldu. Bu yasaya sert muhalefet gösteren kadın direnişçilerden biri de Cezayir Savaşı sırasında bir kafeye bomba yerleştirmeye çalışırken Fransızlar tarafından yakalanıp işkence gören halk kahramanı (bilginiz olsun diye söylüyorum; benim kahramanlarımdan biri değildir) Cemile Buhayrad'dır. Ancak kurtuluş sonrası FLN döneminde herhangi bir siyasi güce sahip değildi. Yeni yasa, Cezayirli kadınları, kocalarına itaat etmeye yasal olarak mecbur tuttu ve çokeşliliği kurumsallaştırdı. Aynı yasaya göre kadınlar boşanma başvurusunda bulunmak için her türlü nafaka talebinden vazgeçmek zorundaydılar.²⁵ 1990'lar boyunca Cezayir'de terör estiren İslâmcı fanatikler, kadınların günlük hayatları (ne giyecekleri, nerede ve nasıl çalışacakları, bir yerden bir yere nasıl gidecekleri) ile ilgili birçok kısıtlama talep etti. İslâmi Selamet Cephesi'nin (Islamic Salvation Front - FIS) kurucusu ve lideri İmam Ali Belhac "yasanın öngördüğü koşullar hariç", kadınların evden dışarıya çıkmaması çağrısında bulunuyordu. Zahia Smail Salhi, 2003'te yayımlanan bir makalede şunları yazıyordu: "Özellikle yalnız yaşayan ya da işyerinde peçe takmayı reddeden kadınlar acımasızca ve dayanılmaz boyutlarda taciz ediliyordu." FIS, broşürlerinden birinde kadınları "atalarının İslâmi değerlerine saldıran, Yahudi icadı 'özgürleşme' sözcüğünü" kullanmamaları konusunda uyarıyordu.²⁶ Bunu

25 Martin Evans ve John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed*, Yale University Press, New Haven, 2007, s. 126-138. Fanon'un vaadiyle karşılaştırm: "[Kadınların hayatlarının üzerindeki] bütün bu kısıtlamalar ... ulusal kurtuluş mücadelesi tarafından yıkılacak." *Studies in a Dying Colonialism*, s. 107.

26 Laremont, *Islam and the Politics of Resistance*, s. 206; Zahia Smail Salhi, "Alge-

her kim yazmışsa, bu sözcüğün, FLN'nin ilk dönem radikal-
lerinin temel kavramı olduğunu unutmuş gözüküyor.

Özgürleşme Hindistan'ın da ulusal kurtuluş programının merkezinde yer alıyor ve hem Hinduların hem de Müslümanların dinî kültürüne ve toplumsal pratiklerine doğrudan meydan okuyordu. Hindistan Anayasası tartışmaları sırasında Tüm Hindistan Kadınlarının Konferansı adlı sivil toplum örgütünün kurucularından olan Rajkumari Amrit Kaur, anayasa taslağını hazırlayan komiteyi, dinî özgürlüklerle ilgili hükmün, dince kutsanmış, kadınları toplumsal yaşamdan dışlayan *purdah*, çocuk yaşta evlilik, çokeşlilik, miras paylaşımında eşitsizliği destekleyici yasalar, kastlararası evlilik yasağı ve genç kızların tapınak tanrıları ile evlendirilip fuhşa zorlandığı *devadasi* sistemi gibi “musibetleri” “silip temizleyeceğine” dair garanti vermeye zorlayacaktı.²⁷ Nehru'nun ilk kabinesinde sağlık bakanı olarak görev yapan Kaur, Dorset'teki Sherborne Kız Okulu ve Oxford Üniversitesi'nde eğitim görmüştü. Birçok açıdan modern bir Batılı kadındı, aynı zamanda Hindistan milliyetçisi ve ilk feministlerdendi. Elbette bu musibetler hemen silinip temizlenmedi. Hindular 1950'lerde, bunların çoğunu yasadışı ilan eden yeni bir medeni kanun kabul ettiler.

Cezayirli bir militanın Frankofon, hatta Fransız kültürüne hayran olması da olağandışı değildi. Benzer şekilde 1885'te Hindistan Ulusal Kongresi'ni oluşturmak için toplanan örgütlerde çoğunluğu Anglofon ve İngiliz kültürüne hayran avukat, gazeteci ve memurlar oluşturuyordu. Kurtuluşun mimarları ile (Marx'ın Hindistan üzerine ünlü makalelerine göre, “Asya'da o güne dek görülmuş en büyük ve doğruyu

rian Women, Citizenship, and the 'Family Code'”, *Gender and Development*, 11:3, Kasım 2003, s. 33 (Salhi ve FIS'in broşürü için).

27 Gary Jeffrey Jacobsohn, *The Wheel of Law: India's Secularism in Comparative Constitutional Context*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2003, s. 95.

söylemek gerekirse tek toplumsal devrimi gerçekleştiren”)²⁸ baskının mimarları arasında birçok ortak nokta vardı. Kurtarıcılar çoğu zaman maddi, entelektüel ve askerî açıdan daha “gelişmiş” bir kültürü temsil eden zalimlerle aynı okula gitmişlerdi. Mısır’daki Musa bunun klasik bir örneğidir; Fıra-
vun’un sarayında büyümüştü ve Mısırlı seçkinlerle, önderlik etmek için geldiği insanlarla anlaştığından kesinlikle daha rahat anlaşıyordu. Sigmund Freud, Musa’nın aslında bir Mısırlı olduğunu öne sürdü; nerede doğmuş olursa olsun kültürel açıdan bir Mısırlıydı o.²⁹

Kurtarıcının, zalimin ülkesinde ve onun kültürüyle yetişmesi ulusal kurtuluş tarihinde ortak bir temadır. Nehru sekiz yıl (Harrow, Trinity College, Cambridge ve Inns of Court’ta) İngiltere okullarında eğitim aldı ve genç bir adamken, büyük ihtimalle İngiltere’nin tarihine ve siyasetine Hindistan’ın tarihi ve siyasetinden daha aşinaydı. Ömrünün son yıllarında, Amerika büyükelçisi John Kenneth Galbraith’e “Hindistan’ı yöneten son İngiliz benim,” diyecekti.³⁰ Dokunulmazlardan (Dalit) olan avukat ve Nehru’nun ilk adalet bakanı B. R. Ambedkar hem Columbia Üniversitesi hem de London School of Economics’te yüksek lisans ve doktora yapmış, ayrıca baro sınavları için Gray’s Inn’de eğitim almıştı. Hindistan Komünist Partisi’nin birkaç lideri de İngiltere’de eğitim aldı. İlk emirlerini, Moskova’yla yakın bağları olan Büyük Britanya Komünist Partisi militanları aracılığıyla Komintern’den aldılar ve ironik biçimde sömürge ilişkisini yeniden ürettiler.³¹

28 Shlomo Avineri (der.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Anchor Books, Garden City, N.Y., 1969, s. 93.

29 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, Vintage, New York, 2010. Bu eser ilk kez 1939’da basılmıştır.

30 B.R. Nanda, *Jawaharlal Nehru: Rebel and Statesman*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1995, s. 263.

31 M.R. Masani, *The Communist Party of India: A Short History*, Macmillan, New York, 1954, s. 24-25.

Yahudi Devleti'nin (Der Judenstaat) yazarı Theodor Herzl de tipik bir milliyetçi liderdi. Fazla bir Yahudi eğitimi almamış ancak mükemmel bir Avusturya eğitimi almış olan Herzl de diğer uluslar hakkında kendi ulusundan çok daha fazla bilgi sahibiydi. Bir Yahudi devleti kurma fikriyle evinde oturuyordu ve ev dediği yerde halihazırda devleti olan insanlarla birlikteydi. İsrail'in ilk devlet başkanı Chaim Weizmann ise Alman üniversitelerinde eğitim aldı ve kendisini siyasi açıdan bir İngiliz hayranına dönüştürecek olan Manchester Üniversitesi'nde, araştırmacı ve öğretim görevlisi olarak iş buldu.

Frantz Fanon tıp ve psikiyatri eğitimini Fransa'da almıştı. Orada ayrıca edebiyat ve felsefe okudu. FLN'nin diğer lider ya da entelektüellerinin hiçbiri Fransa'da okula gitmedi ama neredeyse hepsi Cezayir'deki Fransız liselerinde okudu ve Fanon dahil birçoğu Fransa ve Özgür Fransa ordularında görev yaptı, oralarda başka türlü bir eğitim aldı. Fransa, Bin Bella'ya ülkenin en yüksek askerî nişanını vermişti ve Charles de Gaulle bizzat Bin Bella'nın iki yanağına birden öpücük kondurmuştu.

Baskı altında olanların liderleri, büyük ölçüde kendilerini emperyal ülkede var olan muhalif bir ideoloji ile tanımladılar. FLN'cilerden bazılarının kendilerini Marksizmle ya da Hindistan Ulusal Kongresi ve Nehru'nun Fabian sosyalizmiyle (Winston Churchill, Nehru'ya komünist diyerek hata yapmıştır) ya da David Ben-Gurion ve Siyonist hareketin ve İsrail'in ilk otuz yılının başlıca siyasi partisi Mapai'nin (İsrail İşçi Partisi) kendilerini Doğu Avrupa sosyal demokrasisi ile tanımlaması gibi... Ancak bir doktrinin muhalif doğası –örneğin İngiltere'dekini düşünelim– Hindistan'da karşılık bulmadı. Burada da ulusal kurtuluş hareketinin militanları büyük ölçüde halkın tamamına ya da büyük bölümüne yabancı olan fikirlerin taşıyıcılarıydı.

Peki militanlar halka ne söyleyebilir? İnsanlara geri kaldıklarını, edilgen olduklarını, batıl inanç ve cehalete gömülmüş olduklarını, (yine Nehru'dan alıntılırsak) “modern bilimsel rasyonalizmden hiç nasiplen(e)mediklerini”, zalimlerin yordakçıları ve suç ortakları tarafından yönetildiklerini söyleyebilirler. Militanlar yeniliğin umudunu büyütür ve modernist ideolojilerden birinde (milliyetçi, liberal, sosyalist ya da bunların bir çeşit bileşiminde) vücut bulmasını sağlarlar. Aydınlanma, bilimsel bilgi, maddi ilerleme ve belki daha da önemlisi, zalimlere karşı zafer ve dünyada eşit bir konum vaat ederler. Özellikle gençlere hitap ederler (çoğu zaman kendileri de gençtir) ve sıklıkla aile, arkadaş ve yerleşik otorite biçimlerinin tümünden radikal bir kopuşun gerekliliği konusunda ısrarcıdırlar. Harekete tam manasıyla bağlılığı ya da belki tüm üyelerin yan yana yaşadığı bir topluluğun (İsrail'deki Kibbutzlar veya Gandhi'nin köy kooperatifleri gibi) fiziksel bir parçası olunmasını talep ederler. Eski yöntemler tümünden reddedilmeli ve aşılmalıdır. Fakat birçok erkek ve kadın eski yolları bağrına basar, çünkü bu yollar onların yoludur. Kurtuluşun paradoksu budur.

II

Yine de kurtarıcılar kazanır; halkını yöneten yabancıların karşısında samimiyetle bir ulusal mücadele yürütürler. Şüphesiz, halkın kendisi, yabancıların kültürüne ve siyasetine kurtarıcıların baktığından çok daha az sempatiyle bakar ve öncü militanlar zaferin mümkün olduğunu bir kere gösterdiler mi birçok erkek ve kadın, kurtuluş ideolojisini benimsemeseler bile, mücadeleye katılırlar. Geleneksel siyasi ve dinî liderler bir kenara itilir ya da geri çekilirler (zira edilgenlik onların tarzlarıdır) veya ufak bir rol üstlenip kur-

tarıcılarla birlikte hareket ederler. Bu şematik hikâyedeki tuhaf adam geleneksel toplumun edilgenliğini modern bir siyasi silaha çeviren Mohandas Gandhi'dir. Ne Siyonist tarihte ne de FLN'de ya da bildiğim herhangi başka bir ulusal kurtuluş hareketinde onunla karşılaştırılabilecek bir figür yoktur. Gandhi Hindu inanç ve pratiklerine açıkça karşı çıktığında bile halkla dinî bir dille konuşmuştur. Bu, ulusal kurtuluş hareketinin diğer liderlerine oldukça yabancı bir yaklaşımdı. 1934'te örneğin, Bihar depreminin, dokunulmazlığın günahı karşısında ilahi bir ceza olduğunu öne sürüyordu. Nehru, dokunulmazlığı yasaklayacak olan anayasa taslağının hazırlanmasına yardım ettiği bir gün, bu yorumu "sarsıcı" bulacaktı. "Bilimsel görüşe bundan daha karşı olan bir şey tahayyül etmek zordur," diye yazacaktı. Nehru Anıt Müzesi ve Kütüphanesi'nin kurucusu ve ilk yöneticisi olan B.R. Nanda, "Gandhi, Cevahirler'e 'bir Ortaçağ Katolik azizi' gibi görünürdü," diyordu.³² Bu yorum Nehru'nun siyasi yargılarının arkasında yatan kültürel referansları açığa çıkarıyor. Zira Gandhi'nin daha yerel bir tarifini yapmak kesinlikle mümkündür. Bu iki adam yan yana çalışmayı başardılar, ancak aralarındaki işbirliğini sağlayan şey, Gandhi'nin yerini seküler ve modernist Nehru'ya bırakmayı kabul etmesiydi.

Seküler ve modernistler, kurtuluştan sonra Hindistan'da dinî milliyetçiliğin beklenmedik oranda güç kazanmasının sorumlusu olarak yine de Gandhi'yi suçlarlar. V.S. Naipaul'un bu konudaki yorumu şöyledir:

Bugün Hindistan'da oynanan oyun [Gandhi'nin] altmış yıl önce düzenegini kurduğu oyundur ... Gandhi Hindistan'a siyasetini benimsetti; arkaik dinî duyguları göreve çağırdı. İkisini birbirinin hizmetine soktu ve bir uyanışa yol aç-

32 Nanda, *Nehru*, s. 32.

tı. Ancak bağımsız Hindistan'da, bu uyanışın unsurları birbirlerini etkisiz hale getiriyor. Hiçbir hükümet Gandhi'nin fantezisine bağlı kalarak hayatta kalamaz ve ... Gandhi'nin ulusal bir değere dönüştürdüğü tinsellik, sömürgeleştirilen bir halkın tesellisi –zaten hep olduğu gibi– daha da acı bir nihilizme dönüştü.³³

Bu eleştiri 1970'lerin sonunda yazıldı; Hindistan'ın solcu entelektüelleri ise Gandhi'yi daha ağır eleştirdiler. Bu argümanlara kitabın üçüncü bölümünde değineceğim.

İsrail ve Cezayir'de ulusal kurtuluş zihniyetinden dinî uyanışa doğru geçiş Gandhi gibi bir figürün arabulucu rolü olmaksızın gerçekleşti. Bu yüzden belki Gandhi'nin Hindistan'da oynadığı rol onu eleştirenler tarafından abartıldı; belki Hinduluğun ideolojisi olan Hindutva, Gandhi ona ulusal kurtuluş hareketinin ilham kaynağı olarak başvurmasa da güçlü bir varlık gösterecekti. Yine de Gandhi ya da ona benzer biri olmadan Hindistan'ın hikâyesini anlatmak daha zor olur. Diğer kurtarıcı liderlerin dinî terminolojiyle konuşmak konusunda isteksiz olacaklarını söylemiyorum. Siyonist yazarlar, Kutsal Kitap'a ait metinlerin kutsal coğrafyasına başvurdular: “sürgündekilerin bir araya toplanmasına” dair umutları, Mesih'in vaaadinin seküler bir biçimiydi. Cezayir'de FLN'nin çıkardığı ilk derginin adı *El Moudjahid* (Fanon, büyük bir hata yaparak okuyucularına bu terimin “aslında” mücahit anlamına geldiğini fakat artık “savaşçı”nın ötesinde bir anlam taşımadığını söylemişti) adını taşıyordu ve FLN bayrağının renkleri de yeşil –İslâm'ın geleneksel rengidir– ve beyazdı.³⁴ John Dunn, *Modern Revolutions* [Modern Devrimler] adlı eserinde, Arapların ve Berberilerin asimilasyonu reddetmesinin arkasında, “sömürge işga-

33 Naipaul, *India*, s. 159.

34 Horne, *Savage War of Peace*, s. 133; Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, s. 160, 11. not.

linin baskısı altındaki ortak İslâm inancının” yattığını ileri sürer.³⁵ İslâm gerçekten de Cezayirli yerlilerle Avrupalı sömürgeciler arasına keskin bir çizgi çekiyordu. Geertz, “birkaç muğlak vakayı bir yana koyarsak, sömürgeci elitlerin olamayacağı tek şey, Müslüman olmaktı,” diye yazıyordu.³⁶ Cezayirli militanlar “İslâmi prensiplere” uyulması konusunda ısrarcıydılar. Örneğin alkol kullanımını FLN içinde ve ellerinin uzandığı her yerde yasakladılar. Yine de ne strateji ve taktikleri ne de militanlarının uzun vadedeki siyasi gündemi halkın dininden önemli ölçüde etkileniyordu. Siyonistler bile manevi kurtuluşu hedefleyen bir devlet istemediler, normal bir devlet kurmayı amaçlıyorlardı. Gandhi çok büyük bir istisnadır.

Peki ne oldu? Gelenekçiler yenilmiş veya önemlerini yitirmiş gibi gözüküyordu; kurtuluşun atmosferinde kendilerine yer bulamadılar, anayasal düzenlemeler, ekonomi veya yeni devletlerin eğitim sistemleri üzerinde kayda değer bir etkileri olmadı; yeni siyasi elitler arasında da fazla gözükmediler. Cezayir’de hikâye daha karmaşıktır. FLN’nin içerisinde, önde gelen bazı liderlerin karşı çıkmasına rağmen baş gösteren siyasi otoriterlik ileriki yıllarda zaferini ilan edecekti. Bin Bella’nın radikal sol rejimi sadece üç yıl sürdü ve yerini geleneksel bir askerî diktaya bıraktı. 1965’te Bin Bella’yı deviren Huari Bumedyen kesinlikle Fransız kültürüne hayranlık beslemiyordu. Cezayir’in Müslüman okullarında eğitim görmüştü ve bir yıl Kahire’deki El-Ezher Üniversitesi’nde okumuştur.³⁷ Ancak en çok hayranlık duyduğu siyasi liderler Castro ve Tito’ydu; FLN’nin vaat etmiş olduğu gibi sosyalist bir ekonomi politikası izledi ve sosyal anlamda muhafazakâr

35 John Dunn, *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, s. 161.

36 Geertz, *Islam Observed*, s. 64.

37 Horne, *Savage War of Peace*, s. 327.

(kadınların statüsü gibi konularda) ve bir sonraki Cezayirli Müslüman neslin radikal biçimde seküler bulacağı bir siyaset güttü. Peki siyasal İslâm, Hinduizm ve Yahudiliğin siyasi biçimleri bu kurtuluşun yeni dünyasında nasıl oldu da ayakta kaldı ya da icat edildi?

Her bir vakanın hikayesi farklı, ama ortak noktaları da var. Bazıları, benim buradaki ilgi alanım açısından tali kalıyor ama eni konu bir nedensel açıklama için çok önemli olabilirler. İktidardaki partilerin (Kongre, Mapai, FLN) militanları devlet olma deneyimlerinin ilk yıllarında herhangi bir muhalefetle karşılaşmadıkları için hallerinden memnun ama yorgunlardı. İlk halefleri genellikle oportünistti, kurtuluştan çok iktidarla ve getirdiği kazanımlarla ilgileniyorlardı. Yolsuzluğun ivme kazanması ile dinî uyanışın zamanlaması aşağı yukarı örtüşür ve uyanışçılar sadece azimli değil, aynı zamanda (en azından iktidara gelene kadar) erdemlidirler. Oysa J.P. Narayan ya da Asoka Mehta gibi sosyalistlerin de içinde bulunduğu, kurtuluş hareketinin daha solcu kanadıyla zıt düşecek, yorgun ve kayıtsız bir Hindistan Ulusal Kongresi'nden bahsedebilirdik.³⁸ Çünkü ilk başlarda Hindistan'da iktidarın başlıca rakibi Sosyalist Parti olacakmış gibi duruyordu, ama muhtemelen Kongre'nin hükümette bocalamasına yol açan aynı sebepler yüzünden, muhalefet olarak sağlam bir duruş sergileyemedi. Kongre'ye ve Sosyalist Parti'ye asıl meydan okuyan Hindu militanları oldu. Benzer şekilde, İsrail ve Cezayir'de de solcu muhalefet, yerini dinî milliyetçilere ve bağnazlara bıraktı. Peki neden?

Din, üç ülkede de hem kurtuluş mücadelesi döneminde hem de sonrasında günlük hayatın önemli bir parçası olarak kaldı. Milliyetçi liderler, dini en öncelikli siyasi amaçları, yani yeni devlette sömürge karşıtı mücadelenin birliğini sağla-

38 Kongre'ye karşı çıkan sol muhalefetin yapısını anlamak için bkz. Asoka Mehta, "Democracy in the New Nations", *Dissent*, sayı 7, Yaz 1960, s. 271-278.

mak için faydalı bir araç olarak gördüler. Birkaç militan dine karşı Bolşevik tarzı bir saldırı başlatmak istemiş olsa da yeni liderler bunu yapmaya cesaret edemedi; belki de Rusya örneği o dönemde toptancı bir sekülerizme karşı uyarı sinyalleri vermeye başlamıştı. Yine de her durumda bütün dinlerin gücünü kaybetmeye mahkûm olduğuna ve Nehru'nun "bilimsel görünüm" olarak adlandırdığı olgunun kesin olarak zafere ulaşacağına inandılar. Sekülerleşme radikal bir zorlama gerektirmiyordu ve geçici uzlaşmalara izin veriyordu, çünkü kaçınılmaz bir tarihsel eğilimdi. Nehru, *The Discovery of India* [Hindistan'ın Keşfi] adlı eserinde "bazı Müslümanlar İslâmcı bir teokrasi hayal ediyorlar. Bunlar boş fanteziler, zira geçmişe dönmek diye bir şey yok artık ... Zaman'ın içinde tek yönlü bir gidiş vardır," diye yazıyordu.³⁹ Siyonistlerin bakış açısı da şaşırtıcı derecede benzerdi. Tarihçi Ehud Luz şöyle yazıyordu: "Yahudi dininin, modern hayatın gereklilikleri ile çeliştiği için er ya da geç tedavülden kalkmaya mahkûm olduğu, hemen hemen bütün Siyonist aydınlar tarafından kabul edilmişti."⁴⁰

O yıllarda ve sonrasındaki yıllar boyunca, sosyal bilimciler ve siyasi eylemciler, hepimiz işlerin az çok böyle olacağına inanıyorduk. Ya da *neredeyse* hepimiz demek daha doğru olur. Çünkü Arap dünyası ve Endonezya'daki milliyetçi hareketleri çalışmış olan ve yukarıda İslâm üzerine yazdığı bir eserden alıntı yaptığım Clifford Geertz farklı düşünüyordu. Bali'de, 1960'ların ilk yıllarında yeni Endonezya devletinde din üzerine yazarken dinî inançların "modern materyalist fikirler" denizinde batabilme ihtimalinin olduğunu ama büyük ihtimalle batmayacağını iddia edecekti. "Böylesi geniş

39 Nehru, *Discovery of India*, s. 579.

40 Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882-1904)*, çev. Lenn J. Schramm, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988, s. 287.

kapsamlı akıntılar –eğer bütünüyle serap değillerse– genellikle köklü kültürel yapıların üzerinden sandığımızdan daha az etki yaratarak geçerler.” Geertz bir adım daha ileri gidecek ve “bugün Bali’de, dünya tarihinde temel dinî dönüşümlere yol açan toplumsal ve entelektüel süreçlerin aynılarından birkaçı iyiden iyiye başlamış gözüküyor,” diyecekti.⁴¹ Ulusal kurtuluş hareketlerinin yarattığı bu akıntı ya da belki fırtına diyebiliriz, başka yerlerde de, eski toplumları ve yeniden doğmakta olan ulusları, militanlarının beklentisinden “daha az etkiliyor” ve nihayetinde dinî uyanışa sebep olan süreçler aslında militanların gözlerinin önünde ama görüş alanının dışında çoktan başlamış oluyor.

Eski usuller, sadece tapınaklarda, sinagoglarda ve camilerde değil, kişilerarası ilişkilerde, ailelerde ve hayatın döngüsü içinde yeri olan kutlamalarda korunuyordu. İdame ettirilen bu eski usuller, büyük modernizasyon projeleri için canını dişine takan seküler militanların büyük ölçüde gözünden kaçtı. Dinî uyanış hareketleri, desteğini, geleneksel yöntemleri yaşatan sıradan insanların yabancı fikirlerin, küçümseyen tavırların ve büyük projelerin sahibi seküler ve modern elite karşı duyduğu küskünlük ve kızgınlık hissinen aldı. Yeni elitlerin geleneksel yöntemlere karşı açtığı savaşta uygulamaya koyduğu otoriter ve paternalist siyaset, bu desteğin daha da büyümesini sağladı. Bazıları otoriterliğin, seçkinler tarafından benimsendiği kadar topluma dayatılmamış olduğu kanısındadır. Oysa Nehru’nun sekülerizmine muhalif olan Ashis Nandy, modernite fikri, kahramanları için “devlet iktidarına, görünüşte hak etmiş olduğu orantısız bir erişim sağlar,” diye yazıyordu.⁴²

41 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, s. 189 [Türkçesi: *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost, Ankara, 2010].

42 Ashis Nandy, “The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism, and Other Masks of Deculturation”, *Alternatives: Global, Local, Political*, 22:2, Nisan-Haziran 1997, s. 163.

Bumedyen'in otoriter Cezayir devleti özellikle acımasızdı; FLN'nin, Messali Hac'ın liderliğindeki (birçok FLN liderinin siyasi eğitimini aldığı) Ulusal Cezayir Hareketi'ne karşı başlattığı ve geniş çaplı bir iç savaşa dönen siyaseti, kurtuluştan önce bile on bine yakın Cezayirlinin ölümüne yol açmıştı.⁴³ Hindistan Ulusal Kongresi ve İşçi Siyonizmi ise demokrasiye bağlıydı ve iç gerilimlerini çoğunlukla şiddet kullanmadan idare edebildiler. Fakat bu hareketlerin liderleri de geri kalmış ve laf dinlemez halkları için en iyisinin ne olduğunu bildiklerinden emindi ve yetkilerini bu yönde kullandılar.

Sonra geri kalmışlık geri döndü ve bu dönüşün temel aygıtı, kurtarıcıların (1989'dan 1991'e dek Cezayir'de bile) ülkelerine getirdiği demokrasiydi. Siyaset teorisiyle meşgul olan Rajeev Bhargava, "[Hindistan'da yaşanan] liberal demokrasi-nin mevcut krizi büyük ölçüde kendi başarısı yüzündendir," diye yazar. Öncesinde pasif ve derdini anlatmaktan yoksun dindar erkek ve kadınlar, yeni kamusal alana "ulusal harekete liderlik eden küçük üst tabakanın" nüfusundan "çok daha yüksek olan" bir nüfusla girdiler. Demokratik siyaset "etno-dinsel bir siyasi seferberliğin" önünü açtı. Fakat harekete geçen erkek ve kadınların "geldiği kültürel arka plan besbelli liberal ve demokratik bir karaktere sahip değildi".⁴⁴

Ancak bu insanların ve peşinden gittikleri liderlerin getirdiği geri kalmışlık eskisine benzemiyordu. Daha önce de belirttiğim gibi, din artık militan, ideolojik ve siyasi biçimleriyle boy gösteriyordu ve kendi modernizm karşıtlığında bile moderndi. Liderleri eski gelenekleri ve atalarının inançlarını bir bütün halinde bünyelerinde topladıklarını, hatta

43 Laremont, *Islam and the Politics of Resistance*, s. 112.

44 Rajeev Bhargava, *The Promise of India's Secular Democracy*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 2010, s. 253, 261. Ashis Nandy'nin bakış açısıyla karşılaştı-
rın: "Bu, demokrasinin Hindistan siyasetinin sekülerleşmesine sınır koydu-
ğunu söylemenin bir başka yoludur". "An Anti-secularist Manifesto", *India Inter-
national Centre Quarterly*, 22:1, İlkbahar, 1995, s. 42.

bu inançlarının saf ve otantik bir yorumunu temsil ettiklerini iddia ettiler; eskilik, mantralarıydı. Bu iddia yanlış da olsa bu eskilik hissi programlarının cazibesini kısmen açıklar. Kurtarılmış insanları geçmişlerine bağlarlar ve hızla değişen bir dünyada onlara aidiyet ve istikrar duygusu kazandırır- lar. Eski emperyal zalimlerin gitmesiyle bu insanlara korku ve nefretin nesneleri olarak tanındık, hatta aşına oldukları ve kurtuluş gününden bu yana yanlış giden her şey için suçla- yabilecekleri bir “ötekiler” grubu sunarlar. Bazen “ötekiler” rakip bir dinin üyeleridir; bazen “Batılılaşmacı” solcular, se- külerler, tanrıtanımazlar ve kâfirlerdir. Onlar için “içimizde- ki hainler” denir.

Peki Hindistan’ın, İsrail’in ve Cezayir’in yeniliğine ne ol- du? Dik duran, her biri diğeriyle eşit, uzun boylu ve akıllı bu yeni erkekler ve kadınlar neredeler? Bu soruyu nasıl cevap- layacağımdan emin değilim. Bunlar gibi birçok insan var, ulusal kurtuluş ideolojisi küçük bir üst tabakanın ötesinde birçok insana erişti ama bu sayı, kurtarıcıların beklentisinin yanına bile yaklaşmadı. Kurtuluşun kültürü belli ki bu in- sanları ayakta tutmak, kendilerini yeniden üretmelerini sağ- lamak için çok zayıftı. Geçmişin tümüyle reddi yeni bir kül- türün inşası için geride çok az malzeme bıraktı. Kurtarıcılar bir dizi tatil, bir dizi kahraman, bir dizi anma ritüeli yarattı- lar; şarkılar bestelediler ve danslar icat ettiler, roman ve şiir- ler yazdılar (yeni takvimi, neoklasik uyanışı, kutlamaları ve geçit törenleri ile Fransız Devrimi’ni aklımıza getirelim). Bir süre için, yeterli sayıda insan tüm bunlarla sıkı bir bağ kur- muş gibiydi, sanki gerçekten yeni bir başlangıç yapılmıştı. Fakat yenilik çok yapaydı, çok yakın zamanda inşa edilmiş- ti ve birkaç nesil sonra kahramanlar gizemini, anmalar çeki- ciliğini yitirdi; gençler bütün bunlarla bağlarını kopardılar, küresel popüler kültürün heyecanlarına ya da dinî uyanışın hararetine kapıldılar. Popüler kültürün cazibesi yaşlanan

ulusal kurtuluş militanları için şüphesiz bir hayal kırıklığıdır, ama en büyük hayal kırıklığını, en büyük şaşkınlığı, çok sayıda genç erkek ve kadının Hindutva'nın, mesihçi Siyonizmin, aşırı Ortodoks Yahudiliğin ve radikal İslâm'ın ideolojilerine kapıldığını görünce yaşadılar. Şaşırmakta haklı değiller miydi? Fanon'un hayranlıkla baktığı, köklerini söküp atan kadınların kızları, köklerini yeniden toprağa gömüyorlar ve (en azından benim gözüme kadın düşmanı gibi görünen) dinî inançlara geri dönüyorlar. Bu inanılmaz değil mi?

Sanırım her şeye rağmen inanılır bir şey; sosyal bilimlerin açıklayabildiğini, en azından anladığını iddia ettiği bir şey bu. Kendilerini bilimsel açıklamaya adanmış Marksist yazarlar, bu olan bitenin arkasında dinî uyanışın maddi çıkarlarına hizmet ettiğini düşünen bir toplumsal sınıf arıyorlar. "Günümüz Hindistan'ında sol söylemler" konulu yakın tarihli bir çalışma, Hindutva'nın yükselişini küçük burjuvaziye ve ayrıca zengin köylülere, fakir köylülere, lümpenlere, proletaryaya, kentli işçilere, eski Brahmanlara ve yeni kapitalistlere mal eden farklı yazarları bir araya getirmiş. 1993'te, *Economic and Political Weekly* adlı solcu dergide çıkan ümitsiz bir yoruma biraz sempati duyduğumu söyleyebilirim: "Bir ideolojiyi maddi temeline indirgemeye ilgili analitik zorluklar her ne olursa olsun, eğer kişi böylesi bir epistemolojik ilişkiyi varsaymazsa, elini siyasi olarak zayıflatan bir agnostisizmle baş başa kalır." Fakat bu durumda ya indirgeme işe yaramıyordur ya da onun üzerinde daha fazla çalışılması gerekiyordur. İki yıl sonra aynı yazar, aynı dergide Hindutva'nın "maddi çıkarları koruyan tek araç" olmadığını yazıyor ve şunu ekliyordu: "Birtakım değer, tutum ve davranış normlarından oluşan Hindutva'ya ancak alternatif değer ve normlar yardımıyla karşılık verilebilir."⁴⁵

45 Devesh Vijay, *Writing Politics: Left Discourses in Contemporary India*, Popular Prakashan, Mumbai, 2004, s. 157, 158; Alıntılanan yazar K. Balagopal'dır.

Bu kabulleniş kanımca anlamamanın başlangıcıdır. Maddi bir dayanak arayışından vazgeçmeyeceğim. Marksist yazarlar, V.P. Varma'nın Hindu uyanışının temel hedefi olarak tanımladığı şeyden, yani "toplumun işlevsel biçimde örgütlenmesi için [gereken] Vedik ilkelerin restorasyonu"⁴⁶ faaliyetinden fayda sağlayacak insanları aramakta haklıydılar. Eski elitler, üst kastlar, yeni kapitalistler ve her yerdeki, devletteki, yerel topluluklardaki ve ailedeki reisler bu işten açık bir şekilde fayda sağlıyorlar. Yine de bu yeniden uyanış hareketinin popülist anlamda da bir çekiciliği olduğunu, eski dinin, toplumsal hiyerarşinin her kademesi üzerinde hâlâ büyük bir etkisi olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu etki olmadan dinsel uyanışın ne Brahmanlara ne de kapitalistlere ya da reislere herhangi bir faydası olabilir. Bu uyanışa alternatif değerler ve normlarla karşı çıkmak da kolay değil; bunu hiç yoktan var ederek durduk yerde becermek neredeyse imkânsız.

Fakat belki de ulusal kurtuluş hareketinin militanları, bütün devrimciler gibi, eski kültürü radikal bir biçimde reddetmeliydiler; Ambedkar'ın ifadesiyle, "bir sosyal düzen olarak ... Brahmanizm tümüyle yok edilmeli" ve sonra kökten bir yenilik hamlesi gerçekleştirilmeliydi.⁴⁷ Belki de projelerinin temel veya gerekli özelliği budur. Yıllar önce, İngiltere'deki Püriten devrim üzerine yazarken 1643'te Avam Kamarası'nda verilen ve dünyanın her yerindeki devrimcilerin ortak duygusunu yansıtan bir vaaza rastladım. Vaiz şöyle diyordu vekillere: "Yıkılması gereken eski bir binanın iskeletine dikkatle bakın. Belki binayı yıkmak yerine sıva vurarak işi kotarabilirsiniz."⁴⁸ Buradaki zorluk şudur: Binanın alaşa-

46 Jacobsohn, *Wheel of Law*, s. 235.

47 G. Aloysius, *Nationalism without a Nation in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1998, s. 208.

48 Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, s. 177.

ğı edilmesi o evde yaşayanlar için hiç de cazip bir fikir değildir; insanlar, evlerindeki sorunu fark etseler de, yol açtığı sıkıntılardan şikâyetçi olsalar da evlerine çok bağlıdır. Belki gerekli olan, kısmi bir yıkım ve gerisinin yenilenmesidir, değerlerin ve normların yenilenmesi gibi...

Ulusal kurtuluş hareketlerinde, eski kültüre karşı toptan bir saldırıya girişmek yerine onunla eleştirel bir biçimde meşgul olmak isteyen entelektüeller vardı. Eğer kazanmış olsalardı bu hikâye daha farklı olurdu. Ben böyle düşünmek istiyorum. Kurtarıcılar, geçmişlerinin en azından bir kısmıyla barışmış, yeni ama aynı zamanda tanıdık olan bir dizi inanç ve pratiğe şekil vermiş ve dinî uyanışın aşırılıklarından kaçınmış olabilirlerdi. Neden olmasın? Ben de böyle bir şey önermek istiyorum ama en iyisi şüpheci bir yaklaşımla işe başlamak olacak. Bazı yorumcular böylesi bir eleştirel meşguliyetin hiçbir zaman mümkün olmadığı konusunda ısrar ediyorlar ve umutlarını diyalektiğe bağlamışlar: İlk önce radikal anlamda seküler bir ret siyaseti sahne alır, sonrasında dini sosyal ve siyasi hayatta militanca yeniden tesis etme arayışı baş gösterir ve sonra *Oxford İngilizce Sözlük*'te yazdığı gibi "çelişkiler ... her ikisini de kavrayan daha yüksek bir hakikatte birleşir". Bugünlerde diyalektik eskiden olduğu gibi iyi işlemiyor. Gelmekte olan bir sentezin işaretlerini görmüyorum. Hindistan, İsrail ve Cezayir'de –büyük ihtimal her yerde– kurtarıcıların kazanmış olduklarını sandığı mücadelenin yeniden kazanılması gerekiyor. Seküler kurtuluş henüz yenilmiş değil ama hiç beklenmedik yollardan ve hiç beklenmedik bir güçle ona meydan okunuyor. Bu mücadele çok uzun süre devam edecek ve sonucu, başlangıcında da olduğu gibi belirsiz. Eski İsraililer gibi modern militanlar da vaat edilmiş topraklara ulaştıklarını düşünüyorlar, oysa Mısır'ı da bagajlarında taşıdıklarını henüz keşfetmediler.

Paradoksun Resmi: Siyonizm, Yahudiliğe Karşı

I

Siyonizm, 20. yüzyılın ulusal kurtuluş hareketleri içindeki başarı hikâyelerinden biridir. İlk nesil Siyonistler “Yahudi sorununa” ayağı yere basan her Yahudi ve Yahudi olmayan insan tarafından, gerçekleştirilmesi imkânsız olarak görülen bir çözüm önerdiler. Fakat sonraki nesil bu öneriyi hayata geçirdi. Avrupa’daki Yahudilerin çoğu için bu, çok gecikmiş bir adımdı. Yine de Siyonizm, Theodor Herzl’in öngördüğü elli yıllık bir zaman aralığı içinde ulaşılamaz görünen hedefe ulaşmayı başardı.

Tarihsel perspektiften bakıldığında İsrail, ulusları haliha-zırda yaşadıkları yerde kurtarılmış olan Hindistan ve Ceza-yir’den çok daha büyük bir sürpriz olmuştur. Siyonist hareket sürgünde doğdu ve Herzl’in “eski-yeni topraklar” olarak adlandırdığı, çoğunlukla Arapların yaşadığı ve Osmanlı Türkleri ve İngilizler tarafından sömürgeleştirilen yerde bağımsız bir devlet kurmayı başardı. Bugün, Yahudilerin neredeyse iki bin yıldır sahip olamadığı kendi kaderini tayin

hakkı, sıradan bir gerçekliktir. Öyleyse neden hikâyeye hâlâ sona ermedi? Bağımsızlıktan sonraki her şey “post-Siyonist” sayılıyor. Artık konuşmamız gereken, Filistin’in ulusal kuruluşudur.

Fakat Siyonist zafer, Hindistan Ulusal Kongresi’nin ve Cezayir’deki FLN’nin zaferlerinde de olduğu gibi bu kısa anlatımın gösterdiğinden çok daha karmaşık. Siyonizmi tamamıyla bir başarı hikâyesi olarak görmek hatalı olur; kurtuluş projesi henüz tamamlanmadı. Burada, ilk bölümde ulusal kurtuluşun paradoksu olarak adlandırdığım durumun Yahudi örneğini ele alıyorum.

Bir grup Siyonist “kurucu babanın” kendisini bugünün İsrail’inde, hayaletimsi bir kongrede hareketin tarihini tartışıyor bulduğunu hayal edin. İsrail’e ilk yerleşen birkaç *Bilu* hareketi mensubu orada olsun; Ahad Ha’am’ın takipçilerinden bazı kültürel Siyonizm yanlıları da tartışmaya katılsın; Herzli veya siyasi Siyonistlerin temsilcileri ve tabii Chaim Weizmann’ın Demokratik Fraksiyon’undan da bir heyet mutlaka orada olacaktır; erken dönem sosyalistlerinden ve ileride baskın bir gruba dönüşecek olan İkinci Aliyah’tan İşçi Siyonizmi de orada büyük bir varlık gösterecektir; bunlara Siyonist projeyi destekleyen Ortodoks azınlıktan birkaç tane Mizrahi hahamı da katılacaktır.¹ Eminim ki bu insanların çoğu beklentilerinin tam anlamıyla gerçekleşmiş olduğunu düşünmezlerdi. Bugünün devleti vizyonlarına uymayacaktır. Devlet olsun da nasıl olursa olsun diye konuşan siyasi Siyonistlerin bile aklında belirli bir devlet modeli vardı ve İsrail o tür bir devlet olmaktan uzak. İsrail, Mizrahi hahamlarının aklından geçen devlet de değil. Ama ben diğerlerinin beklentilerine ve hayal kırıklıklarına odaklanacağım. Siyonizm temelde ve en büyük kazanımlarını elde ettiği yıl-

1 İlk Siyonistler için bkz. David Vital, *The Origins of Zionism*, Clarendon Press, Oxford, Birleşik Krallık, 1975.

larda büyük ölçüde seküler bir projeydi. Bu da Yahudilikle ilişkisini çok ilgi çekici kılıyor. Ben bu ilişkiye yakından bakmayı öneriyorum. Hindistan ve Cezayir'in (ve Filistin'in) ulusal kurtuluş tarihinde de görülen bu iç gerilim ya da ilişkiye odaklanmak istiyorum. Bu durum Filistin için de geçerli olacak, hem de devlet kurmadan önce, çünkü tarihinde hem seküler milliyetçilik hem de dinî uyanış yer alıyor.

II

Hikâyenin Yahudi örneği sürgünle başlar. Hayal gücümün kolayca kuşatamayacağı neredeyse iki bin yıllık bir zaman diliminde, İsrail'in vatansız ve dağınık halkı, vatansızlığa ve dağınıklığa uyum sağlamış bir dinî/siyasi kültür geliştirdi. Bu çeşit bir kültür geliştirmek ne kadar zaman alır, bilmiyorum. Ama bu uyarlanmanın işaretlerini çok erken zamanlarda bulabiliyoruz. Yeremya'nın Babil'de sürgünde olanlara milattan önce yaklaşık 587 tarihinde yazdığı ünlü mektubunda olduğu gibi (peygamber daima Tanrı'nın adına konuşur): "Evler yapın, içlerinde oturun; bahçeler kurun, meyvesini yiyin ... Sizi sürmüş olduğum kentin esenliği için uğraşın. O kent için RAB'be dua edin. Çünkü esenliğiniz onunkine bağlıdır."² Fakat prototip bir Yahudi hali olarak sürgünün toplumsal inşası yüzyıllar aldı. Bu yapı Yahudi yaşamının derin mimarisidir ve çok güçlüdür. Yahudilik, Siyonizmin doğduğu 19. yüzyılın sonlarında bir sürgün diniydi. Çok uzun zaman önce kaybedilmiş olan vatan topraklarına dönme arzusu bu dinde önemli bir rol oynadı ama siyasi bağımsızlık fikrinin hiçbir rolü yoktu. Leo Pinsker, Au-

2 Yeremya 29: 4-7. Bu New Jewish Publication Society'nin çevirisidir; Kral James yorumunda şöyledir: "Sizi sürmüş olduğum şehrin selâmetini arayın ... çünkü onun selâmetiyle siz de selâmet bulursunuz." Sürgün siyasetinin çok erken tarihli ve ileri görüşlü bir açıklaması Esther'in kitabında bulunabilir.

to-Emancipation [Kendiliğinden Özgürleşme] adlı kitapçığında, Yahudiler siyasi bağımsızlığın ne olduğunu unuttular diye yazmıştı.³

Sürgüne dair siyasetin iki yönü vardı. Birincisi, Yahudiler, Yahudi olmayanların yönetimine itaat ettiler; riayete dayanan bir siyaset yürüttüler. İkincisi, ilahi kurtuluş için sabırla beklediler; ertelenmiş bir umudun siyasetini güttüler. Yahudilerin siyasi tecrübesine dair çok şey söylenebilir ama hukuklarına ve edebiyatlarına bu ikicilik yansımıştır. Yahudi teslimiyeti Mesih'in gelmesine kadar devam edecekti, Mesih'in gelmesi ise Tanrı'nın elindeydi ve sonsuza kadar ertelenmiş gözüküyordu.⁴ Riayet ve tehir: söz konusu siyasetin (ya da siyaset karşıtlığının) gerekli gördüğü bu kelimeler ve pratikler her Diaspora ortamı için yeniden icat edilmeliydi. Fakat bu icatları hiçbir şekilde geçici önlem olarak görmemek gerek. Ayrıca sürgün siyasetinin de Yahudiler tarafından isteksizce kabul edildiğini söylemek doğru olmaz. Yahudilerin gözünde de Yahudilerin doğal siyaseti buydu. Tanrı tarih boyunca onların sürgünde yaşamalarını istemişti, Yahudiler yaygın olarak bu kanıyı paylaşıyorlardı.

Dolayısıyla sürgünden kaçmayı, bağımsız bir devlet kurmayı hedefleyen herhangi bir milliyetçi kalkışma ya da siyasi çaba, riayet ve tehir kültüründen kopan, bu ilahi görevi reddeden insanların işi olacaktı. Bu kültür 19. yüzyılda hâlâ Yahudiliğin temel bir parçasıydı. O halde Siyonizm sadece Yahudiliğe düşman olanların yarattığı bir şey olabilirdi. Eğer istenirse bu ifadeyi birçok şekilde hafifletebilirim, fakat çıplak ve mutlak haliyle Siyonistlerin çok temel bir hedefini açıklamaya yardım ediyor: "sürgünün inkârı." Bu, sür-

3 Leo Pinsker, *Road to Freedom: Writings and Addresses*, B. Netanyahu (der.), Greenwood Press, Westport, Conn., 1975, s. 76.

4 Umudun tehiri üzerine bkz. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken, New York, 1971, birinci bölüm.

günün sona ermesiyle aynı şey değildir. Elbette Siyonistler sürgün halini sona erdirmek istediler, fakat birçoğu, kültürel eğilimleri ve alışkanlıkları, sürgün zihniyetini “inkâr etmeden” bu halin sona erdirilebileceğine inanmıyordu. “Her şey,” diye yazıyordu Albert Memmi, bu zihniyet tarafından “felç edilir, zincire vurulur ve yasaklanır.”⁵ Yahudiler, sürgünden kurtulmak istiyorlarsa, Yahudi olmayanların arasında, çok uzun yıllardır uyum sağlayarak yaşadıkları esareti bir tarafa bırakmalıydılar. Bu uyumun adı “Yahudilik” idi.

Sürgün zihniyetini aşmak, Yahudi dünyası içinde destek bulabilecek bir projeydi, ancak bu projenin en önde gelen ve başarılı savunucuları, daha çok onlara zalimlik edenlerin dünyasında asimile olmuş ve kendi insanlarına yabancı gözle bakan Yahudilerdi. Tam da bu türden bir milliyetçi lider olan Herzl, Yahudilerin herhangi bir Avrupa devleti gibi bir devlete sahip olmasını istedi. Siyonistlerin 1. Samuel 8’deki atalarının taleplerini anımsatan (“Öteki uluslarda olduğu gibi, bizi yönetecek bir kral ata.”) bu normallik hayali, zulüm ve korkudan doğmuştur, ancak bu hayalin aynı zamanda sürgün kültürüyle çelişen, iki entelektüel kaynağı vardır. İlki diğer uluslar hakkında sahip olunan ayrıntılı bilgi ve ikincisi ise bu ulusları örnek almanın hem olanaklı hem de cazip olduğuna duyulan inançtır. Gerçekten de Herzl, özellikle kadınların statüsü başta olmak üzere Avrupa’daki en ileri uygulamaları örnek alacaktı. Siyonist ütopyasını yazdığı *Old-New Land* [Eski-Yeni Topraklar] (1902) adlı eserinde, kadınlar erkeklerle “eşit haklara” sahipti ve erkekler gibi iki yıl askerlik hizmeti yapmakla yükümlüydü.⁶ Herzl, geleneksel Yahudiliğin kadını tüm kamusal rollerin dışında tu-

5 Albert Memmi, *The Liberation of the Jew*, çev. Judy Hyun, Viking Press, New York, 1973, s. 297-298.

6 Theodor Herzl, *Old-New Land* (“Altneuland”), çev. Lotta Levensohn, Bloch, New York, 1941, s. 79.

tan yaklaşımına açıkça karşı çıkmış olmasa da bu yaptığı, geleceğe bariz bir meydan okuyuştu.

Herzl ve Herzl'in en önde gelen destekçisi Max Nordau gibi liderler sürgünün yadsınmasına dair en ufak bir endişe duymuyorlardı. Zira kendi tecrübelerine göre yadsınan şeyin zaten bir değeri yoktu; Herzl'in "bin yaşındaki kalıtsal hastalık"⁷ olarak tarif ettiği eski yaşam tarzıyla olan duygusal bağları çok zayıftı. Başarılarının anahtarı burada saklı olabilir; tek bir hedefe doğru, kararlı bir biçimde koşmak.

Ancak özgürleştirmek istediği halktan bu çeşit bir kopukluk ulusal kurtuluş hareketi liderlerini devirebilir. Herzl'in davasının Uganda perdesinde olduğu gibi... Bu hikâyeye muhtemelen yeterince iyi bilinen bir hikayedir, bu yüzden kısaca anlatacağım.⁸ Olay 1903'te, İngiliz bir sömürge memuru, Filistin yerine Uganda sınırları içinde yer alan geniş bir bölgenin Yahudi yerleşimi için uygun hale getirilebileceğini önerdiği zaman başladı. Herzl, Siyonist hareketin toprak talebinin ilk defa resmî olarak tanındığını gösteren bu teklifi kabul etmeye pek hevesliydi ve görünüşe göre birilerinin bu teklife muhalefet edeceğini de sanmıyordu. Halka daha yakın duran Siyonist liderler ise bu adımın fazla ileri gitmek olduğunu içgüdüsel olarak hemen anladılar, Yahudilerin durumu ne kadar çaresiz olursa olsun (Uganda tartışması, Rusya'daki Kışinev Pogromu'nun hemen ardından başlamıştı) bilhassa Yahudi milliyetçiliği, sadece bir ülkeyi, Eretz Yisrael'i, yani İsrail Toprağı'nı talep edebilirdi. Çoğunluğu Rus Yahudi'si olan bu liderler, İngilizlere teklifleri için

7 Shmuel Almog, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness*, çev. Ina Friedman, St. Martin's Press, New York, 1987, s. 98, Herzl'in 1899'da yazdığı bir makaleden alıntılanmıştır.

8 Uganda ihtilafını tartışmak için büyük ölçüde şu kaynaklardan yararlandım: Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882-1904)*, çev. Lenn J. Schramm, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988, onuncu bölüm ve Almog, *Zionism and History*, dördüncü bölüm.

minnetle teşekkür edip sonra da teklifi reddetmeyi yeğlediler (Herzl'in ölümünden üç veya dört yıl sonra olan buydu).

Yahudileri İngiliz yönetimi altında Uganda'ya yerleştirme fikri garip bir şekilde aynı anda hem çok radikal hem de çok muhafazakârdı. Bu radikal teklif, İsrail Toprağı doktrininin kültürel dönüşüm meselesini daha da zorlaştıracaklarını ya da belki tamamıyla bozguna uğratacağını düşünen (bazı) seküler ve sosyalist Siyonistlere çekici geldi. Yıllar öncesinde, Yahudi aydınlanmasının önde gelen savunucularından Judah Leib Levin, Filistin'de bir Yahudi yerleşimine karşı çıkıyordu (Amerika'yı tercih ediyordu): "Ortodokslar beni endişelendiriyordu ve hahamlardan korkuyordum, çünkü Eretz Yisrael'in havası, [Haskala'nın]⁹ öncü aydınlarının (*maskilim*) başa çıkamayacağı kadar yerleşik önyargılarla doluydu."¹⁰ Hillel Zeitlin, Uganda konusunda yaşanan ihtilaf sırasında bu argümanı çok daha güçlü bir biçimde ortaya koyacaktı ve bu söyledikleri bir şekilde bugünü de yanıtlıyor: "Diasporada bize yük olan aynı gelenek Eretz Yisrael'de bize bin katıyla yük olacaktır, çünkü orası bu geleneğin evidir. Kitlelerin üzerindeki haham egemenliği, özgür düşünen Siyonistlerin umut ettiği gibi zayıflamayacak, tam tersi çok daha güçlenecektir."¹¹ Uganda (ya da en azından Uganda fikri) yeni bir başlangıç, modern bir zeminde ulus olarak bir yaşam kurma şansı vaat ediyordu.

Ancak aynı zamanda Uganda'ya yerleşmek sürgün halinin ve onun gerektirdiği tabiiyetin devamı anlamına gelecekti. Yeni yöneticiler kesinlikle eskisinden daha iyi huylu olacaktı; İngiltere kralı Rus Çarı ya da Türk Sultanı'ndan çok daha yeğdi ama bir Kral Davud olmayacaktı; Yahudi egemenli-

9 Haskala, Orta ve Doğu Avrupa Yahudileri arasında, 18. yüzyılın sonunda başlayıp 19. yüzyıl boyunca devam eden, Yahudileri Avrupa ve İbrani dilleri, seküler kültür ve eğitimle tanıştırmayı amaçlayan entelektüel hareketin adıdır – ç.n.

10 Vital, *Origins of Zionism*, s. 138; ayrıca bkz. Luz, *Parallels Meet*, s. 38.

11 Luz, *Parallels Meet*, s. 271-272.

ğini temsil etmeyecekti. Mizrahi hahamları belki de bu yüzden Herzl'in projesinden daha memnundular: bağımsızlığın beraberinde getireceği zorluklarla yüzleşmek zorunda kalmayacaklardı.¹² En eski Siyonist toplantılarından birinde, 1884 Kattowitz Konferansı'nda, Romanya'dan Ortodoks bir delege, çağdaş seküler Yahudilere (ve Yahudi olmayanlara) önemsiz görünebilecek nedenlerle, siyasi bağımsızlığa karşı çıktı. Ancak bu karşı çıkış Siyonizm ve Yahudilik arasındaki asıl çatışmayı su yüzüne çıkarıyordu: Hiçbir devlet posta hizmeti, demiryolları ve telgraf olmadan varlığını sürdüremez ve bunların tüm hafta boyunca, gece ve gündüz çalışması gerekir. "Oysa İsrail'in memurları Musa'nın kanunlarına uygun olarak Şabat'ta dinlenirlerse diğer devletler ... onları protesto edeceklerdir, eğer biz memurların Şabat'ı ve diğer festivalleri ihlal etmelerine izin verirsek, bu sefer din kardeşlerimiz ayaklanıp bizi yok ederler."¹³ Çok sayıda örnek vermek mümkün: Gaz (kısa bir süre sonra da elektrik) hizmetlerinin sağlanması, polislik ve itfaiyecilik (hayati bir tehlikenin olduğu durumlarda bunlara izin verilir; yoksa verilmez), hastane ve kliniklerin günlük işleyişi, çöplerin toplanması, sokakların temizliği ve benzerleri. Sürgün topraklarında Şabat'ta bütün bu gerekli işleri Yahudi olmayanlar yaptı. Uganda'da muhtemelen bunları İngilizler düzenleyecekti. Dindar Yahudiler bu işleri kendilerinin yaptığını hayal bile edemiyorlardı. Özel hayatlarında ise Şabat'ta Yahudilere yasak olan bütün bu gerekli işleri "Şabos goy" olarak adlandırılan, Yahudi olmayan bir arkadaş, komşu ya da hizmetçi görürdü. Hal böyle iken Mesih öncesi zamanlarda devlet, büyük ölçekli bir Şabos goy'dan başka ne olabilirdi?

12 Bu düşünce, o zamanlar Mizrahi'yi eleştirenler arasında yaygındı. Luz bunun olabileceğini düşünür, ancak kendisi söyleyecek kadar yeterli kanıt bulamaz. bkz. *Parallels Meet*, s. 267-268.

13 Vital, *Origins of Zionism*, s. 169.

Herzl'in, Musa'nın kanunları ile Yahudi devleti arasında bir uyumsuzluğun mümkün olabileceğine kafa yormuş olduğunu hiç sanmıyorum; ordunun kışlasında, hahamların sinagoglarında oturacağını öngördüğü bir devlette Musa'nın kanunlarına yer yoktu.¹⁴ Siyasi bir bakış açısından, Yahudilerin kutsal coğrafyası onu daha çok endişelendirmeliydi, ama Uganda tartışması patlak verene kadar bu konuyla ilgili de bir fikri yoktu. İngiliz yetkililerle yaptığı konuşmalar, Herzl'in Uganda yerleşiminden olabildiğince özerklik almak için uğraştığını gösteriyor; yerleşilecek yerin neresi olduğu Herzl için daha az önem taşıyordu. Ancak yine de kutsal coğrafya sürgün kültürünün bir parçasıydı ve ne o ne de diğer Uganda taraftarları (daha sonra kendilerini "Bölgeciler" ["Territorialists"] olarak adlandıracaklardı) bunu yadsıyabilirdi.

Kültürel Siyonizm yanlıları, yani Ahad Ha'am'ın (Asher Ginsberg'in mahlası olup, anlamı "Halktan biri"dir) takipçileri, Uganda planına muhalefet ediyor ve Herzl'i, Yahudi kültürü ve öğretisinden habersiz ve dahası Yahudilerin duygusal bağlarına karşı duyarsız olmakla suçluyorlardı. Düzenli olarak geçmişle devamlılığın gerekliliğine vurgu yapıyorlardı ve şair Hayim Nahman Bialik dahil aralarından birkaçı sürgün halini yadsımak bir yana onunla ciddi ve titiz bir bağ kurulmasını bilinçli olarak hedefliyorlardı. Sürgündeki nüfusun bir araya toplanmasının öncesinde Bialik'in yaptığı kültürel olarak "bir araya toplanma" çağrısı aslında seçilmeyen yoldu ve ileriki bölümlerde bu yolun daha iyi bir yol olduğunu savunacağım.¹⁵ Ahad Ha'am, tüm Yahu-

14 Ordu ve hahamlar için bkz. Theodor Herzl, *The Jewish State* (Louis Lipsky'nin önsözüyle), American Zionist Emergency Council, New York, 1946, s. 146.

15 Bialik'in şiirleri bu yolun neden seçilmemiş olduğunun açıklanmasına yardımcı olur; geleneğin önemi ve değeri üzerine umutsuzluğa yakın şeyler söyler. Örneğin bkz. "The Talmud Student", Israel Efros (der.), *Selected Poems of Hayim Nachman Bialik*, Bloch, New York, 1948; gözden geçirilmiş baskısı 1999,

di tarihini “acilen baştan aşağıya düzeltilmesi gereken uzun bir hata” olarak gören Siyonist yazarlara bizzat saldıracaktı. Ahad Ha’am özel bir mektubunda Siyonizmin “ruhun derinliklerinde bir yerde [Yahudilikle] gizliden çeliştiğini” kabul etmesine rağmen “cüretkârca inançtan dönme [Talmud’dan alınan ifadesiyle *apikorsut le-hakhis*]” olarak adlandırdığı şeye mütemadiyen karşı çıktı.¹⁶ Bununla birlikte, süreklilik hakkındaki fikirleri seçiciydi, esas olarak “peygamberlik ahlâkına” odaklanıyordu. Takipçilerinin ve hayranlarının birçoğunun fikirleri daha da seçiciydi.

Leo Motzkin, Siyonizm hiçbir şekilde “eski kültürün doğrudan bir devamı değildir,” diye yazıyordu. Joseph Klausner ise şunu öne sürüyordu: “Siyonizm, bir şeyi sıfırdan yaratmak yerine var olan bir şeyi şekillendirmek anlamına gelse de oldukça radikal bir Yahudi hareketidir ... Yahudi yaşamına dair toptan bir devrimin, diasporaya karşı bir isyanın peşindedir.” Toptan bir devrim: Bu Yahudi kurtarıcıların, Yahudi hayat biçimine ve kültürüne dair esirgeyeceği çok az şey vardı. Isaiah Berlin’in Chaim Weizmann üzerine yazdığı yazı bu paradoksal noktayı çok güzel bir şekilde ortaya koyar. Berlin, Weizmann için halk adamıydı der: “Dili onların diliydi ve onların hayat görüşü Weizmann’ın hayat görüşüydü.” Fakat halkının “düşük ve bağımlı bir statüye indirgenmiş, içlerinde kölelerin erdemlerini ve ahlâksızlıklarını barındıran yarı köle bir nüfustan oluştuğunun” farkındaydı. Weizmann “devrimden başka hiçbir şey, tam manasıyla bir toplumsal dönüşümün dışında kalan hiçbir şey” bu

s. 29-50. Kültürel birlikteliğe dair ilk büyük çaba için bkz. Hayim Nahman Bialik ve Yehoshua Hana Ravnitsky (der.), *The Book of Legends (Sefer Ha-Aggadah)*, çev. William G. Braude, Schocken, New York, 1992; kitap ilk kez İbrani-ce olarak Odesa’da 1908-1911 yılları arasında basılmıştır.

16 Almog, *Zionism and History*, s. 121, 199; Ahad Ha’am, “The Transvaluation of Values”, Hans Kohn (der.), *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha’am*, çev. Leon Simon, Schocken, New York, 1962, s. 165; Luz, *Parallels Meet*, s. 88.

duruma çare olamaz diye düşünüyordu. Motzkin, Klausner ve Weizmann gibi adamlar, muhtemelen Simon Bernfeld'in "bir ulusun geleceğini onun geçmişini yok ederek sağlayamazsın" görüşüyle hemfikirdiler; yine de yok etmek istedikleri çok şey vardı.¹⁷

Eleştirilerin ana temasını dinin kendisi oluşturunuyordu. Haim Hazaz 1940'larda yazdığı "Vaaz" adlı kısa hikâyede bu noktayı çok güçlü bir biçimde vurgular: "Siyonizm ve Yahudilik hiçbir şekilde aynı şey değildir, birbirinden oldukça farklı iki şeydir ve belki de birbirinin tam zıttı iki şeydir ... Bir insan Yahudi olmayı artık daha fazla sürdüremediğinde Siyonist olur."¹⁸ Bu radikal duruşa kısmi itirazları olan Martin Buber, Yahudiliğin sürgündeki çürümüş biçimlerine, "hüküm altına alınmış maneviyata ve anlamını yitirmiş, [dayatılmış] bir geleneğe" karşı olunması gerektiğinde ısrarcıydı.¹⁹ Onun gibi birçok kültürel Siyonizm taraftarı ve sonrasında sosyalistler, ilham almak için Kutsal Kitap'taki İsrail'e başvurdu: kralların, savaşçıların ve peygamberlerin sürdürmeyi umdukları kültüre. Ancak Siyonist propaganda ve literatürde anlatılan Kutsal Kitap kahramanları çağdaş Yahudilerin tam zıddıydı; inançları da çağdaş Yahudilikten çok uzaktı. Kutsal Kitap, güçlü erkek ve kadınları desteklerken sürgündeki din, Siyonistlerin gözünde, siyasi anlamda bir edilgenlik, teslimiyet ve direnmekten ve kendi başına ayakta durmaktan aciz bir köle zihniyeti kaynağıydı. Kutsal Kitap'a dönülmesi bu ikisi arasındaki kültürel kırılmanın, derin yarığın kabullenilmesi demekti.

Sanki Siyonistlerin resmettiği tezden fırlamış bir Ortodoks haham olan Israel Kagan, "halkımızın durumunu iyi-

17 Almog, *Zionism and History*, s. 132, 140, 270; Isaiah Berlin, *Personal Impressions*, Henry Hardy (ed.), Viking Press, New York, 1981, s. 42-44.

18 Haim Hazaz, "The Sermon", Joel Blocker (ed.), *Israeli Stories*, Schocken, New York, 1962, s. 65.

19 Almog, *Zionism and History*, s. 134-135.

leştirmek bizim elimizde değil, çünkü dűřmanlarımızın hâkimiyeti altındayız,” diyordu.²⁰ Bu tür ifadeler, Siyonist yazarlar tarafından “bir ulus olarak kendine saygının ve güvenin, siyasi inisiyatifin ve birliğin yokluğunu” temsil etti ve yıllarca süren sürgünün ve dinsel teslimiyetin bir sonucuydu.²¹ Fakat Kagan belki de birilerinin egemenliği altında yaşamamanın Tanrı’nın bir hükmü olduğunu ve kendine saygının tek kaynağının siyasi güç olmadığını söyleyecekti. Bu görüşler arasındaki uçurum çok büyüktü ve devamlılıkları bulmak kolay değildi.

Siyonist eleştiri, bazen daha az kuramsal, daha üstünkörü olabiliyordu. Çoğu yaşça çok genç olan yazarlar, bazen sürgün hayatının fiziksel etkinlikten uzak olan doğal dünyasına saldırıyorlardı. “Seküler Siyonizm”de, David Hartman’ın öne sürdüğü gibi “fiziksel gücün ... itibarına methiyeler düzen yeni antropolojik modellere yönelik tutkulu bir özlem” göze çarpıyordu.²² Seküler Siyonizmin bir diğer belirgin özelliği de Doğu Avrupa Yahudiliğinin “fiziksel yozluğuna” duyulan yoğun nefretti. Soluk, kambur, korkak olan antisemitist Yahudi stereotipi Siyonistlerin de başvurduğu bir klişedir. Genç Ze’ev Jabotinsky’nin 1906’da Herzl’in ölümünün ardından yazdığı ateşli övgü yazısı buna güçlü bir örnek teşkil eder. Jabotinsky, geleceğin Yahudi’sini nasıl resmetmeliyiz diye sorar ve sorusuna şöyle cevap verir:

Başlangıç noktamız tipik bir Yid’i²³ karşımıza koyup onunla taban tabana zıt olan birini hayal etmek olmalı ... Çünkü Yid çirkindir, hastalıklıdır ve usul, adap bilmez, biz Yahudi’nin ideal imajını eril bir güzellikle donatacağız. Yid

20 Luz, *Parallels Meet*, s. 49.

21 Pinsker, *Road to Freedom*, s. 105.

22 David Hartman, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Free Press, New York, 1985, s. 286.

23 Yahudileri aşağılamak için kullanılan bir sözcük – e.n.

ayaklar altındadır, hemen korkuverir ve bu yüzden Yahudi gururlu ve bağımsız olmalıdır ... Yid boyun eğmeyi kabullenir ve bu yüzden Yahudi hükmetmeyi öğrenmelidir. Yid kimliğini yabancılardan saklar ve bu yüzden Yahudi, dünyanın doğrudan gözlerinin içine bakıp “Ben Yahudi’yim!” demelidir.²⁴

Burada güzellik, onur ve güce yapılan vurgu Jabotinsky’nin gelecekte sağcı bir Siyonist olacağına işaret ediyordu. Oysa Ahad Ha’am, Jabotinsky’nin tam aksine, yüzyıllar boyunca itaatle yoğrulmuş entelektüel niteliklerden endişe duyuyordu: “birlik ve düzenin olmayışı ... [ortak] duyunun ve toplumsal uyumun olmayışı ... halkın seçkin üyelerinin üzerinde korkunç bir egemenlik kurmuş olan narsisizm ... gösteriş ve kibrin heyecanı ... her an çok zeki olduğunu düşünme eğilimi.” Bu tarz sert eleştirilerin benzerleri diğer milliyetçi ve devrimci hareketler için de yapılmıştır. Ahad Ha’am’a haksızlık etme pahasına bu yazdıklarını Lenin’in Rus entelektüellerine yönelttiği eleştirilerle karşılaştırmadan edemeyeceğim: onları “sünepelikle ... dikkatsizlikle, düzensizlikle, dakik olmamakla, asabi bir telaşçılıkla, icraate girişmek yerine vesvese yapmakla, iş bağlamak amacıyla konuşmakla, güneşin altındaki her şeye girişip hiçbirini sonlandıramamakla” suçlar.²⁵ Şikâyetlerin listesi farklı, ama tonu hemen hemen aynıdır. Kanımca, bütün farklarına rağmen bu iki adam, çağdaşlarının sevmedikleri özellikleri konusunda rahatlıkla hemfikir olabilirdi.

Dolayısıyla Siyonizm aynı anda hem Yahudi halkına hem de Yahudilerin dönüşmesi gerekliliğine eşit ölçüde derin bir

24 Amnon Rubinstein, *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*, Schocken, New York, 1984, s. 4.

25 Ahad Ha’am için bkz. Almog, *Zionism and History*, s. 87, 1891’de yazılan maleden alıntılanmıştır; Lenin ile ilgili alıntı 1917’de basılmış *How to Organize Competition* başlıklı bir kitapçıktandır: Progress Publishers, Moskova, 1951, s. 63.

adanmışlıkla bağlıydı. İlimli bir milliyetçi olan Aharon Eisenberg, “Bu gençler,” diye yazacaktı “insanlar tarafından kutsal sayılan geleneklerimize çılgınca karşı çıkıyorlar fakat buna rağmen yaptıkları her şeyin onları kurtarmak amacını taşıdığını iddia ediyorlar ... Ve aralarından bazıları, insanların kanlarıyla inşa etmiş olduğu her şeyi yıkmadan onları kurtarmanın mümkün olamayacağını söylüyor.”²⁶ Yok etmek ve kurtarmak: bu militanların umut ettikleri dönüşümü, birbirleriyle zıt bir kültürel değerler ve tutumlar listesiyle göstereyim. Sütunların başlıkları sırasıyla “nereden” ve “nereye” olup, eşleştirilmiş terimler tutarlı ve aşağı yukarı kendini açıklayan bir bütün oluşturuyorlar.

Pasiflik	Aktiflik
Korkaklık	Cesaret
Riayet	Onur
İtaat	Asilik
Zayıflık	Güç
İç mekânlar	Dış mekânlar
Seyyar satıcı/esnaf	Çiftçi/işçi
Kadınların tabiiyeti	Toplumsal cinsiyet eşitliği
Bağımlılık	Bağımsızlık
Tabiiyet	Vatandaşlık
Dünyadan izole yaşamak	Dünyanın içine karışmak
Yahudi olmayanlardan korkmak ve nefret etmek	Yahudi olmayanlarla eşit olmak ve arkadaşlık kurmak

Batı’da yaşayan birçok Yahudi entelektüel ve meslek sahibi, eşleştirilmiş her terimden ikincisi ile temsil edilen dönü-

²⁶ Luz, *Parallels Meet*, s. 104.

şümün sürgün topraklarında eşit yurttaşlık sağlandığı takdirde gerçekleşebileceğine inanıyordu. Yahudiler İngiliz ya da Fransız veya Alman vatandaşları olurlarsa “normal” bir hayat sürebilirlerdi. Yaşadıkları yerde özgürlüklerine kavuşabilirlerdi; Diaspora’yı değil, gettuyu bırakmaları yeterliydi. Sonra aktif, onurlu, güçlü olacaklar ve hayatın içine karışacaklardı. Eğer bütün bunlar değillerse de bu kendi bireysel kararlarından dolayı olacaktı, aynı Yahudi olmayan komşuları gibi... Kültürel Siyonizm yanlıları bu inancın bir illüzyon olduğunu ve daha da önemlisi bunun bir sürgün illüzyonu, yitirilmiş özsaygının bir başka işareti olduğunu düşünüyorlardı. Bu tür bir özgürlük boyun eğmenin yeni biçimiydi; Yahudi olmayanların kararlarına riayet etmenin yeni bir yoluydu. Dinî inanca dair bir eleştiri gerektirmiyordu; Musa’nın, hahamlar tarafından tanımlanan imanı ile mükemmel derecede uyumluydu. Fakat ulusun kendi kaderini tayin hakkından vazgeçiliyordu. Ahad Ha’am’ın “Özgürlük içinde Kölelik” (1891) başlıklı denemesi, Batı Yahudiliğinin acı bir eleştirisidir. Ha’am, Batılı Yahudilerin tamamen kişisel ve azıcık bir fayda uğruna atalarının mirasını satmış olduğunu yazar.²⁷ Aynı esnada Doğu’da kapalı, dar, savunmasız ve korkmuş bir Ortodoks dünya vardı. Atalarının mirasının en görünür biçimini almış olan bu dünya diğerinden daha iyi değildi; kölelik içindeki köleliği temsil ediyordu. Siyonizm bu ikisinden de kaçmayı amaçlıyordu; bunu başarmak hem kültürel hem de siyasi alanda toplu bir eylemi gerektiriyordu. Ancak asimile olmuş Yahudiler artık kolektivitayı kabul etmiyorlardı, dindar Yahudiler ise Tanrı’nın harekete geçmesini sonsuza kadar beklemeye kararlıydılar. Sürgündeki bu iki farklı anlayışın da yadsınması gerekiyordu.

Siyonist hareketin başarısı, bu yadsımayı sahiplenen “yeni Yahudiler”in işiydi. Siyonist hareketin içinde ve etrafında

27 Ahad Ha’am, *Nationalism and the Jewish Ethic*, s. 44-65.

birçok yaşlı Yahudi bulunmuş olmasına rağmen bu hareketin yeniliği şüphe götürmez. Yeni ve eski arasındaki çizgi ise aslında hiçbir yerde benim koyduğum kadar net değildi. Yeni Yahudiler, Siyonist efsanede olduğu gibi, toprağı işleyen kahraman öncüler filan değildi; ne de sayıları sanıldığı kadar çoktu. Siyonizm bir kitle hareketi değildi; hareketin daima seçkin, nicelik yerine niteliği tercih eden bir karakteri oldu. Sonuçta, eski bir kültürün yadsınması popüler bir davaya uygun değildir. Yeni Yahudilerin öncüleri arasında siyasi eylemciler, modern, seküler toplumlarda normal olan ancak eski Yahudi cemaatlerinde nadir görülen siyasetçi tipleri ve ayrıca askerler, bürokratlar, yöneticiler, meslek sahipleri, entelektüeller –çiftçiler ve işçiler– yer alıyordu. Onları yeni yapan unsurlar ise şunlardı: hahamların otoritesini kabul etmiyorlardı, Yahudi olmayan (Türk ve İngiliz) hükümdarlara riayet etmiyorlardı ve ulusal bağımsızlığa dair umutlarını ertelemeyi reddediyorlardı.

Ahad Ha'am, bu insanların değişimi nasıl sağlayacağı konusunda net bir resim çiziyordu: İlk kendilerini dönüştüreceklerdi; sonra Filistin'de "manevi bir merkez" yaratacaklardı ve merkezden dışarıya doğru çalışarak sürgündeki Yahudiliğin genel kültürünü yavaşça dönüştüreceklerdi, sonra yine aceleye getirmeden siyasi bir merkez oluşturup nihayetinde (belki) bağımsız bir devlet kuracaklardı.²⁸ Ancak bu aşamalı süreç 20. yüzyılda Yahudilerin başına gelenler yüzünden altüst oldu. Bu yüzden öncüler bir devlet kurdular ve devleti kurmak için gereken savaşları kültürel dönüşümün tamamlanmasından çok önce kazandılar.

Devletin ilk görevi ise sürgündekileri toplamak oldu. İlk olarak, Orta ve Doğu Avrupa'da hayatta kalan Yahudiler, ya-

28 Ahad Ha'am'ın aşamalı süreci üzerine bkz. Steven Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, University of California Press, Berkeley, 1993, s. 77-80, 157.

şamak için çaresizce yer arayan yerinden edilmiş insanlar ve sonra İngiliz İmparatorluğu'nun gücünü yitirmesi ve yerel milliyetçiliğin yükselmesi nedeniyle Kuzey Afrika ve Mezopotamya Yahudileri ülkeye getirildi. Toplanma işlemi müt-hiş bir başarıydı; yüz binlerce göçmen ülkeye aktı. Ancak en dramatik sonucu, sürgün kültürünün henüz yadsınma-dan ülkeye doğrudan girmiş olmasıydı. Bu yüzden de Siyo-nizmin Diaspora'da başaramadığını yeni Siyonist devlet so-nuçlandırmaya koyuldu. Göçmenlerin yerleştirilmesi kültü-rel dönüşümü sağlayacak bir süreç olarak tasarlandı; bu da-ha öncesinde başlamış olan kültürel savaşın farklı yollarla devamı niteliğindeydi. Ben-Gurion'un devletin kurulmasın-dan önce yazdığı, neler yapılması gerektiğine dair tarif ol-dukça öğreticidir:

[Yerleştirmek] demek ... köklerinden koparılmış, yoksul-laşmış, kısır kalmış, yabancı ekonomik yapıların sırtından parazit gibi geçinen ve başkalarına bağımlı olan Yahudi kit-leleri alıp üretken ve yaratıcı yaşamla tanıştırmak, tarım-da birincil üretime, sanayiye ve el sanatlarına katmak, eko-nomik olarak bağımsız ve kendi kendine yeterli hale getir-mek demektir.²⁹

Göçmenlerin yerleştirilmesi bir devlet eylemiydi; memur-lar, öğretmenler, sosyal hizmet uzmanları ve ordu eğitmen-lerinin işiydi. Ben-Gurion'un kullandığı fiiller, bu sürecin iknadan ziyade zorlamaya dayandığını, otoriter bir şekilde yürütüldüğünü gösteriyor. Birçok göçmenin bu durumdan ciddi bir şekilde rahatsız olduğu ve bu duruma gizliden giz-liye ve başarılı bir şekilde direndiği sonradan ortaya çık-a-caktı. Bugün ise Ben-Gurion'un niyetlendiği bu kültürel dö-

29 David Ben-Gurion, *From Class to Nation* (1933), akt. Shlomo Avineri, *The Ma-king of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York, 1981, s. 200. Ben-Gurion burada Kuzey Afrikalı ya da Iraklı göç-menlerden değil, Avrupalı göçmenlerden bahsediyor.

nüşüme, yeniden dirilen militan bir Yahudilik alenen meydan okuyor.

III

Ciddi bir biçimde ortaya konması gerekse de benzer bir hikâyeyi Filistin ulusal kurtuluş hareketi için de anlatabilirim. Yukarıda yazdığım gibi, kurtarıcı militanlar savaşlarını kazanamadılar; onlar başarısız ama her yönüyle başarısız olmayan bir siyasi hareketin kahramanlarıdır. Umarım bir gün bir Filistin devleti olacak, fakat seküler milliyetçiliğin dinî uyanışla karşılaşması çoktan gerçekleşti ve sekülerlerin dinî hareketlerin gücü karşısında yaşadığı şaşkınlık diğer vakalardan hiç de farklı değil. Şüphesiz Filistin devletinin kurulamaması dinî uyanışı ateşleyen bir neden ancak açıklayan bir neden değil. Sekülerler bu işi başarmış olsalardı da öngörmedikleri bir İslâmcı şiddetle karşı karşıya kalacaklardı.³⁰

Filistinli kurtarıcılar emperyal rakipleriyle aynı okullara gitmediler. İngiltere’de okumadılar ya da İsrail’de üniversiteye gitmediler. Ancak Filistin hareketinin ilk dönemki liderleri, ilk önce Hristiyan ve sonra da Marksist olmalarından ötürü, halklarına büyük ölçüde eleştirel bir mesafeden bakıyorlardı. Filistin Halk Kurtuluş Cephesi’nin kurucularından Corc Habaş ve Wadie Haddad gibi militanlar Beyrut’taki Amerikan Üniversitesi’nden mezundu, kendilerini Marksist-Leninist olarak tanımlıyorlardı ve geleneksel Arap siyasetini acımasızca eleştiriyorlardı. Bu iki isim gibi, Hristiyan Filistinlilerin kurtuluş hareketi içerisindeki önemini, özellikle de en radikal ve en katı seküler kanattaki konumunu azımsamak neredeyse mümkün değildir.

30 İlk dönemlerde Filistinli militanların sekülerliği üzerine bkz. Edward W. Said, *The Question of Palestine*, Vintage, New York, 1989, s. 164.

Yaser Arafat'ı çözmek, Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nin Marksist militanlarını çözmekten daha çetin bir iştir, fakat yine de Arafat milliyetçi liderlerin ilk bölümde çizdiğim resmine birçok açıdan uyuyor. Mısır'da doğdu. Ailesi 1927'de, 1948'de gerçekleşen Nakba'dan ("büyük felaket") çok zaman önce Filistin'i terk etmişti. Trajedisini paylaşmadığı bir halkın lideri oldu. Biyografilerinden birinde şöyle yazar: "Kayıp vatan da hiç çocukluk evi olmadı, başka birinin üzerine geçmiş bir arsası, arazisi olmadı, yoksul bir mülteciye dönüşen tek bir akrabası olmadı."³¹ Yıllar boyunca Kuveyt'te mühendis olarak çalıştı ve El Fetih'i (*Fath*) orada kurdu. *Fath*,³² aslında bir kısaltmadır fakat kelime anlamı "fetih" ya da "zafer" dir ve İslâmcı yayılmanın ilk yıllarını tanımlamakta kullanılır. Arafat'ın biyografisini yazanların tümüne göre o inançlı bir Müslüman'dı ve hiçbir şekilde Marksist-Leninist değildi. Ancak kurduğu örgüt seküler ve milliyetçiydi ve Kur'an'dan çok Cezayir'deki FLN'den ve Frantz Fanon'un yazılarından ilham almıştı.³³ Arafat, gerçek inananların gözünde hayatını İslâmcı bir devlet değil, bir ulus-devlet kurmaya adanmış olan, tipik bir sekülerdi. Halefleri de –Allah düşmanları– ondan farklı değildi ve bu yüzden değiştirilmeleri gerekiyordu.

IV

Bir an için hikâyenin geneline geri dönelim. Birçok başarılı ulusal kurtuluş hareketi, istemeden de olsa, bir yeraltı kültürü, hafıza ile beslenen, aile tarafından taşınan ve hayatın

31 Danny Rubinstein, *The Mystery of Arafat*, çev. Dan Leon, Steerforth Press, South Royalton, Vt., 1995, s. 20.

32 Hârakat al-Taḥrîr al-Waṭanî al-Filasṭînî (sağdan sola *Fath* olarak kısaltılır) – ç.n.

33 Fakat Said şöyle bir uyarı yapar: "Cezayir ve Filistin direnişi arasında çok sayıda benzerlik var, ancak son kertede çöküntüye uğruyorlar." *Question of Palestine*, s. 183-184. Kanımca bazı benzerlikler çöküntüye uğramıyor.

akışında yer alan törenler ve gizli dinî toplantılarla sürdürülen saklı bir gelenekçilik üretir. Bu kültürün destekçileri, Marranolarda³⁴ olduğu gibi kendilerini yeni devletin vatandaşları olarak konumlandırırlar: Bu devletin okullarına giderler, (bazıları) ordusunda görev alır, seçimlerinde oy verirler, kendilerini hiçbir şekilde değiştirme gereği duymadan sunduğu hizmetlerden faydalanırlar. Ben-Gurion ya da Fanon'un övdüğü o yeni erkek veya kadına dönüşmezler; modern, seküler, liberal, demokrat vatandaşlar olmazlar. Aksine, asıl bağlılıkları ulus-devlete değil, daha çok geleneksel, devlet öncesindeki topluluğadır. Bir süre sonra, ulusal kurtuluşun hikâyesi hafızalarda zayıflamaya başladığında bu gelenekçiler karşıdevrime girerler; Cezayir'de (ve Filistin'de) radikal İslâm'ın, Hindistan'da Hindutva'nın, İsrail'de Yahudi bağnazlığının yükselişi bunun örnekleridir. Dinin yeniden dirilişi, yeninin zaferinde halinden memnun yaşayan ulusal kurtuluş seçkinleri için bir şoktur.

Ancak gelenekçiler ne ruhen ne de ilkeler bazında atalarına düşündükleri kadar yakındır; kendilerini kurtulmuş olarak görmeyebilirler ama kurtuluşun deneyimi, çoğu zaman kendilerinin bile anlayamadığı bir biçimde onları değiştirmiştir. Karşıdevrimin sonucu belirsizdir. Hindistan, İsrail ve Cezayir'in hikâyeleri henüz tamamlanmadı, bu yüzden bu konu benim sınırimi aşıyor. Yadsınanın dönüşü, üç ülkede de (ve Filistin'de de) beraberinde militan bir dinî milliyetçilik getirdi ama henüz kurtuluş projesini bozguna uğrattıp mağlup edemedi.

Yadsınanın dönüşü genel bir fenomendir fakat her vaka için ayrıca özeldir. Ben tekrar İsrail'e odaklanmak istiyorum. Sürgündeki Yahudilik “eve” dönünce, kendisiyle birlikte ayırt edici bir siyaset tarzı da getirdi. Bu siyaset tarzı, bir süre

34 Ortaçağ İspanya'sında Hristiyanlığa geçen fakat gizlice Rabbani Yahudiliklerini devam ettiren Yahudilere verilen addır – ç.n.

için sıradan bir vatandaştan beklenen bir davranış kalıbının arkasına gizlenebilir ancak yine de temel özelliklerini tanımlamak mümkündür. (Burada, Siyonizm yerine komünizmin modernleştirdiği ve sekülerleştirdiği Sovyet Yahudilerinin gelişinden bahsetmiyorum. Onlar benim çizdiğim şemaya tam olarak uymuyorlar.) Dindar Yahudilerin İsrail’de izlediği siyaset sürgün deneyiminden öğrendiklerinin yansımasıdır ve Siyonizmden çok, bu deneyimin devamı niteliğindedir. İsrail’in aşırı Ortodoks Yahudileri olan *Haredi Yahudileri*, toplumda en hızlı nüfus artışının görüldüğü kesimdir ve devleti gerçekte kendi devletleri olarak görmezler. Aralarından bazıları ateşli milliyetçidir (milliyetçilikleri ilk bölümde verdiğim sözlük tanımına çok yakındır), fakat vatandaşların bütüne karşı bir sorumluluk taşımaları gerektiğini, kendileri ve tüm diğer İsrailliler için ortak bir “yararın” olduğunu düşünmezler. Her zaman dışlanmış ve savunmasız olan, dışarıda bırakılmış insanların sahip olduğu bir devlet algısına sahiptirler. Siyasi anlamda oportünisttirler, devletin sunduğu her türlü avantajdan yararlanırlar ancak yüklerinden kaçarlar. Demokrat yurttaşların arasındaki duygudaşlık ve demokratik siyasetin serbest ve kaygısız tartışmaları onlara büyük ölçüde yabancıdır. Onlar daha eski bir duygudaşlığa aittir, hahamları otorite kabul edip blok halinde oy verirler.

Amnon Rubinstein’ın yazdığı gibi Siyonizm, onlar için “uluslar ailesine geri dönüşü” temsil etmez, “tam tersine Yahudiler ve dünyanın Yahudi olmayanları arasında yeni bir kutuplaşma” anlamına gelir. Arap-İsrail çatışması bu kutuplaşmaya özel bir ivme katar, ama fikir genel olarak şöyledir: bütün “ötekiler” saldırgan ve tehditkârdır. 1970’lerde bir haham, “bütün dünya bir yanda biz ise öte yandayız,” diye yazıyordu. Bu yorum, ülkesine dair şaşırtıcı derecede hatalı bir betimlemeydi ama Rubinstein’ın savını destekliyordu.³⁵ Bu

35 Rubinstein, *Zionist Dream Revisited*, s. 111, 116.

görüŖe göre “öteki olmak” her zaman çok yakında ve daima çok tehlikelidir; Yahudi olmayanların dünyasının yanı sıra seküler Yahudi aydınlanmasını da kapsar.

Yadsınanın geri dönüşü rahatlıkla söylenebilir ki Hillel Zeitlin’in tahmini doğru çıkardı. Zeitlin, haham egemenliğinin İsrail Toprakları’nda “özgür düşünceli Siyonistlerin umduğu gibi azalmayacağını, aksine ... gün geçtikçe güç kazanacağını” öngörmüştü. Özgür düşünceli Siyonistler, yine de Ortodoks ve aşırı Ortodoks Yahudiliğın yeniden dirilmesinden (ve demografik artışından) şaşkına döndüler. Bu durum, sürgündeki devletsizliğin mirasından her daim endişelenen Ben-Gurion için bile geçerliydi: Binlerce yıldır sürgünde, baskı altında yaşamaya alışık, bağımsızlıktan yoksun bir halk bir gecede, bir emirle ... egemen, devleti ve bağımsızlığın görev ve yüklerini severek ve isteyerek taşıyan bir halka dönüşemez.”³⁶ Ben-Gurion yine de (Nehru gibi) seküler bir iyimserdi ve *Haredi Yahudileri* ile ünlü anlaşmasını yaptığında ve Yeşiva öğrencilerini askerlikten muaf tuttuğunda, muaf olacak öğrencilerin sayısının düşük olacağından emindi. Yeni Yahudi devletinde *Haredi Yahudileri*, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Mennonitler ya da Amişler gibi olacaktı. Hahamlara güven içinde bazı tavizler verebilirdi zira gelecek kendisine ve kendisi gibi özgür düşünceli yurttaşlara aitti.

Ben-Gurion yanıliyordu (en azından verdiği mühlet hatalıydı), ama bu hata hikâyenin sadece bir tarafıdır. Geleneksel Ortodoksluğun yeniden canlanması, sürgünle gelen siyasal bilincin sadece bir tarafını, ezikliğin, korkunun ve küskünlüğün tarafını temsil eder. Diğer tarafı, uzun zamandır gelmekte olan ve uzun sürgün yılları boyunca gelişti süresiz olarak ertelenmiş olan Mesih figürü tarafından temsil edi-

36 Avineri, *Making of Modern Zionism*, s. 214, Ben-Gurion’un 1954’te yaptığı bir konuşmadan alıntılanmıştır.

lir. İnاتla Mesih'i beklemek ve "sonu zorlamak" üzerine ha-hamların koyduğu yasak bu edilgen siyasi kültürü destekler. Öte yandan Mesih'in bir gün geleceğine olan kesin inanç; bu beklentinin yol açtığı aralıklı, öngörülemeyen ve açıklanamayan yoğunlaşmalar; sahte peygamberlerin ve yalancı Mesihlerin ortaya çıkışı, bütün bunlar o kültürle ilgili derin memnuniyetsizliklere işaret eder. Mesihçilik aynı anda rahatlatıcı bir fantezi ve yıkıcı bir güçtür. Seküler Siyonistler bu güçten faydalandılar, hatta bazen üzerinde hak iddia ettiler, ama aslında onu vatandaşlığa geçirip evcilleştirdiler. Mesihçiliği sıkı çalışmaya ve kefarete, kademeli bir yenilenme ve kazanç sürecine dönüştürdüler: Bir dunam (yaklaşık çeyrek dönümlük arazi) daha, bir keçi daha." Ama dünyalık işler bittiğinde ve dindar Yahudiler devlete baktıklarında, özellikle de 1967'de düşmanlarına karşı galip gelen, o meşum ama büyülü andaki haline baktıklarında birçoğu artık Mesih zamanlarında, daha doğrusu Mesih zamanlarının eşiginde yaşamadığına karar verdi.³⁷

Ulusal kurtuluş onları buraya kadar getirdi ama daha öteye götüremedi. Artık Mesih sadece dini bütünlerin kendilerini siyasi hayatta azimle ifade etmelerini bekliyordu. Siyonist öncüler gibi dini bütünler de topraklara yerleşeceklerdi, fakat seküler ideolojiye göre değil, ilahi emri yerine getirmek için çalışacaklardı ve ilahi hukuka bağlı yaşayacaklardı. Ve sonra muhteşem günler başlayacaktı.

Bu vizyon aşağı yukarı romantik kan ve vatan milliyetçiliğinkinle benzer olsa da aynı değildir; İsrail devletini de

37 1967 sonrası İsrail'in dindar çevrelerinde nelerin yaşandığını en iyi anlatan eserler için bkz. Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman, University of Chicago Press, Chicago, 1996; ayrıca bkz. Gadi Taub, *The Settlers and the Struggle over the Meaning of Zionism*, Yale University Press, New Haven, 2010 ve Gershom Gorenberg, *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*, Henry Holt, New York, 2006.

yüceltmez. Militan yerleşimciler için ulus-devlet, bugün var olduğu şekliyle sadece Tanrı'nın siyasetinin gelişmesine yardımcı olacak bir araçtır ama çok da güvenilir bir araç değildir. Yerleşimcilerin çıkardığı *Nekudah* adlı derginin editörü, bundan on yıl önce, Yahudileri Tevrat'a dayalı bir hayata geri götürecektir, gerçek anlamda Yahudi olan bir dinî rejimin (yabancı bir Batılı hükümet biçimi olan) demokrasinin yerini alacağı âni dört gözle beklediklerini yazıyordu.³⁸ Ancak aynı esnada Mesihçi coşku Yahudi ahlâkı tarafından pek de kontrol altına alınmış görünmüyor; yerleşimci hareket karşıdevrimin en görünür ve en korkutucu biçimidir. Batı Şeria ve Gazze'nin 1967 sonrası işgalinden veya bu işgale refakat eden zulümden tamamıyla sorumlu değildir, ancak her ikisinde de büyük payı vardır.

Çağdaş Mesihçiliğin iki yüzü vardır: sürgüne alternatif olacak tek şeyin kefareti olduğuna dair eski sürgün dönemi anlayışını yineler, ama aynı zamanda tamamen yeni ve şiddet yanlısı bir siyaseti destekler; destekçileri askerlikten muaf olmak istemezler (ve isteyen Yeşiva öğrencilerine kötü gözle bakarlar). Tanrı'nın siyasetine getirdikleri yorumu ileriye taşımak için askerî güce başvurmaya çoktan hazırlar. Oysa sürgündeki Yahudiler askerî güce başvuranları “öteki” kategorisinde tanımlardı – bu bakışı bugün hâlâ birçok aşırı Ortodoks Yahudi de paylaşır. Yerleşimci hareketin hudutlarında, hareketin merkezî figürleri tarafından anlayışla karşılanan ve hatta cesaretlendirilen bir tür eşkıyalık var ve hiçbir şey yeniden dirilen Yahudiliği sürgündeki Yahudilikten bu kadar açık ve net bir biçimde ayıramaz.

Modern İsrail'de, sürgün tarihinde de olduğu gibi, Mesih-

38 Gadi Taub, “Can Democracy and Nationalism Be Understood Apart? The Case of Zionism and Its Critics”, *Journal of Israeli History*, 26:2, Eylül 2007, s. 166-167. Taub, Motti Karpel'in 2002'de basılan şu kitabından bahsediyor: *The Revolution of Faith: The Decline of Zionism and the Rise of the Religious Alternative* (Ibrance).

çiliğın ömrü kısa olacağına benziyor; çünkü hayal kırıklığına ve yeni ertelemelere karşı son derece hassas. 1967 sonrası Yahudi Mesihçiliğı ise militanlarının büyük gayretine rağmen çoktan gözden düştü. Siyonist kurtuluş hareketine karşı en büyük meydan okuma Mesihçi militanlık ile aşırı Ortodoks Yahudiliğın açığa çıkan ve gittikçe artan özgüven ve kararlılığının tuhaf (ve sadece kısmen tamamlanmış) birleşiminden geliyor. Yerleşimcilerin Siyonizmi ve aşırı Ortodoksluk teolojik olarak birbirinde farklıdır, fakat verdikleri yan yana görünü ve hatta kısmi de olsa iç içe geçmişlikleri dinî uyanışın özelliklerinden biri sayılabilir. Bu durum sadece İsrail için de geçerli değildir. Son derece siyasallaşmış, militan ve sağcı bir dinî hareket, geleneksel dindarlığın ve Ortodoks pratiklerin daha yaygın bir şekilde yeniden canlanmasına yol açtı ve onu besledi. Hindistan ve Cezayir’de de buna benzer bir şey oldu.

Yahudiliğın bu iki yorumu da devletsiz zamanlarda doğduğı için gerçek bir devlet içindeki siyasi çıkışları çoğu zaman gürültülü, bulanık ve çelişkilidir. Yandaşları Yahudi olmayan dünyadan korkarlar ve ona karşı düşmanca, endişeli ve saldırgan bir tavır içerisindedirler. Devlete ve askerî gücüne oportünistçe bağılıdırlar, devletin yaptırım gücünü kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya heveslidirler. Ancak uygulamaya sokulan resmî politikalardan hoşlanmadıkları anda devletin seçilmiş temsilcilerinin ve (daha da fazla bir oranda) yargı mensuplarının meşruiyetini kolayca inkâr ederler. Uluslarından çok dinlerine bağılıdırlar, ayrıca getto zihniyetinde milliyetçilerdir, dar görüşlü/taşralı, hararetli, sıkıntılı ve kavgacıdırlar.

Bu tür bir siyaset anlayışından kim fayda sağlar? Marksist analiz bu durumda fazla işe yaramıyor. İsrail’in kapitalistleri bu fanatik dindarlıktan bir fayda sağlamıyorlar; Tel Aviv burjuvazisi fanatıklara karşı bağıışıklık geliştirmiş durumda

ama kendini de tehdit altında hissediyor. Bu durumdan hahamlar kârlı çıkıyor; otoriteleri güçleniyor ve belirli bir sınıfsal tabanları olmamasına rağmen takipçileri ile beraber toplumsal bir güce sahip oluyorlar. Sağ popülist siyasetçiler de yeni fırsatlar devşiriyorlar.

1967 sonrası yerleşimcileri en azından kısa dönemde bundan büyük fayda sağlıyorlar fakat onlar bağnazlığın ürünleridir, sebepleri değil. Bunlardan başka kimsenin durumu iyileşip güçlenmiyor. Fanatik ya da gelenekçi Yahudiler modern dünyada etkili bir güç olabilirler mi, ya da modern bir ekonomiyi yönetebilirler mi veya Filistinlilerle barış için müzakere edebilirler mi? Haham otoritesiyle demokratik müzakere ve anlaşmazlığı uzlaştırabilirler mi? Yahudi olmayan ya da inançsız Yahudilerden oluşan geniş kitleleri adil bir şekilde yönetebilirler mi?

Bana göre bu sorulara dinî militanlık konumundan başarılı cevaplar verilemez; nihayetinde karşıdevrim başarısız olacaktır, gelenekçiler ve fanatikler koalisyon hükümetlerinde önemli roller oynasalar da modernizm karşıtı bakanların görev alacağı modern bir devlet sorunlu bir formüldür. Peki bu kadar başarılı bir kurtuluş mücadelesi nasıl oldu da böylesi bir durumun içine düştü? Aslında, Siyonistlerin Mesihçiliğin patlamasına ve gelenekçiliğin geri dönüşüne verdiği yanıt şaşırtıcı derecede zayıf olmuştur. Siyasi nedenler bir yana, bu zayıflığın asıl ve düşünsel nedeni kültürel yadsımının çifte başarısızlığıdır. Bir yandan eski dinî kültür aşılamadı, öte yandan yeni seküler kültür tek başına ayakta duracak kadar güçlü ve sağlam değil.

Edebî ve toplumsal eleştirileriyle bilinen Aharon Megged, “kurtuluş öncesi günlere geri dönüşü” basitçe şöyle açıklar: “Her boşluk ... dolmalıdır.”³⁹ Bu pek de adil değil, çünkü Siyonist yazar ve eylemciler sürgünün yadsınmasından doğan

39 Rubinstein, *Zionist Dream Revisited*, s. 97.

kültürel boşluğu doldurmak için çok uğraştılar. Bu yeni kültür bir ölçüde hareketin tarihinin ve öncülerinin deneyimlerinin bir yansımasıydı, fakat 19. ve 20. yüzyılın kurtuluşçu ideolojilerinden uzaklaşırken Kutsal Kitap'a yanaştılar. Arthur Hertzberg, Siyonizm “temel değerlerini genel [Avrupa] ortamından almıştır” der, ancak Siyonizm yine de kendi fikirlerini ve kurumlarını, kahramanlarını ve bayramlarını, törenlerini ve kutlamalarını, şarkılarını ve danslarını yarattı. Bütün bunlar birkaç nesil boyunca İsrail kültürüne hâkim oldu.⁴⁰ Seküler Siyonizmin yeniden üretimi son yirmi otuz yılda büyük ölçüde durakladı, ancak Megged'in iddiasına göre ortada hak ettiğinden daha fazlasını kazanan yok.

Gözle görülen bir boşluk olmasa da ilk bölümde bahsettiğim gibi kültürel hava oldukça zayıf; bir şeyler eksik, tarihsel bir kayıp var. Bu kayıpla, Siyonizmle başlayan radikal yadsıma arasında güçlü bir bağlantı olduğuna inanıyorum. Nietzsche yanlısı bir Yahudi ve yadsımanın en ateşli savunucularından olan M.J. Berdişevski bu nedensellik bağıını açıkça görmüştü. 1900 senesinden önce yazdığı bir eleştiri yazısında, “onlar güçlüler; her şeye zarar verecek, her şeyi değiştirecek ... tüm eski değerleri sorgulayacak kadar güçlüler”, fakat “eğer onlar fatihse ben fethedilenim ... Bazen kendimi öldürdüğümü hissediyorum,” diyordu.⁴¹

Sekülerler kendilerini öldürmediler; siyasetine olmasa da hâlâ İsrail kültürünün büyük bölümüne hükmediyorlar. Fakat hegemonyaları bugünlerde tehlike altında. Radikal yadsımanın gerçekleşmesini sağlayan seküler/dindar ikilemi arasında kurdukları köprüyü bugün artık kuramaz durumdalar. “Seküler” derken sürgünü gerçek anlamda inkâr

40 Arthur Hertzberg (der.), *The Zionist Idea*, Harper Torchbooks, New York, 1966, s. 17-18.

41 Luz, *Parallels Meet*, s. 170. Berdişevski tartışması için ayrıca bkz. David Biale, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2011, s. 152-154.

eden insanlardan bahsediyorum; “dindar” derken de bu kültürü hiçbir şekilde yadsımayan, eski kültüre bağlı ve dahası şimdilerde onu aktif bir biçimde yeni devletin içerisine yerleştirmeye çalışanları kastediyorum. Yadsımanın taviz verilen yorumunu ya da dinin liberal yorumunu ifade eden, hegemonyacı entelektüellerin icat edebilecekleri orta yollu terimler yok. Belki Siyonist Kutsal Kitapçılık antik çağlardaki İsrailoğulları’nın diniyle modern seküler ideolojiyi sentezlemeyi denedi ve bu bağlantıyı tarihsel çalışmalar, arkeoloji, arazi keşifleri, Kutsal Kitap’ta adı geçen tatillerin seküler uyarlamaları (Hamursuz Bayramı’nı İsrail’in ilk kurtuluşuna, Hanuka’yı dinî özgürlüğün kutlamasına dönüştürmek) gibi çabalarla güçlendirmeye çalıştı. Gershom Scholem, 1970’te verdiği bir röportajda, “Kutsal Kitap’a sarılmak tamamen kurmacadır, Kutsal Kitap bugün artık var olmayan bir gerçeklik,” diyecekti⁴² Her durumda siyasi olarak en işlerine gelen kutsal metinlere başvurdular (Hanuka’da ise Kutsal Kitap sonrasının ilk zamanlarına) ve oradan da başka metinlere sıçradılar. Shakespeare’in *Venedik Taciri* adlı oyunundan bir satır, yakın zamanda İsrail’de yaşananları çağrıştırıyor: “İşine geldiğinde, Şeytan da Kutsal Kitap’tan örnekler verebilir.”

Kutsal Kitap bir Yahudi metnidir ve onunla eleştirel bir ilişkilendirme, ilginç argümanların üretilmesiyle sonuçlanabilir ve bazen de sonuçlanır. Ama Siyonistlerin işe yarar geçmiş arayışına bir alternatif sunmak istiyorum. Sunacağım alternatif, burada açıkladığım geçmiş için geçerli olmazdı belki ancak yine de gelecek için anlamlı olabilir. Ulusal kurtu-

42 Gershom Scholem ile röportaj, “Zionism—Dialectic of Continuity and Rebellion”, Ehud Ben-Ezer (der.), *Unease in Zion*, Quadrangle, New York, 1974, s. 277. David Ben-Gurion’un Kutsal Kitap üzerine denemeleri ve konuşmaları için bkz. *Ben-Gurion Looks at the Bible*, çev. Jonathan Kolatch, Jonathan David, Middle Village, N.Y., 1972. Biale, Ben-Gurion’un Kutsal Kitap’ı “militan bir sekülerlikle” yorumladığını söylemekte haklıdır: *Not in the Heavens*, s. 88.

luş, Kutsal Kitap sonrası Yahudi geleneğiyle, yani Yahudiliğin kendisiyle eleştirel bir ilişkiye girmeyi gerektiriyordu. Scholem, isyanın “diyalektiğinin” ve sürekliliğinin başından beri Siyonizme damgasını vurduğunu savunuyordu.⁴³ İsyan, seküler yadsıma (ve Kutsal Kitap’a başvurma) biçimini alır; süreklilik ise geleneksel Yahudilikte vücut bulur. Bu ikisi kesinlikle çelişkilidir, fakat her birinin diğerini etkilediği ve ikisinin de etkileşimli bir şekilde dönüştüğü diyalektik bir ilişki içine girmemiştir. Aralarında bir etkileşimin mümkün olması için iki tarafın ayrı ayrı nasıl hareket etmesi gerekiyor? Sadece seküler isyanın tarafından konuşabilir ve bu sorunun yarısını yanıtlamaya çalışabilirim. Geleneksel kültürle girişilecek eleştirel bir hesaplaşma kurtuluşçu bir kültürü, yani Siyonizmi nasıl güçlendirebilir? Dördüncü Bölüm’de, bu soruyu cevaplamayı deniyorum ve ayrıca bu sorunun Hindistan’daki Nehrucu sekülerizmin geleceği hakkındaki yakın dönem tartışmaları için de geçerli olduğunu öne sürüyorum.

Ancak ilk olarak ulusal kurtuluş paradoksunu inkâr eden, yukarıda sorduğum sorunun doğru soru olmadığına ısrar eden ve Siyonist ve Nehrucu sekülerizmin güçlendirilmesinin arzulanan bir hedef olmadığını öne süren Marksist ve post-kolonyal eleştirilerle uğraşmam gerekiyor. Bu eleştirilerle bir sonraki bölümde ilgileneceğim.

43 Scholem ile röportaj, “Zionism—Dialectic of Continuity and Rebellion”, s. 273

Paradoksun İnkârı: Marksist Perspektifler

Burada bahsettiğim paradoks, kurtarıcılarla, kurtarmayı hedefledikleri ve aslında kurtardıkları insanların arasındaki gerilimli ilişkiyle ilgili. Bu ilişki eşzamanlı olarak hem derin bir sempati hem de derin bir düşmanlık içerir. Sempati diyorum çünkü kurtarıcılar sadece yabancı egemenliğine karşı çıkıp onun yerini almakla kalmadılar; kendileriyle özdeşleştirdikleri erkek ve kadınların gündelik hayatlarını iyileştirmek istediler: *onların* olan insanları (buradaki iyelik zamiri önemlidir). Düşmanlık diyorum çünkü kurtarıcılar aynı zamanda aynı insanların geri kalmış, cahil, edilgen ve boyun eğmiş olarak tanımladıkları hallerinden nefret ettiler. Halklarına, onları dönüştürerek, sıkı sıkıya bağlı oldukları geleneksel dinî inanç ve pratiklerine baskın çıkarak, onları modernleştirerek yardım etmeye çalıştılar.

İlk iki bölümde örtük ve zaman zaman açıkça savunduğum duruşu şöyle özetleyebilirim: Bu dönüştürücü girişime sempati duyuyorum ancak aynı zamanda onun daha sert, daha alışılmadık ve mutlak biçimlerine eleştirel yaklaşıyorum. Ayrıca şunu eklemeliyim, ele aldığım üç vakadan iki-

sinde, yani Hindistan ve İsrail’de, ülkelerine kurtuluşu getiren militanların devlet yönetimlerini sert olarak nitelendirmek gerekir. Britanya Hindistan’ının bölünmesinin sonucunda gerçekleşen katliam ve etnik temizlikler ve 1948’deki Arap-İsrail Savaşı’na eşlik eden ülke dışına sürgünler geçmişte kaldı. Nehru hükümeti, Keşmir’de ve Nagaland’da ve Hindistan’ın diğer kuzeydoğu eyaletlerinde zora dayalı bir siyaset izledi; İsrail ise Batı Celile’ye ve oranın çoğunluğunu oluşturan Arap nüfusa askerî yönetimi dayattı.¹ Ancak yine de dünya standartlarından bakıldığında bunlar, muhalefet partilerinin ve oldukça eleştirel basın organlarının bulunduğu, özgür üniversitelere sahip liberal rejimlerdi. Çağdaş bir Hintli sosyolog, Nehru’nun “[sekülerleşme] sürecini hızlandırmada devletin baskıcı güçlerine başvurmayı reddettiğini” ileri sürer. Bu bakışa göre Nehru fazla liberaldi ya da dinin gücünü kaybedeceğine dair fazla iyimserdi. Aynı sosyolog, bu konuda Nehru’yu “Lenin ve Atatürk’le kıyaslamaya girişerseniz” ve “bu karşılaştırmayı diktatörlük üzerinden yaparsanız, bu hatalı bir girişim olur,” diyordu.² Ben de diktatörlük açısından “karşılaştırmıyorum” ve kurtuluşu savunan militanlar hakkında çok farklı, belki de üstü kapalı bir şekilde tam tersi bir eleştiri getiriyorum: Onlar gelenekçi rakiplerinin ciddiyetini ve gücünü kabul etmediler ve onlarla bir sözleşme ve müzakere sürecine başladılar. Bu eleştiriye şüpheyile yaklaşmanın tamamıyla anlaşılır olduğu konusunda hemfikirim. Sonuçta burada incelediğimiz vakalar çerçevesinden baktığımızda, halkının geleneklerini yadsımak ye-

1 Yoav Gelber, “Israel’s Policy towards Its Arab Minority, 1947-1950”, *Israel Affairs*, 19:1, Ocak 2013, s. 51-81; Ramachandra Guha, *India after Gandhi: The History of the World’s Largest Democracy*, HarperCollins, New York, 2007, dördüncü bölüm.

2 T. N. Madan, “Secularism in Its Place”, Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1999, s. 312-313. Yazdıklarına bakılırsa Madan, Leninist bir Nehru’yla mutlu olamazdı.

rine onlarla yakın ilişki kuranlar başarılı olamadılar. Ulusal kurtuluşun paradoksunu çözemedikleri gibi dinî uyanışı da önlemeyi başaramadılar.

Bu paradoksla nasıl başa çıkılabileceğini düşünmeden önce Hindistan'ın ulusal kurtuluş hikâyesi ile ilgili biri Marksist, diğeri post-kolonyal iki alternatif yaklaşımı dikkate almam gerekiyor. Bu ikisi ortada bir paradoksun olmadığında ortaklaşıyorlar. Bu görüşlere göre, kurtuluş hareketlerinin yıpranan militanları (İsrail ve Cezayir'de de) ülkelerindeki dinî uyanışa şaşırmamalıdır, çünkü bu uyanışın sebebi doğrudan kendileridir. Hintli bir arkadaşım, dinî uyanış, ulusal kurtuluşun “karanlık ikizidir” demişti. Burada odaklandığım muhalefet, militanları veya sıkı destekçileri ne düşünürse düşünsün, aslında dünya tarihi boyunca müttefik olan toplumsal güçler arasındaki ağız dalaşından başka bir şey değildir.

Marksist yaklaşım, dinî inançların ve bu inançların ürettiği şiddetle savunulan kimliklerin yanlış bilinç örnekleri olduğunu, toplumsal sınıfların rekabet içinde olduğu “gerçek dünyayla” faydalı ilişkiler kuramadıklarını ve ezilen erkek ve kadınların ihtiyaçlarına hizmet etmediklerini ileri sürer.

Kurtuluşçular bu inanç ve kimliklerin üstesinden gelemeyenler çünkü kendi milliyetçilikleri biçim olarak onlarınkine benzer: Bu aynı zamanda yanlış bilincin bir örneğidir, milliyetçilikleri aynı ilkel fikir ve duygulara yakındır ve din gibi, ezilenlerin ihtiyaçlarına hizmet etmekte başarısız olur. Milliyetçiliğin ve dinî uyanışın sözde muhalefeti her ne olursa olsun, bu ikisi birbirini güçlendirir. İkisi de sınırlı, dar görüşlü ve şovenist bir siyasete yönelir. Post-kolonyal yazarlar ise, tam tersi, bu ikisini özellikle modern yaratımlar olarak nitelendirir. “Modernizm öncesi dinî kimliklerin ‘bulanık’, birbirine karışmış, işteş ve üst üste binen karakterini” bir çeşit romantik nostaljiyle vurgular ve bağınazlığı besleyen monolitik ve müstesna dinleri sömürgeci yönetimin ürünleri olarak ni-

teler. Kurtarıcılar ise onlara meydan okumaktan çok bu dinlerin ölümsüzleşmesine katkıda bulunurlar. Hintli milliyetçiler “disiplini sağlamaya yönelik tipik Batılı iktidar biçimlerini” kendilerine mal ederler ve Hintli militanların bu iktidar için onlarla mücadele içinde olması şaşırtıcı olamaz.³

Bu bölümde ikisi arasından bana daha ilgi çekici, daha zorlu ve daha faydalı şekilde hatalı gelen Marksist eleştiriye odaklanacağım. Ayrıca Marksist evrenselcilik, Batılı filozoflar arasında hâkim olan, din ve milliyetçiliği tehlikeli derecede dar görüşlü bulan yargıya ruhen çok daha yakındır. Bu entelektüel yakınlıktan doğan siyaset ise Marksistler için sosyalist, filozofların çoğu için de liberaldir. Hem sosyalizm hem de liberalizme sempati duyan bir insan olarak ulusal kurtuluşun neden her ikisine de bir hakaret içermediğini açıklama ihtiyacı hissediyorum. Bu özgün ve olağandışı bir proje değil; benden önceki sosyalist ve liberal yazarlar evrensel ve ulusal taahhütleri uzlaştırmaya çalıştılar.⁴

Post-kolonyal eleştiri hakkında Dördüncü Bölüm’de bir şeyler söyleyeceğim ancak bu konuyu yeterli şekilde ele alabileceğimi sanmıyorum. Amartya Sen, bazı post-kolonyal argümanların “ayrıntılı kavramsal kompozisyonlar ve dilin tahmin edilebilir karmaşıklığını içerdiğini ve bu argümanlara (bir elinde uydurulmuş yeni kelimeler sözlüğü, öbür elinde cesaret olsa da) nüfuz etmenin çok da kolay olmadığını”⁵

-
- 3 Chandra Mallampalli, “Evaluating Marxist and Post-Modernist Responses to Hindu Nationalism during the Eighties and Nineties”, *South Asia Research*, 19:2, 1999, s. 171, 173. Argümanımı şekillendirmeme yardımcı olan bu makaleye çok şey borçluyum.
 - 4 Örneğin, bkz. Ber Borochov, “The National Question and the Class Struggle” (1905), Mitchell Cohen (der.), *Class Struggle and the Jewish Nation: Selected Essays in Marxist Zionism*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1984, ikinci bölüm ve Cohen’in giriş bölümü; ayrıca Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993.
 - 5 Amartya Sen, “Secularism and Its Discontents”, Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, s. 461.

ileri sürüyor ve bence haklı. Benim argümanım, post-koloniyalizmin sadece basitleştirilmiş ve umuyorum ki aklıselim bir yorumuna atıfta bulunacak.

Marksist eleştiri, üyeleri yabancıların yönetimine uyum sağlamış, ikincil rollerini kabul etmiş ve hatta tali konularını meşrulaştırmak için farklı yollara, özellikle de dine başvurmuş bir ulustan bahsettiğim anda başlar. Hintli akademik dergi *Subaltern Studies*'te yazarlar direnişe dair güçlü dip akıntılarının ve bazen de gerçek isyanların olduğunu öne sürdüler. Bunlar gündelik hayatta kaçamak ve yıkıcı davranışlar, ara sıra meydana gelen köylü isyanları ve bin-yılcı ayaklanmalardı.⁶ Ama son kertede sömürge yönetimleri egemenliklerini şaşırtıcı derecede az sayıda asker ve polis yardımıyla sürdürmeyi başardı. Zira tebaaları çoğunlukla pasif, sessiz ve itaatkârdı. Ulusal kurtuluş militanlarının onlar için yaptığı tanıma uyuyorlar ancak durumlarında uluslarına has hiçbir şey yok. Aslında özünde, her yerde görülen, boyun eğmiş erkek ve kadınlara benziyorlar ve bu benzerliği fark etmeleri çok önemli. Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm* adlı çalışmasında “insanın tabi bir halka ait olarak kendi benliğinin farkında olması, anti-emperyalist milliyetçiliğin temel içgörüsüdür,” diye yazar. Ancak buradaki her insan “kendi tarihini, boyunduruk altına alınmış tüm erkek ve kadınların tarihindeki durumlardan biri olarak”⁷ görmez ise bu şovenizm ve yabancı düşmanlığına yol açacaktır. Bu alternatif okuma baskıyı evrenselleştiren bir okumadır ve ona ulusal bir isim vermeyi reddeder. Hintliler Hintli oldukları, Yahudiler Yahudi oldukları ya da Cezayirli Cezayirli oldukları için baskı görmezler. Bütün bu insanlar küresel

6 Derginin tarihçesi ve bazı yazarları hakkındaki eleştiriler için bkz. Sumit Sarkar, “The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies”, Sarkar, *Writing Social History*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1997, s. 82-108.

7 Edward Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, New York, 1994, s. 214 [Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis, İstanbul, 2021].

proletaryanın bir parçası olarak boyunduruk altındadır. Dolayısıyla kurtuluşlarının, ulusal bir kurtuluş olduğunu ya da olabileceğini düşünenler hataya düşer.

New Left Review dergisinin kıdemli editörü Perry Anderson bu argümanı en detaylı biçimde geliştiren isimdir. Ancak onun ülke ve hareket karşılaştırmaları benimkinden biraz farklı. Anderson Hindistan, İsrail ve İrlanda'yı karşılaştırır ve bu üç ülke için şunları yazar:

Bağımsızlığın kazanılmasının ardından iktidara gelen milliyetçi parti ... kendisi ile mücadelenin günah çıkaran ters akıntısı arasına mesafe koydu ve bu sorunu çözmeye bile yeltenemedi. Her ülkede, yönetimde olan siyasi parti yavaş yavaş parlaklığını yitirdi ve üstünlüğünü, mücadelenin başında uyandırılan teolojik tutkulara doğrudan seslenmek konusunda çekinceleri çok daha az olan, aşırı uçta bir rakibe kaptırdı. Bu siyasi partiler kazandıkları başarıyı ... ulusal kurtuluş hareketi içinde ne açıkça kabul edilmiş ne de tutarlı bir şekilde reddedilmiş, ancak daima saklı bir biçimde yer almış olan şeyi açıkça ifade etmiş olmalarına borçludur.⁸

Bu bakışa göre, kurtarıcılar kendileriyle yoldaşlarının dinî bağları arasına “mesafe koymayı” denemişler, fakat korkak ya da milliyetçi oldukları için kapasiteleri bunu açık, belirgin ve tutarlı bir şekilde yapmaya yetmemiştir. Dinî tutkular, milliyetçi projelerinde saklı kalmış ve herhangi bir itirazla karşılaşmamıştır. Gerçekte, ulusal kurtuluş hareketinin militanları modern ulusu, ileride dinî uyanış hareketinin militanlarının modern dini yaratmasına çok benzer bir şekilde inşa etmişlerdir: onun başlangıçta var olan karakterini anımsayarak, tarihindeki kahramanca anları arayarak ve

8 Perry Anderson, “After Nehru”, *London Review of Books*, 34:15, 2 Ağustos 2012, s. 27.

fatihlerin ve zalimlerin açtığı yaraları hatırlayarak... Kurtarıcılar, halklarının gerçek kültürüne karşı eleştirel yaklaşırlar (fakat hiçbir zaman yeterince eleştirel olamazlar) ve bu yüzden kutlayacakları yeni bir tarihsel kültür icat eder ya da ona geri kavuşurlar. Bütün bunlar beraberinde eski dinin “ters akıntısını” getirir.

Sonunda ulus, kurtarıcılar için bir hapishaneye döner ve köktenci din, milliyetçiliğin gizli bir eşine ya da Anderson’a göre, seçilmemiş ama kaçınılmaz halefine dönüşür ve “belli bir adalet anlayışıyla” meşru bir vârisi olduğunu iddia eder. Arkadaşımın “karanlık ikiz” benzetmesi çok da doğru değil. Çünkü bu görüşe göre ulusal kurtuluş, dinî uyanış kadar karanlıktır. İkisi de eşit derecede dar görüşlü ve ötekileştiricidir; ikisi de kaçınılmaz olarak, ulustan dışlanan, korkulan, nefret edilen ve düşman muamelesi gören bir “ötekiler” inşasına girişir; yol açtıkları siyaset şovenist ve hoşgörüsüzdür.⁹

Elbette ulusal kurtuluş militanlarının projelerine bakışları farklıdır. Birçoğu, eski dine karşı yürütülen inkâr politikasının çok yıllar önce sona erdiğini tereddütsüz bir açıklık ve tutarlılıkla söyleyebilir ve bunda da çok haklı olur. Hepsi de amaçlarının, ulusu Tanrılaştırmak değil, uluslar topluluğunun eşit bir üyesi yapmak ve “ötekilerle” ilişkilerini müteakabiliyet esası üzerinden yürütmek olduğunu öne sürer. Fakat milliyetçi olmak yetmez –bu alternatif bir okumadır– zira hedeflerine ulaşmak için uluslarını seferber etmeleri gerekir ve bu da pratikte kan bağına, sezgilere ve irras-

9 Anderson, “After Nehru,” s. 214. Bu argümanın özellikle İsrail ile ilgili olan yorumu için filozof Adi Ophir’in İbranice makaleler dizisinden oluşan ve David Biale’nin şu kitabında özetlenip tartışılan çalışmasına bakın: David Biale, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2011, s. 185-187. Ophir, “dinsel-seküler dikotomisinin neredeyse herkes tarafından Siyonizmin kökenlerine geri giden temel ayırım olarak kabul edildiğini ancak bunun aslında bir yanılsama” olduğunu savunuyor (s. 187).

yonel inançlara başvurmak anlamını taşır. Kurtarıcılar yenmeyi umdukları inançlıları taklit ederler; şehitlik ve alınacak intikam gibi dinî temaları kendilerine mal ederler; halihazırda yaşadıkları aşağılanmaya karşı koymak için geçmişte yaşamış ve gelecekteki kazanılacak zaferlerden bahsederler. Amaçları hakkında ne söylerse söylesinler, giriştikleri siyasi mücadele gerçekte bağımsızlığı, eşitliği ya da dinî özgürlükleri değil, birçoğu farklı inançlara sahip eski düşmanlara, yani kâfirlere karşı zafer kazanmayı hedefler.

Anderson argümanını, “dinin baştan itibaren merkezî bir düzenleyici rol oynadığı, tabiri caizse hareketin genetik kodunu sağladığı”¹⁰ milliyetçi hareketlerle sınırlar. Siyaset hakkında yazarken biyolojik imgelere başvurmak hatadır ama Anderson’ın tartışmayı odaklama çabasına katılmıyor değilim. Ancak korkarım ki tartışmaya onun üç vakası ya da benim üç vakamdan çok daha fazla örneğin dahil edilmesi gerekecek. Ulusal tarihlerin çoğu din tarihleriyle iç içe geçmiştir. Militanlar bu ikisini birbirlerinden ayırmak için çok çalışmak zorundalar. Ulusal kurtuluş tam da bu yüzden çok sorunludur. André Malraux, Nehru’ya bağımsızlıktan sonraki en zor işin ne olduğunu sorduğunda Nehru ilk başta erdemli bir edayla “Adil bir yolla adil bir devlet yaratmak,” der ve sonra daha gerçekçi bir yaklaşımla ikinci bir cevap verir: “Belki de dindar bir ülkede seküler bir devlet yaratmak.”¹¹

Bu projeyi gerçekleştirmek, yüzyıllar boyunca süren yabancı egemenliği ve devletsizliğin ardından özellikle çok zor. Zira din ve siyaset arasına çekilebilecek çizgilerin içinde yer alacağı gerekli alanı sadece devlet sağlayabilir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, sadece devletler seküler olabilir. Siyasi otoritenin devlet benzeri biçimler aldığı her durumda

10 Anderson, “After Nehru”, s. 27.

11 B.R. Nanda, *Jawaharlal Nehru: Rebel and Statesman*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1995, s. 113 (Malraux’nun *Antimemoirs*’ından aktarılmıştır).

bu otoritenin ana karakterleri dinî otoriteden bağımsız olabilmek için çok çalışırlar. Kilise ve devlet arasındaki çatışma Ortaçağ (ve modern dönem) Avrupa siyasetinin öne çıkan bir özelliğidir. Söz konusu çatışma Avrupa'nın bir diğer ihracıdır. Hindistan, İsrail ve Cezayir'in bağımsızlık yanlıları bunun önemini ülkelerinin etrafına bakarak öğrenebilirlerdi. Daha önce verilmiş bir savaşı veriyor olduklarını bilmek oldukça yararlıydı ve Nehru bu durumun kesinlikle farkındaydı.

Marksistlerin ulusal kurtuluşa dair görüşlerine göre Nehru gibi sekülerler yeterince seküler değildi ve ulus-devlete (bir işçi devletine değil mesela) olan bağlılıkları devam ettiği sürece de yeterince seküler olamazlardı. Kurtuluşçu militanların aklına kaçınılmaz olarak dinci fanatiklerin yaptıkları gelir. Militanlar için bağnazlık bir şoktur; bağnazlarla çatışma ciddi, hatta yıkıcıdır. Ancak Marksist eleştiri tam tersini iddia eder. Çatışma sadece yüzeysel bir fenomendir; doktriner farklar derin değildir ve iki tarafın temelinde var olan dar görüşlülük ve meydana çıkardığı tutkular birbirine çok benzer.

Bu bakışa göre Gandhi'nin siyaset yaparken Hindu motiflerine başvurması, “dinsel söylemin siyasi alana aşırı bir biçimde zerk edilmesi”, ulusal kurtuluşun genel kuralına uymayan bir istisna değildir; gerçekte bu, hareketlerin genel kuralına dair açık bir örnektir.¹² İstisnai olan sadece pasifizmidir. V.S. Naipaul'un yazdığı gibi, evet, Gandhi “[Hindistan'ın] arkaik dinî duygularını göreve çağırdı” ama dine karşı geldiklerini düşünseler dahi bütün milliyetçiler bunu yapar. Söz konusu arkaik dinî duygular ulusalcı propaganda için gerekli olan arkaik milliyetçi duygularla yakından bağlantılıdır. Aslında bu iki duygu seti, birçok durumda neredeyse aynıdır. Hinduizm, Hristiyanlık ve İslâm ile yan yana

12 Mallampalli, “Evaluating Responses to Hindu Nationalism”, s. 188.

duran, konsolide ve tutarlı bir dünya dini olarak belki de bir İngiliz icadıdır; Hindu ve Müslümanların muhalefeti, bir ölçüde emperyal politikanın sonucu olabilir. Hindu inanç ve pratikleri ve Hinduların yenilgi ve baskıya dair algıları Hindistan'ın ulus olarak harekete geçmesinde can alıcı bir rol oynadı ve aynı zamanda (Hindu) Hintlilerin, İngiliz fethinden önce bir Müslüman fethinin olduğunu hatırlatmasına yaradı. Bağımsız bir Hindistan imajını hatırlatmaya yönelik çabalar ister istemez Hindu hâkimiyetinin olduğu eski zamanlara başvurdu.

Nehru'nun döneminde ve sonrasında birçok Hindu milliyetçisi dindar değildi. Hindutva sözcüğünün mucidi ve onun baş ideoloğu olan V.D. Savarkar, Hinduların bir ulus olduğu fikrini (Hintlilerin değil) ve Hinduizmin tüm çeşitleriyle birlikte bu ulusun “kültürü” olduğunu savunan bir kitap yazdı. Fakat aynı zamanda Hindistan'ın Hinduların “kutsal toprağı” olduğunu iddia ederek sanırım Anderson'ın bahsettiğı o “ters yönlü dip akıntısını” da göstermiş oldu. Hindistan, Savarkar'a göre başka kimsenin kutsal toprağı değildi: Müslüman ve Hristiyan Hintlilerin uzaklarda bir yerlerde kendi kutsal toprakları vardı. Hindu inanç ve pratikleri, hoşgörü talep eden bir dinî cemaate üyeliğın değil, egemen olması gereken bir ulusa aidiyetin göstergesiydi ya da daha ziyade ulus ve din radikal bir biçimde iç içe geçmişti. Savarkar kapsayıcı bir Hindu topluluğı hayal ediyordu; Cakinleri ve Sihleri bir araya getirmeyi ve İslâm ve Hristiyanlığa dönmüş olan erkek ve kadınları ise geri getirmeyi istiyordu. Ancak geri gelmek için, aslında dinî bir “kültür” olan Hinduizme geçmeleri gerekiyordu.¹³

Ulusal kurtuluşun post-kolonyal eleştirmenlerinden biri olan Ashis Nandy, Hindutva ideologlarının “çok çeşitli-

13 V. D. Savarkar, *Hindutva*, Hindi Sahitya Sadan, Yeni Delhi, 2003, s. 84, 92, 113, 126.

lik içeren, kadınsı, irrasyonel, modern dünyanın karmaşası içinde tecrübesiz, fazlasıyla panteist, pagan, kolay aldatılabilir ve düzgün bir devleti yönetmek için fazlasıyla anarşist” olan geleneksel Hinduizmden hoşlanmadıklarını söylerken kesinlikle haklıdır.¹⁴ Milliyetçi projelerine uyan daha erkeksi ve güçlü bir din istiyorlar, fakat projeleri, ulusal kurtuluşun tersine, onları dinî bir tabana bağımlı kalmaya zorluyor.

Hindutva’nın Savarkar gibi teorisyenleri ve onlardan daha da radikal olan M.S. Golwalkar, kendilerini sıklıkla Siyonistlerle karşılaştırdılar. Çünkü Siyonistler de Hindutva taraftarları gibi dinî bir cemaat olarak tanımlanan bir topluluğun aslında bir ulus olduğunu iddia ediyorlardı. Aradaki fark, Yahudiliğe aidiyetin daha açık olmasıydı, en azından Yahudilerin ya da çoğunluğun gözünde. *Am Yisrael*, yani İsrail halkı, Yahudilerin kendi aralarında Yahudiler için kullandıkları en yaygın isimdir. Siyonistler antik çağlarda kalan (Siyonistlerin diliyle itibarını yitirmiş, yozlaşmış) bir ulustan modern bir ulus yaratmayı hedeflediler ve ihtiyaçları olan gerekli malzeme ellerinde mevcuttu: sadece (tümünü dönüştürmek istedikleri) ortak bir tarih, kültür ve hukuka sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda müşterekliğin önemi-ne dair her yere nüfuz eden bir duyguya sahiptiler. Bağımsız bir ulus olmak bir Siyonist’in tutkusuydu ama sadece ona ait bir amaç değildi; gerçekten de Siyonistlerin en güçlü seküler muhalifleri, yani Diaspora Yahudiliğini savunan ve Doğu Avrupa’da (ve başka yerlerde) özerklik için mücadele edenler de bağımsız bir ulus olmayı istiyorlardı. Ortodoks Yahudiler, her ne kadar Yahudi halkına dair çok farklı bir anlayışa sahip olsalar da ulusun varlığı konusunda asla şüpheyeye düşmediler. Yahudiliği modern bir anlayışla ele almaya çalışan Batı’daki Alman, Fransız veya İngiliz vatandaşı Yahudi-

14 Mallampalli, “Evaluating Responses to Hindu Nationalism”, s. 175.

ler ise sadece dinî bir cemaat oldukları iddiasındaydı, fakat Yahudi olmayan komşuları çoğu zaman bu iddiayla hemfikir değildi. Kısaca, Yahudi ulusu fikri hiçbir şekilde yeni ya da şaşırtıcı değildi.¹⁵

Hindu ulusu fikri ise tam aksine çoğu Hindu'nun haberdar bile olmadığı, tamamıyla ideolojik bir inşaydı ve taraftarları arasında bile çok kısa bir tarihe sahipti. Hindutva teorisyenleri, bu ideolojik ulusu betimlerken ve sınırlarını çizirken, oldukça aşırıya kaçan dinî vasıflara yer veriyorlardı. Golwalkar, 1938'de müstakbel bir Hindistan tanımlarken şunları yazıyordu:

Hindistan'ın Hindu olmayan insanları ya Hindu kültürünü ve dillerini benimsemeli ... Hindu dinini öğrenip ona saygı göstermeli ve riayet etmeli ... Hindu ırk ve kültürünün yüceltilmesinden başka hiçbir fikirle meşgul olmamalı ... Tek kelimeyle yabancı olmayı bırakmalılar; ya da ülkede kalmak istiyorlarsa, vatandaşlık dahil hiçbir hak talep etmeden, hiçbir imtiyaz, hele hele ayrıcalıklı muameleye layık olduklarını düşünmeden, tamamıyla Hindu ulusuna boyun eğerek yaşamalılar.¹⁶

Böylesi bir çizgiden, üstü kapalı bir bağnazlığa geçişi anlamak kolay ama Hindistan kültürünün sadece Hindu değil, “çokparçalı” ve “bağdaştırıcı” olduğu konusunda Nehru gibi ısrarcı ideologları olan Kongre milliyetçiliğinden bu duruma

15 Tam tersi bir görüş için bkz. Shlomo Sand, *The Invention of the Jewish People*, çev. Yael Lotan, Verso, Londra, 2009. Sand, Yahudi ulusunun bir 19. yüzyıl icadı olduğunu ileri sürer. Anthony D. Smith'in bu argümanı yalanlayan çalışması bana daha ikna edici gözüküyor, bkz. *Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, UK, 1995, ikinci bölüm. Ayrıca, bkz. Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, Londra, 1991 [Türkçesi: Millî Kimlik, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul, 1994].

16 Guha, *India after Gandhi*, s. 35. Golwalkar'ın ideolojisine dair tartışmalar için bkz. Martha C. Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Belknap/Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007, s. 160-164.

nasıl gelindi sorusuna yanıt bulmak o kadar kolay değil. Aynı şekilde Yahudiliğe saygı duymak bir yana, kimseden de böyle bir talebi olmayan İşçi Siyonizminden bu duruma nasıl gelindi? Bugün İsrail’de, İsrail devletinden, Hindutva terorisyenlerinin ulus ve dine dair savunduğu radikal yaklaşımın aynısını benimsemesini isteyen milliyetçi ve Ortodoks bağnazlar yaşıyor. Yahudiliğin vatandaşlık olarak tek kriter olmasını ve devlet mevzuatının Yahudi hukuku üzerinden şekillenmesini istiyorlar. Oysa Siyonistlerin çoğunluğunun esas amacı, Savarkar ve Golwalkar’ın yan yana getirmek için uğraştığını birbirinden ayırmaktı. Onlar, dindar Yahudilerin sürgündeki evlerinde hiç olmadıkları kadar kendilerini evde hissettikleri, ancak dindar olmayan Yahudileri ve Yahudi olmayanları da eşit vatandaşlar olarak içine alan seküler bir devlet istediler.

Savarkar kendisini bir aydınlanma taraftarı, seküler bir ras-yonalist olarak görüyordu, fakat Nandy’nin belirttiği üzere “Güney Asya’da ulus ve devlet inşası için amaca hizmet edecek tek yapıtaşının paradoksal bir biçimde din olduğu sonucuna varmıştı”. Dinî bağnazlığın karanlık ikiz kardeşi onun tarzında bir milliyetçilikti. Ancak hayatı boyunca Nandy’nin ifadesiyle “Hindistan siyasetinin çeperinde kaldı”.¹⁷ Peki nasıl oldu da öldükten sonra merkeze yerleşti?

Ulusal kurtuluşun Marksist izahına göre bu zor bir soru değildir, cevabı şöyledir: Nehru’nun siyaseti, ikisinin de itiraf edemeyeceği derecede Savarkar’inkine yakındı. Bu argümanı İsrail ve Cezayir vakalarını da içerecek şekilde açmak istiyorum. Önce şunu kabullenmekle başlayalım: Yahudilerin Siyon sevgisi (asıl kutsal topraklar) Siyonist siyasetin temel dayanağıdır. Hillel Zeitlin “Diaspora’da bize yük

17 Ashis Nandy, “The Demonic and the Seductive in Religious Nationalism: Vinayak Damodar Savarkar and the Rites of Exorcism in Secularizing South Asia”, Heidelberg University, South Asia Institute, Working Paper No. 44, Şubat 2009, s. 5-6.

olan aynı gelenek *Eretz Yisrael*'den sonra bize bin kere daha ağır yük olacak," diyordu. İşçi Siyonizminin tamamı seküler olan militanları, Hillel Zeitlin'le aynı fikirde olsalar dahi bu dinî duyguyu anımsamadan geçemezlerdi. İkinci Bölüm'de bahsettiğim gibi, Siyon aşkı Uganda projesini olanaksız kıldı; bu duygu, "Hatikvah"da, yani İsrail'in milli marşında güçlü bir şekilde ifade edilir. İsrail'in Arap vatandaşları, Yahudilerin "İsrail Topraklarına" duydukları güçlü özlemin ifade edildiği bu marşı söylemekten nefret ederler.

Bu durum Cezayir'de de aynıdır. Araplar Mağrip'e fatih olarak gelmiştir ve bu fethin nedeni öncelikle İslâm'dır. Ayrıca Arap yönetiminin ideolojik temelinde fetih olgusu yer alır. Yüzyıllar sonra Cezayirlilerin Fransız olmayı reddetmelerinin ve Cezayir'in Fransız Cumhuriyeti'ne katılmasına direnmelerinin arkasındaki esas neden belki de budur. FLN'nin siyaseten oportünistçe "İslâm ilkelerine" bağlılığı, hareketin liderlerinin amaçladığının ötesinde bir sonuç doğurmuştur. Kadın meselesinde attıkları geri adım, ulusal kurtuluştan dinî uyanışa doğru "doğal" bir sapmanın işareti olarak nitelendirilebilir.

Dolayısıyla, Marksist okumanın (ve birçok liberal filozofun) temel iddiası şudur: kendisini ister milliyetçi ister dindar olarak adlandırırsın, dar görüşlülük dar görüşlülüktür. Evrenselci bir bakış açısından Hint, Yahudi ve Cezayir milliyetçiliğinin seküler ve dinsel biçimlerini ayırt etmek çok zordur. Birbirlerini beslerler. Seküler militanlar, iyi niyetleri hüsrarla sonuçlandığında bu hüsranın nedenini kendilerinde aramalıdır. Zira bu durum milliyetçi adanmışlığın beklenen sonucudur. Alternatif okumanın evrenselliği ise uluslara ve dinlere değil, toplumsal sınıflara ve ekonomik çıkarlara dayalı enternasyonalist bir adanmışlıktan türer.

Bu adanmışlıklar sosyal teori ve tarih alanlarında çalışmalar yapan G. Aloysius tarafından titizlikle anlatılır. Aloy-

sus, milliyetçi hareketin tam da dinle kurduğu bu akrabalık ilişkisi yüzünden, kitlelerin olgunlaşmasını ve “çıkart temelli yeni bir siyasi topluluk olarak ... ortaya çıkmasını” engellediğini öne sürer. Dokunulmazlığa karşı yürütölen o çok övölen kampanya, “doğuştan gelen hiyerarşik önceliklere karşı verilmesi gereken bütönsel mücadeleyi, Dokunulmaz kastların azınlığı için verilen, adı var kendi yok bir sembolik mücadeleye indirgedi”.¹⁸ Kast sisteminin Hindistan’da sınıf siyasetini zorlaştırmış olduğu ve halen de zorlaştırdığı kesinlikle doğrudur. Ancak Hindistan’daki bütö tün madun grupların başkaldırmaya hazırlandığına ancak Kongre milliyetçileri tarafından tamamıyla sembolik bir dokunulmazlık karşıtı kampanyayla yollarından döndürölmüş olduklarına dair elimizde dişe dokunur bir kanıt yok. Aloysius, ilk olarak Hindistan Komünist Partisi’nin kurucusu ve onun en önde gelen entelektöeli M.N. Roy’a (1928’te partiden ihraç edilecekti) ait eski bir argömanı tekrarlıyor. Bu argömana göre Gandhi’nin 1920-1922 yılları arasındaki İşbirliğine Yer Yok Hareketi (*Non-cooperation Movement*) “devrimi öldürdü”. Roy’a göre, Kongre “emekçi kitlelerin devrimci enerjisini harekete geçirmeye” istekli olsaydı ulusal kurtuluş kazanılabilirdi. Ancak korkarım ki Aloysius’un “bütönsel mücadelesi” ve Roy’un “devrimci enerjisi” pratikten çok teoride varlardı; daha doğdu bir ifadeyle var olmuş olmaları gerekirdi. Fakat her iki yazar da sanki gerçekten bunlar varmış gibi davranıyorlar.¹⁹ Gerçek dünyada, emekçi kitlelerin siyasi olgunluğuna güvenen her kurtuluş-

18 G. Aloysius, *Nationalism without a Nation in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1997, s. 181, 185.

19 M. N. Roy, *The Aftermath of Non-cooperation*, Communist Party of Great Britain, Londra, 1926, s. 128. Ayrıca bkz. Aloysius, *Nationalism without a Nation*, s. 171: “Kitleler Brahmanlara ait toplum düzeninin yıkılması için haykırıyorlar; üst kastlar ise bu düzeni, liberal Batılı kategoriler üzerinden kurguladıkları bir milliyetçi ideoloji adı altında yeniden hayata geçirmenin mücadelesini veriyorlardı.” Ancak haykırışın sesi mücadeleninkinden daha az duyuluyordu.

çu militan kendisini toplumsal bir hareketin değil, izole bir hizbin içinde bulur.

Marksist proje başarısız oldu ya da en azından henüz başarılı olmuş değil. Kurtuluş yanlıları henüz olgun bir siyasi güç olarak ortaya çıkan kitlelerce bir kenara itilmediler. Ne de söz konusu kitlelerin olmadığı yerlerde, yerlerini küresel proletaryanın devrimci öncüleri aldı. Hadi aldı diyelim, öncü militanlar da kurtuluş yanlılarının yaşadığı sorunun aynısını yaşayacaktı. Kendilerini, çıkarlarını koruduklarını iddia ettikleri insanlarla savaş halinde bulacaklardı. Bu savaş çok daha sert geçebilirdi çünkü devrimci militanlar sıradan erkek ve kadınların sadece dinî duygularını değil, ulusal ve kültürel bağlarını da onaylamayacaklardı.

Marksist enternasyonalistler, halkı bir araya toplamak için “arkaik” duygular yerine evrensel ilkelere başvuracaktı. Onları sınırlı bir seferberlik yerine ulusal özelliğini yitirmiş, kozmopolit bir seferberlik olacaktı. Ulus ve dinin baskı altına alıp ezdiği herkesi kapsayan yeni bir dayanışma ağı kurmaya çalışacaklardı. Hindu ve Müslüman, Yahudi ve Arap, Cezayirli ve kara ayak [*pied noir*²⁰], her biri kendisini küresel müttefiklerle yan yana, kapitalizm ve emperyalizmin kurduğu küresel eksene karşı çalışırken bulacaktı. Post-Marksistler hâlâ böyle bir küresel ittifakı düşlerler.

Bu çekici bir vizyon, laikliğin ve aydınlanmanın belki de en otantik temsilidir. Fakat hiçbir zaman gerçeğe dönüşmedi. Kozmopolit devrimcilerin neden başarısız ve ulusal kurtuluş hareketlerinin her ne kadar sorunlu olsa da neden başarılı olduğu üzerine durup düşünmemiz gerek. Devrimciler sadece şanssız değildir. Proleter enternasyonalizmi, dünyanın hiçbir yerinde kısa bir zaman aralığında bile ulusal kimliğin yerini almayı başaramadı. Marx sınıf çıkarının önemi

20 Tunus, Fas ve Cezayir Fransız sömürgeciyken oralarda doğmuş olan Fransızları pejoratif bir biçimde tanımlayan ifade – e.n.

konusunda haklı olabilir fakat sınıf temelli ve ulus temelli siyasetin hangisinin daha cazip olduğu konusunda kesinlikle yanılmıştı. Yabancıların yönetimi her yerde bir ulusal baskı formunda deneyimlendi ve bütün toplumsal sınıflar bu baskının yarattığı sefaletten paylarını aldılar ve bu yüzden yabancıların yönetimine karşı direniş bütün sınıfsal katmanlarla kesişti. İşçi ve köylüler, üst ya da orta sınıfların başlatıp yönettiği muhalefete bile eninde sonunda destek verdiler. Ulusal kurtuluşun ardından kozmopolit bir özgürlük hareketi gelebilir de, gelmeyebilir de... Bu hâlâ ucu açık bir soru. Ama hiçbir zaman ilk gelen o olmadı ve kozmopolit bir özgürlük hareketini öne alma çabası, peşinden kurtuluşa benzer bir şey getirmedi.

Kurtuluşçu militanlar da siyasi egemenlik ve bağımsız bir ulus-devlet arayışlarına isteyerek son vermediler. Avusturyalı Marksistler, egemenliğin gerekliliğini reddedip ulusal kültürün değerini kabul ederek milliyetçi iştiaqları enternasyonalist bir çerçevenin içine yerleştirmeyi denediler. Bu çok ilginç bir girişimdi. Tıpkı ulusal kurtuluş yanlılarının diğer devletlere benzer bir devlet kurma hedefinde olduğu gibi bu devrimci entelektüeller de hiçbir imparatorluğa benzemeyen bir imparatorluk kurmak istediler. Milliyetçilik ideolojisine karşıydılar ve birçok ulusun tek bir siyasi çatı altında toplanmasını savunuyorlardı. Bu tam da eski imparatorlukların kurmayı başardığı bir siyasal oluşumdu ama böylesi bir birleşme aynı zamanda Osmanlılar, İngilizler, Fransızlar, Romanov Hanedanı ya da Habsburglarda olduğu gibi tek bir baskın güce tabi olmak anlamına geliyordu. Oysa Avusturyalı Marksistler kimsenin hâkimiyet iddiasında olmadığı, kimsenin kimseye boyun eğmediği bir imparatorluk hedefledi.²¹

21 Tom Bottomore ve Patrick Goode (der.), *Austro-Marxism*, Clarendon Press, Oxford, Birleşik Krallık, 1978, üçüncü bölüm.

Yapısal modelleri, içinde yaşadıkları çokuluslu Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ydü. Bu siyasi birimi parçalamak yerine tüm sakinlerine eşit yurttaşlık ve “kültürel özerklik” verme suretiyle onu dönüştürmeyi istiyorlardı. John Schwarzmantel'in açıklamasına göre “her ulusal birlik, birbirinden ayrı ve özerk idari birimler yoluyla kendi iç işlerini düzenleyecekti”. “Karma” bölgelerdeki ulusal azınlıklar ise “belli haklara sahip kamusal organlar olarak anayasaları aracılığıyla koruma altına alınacaklar”dı.²² Fakat özerk hükümet, ekonomik planlamaya karışmayacak ve demokratik devletle rekabet etmeyecekti. Otto Bauer, “sosyalist devlet, şüphesiz ki ulusal birliklerin ... ve bölgesel kurumların rengârenk bir resmini ortaya koyacak; günümüz devletlerinin merkezî, birbirinden farklı parçalara bölünmüş yapısından ve Ortaçağ toplumunun benzer bir çeşitlilik ve karmaşa içeren örgütlenmesinden eşit derecede farklı olacak,” diyordu. Bauer bunu derken, işçi sınıfını münferit zaferinden etmek ya da sosyalist ekonominin geçerliliğini sorgulamak gibi bir niyeti yoktu. O “rengârenk resim” kültürel ve dinsel farklılıklarla ilgiliydi: uluslar “kendi ulusal kültürlerini özgürce yaşamaya ve özerk bir şekilde gelişmeye teşvik edilecek”ti, fakat ekonomileri üzerinde kontrolleri ve kendi polis teşkilatları olamayacaktı.²³

Bauer'inki de bir başka cazip vizyondur. Bugün Doğu Avrupa'ya baktığımda, bölge uluslarının kültürel özerkliklerini edindikleri demokratik bir Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, gözüme ulusal kurtuluş (ya da belki milliyetçi militanlar demek daha doğru olur) militanlarının ortaya çıkardığından çok daha iyi bir siyasi sonuç olarak gözüküyor. Ben-

22 John Schwarzmantel, *Socialism and the Idea of the Nation*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1991, s. 168; ayrıca bkz. s. 156-158.

23 Otto Bauer, “Socialism and the Principle of Nationality”, Bottomore ve Goode (der.), *Austro-Marxism*, s. 117.

zer şekilde Hindu, Müslüman ve diğer grupların kültürel özerkliğini tanıyan demokratik bir Hindistan İmparatorluğu da bölünmenin getirdiği felaketleri engelleyebilirdi ve ulusal kurtuluş hareketlerinin ürettiğinden kesinlikle çok daha iyi bir netice verirdi. Buradaki tek problem diğerlerinden daha iyi sonuç verecek seçeneklerin arkasında gerekli siyasi desteğin olmamasıydı. Bu seçenekler gelenekçilere çekici gelmedi, oysa özerklik işlerine çok yarardı. Kurtuluş yandaşlarına da cazip gelmedi çünkü kafalarında başka özel projeler vardı. Ancak Marksist enternasyonalistlerin başarısızlığının arkasındaki en önemli etken, ulusal ve dinî grupların kültürel (ve belki de fiziksel) açıdan hayatta kalmalarını sadece egemenliğe bağlamış olmalarıydı. Bu yaygın inanca göre var olan devletler topluluğu içerisinde tam manasıyla eşit olabilmeyi sadece egemenlik sağlayabilirdi.

Ancak enternasyonalizmin pratikteki başarısızlığına dayanarak ulusal kurtuluşun teorik eleştirisinin hatalı olduğunu söylemek doğru olmaz. Kanımca “teori ve pratiğin” zorunlu “birliği” Marksist enternasyonalizm hakkında kuşku cu olmamızı gerektiriyor: eğer pratik başarısızsa teoride bir sorun olmalı. Fakat ulusal kurtuluş eleştirisi aynı zamanda ahlâki bir eleştiridir ve günümüz milliyetçiliğinin, din ateş iyle yananlar dahil “karanlık” taraflarından kurtarıcıların da sorumlu olduğunu ileri sürer. Ulusal kurtuluş militan larının büyük çoğunluğunun şiddetle din karşıtı olduğu bir ortamda bu doğru olabilir mi? Sekülerizm Hintliler, Yahudiler ve Cezayirler için kesinlikle yeni bir şeydi; din ve devlet arasındaki ayrım kurtuluşçu siyasetin bir icadıydı ve dolayısıyla yapaydı. Bu insanların tarihinde “kurtuluşçu” temaları bulmak için verilen her çaba, bağımsızlık momentleri, eylemcilik, dayanışma ve özveri, kaçınılmaz olarak dinin etkisiyle ton değiştirmiş olaylar ve inançlardan ibarettir. Ulusal kurtuluş hareketlerinin kolektif hedefleri dinî umut ve ha-

yallerle örtüşür ve çoğu zaman bunların diliyle ifade edilir. Bütün bunlar doğru; Gandhi'nin "arkaik" duyguları uyandıran tek kişi olmadığını daha önce söylemiştim.

Öte yandan, sekülerizme bağlılık ciddi bir fark yarattı. Militanlarının gözünden kurtuluşçu projenin değerini takdir etmek ve son bölümde yapacağım gibi, bu projenin tamamlanmaya değer olduğunu öne sürmek için bu farka odaklanmak önemli. Öyleyse Mesih'in sürgündeki halkı İsrail Toprakları'na geri getireceğine dair Yahudi inancını bir kez daha gözden geçirelim. Bu toplama işlemi Siyonistlerin birincil amacı oldu ama şimdi organizasyon, kaynak, diplomasi, uzlaşma ve muhtemelen (asap bozucu tartışmalarının konusu olan) güç kullanımı gerektiren siyasi bir proje olarak yeniden tasarlandı. Sürgündeki Yahudilerin kalbinde yatan ilahi kurtuluş fikri nihayet geride bırakıldı.²⁴

Bu durum "toprağa yerleşmeye" dair dinî fikir için de geçerlidir. Siyonistlerin şiar edindiği "bir dunam daha, bir keçi daha" sözü bu fikrin sadece yavan bir ifadesi değildir; ayrıca insan çabasına odaklanmış, uzlaşma ve sınır koyma'nın gerekliliğine inanan, dönüşmüş bir biçimdir. Dinî yaklaşım toprağı bölmeyi kabul etmez, fakat dunamları bölmek gerçek bir olasılıktır. Dinî uyanış elbette kendi dönüşümlerini yaratır: Bağnaz Yahudiler, 1967'deki Altı Gün Savaşı'nın ardından arazilerine yerleşirken Mesih filan beklemiyorlardı. Onun yerine (eski dilde söylendiği gibi) "sonu

24 David Ben-Gurion zaman zaman Siyon'un dönüşü hakkında Mesihçi bir terminoloji ile konuşuyordu, fakat bir grup Siyonist entelektüelin kendisine yönelttiği eleştirinin ardından aslında Mesihçiliğin seküler bir yorumunu yaptığı konusunda ısrar edecekti. Gurion'a göre yapılanlar insan işiydi, siyasetin işiydi; uzun sürecek, belki de ebediyete kadar sürecek bir işti. "Gelmesin diye Mesih'e ihtiyacımız var," diyordu. Bkz. Nir Kadar, "David Ben-Gurion's Use of Messianic Language", *Israel Affairs*, 19:3, Temmuz 2013, s. 393-409; Ben-Gurion'un Mesihçiliğine daha mesafeli bir yaklaşım için bkz. Mitchell Cohen, *Zion and State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Basil Blackwell, Oxford, Birleşik Krallık, 1987, s. 206-209.

zorluyorlardı”.²⁵ Sanki sonları yakınmış gibi bir hisle davrandılar, sanki Mesihsel zamanların eşiğindeydiler ve başarıları Tanrı tarafından garantiye alınmıştı; bu yüzden uzlaşma ve sınır koyma fikirleri onlara anlaşılmaz geliyordu.

FLN militanlarının “İslâmî sosyalizm” savunusunda da durum aynıydı. Teori yerini pratiğe bıraktığında, Marksist devlet sosyalizmi Kur’an’dan alınan birkaç sözle süslendi. “İslâmî” sıfatı, önüne geldiği isimde herhangi bir değişikliğe yol açmadı. Tüm FLN manifestolarında vaat edilen “sosyal devlet”, Müslümanların geleneksel özel mülkiyet kabulüne meydan okudu ve Cezayir halkının şeriat hukukuna boyun eğmesini sağlayamadı. Dolayısıyla 1980’lerin yeni bağınaz fanatikleri, Anderson’ın da iddia ettiği gibi, sosyal devlet fikrinde ya da İslâmî sosyalizmde “saklı” olana itibar etmediler; ikisini de reddettiler.²⁶

Kurtuluşçu projenin dinî uyanışa ivme kazandırdığı öne sürülebilir –tarihsel olarak bu kesinlikle doğrudur– aynı şekilde Aydınlanma’nın da Aydınlanma karşıtlığını mümkün kıldığı rahatlıkla söylenebilir. Fakat ulusal kurtuluş taraftarlarını, bağınazlar için suçlamanın ahlâki olarak doğru olacağı konusunda şüphelerim var. İsrail Toprakları’na yerleşimin iki yolu arasındaki farkı görmezden gelmek hata olur. Benzer şekilde, Gandhi ve Nehru’nun –her ne kadar eksik de olsa– dokunulmazlığa ve Hindu milliyetçilerinin “toplumun işleve göre örgütlenmesi” savunusuna yönelttikleri eleştiriler arasındaki farkları görmezden gelmek de yanlıştır. Hindutva, Nehrucu eleştiride zımni olarak yer almaz ve Nehrucu eleştirinin tamamlanmamış olmasına da bağlı değildir;

25 Aşırı Ortodoksların teolojisinde ulusun yeniden inşası ve Yahudilerin sürgünden eve dönüşü gibi meseleler Mesih’in halletmesi gereken meselelerdir. Bu işlerin insanlar tarafından yapılmasına “sonu zorlamak” denir ve bu, Şeytan’ın işi olarak görülür – ç.n.

26 Ricardo René Laremont, *Islam and the Politics of Resistance in Algeria, 1783-1992*, Africa World Press, Trenton, N.J., 2000, s. 148-149.

ulusal kurtuluşun (kısmi) başarısından kaynaklanır. Thomas Blom Hansen'in öne sürdüğü gibi Hindutva "kolonyalizm sonrası Hindistan'da hem siyasi alandaki hem de halk kültüründeki" geniş "demokratik dönüşüme" karşı verilen muhafazakâr bir tepkidir.²⁷ Hansen, kanımca burada eşitlikçi bir dönüşümü kastediyor. Aslında Hindu milliyetçileri demokrasiyi iyi kullandılar. Öncesinde edilgen, derdini anlatmaktan yoksun ve eski dinin rutinlerine bağlı takipçileri demokrasi sayesinde siyasi hayata katıldı. Bhargava'nın Hindu milliyetçiliğine dair yaptığı açıklamayı hatırlayalım: temsili demokrasinin "etno-dinsel siyasi seferberliği teşvik etmeye yönelik" bir eğilimi. Bu ulusal kurtuluşun başka bir paradoksunun işaretidir. Mümkün kıldığı seferberlik, toplumsal eşitliğin ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin, daha doğrusu kurtuluşun aleyhine dönebilir ve (kısmen) dönmüştür.

Kurtuluşçu militanlar ve dinî fanatiklerin birbiriyle çelişen politikaları başka şekilde açıklanabilirdi. Bu üç ulusal kurtuluş hareketi de demokratik bir devlet ve yasal bir düzen kuracaklarını iddia ediyorlardı ve üçünde de demokrasi ve adalet anlayışı genelde Avrupa standartlarındaydı. (Cezayir'de tek-parti devleti ise Doğu Avrupa'ya yakındı). Demokrasi ve adaletin evrensel idealler olduğuna çok da kani değişim fakat militanların çoğu buna inanıyordu. Evrensel terimlerle ifade edilen Avrupa Aydınlanması'nın değerlerini taklit ettiler ve bu yüzden militanlarla taşralı halkın arası bozuldu. Militanlar, uluslarının başka yerde oluşturulmuş ilkelere erişimini arzulayan milliyetçilerdi. Söz konusu ilkelere bağlılıkları büyük olasılıkla kendilerini eleştiren Marksistlerden daha güçlüydü. (Burada yine Cezayirli kısımları istisnadır). Kurtuluşçu militanlar, başlangıçta bir Avrupa topluluğu fakat gayesi küresel bir topluluğa dönüşmek olan devletler toplu-

27 Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1999, s. 4-5.

luğuna katılmak istediler. Siyonistlerin dediği gibi “normal” olmak istediler. Ancak dinî fanatikler tam tersine farklı olmak istiyorlar. Diğer devletlere benzeyen bir devleti hedeflemiyorlar; kendi yorumladıkları ya da yeniden yorumlanan belirli bir dinî geleneğin şekillendirdiği bir devlet istiyorlar. Tam da bu yüzden taklit olarak nitelendirdikleri demokrasi ve insan hakları söylemine direniyor, onların yerine Hindu kültürü ve “Asya değerlerini” ya da Yahudi ve İslâm hukukunu yürürlüğe koymak istiyorlar.

Aynı tezat ulusal kurtuluşun sonrasında oluşan yeni azınlıklara (Hindistan’daki Müslümanlar, İsrail’deki Araplar, Cezayir’deki Berberiler) yapılan muamelede de görülebilir ve milliyetçiğin Marksist ve evrenselci eleştirisinin görünürde en güçlü olduğu yer de burasıdır. Şu âna kadar kurtuluşçu militanlar ile halkları arasındaki gergin ilişkiye odaklandım, fakat bu gerilimin kaynaklarından biri, militanların öteki halklara yönelik eşitlik taahhüdüdür. Bu “ötekiler” sıklıkla gelenekselci (ve sonrasında milliyetçi) grupların aşağılama nesnesi oldular; pratikte ve prensipte toplumsal hiyerarşinin alt katmanlarında yaşamaya mahkûm edildiler. Peki bağımsızlık kazanıldıktan sonra birbirleriyle nasıl geçindiler?

Kurtuluşçular her şeyden önce uluslarının yeniden ayağa kalkmasını istiyorlardı, fakat Hindistan ulusu başından beri hem Hindulardan hem de Müslümanlardan meydana geliyordu. Kongre militanları, Hindu milliyetçilerinin iddialarını kabul etmedikleri gibi Muhammed Ali Cinnah’ın Müslümanların kendilerinin ulus olduğuna yönelik iddiasını da reddedecekti. Devletleri tek bir Hint ulusundan oluşacaktı ve bu ulusun “bileşik” karakteri nedeniyle bu devlet kapsayıcı bir devlet olacaktı. Benzer şekilde İşçi Siyonizmi yanlılarının ve FLN’nin öngördüğü devletler de kapsayıcıydı ve yeniden dirilen ulusun üyeleri bu ulusa ait olmayanlarla (İs-

rail'deki Araplar gibi) ve adı yeni konulan azınlıklarla (Cezayir'deki Berberiler gibi) aynı vatandaşlığı paylaşacaklardı. Bu kurtuluşçu projelerin hiçbiri kapsayıcı olmak konusunda başarılı olmadı; dünya tarihindeki tüm sol siyasi hareketler gibi beklenenden daha azını yaptı. Fakat özgün taahhütlerinin ve siyasi programlarının kendilerinden sonra gelen dinî milliyetçilerden çok daha farklı olduğunu belirtmek isterim. Bu programlar, ulusal kurtuluş hareketlerinin neyi becerip neyi beceremediği üzerine devam eden eleştirilere yön vermesi açısından önemli. (Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan eşitlik ifadesinin nasıl da devrimcilerin kaldırmayı reddettikleri kölelik sisteminin eleştirisine yol açtığını bir düşünün; bu ifade 1960'larda bile yurttaşlık hakları eylemcilerinin çalışmalarında büyük önem taşıyordu.)

İlk önce Cezayir'i ele alacağım. FLN başından itibaren tüm vatandaşlarına tam manasıyla eşitlik sağlayan üniter bir devlet kurmak istiyordu. Soummam Platformu, Avrupalıları ve Yahudileri, güvence altına alınması ve barındırılması gereken geleceğin en önemli azınlıkları olarak belirledi. Berberiler (özellikle de Kabiliye'den olanlar) FLN'nin lider kadrosunda ve platformun planlanmasında önemli ölçüde yer almışlardı ve aslında yeni devletin en önemli azınlığı onlar olacaktı. Buna rağmen ne orada ne de bildiğim kadarıyla başka herhangi bir yerde Berberi toplumunun özerkliği ya da dilsel eşitliği hakkında tek bir laf edilmedi.²⁸ Bağımsızlık kazanılıp neredeyse bütün Avrupalılar ve Yahudiler ülkeyi terk ettikten sonra, ilk Bin Bella ve sonra Bumed-yen, milliyetçilik uğruna özgürlükleri bir kenara atıp dehşetengiz bir Araplaştırma kampanyasına giriştiler. Sonuç, Kabiliye'de çıkan kısa süreli bir ayaklanma ve yaklaşık yirmi yıl sonra, 1980'lerde yaşanan "Berberi Baharı" oldu. Bu olay,

28 Alistair Horne, *A Savage War of Peace: Algeria, 1954-1962*, Viking Press, New York, 1977, s. 143-146.

Berberi halkının tarih, kültür ve dilinin devlet tarafından tanınmasına yönelik devam eden ajitasyonun başlangıcıydı.²⁹

İktidardaki FLN, bu ajitasyona sürekli olarak direndi. Bir dönemin kurtuluş hareketi bugün hâlâ Cezayir siyasetinde söz sahibi olmaya devam ediyor ve 1962'den sonraki yıllar içerisinde kendilerini hapiste ya da sürgünde bulan ve seküler bir demokrasi için savaşmayı sürdüren militanlar tarafından temsil ediliyor. Fanon 1961'de lösemiden hayatını kaybetti ve bu yüzden onların arasında yer alamadı. Tarihî Dokuz içindeki Berberilerden biri olan Hocine Ait Ahmed, belki de sürmekte olan kurtuluşçu siyasetin en başarılı sözcüsüydü. Destegini daha çok Kabiliye'den alan ancak ulusal ölçekte bir siyasi parti olan Sosyalist Güçler Cephesi'ne (Front des Forces Socialistes - FFS) liderlik etti. Ait Ahmed bağımsızlığın kazanılmasından sonra kurulan tek parti devletiyle ters düşünce muhalefete katıldı ve sürgüne yollandı. İleriki yıllarda büyük bir cesaret örneği göstererek seküler, çoğulcu ve demokratik bir siyaseti savundu. 1990 yerel seçimleri ve 1991 genel seçimlerinde, İslâmcılar oyları silip süpürdüğünde Kabiliye büyük ölçüde FFS'yi destekledi ve sekülerizmin kalesi olmayı sürdürdü.³⁰

Sömürge döneminde Fransızlar, Arapların aksine, Berberileri Fransız kültürünün Cezayir'deki doğal taşıyıcıları olarak öne çıkardı. Berberiler, Fransızlar tarafından ülkenin neredeyse Avrupalıları olarak görülüyordu. Ben bu sakızı çiğnemek istemiyorum. Cezayirli Arapların arasında FLN geleceğinden gelen ve radikal İslâmcılara karşı olan birçok seküler milliyetçi ve demokrat var. Ancak seküler bir oluşum olan Soummam Platformu'nun arkasındaki "inisiyatif, Arap-

29 Martin Evans ve John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed*, Yale University Press, New Haven, 2007, s. 122-124.

30 Evans ve Phillips, *Algeria*, s. 154-155, 169-172; Laremont, *Islam and the Politics of Resistance*, s. 136.

ların aksine Berberilere aittir” ve 1962 sonrası Araplaştırma politikasını devreye sokan ve lider kadrolarında yer alan Berberileri dışlayan FLN rejimi artık ne kadınlar ne de azınlıklar için bir kurtarıcıydı.³¹ Yine de FLN seküler bir devlet kurdu ve eğer bu devlet yerini İslâmcı bir devlete bırakırsa bu işten başta kadınlar ve sonrasında büyük ihtimalle Berberiler zararlı çıkacak. 12. yüzyılda, Kuzey Afrika ve İspanya’nın İslâmcıları olan Berberiler iyi Müslümanlardır ancak ait oldukları etnik köken ne de olsa İslâm öncesine aittir.

Hükümetteki İşçi Siyonizmi yanlıları otoriterlik ve şiddetten kaçınma konusunda FLN’den daha iyi bir iş başardılar, fakat onlar da eşitlikçi taahhütlerini tam manasıyla yerine getirmeyi başaramadılar. Mayıs 1948’de kurdukları devlet bir Yahudi devletiydi ama aynı zamanda seküler de bir devlettir; Bağımsızlık Bildirgesi ulusal ve dinî azınlıkların haklarını güvence altına alıyordu. İsrail, Osmanlılar tarafından uygulanmış ve İngilizler tarafından korunmuş olan *millet* sistemini, üzerinde fazla bir değişiklik yapmadan devraldı. Hristiyan ve Müslüman Arapların kendi dillerinde işleyen ve aynı Yahudilerde olduğu gibi kendi dinî hukuk sistemlerine tabi oldukları aile mahkemeleri var. Fakat varlığını ulusal kurtuluştan çok aydınlanmış emperyalizme borçlu olan bu eşitlikçi düzenlemenin (seküler kurtuluşçuların dinî *millet*lerle arası yoktur) toplumsal ya da ekonomik alanda bir karşılığı yoktu. Eşitlik vaadi bu iki alanda da büyük ölçüde göz ardı edildi. Ayrımcılık ve göz ardı etme İsrail devletinin Arap azınlıkla kurduğu ilişkinin iki ortak özelliği olmaya devam ediyor. Yine de İsrail’e içeriden bakıldığında en kötü istismar biçimlerinden uzak durulduğunu söylemek adil olacaktır. Arap siyasi partileri özgürce faaliyet gösteriyor ve oldukça yüksek sayıda Arap vatandaş İsrail seçimlerinde oy kullanıyor (tabii Yahudiler daha fazla sayıda oy

31 Horne, *Savage War of Peace*, s. 144.

kullanıyor). Bugün İsrail'deki dinî bağnazlığın İşçi Siyonizmi taraftarlarının uyguladıkları milliyetçi politikaların izini sürdüğünü iddia etmek mantık dışıdır. Dinî bağnazlık, aynı Hindistan'da olduğu gibi, İşçi Siyonizmi yanlılarının önünü açtığı demokrasiyle ancak onunla yan yana giden güçlü ve tutarlı bir seküler kültürün oluşturulamamış olmasının bir ürünüdür. Bağnazlar, sadece eksik bir şekilde “yadsınmış” olanın geri dönüşünü temsil ediyor. “Ötekiler” için eşitlik isteğine gösterdikleri muhalefet önceki Siyonist siyasetin devamı değil, tam aksine o siyasetin –en azından egeyen biçiminin– reddidir.³²

1947 yılının sonlarında, Birleşmiş Milletler'deki bölünme oylamasının sonrasında David Ben-Gurion, İsrail'i ilk otuz yıl boyunca yönetecek siyasi parti olan Mapai'nin bir toplantısında şunları söyler:

Bir devlet açısından, bağımsızlık açısından, kendimize ve başkalarına sorumluluklarımız açısından düşünmeliyiz. Bizim devletimizde Yahudi olmayanlara da yer var ve hepsi de eşit vatandaşlar olacaktır, istisnasız her alanda eşit olacaklardır, yani bu devlet onların da devleti olacaktır. Yahudi devletinin Arap vatandaşlarına olan tavrı, –tek faktör bu olmasa da– Arap devletleriyle iyi komşuluk ilişkileri kurmak için önemli bir faktör olacak. Bir Yahudi-Arap ittifakı için çaba göstermek bize her durumda yerine getirmemiz gereken bazı yükümlükler yüklüyor: *de jure* ve *de facto* devletin tüm vatandaşları için tam ve gerçek eşitlik; Arap toplumunun ekonomik, sosyal ve kültürel alandaki hayat standartlarının Yahudi toplumu ile kademeli olarak eşit-

32 1967'deki savaşın hemen sonrasında, dinî hararetin ve yerleşimci milliyetçiliğin yükselişine dair açıklamalar için bkz. Gershom Gorenberg, *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*, Henry Holt, New York, 2008; Gadi Taub, *The Settlers and the Struggle over the Meaning of Zionism*, Yale University Press, New Haven, 2010.

lenmesi; Arap dilinin idarede, mahkemelerde ve hepsinden önemlisi okullarda Arap vatandaşlarının dili olarak tanınması; köy ve şehirlerde yerel yönetimlerin özerkliği ve benzerleri.³³

Diğer İsrailli siyasetçiler burada duyurulandan çok farklı bir pozisyon aldılar. Bu konuşma geleceğin başbakanının kendi siyasi partisindeki yakın çevrisine yönelik olarak yaptığı güvenilir bir beyandı. Bunu, komşularıyla barış içinde olmayı isteyen özgürlükçü bir devlet vizyonu olarak nitelendirebiliriz. Yeni devlet 1948’de beş Arap ordusu tarafından işgal edildi. Bu durum, Ben-Gurion’un başkanlığındaki hükümetlerin yukarıda açıklanan vaatleri gerçekleştirememiş olmasının arkasında yatan nedenlerden biridir ve belki de en can alıcı nedendir. İsrail’in yaklaşık yetmiş yıllık tarihi boyunca Gurion’un söz verdiği bu eşitlik hiçbir şekilde sağlanamadı. Fakat eşitlik, Ben-Gurion için de, Soummam Platformu’nun Cezayirli kurucuları için de ulusal kurtuluşla tutarlı ve gerçekten tesis edilmesi istenen önemli bir meseleydi. Ancak sonrasında gelen geleneksel din ya da dinî milliyetçilik için bu olmazsa olmaz değildir.

Bu konularla ilgili Hindistan tartışmasının yer alacağı ve post-kolonyal yazarların önemli rol oynadığı sonraki bölüme geçmeden önce, Ben Gurion’un 1947’deki konuşmasına büyük paralellik gösteren bir konuşma ve bir mektuptan iki ayrı alıntı yapmak istiyorum. Söz konusu konuşma, yeni kurulan devletin anayasa taslağını hazırlayan Hindistan kurucu meclisinin açılışında yapılmıştır. Konuşmacı ise dönemin meclis başkanı ve ileride Hindistan’ın ilk başkanı olacak olan Rajendra Prasad’dı. Prasad, Müslüman Birliği’nin meclisi boykot etmesine cevaben şunları söylüyordu:

33 Efraim Karsh, *Fabricating Israeli History: The “New Historians”*, Frank Cass, Londra, 1997, s. 67.

Mecliste bulunan bizler bu toplantıda birçok koltuğun boş olduğunu bir an bile unutmamalıyız. Müslüman Birliği'ndeki kardeşlerimiz bizimle değil ve onların yokluğu sorumluluğumuzu artırıyor. Attığımız her adımı düşünmemiz gerekecek. Eğer burada olsalardı ne yaparlardı? Umarım gelirler ve yerlerini alırlar. Fakat eğer bu koltuklar maalesef boş durmaya devam ederse, o zaman bizim görevimiz ileride hiçbir kimsenin şikâyetine mahal vermeyecek bir anayasa hazırlamak olacaktır.³⁴

Mektup ise Nehru tarafından, bölünmeden üç ay sonra atadığı yeni bakanlarına hitaben yazılmıştı:

Sayıcı çok yüksek ve istese de başka bir yere gidemeyecek bir Müslüman azınlığımız var. Bu temel bir gerçektir ... Pakistan hangi provokasyonları yaparsa yapsın, ülkesindeki gayrimüslimlere hangi eziyeti ve dehşeti yaşatırsa yaşatsın biz [ülkemizdeki] bu azınlığa medeni bir şekilde muamele etmeliyiz. Güvenliklerini sağlamalı ve onlara demokratik bir devletin vatandaşlarının sahip olduğu hakları vermeliyiz. Eğer bunu başaramazsak, siyasi bünyemizi zehirleyecek ve belki de ortadan kaldıracak kapanmayan bir yarımız olacaktır.³⁵

Bu metinlerde verilen sözler anayasa yazımı sırasında ve devletin ilk yıllarında hâlâ geçerliydi ama diğer özgürlükçü sözler gibi yerine getirilmedi. Müslüman Hintlilerin birçok meşru şikâyeti, kanayan yarası vardır. Ancak ulusal kurulumun kendi patolojileri olsa da bunlar günümüzün siyasallaşmış din ve dinî milliyetçiliğinin patolojileri ile ay-

34 Aditya Nigam, *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular Nationalism in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 2006, s. 313. Prasad, Kongre'nin görece daha muhafazakâr olan liderlerinden biriydi. Nehru'nun biyografisini yazanlardan biri, onu "Ortaçağ ruhunun başını çekenlerden" diye anıyor. Guha, *India after Gandhi*, s. 141.

35 Guha, *India after Gandhi*, s. 371.

nı değildir; bunu bir kez daha ısrarla söyleme ihtiyacı duyuyorum.

Her ulusal kurtuluş hareketinin sahasında ülkede sayıca ikinci gelen ulus, etnik ya da dinî grup vardır: Yahudiler Filistinliler tarafından test edilir, Cezayirli Araplar Berberiler tarafından ve Hintliler ise çoğunluğun Hindu olduğu ulus-devletlerinde Müslümanlar tarafından test edilir. Şu sıralar bu üç ulusun hiçbiri bu sınavlardan yüksek puan alamıyor. Her şeye karşın bu üç azınlık grup da kurtuluşçu projenin gücünü, onu taklit ederek kanıtlıyor. Kendi kaderini tayin hakkı gibi, ulusal kurtuluş da kendini tekrarlayan bir süreçtir: her kolektif benlik kendi kaderini tayin etmeli; her ulus kendini özgürleştirmeli. Marksist yazarlar tarafından öngörülen proleter devrim bir seferde tüm insanlığı özgürleştirebilir, ancak ulusal kurtuluş daima kısmi ve kendine hastır. Bu insanlar kendilerini özgürleştirir ve diğerleri onları seyreder ve aynı şeyi yapmaya özenirler. Dolayısıyla İşçi Siyonizmi dinî fanatiklik üretmez; denebilir ki ürettiği en otantik ürün Filistin'in ulusal kurtuluş hareketidir. Benzer şekilde Berberi Baharı da FLN siyasetinin en otantik ürünüdür. Yine benzer şekilde Hindistan'daki Müslüman topluluğun içinde cereyan eden kurtuluşçu ve feminist hareketler ülkenin karma demokrasinin ürünleridir. Bu türden bir kurtuluştan yanaysanız –halkların veya ulusların ya da dinî grupların– onların yinelenmelerinin yanında olmalısınız. Bu süreç benimle ya da sen ve benle veya bizimle biter demek, hem ahlâki açıdan tutarsız hem de aptalca olur.

Dinî fanatikliğin patolojileri, Hindu, Yahudi ya da Müslüman doktrininin tutarsız uygulamalarından ziyade ihtirash bir tutarlılıktan türüyor. Bütün bu dinî hareketler kendileri için hoşgörü isterlerken aslında özgürlük arayışındaki uluslara benziyorlar. Hoşgörü talebi onları tekrar kuralına olmasa da karşılıklılık prensibine bağlı kalmak zorunda

bırakacaktır: Bana hoşgörü gösterirsen ben de sana hoşgörü gösteririm. Ama bağnazların istediği hoşgörü değil. Buradaki üç vakada da sadece kendilerine ait olacak bir devlet istiyorlar. Bu çabanın arkasında yatan ihtiras elbette ulusal kurtuluşa bir cevaptır, fakat aynı zamanda ondan radikal biçimde farklıdır.

Ulusal Kurtuluşun Geleceği

I

Eğer seküler ulusal kurtuluşun dinî uyanışa sert muhalefeti konusunda ısrar edersem, eğer aralarındaki gizli akrabalığı ve bağnazları, kurtuluşçuların vârisleri olarak tanımayı reddedersem, bir kez daha ulusal kurtuluşun paradoksuyla yüzleşiyor ve sorduğu şu soruya cevap aramak zorunda kalıyorum: Neden seküler kurtuluşun liderleri ve militanları başarılarını pekiştiremediler ve birbirini takip eden nesiller boyunca kendilerini yeniden üretemediler? Son yirmi otuz yılda Hintli entelektüeller ve yazarlar bu sorunun cevabını yerel mecrada tartışıyorlar. Aralarından biri şu soruyu soruyor: “Seküler bir Hindistan arzulayan Nehrucu vizyon neden tutunamadı?”¹ “Birbirlerini reddeden ikizler” olarak nitelendirdiği seküler milliyetçilik ve Hindutva’ya uzun süredir eleştirel yaklaşan ve önceki bölümlerde çalışmasından alıntı yaptığım, yakın dönem tartışmalarının en önde gelen

1 Akeel Bilgrami, “Secularism, Nationalism, and Modernity”, Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1999, s. 381.

ismi Ashis Nandy'dir. "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration" ("Sekülerizm Siyaseti ve Dinî Hoşgörünün Geri Kazanılması") başlıklı makalesinde, militanlarının ulusal kurtuluşçular tarafından yok sayılıp baskılandığı, modern öncesi, çoğulcu ve hoşgörülü bir ("bulanık" ve bağdaştırıcı) Hinduizmden bahseder. Nandy'ye göre kurtuluşçuların seküler ve modern radikalizmi, uyanışçı ve aynı zamanda modern bir patolojik tepki yarattı – modernizm, müşterekleriydi. Batı'nın devlet idaresi teorilerini öğrenmiş olan ulusal kurtuluş ve dinî uyanış taraftarları, modern devletin gücünü, muhaliflerini bastırmak için eşit derecede kullanma hevesindeydiler.²

Filozof Akeel Bilgrami, Nandy'nin "Hindu milliyetçiliğine yönelik eleştirisi, Nehrucu sekülerliğin eleştirisi ile benzeşiyor sanki," diye yazar. Hindutva'nın "kendisi modernizmin bir ürünüdür; varlığını, katlanmak zorunda kaldığı sekülerlikle ... kurduğu muhalif fakat aynı zamanda içsel bir diyalektik ilişkiye borçludur".³ Bu Marksist evrenselci bir eleştiri değildir, daha ziyade modernizm karşıtı (ya da Batı karşıtı) bir eleştiridir ve aralarından bazılarının kendilerini yeni dönem Gandhiciler olarak adlandırdığı Hintli yazarlardan geniş destek görmüştür; diğerleri ise post-modern ve post-kolonyalist yazarlardır. Nandy'e göre, Gandhi'nin Hindu motiflerini siyasette kullanması makul bir seçimdi çünkü onun Hinduizmi, "modernizmin ideolojik örgüsünün dışında kalan geleneklere dayanıyordu" ve bu yüzden dar görüşlü bir siyasi seferberlik için kullanılamazdı. Hindutva ise tam tersi hiç ama hiç otantik değildi. Nandy, Hindu milliyetçisi paramiliter bir oluşum olan RSS (Ulusal Gönüllüler Örgütü) hakkında alaycı bir dille şunları yazar:

2 Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration", Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, s. 321-344.

3 Bilgrami, "Secularism, Nationalism, and Modernity", s. 383-384.

Uyanışçı Hindular neyi canlandırmaya çalışırsa çalışsın, canlandırmayı istedikleri Hinduizm değil. RSS kadrolarının giydiği acınacak derecede komik olan bej rengi askeri şortlar bunun başlı başına kanıtıdır. Sömürge polisinin üniformasından model alınmış bej şortuyla ... RSS, Batı sömürgeciliğinin gayrimeşru çocuğuna benziyor.

Nandy, “sömürgeci devletlerin, alt kıtanın kadim inançları karşısında bir zamanlar üstlendiği uygarlaştırma misyonunun” aynısını Nehrucu devletin de yüklendiğini söyleyerek aslında seküler devlet hakkında da benzer şeyler ile ri sürüyor.⁴

Son nokta kesinlikle doğru; bu ulusal kurtuluşun bir başka paradoksu, fakat Nandy'nin yaptığı gibi kınanmayı hak etmiyor. Örneğin 1829'da İngilizler *satiyi* –dul kalan kadının kocasıyla birlikte yakıldığı kurban ritüelini– yasaklamıştı. Bağımsızlığın kazanılmasından sonra yeni Hint hükümeti de bu yasağı devam ettirmiş, galiba “aynı uygarlaştırma misyonunu” dışavurmuştu. Hindu uyanışçıları ve köktenciler ise *satinin* lehine konuşuyorlar ve buradan bakıldığında pek de otantik değillermiş gibi durmuyorlar.⁵ Nandy'yi eleştirenlerin de söylediği gibi aldığı pozisyonun zorluğu şurada: Hinduizm her ne kadar çoğulcu, hoşgörülü ve “bulanık” olursa olsun aslında hiyerarşik ve baskıcıdır, özellikle de ka-

4 Nandy, “Politics of Secularism”, s. 335-336, 324. RSS, Rashtriya Swayamsevak Sangh, yani Ulusal Gönüllüler Örgütü'ne karşılık gelir. Martha Nussbaum RSS için “çağdaş demokrasilerde var olan büyük ihtimalle en başarılı faşist harekettir” der. Bkz. Martha C. Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Belknap/Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007, s. 155.

5 Uma Narayan, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, New York, 1997, s. 72-73; “Üçüncü Dünya'nın kadınlarına yapılan büyük kötülükleri adlandırmaya ve onlara karşı çıkmaya sadece Batılıların kadir olduğu” fikrine getirdiği eleştiri çok önemlidir (s. 57). Aşağıda Narayan'ın argümanını sahipleniyorum. Nandi'nin *sati* eleştirisi üzerine bkz. Radhika Desai, *Slouching towards Ayodhya*, Three Essays Press, Yeni Delhi, 2002, s. 85-89.

dınlara karşı baskıcıdır. Hindutva'nın yükselişi ulusal kuruluşun eşitlikçiliğine olduğu kadar sekülerliğine de bir cevaptır. Brahmanların hegemonyası, kast sisteminin konforu ve kadınlar üzerindeki geleneksel kısıtlamalar, bütün bunlar dinî çoğulculuktan çok uyanışçıların ve belki de modern öncesi dinin kalbinde yer eden şeyler. O yüzden eski inançlar demokratlar ve liberallerin siyasi gündeminde yer almaz ve almamalıdır.

Batı modernizminin ve Batı liberalizminin Hindistan toplumu üzerindeki etkisini de hızlıca mahkûm etmemeliyiz. “Uygarlaştırma misyonu” elbette ikiyüzlü bir emperyalizm ideolojisiydi fakat bazen de yerel eylemciler için işe yarar bir sopaydı. Hindistan Ulusal Kongresi'nin ilk başkanlarından R.C. Dutt'un milliyetçi ajistasyonun ilk yıllarında yazdığı gibi, “Ryotların [köylüler] eğitim hakkı, cehaletin ağından ve zamindarların [toprak sahibi aristokratlar] zulmünden kurtulma hakları, bunun gibi fikirler daima bizi yönetenlerden çıktı, bizden çıkmadı”.⁶ Daha yakın bir tarihte, Sumit Sarkar, post-kolonyal dönemle ilgili yaptığı Marksist bir eleştiri, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen aşağı kast protestoları ve kadın hakları hareketlerinin “sıklıkla ... Batı ideolojilerinden ve sömürge hukuku, adaleti ve yönetiminden faydalanmayı denemiş” olduğuna işaret edecekti.⁷ Bu “kaynaklar” o dönem için yerel kültürde (Hindu ve Müslüman) henüz mevcut değildi.

Önceki bölümlerde söylediğim gibi ulusal kurtuluş, emperyal yöneticilerinden epeyce bir şey öğrenmiş ve öğrendiklerini de onlardan kurtulmak için kullanmış erkek ve kadınların işidir; emperyal yönetime ve halklarının büyük ço-

6 G. Aloysius, *Nationalism without a Nation in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1998, s. 113.

7 Sumit Sarkar, “Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History”, *Oxford Literary Review*, 16:1-2, 1994, s. 214.

ğunluğunun yerleşik gelenek ve pratiklerine karşı aynı anda mücadele ettiler. Kurtuluşçular “emperyal devletin yapılarını korudular” çünkü, önde gelen post-kolonyal yazarlardan biri olan Dipesh Chakrabarty’nin ifadesiyle, “Aydınlanma rasyonalizmine” inanıyorlar ve “modern devleti ve ona eşlik eden kurumları [ise] onun aracı” ya da “Foucault’nun terimleriyle yönetilebilirliğin araçları” olarak görüyorlardı.⁸ Eğer Chakrabarty bunu bir eleştiri olarak öne sürüyorsa, ne söylemek istediğini anlamak zor. Başka hangi yönetilebilirlik (ya da yönetilemezlik) araçları dokunulmazları özgürleştirebilir, kastlararası evliliğe konulan yasağı kaldırabilir, kadınları öteden beri süregelen kurumsal baskılardan kurtarabilir ve dinî azınlıkları koruyabilir? Yeni ulus-devlet bunların hiçbirini tamamına erdiremedi. Fakat bu ifade post-kolonyalistlerin yaptığından çok farklı bir eleştirinin başlangıcıdır.

Nandy’nin Yeni Delhi’deki Gelişmekte Olan Toplum Çalışmaları Merkezi’nden (*Center for the Study of Developing Societies*) iş arkadaşı olan Aditya Nigam, ulusal kurtuluşta zımni olarak yer alan devletçi taahhüt ve kurtuluşçuların halklarının geleneklerine olan muhalefeti çok soyuttu diye yazar. Sanki kurtuluşçuların hedefi, iddia ettikleri gibi “yeni bir Hintli adam” yaratmak değil de evrensel bir devletin evrensel vatandaşını yaratmakmış gibi... Nigam’a göre kurtuluşçu projenin elle tutulur bir kültürel içeriği yoktu, bu yüzden Brahman elitlerinin süregelen iktidarının bir paravanına dönüştü; projenin savunucuları ise Hindutva’nın ideologlarına karşı kayda değer bir direnç gösteremediler.⁹ Bu argüman, Aharon Megged’in Siyonist sekülerizmin ba-

8 Dipesh Chakrabarty, “Radical Histories and the Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of *Subaltern Studies*”, *Economic and Political Weekly*, 30:14, 8 Nisan 1995, s. 756.

9 Aditya Nigam, *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular Nationalism in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 2006, s. 60, 73, 310-312.

şarısızlığı ve dinî bağnazlığın yükselişi üzerine yaptığı açıklamanın Hindistan örneği: “Her boşluk ... dolmalıdır.” Kanimca bu ne Hindistan ne de İsrail için adil bir argüman: bağımsızlığın ilk yıllarında Kongre’nin hâkimiyetindeki hükümet yeni anayasa adına eğitim alanında devasa bir atılım gerçekleştirdi. Nehru ve arkadaşları hayata geçirmeyi umdukları liberal değerleri oldukça enerjik bir biçimde açıklayıp savundular.

Dolayısıyla Nandy, Nehrucu sekülerizmin probleminin çok soyut olmasından değil, çok keskin bir biçimde ideolojik ve Hindu (ve Müslüman) gelenekçiliğine karşı çıkışının çok mutlak olmasından kaynaklandığını iddia ederken haklı olabilir. Dinî uyanışın gücünü ve militan karakterini en iyi, seküler yadsımanın bu mutlakçılığı açıklar. Nandy’yi eleştirenlerin birkaçı da bu argümanı ileri sürdüler. Hindutva ve onun savunucuları üzerine düşünürken bu önerilere biraz daha yer ayırmak istiyorum. O halde Cezayir’deki dinî uyanış benzer şekilde ele alınabilir mi?

Bilgrami’ye göre Nehru’nun siyasetindeki kritik hata, sekülerizminin bir “mutabakata” dayalı olmaktan çok “Arşimetçi” olmasıydı. Bilgrami bunu söylerken “sekülerizmin siyasi taahhütlerin asli alanının dışında yer aldığını” kastediyordu.¹⁰ Arşimet’in, dünyanın dışında bir yerde durduğunda onu yerinden oynatabileceğine dair övünçle söylediği sözü hatırlayın. Ulusal kurtuluşçular için sekülerizm, Hint toplumunun dönüşümünü sağlayabilecek, dışarıdan bir görüştü. Seküler proje toplumun kendisinden çıkmadı; iç tartışmaların ve mutabakatların bir ürünü değildi. Nigam’ın yazdığı gibi, Hindu (ve Müslüman) ortodoksi “hiçbir zaman toplumun geneliyle giriştiği açık bir savaşta yenilmedi”. Sekülerizmin müzakere edilmemesinin ya da onun için açıkça savaşılmamasının nedeni Nehru ve ortaklarının “[dinî] toplu-

10 Bilgrami, “Secularism, Nationalism, and Modernity”, s. 394-395.

lukların ve toplulukçu bağılıkların varlığını tanımak” konusundaki isteksizlikleriydi.¹¹

Peki bu isteksizliğin nedeni neydi? Bu soruya cevap verebilmek için, kurtuluşçu pozisyonun içindeki derin gerilimi görmemiz gerekiyor. Bu gerilim kanımca diğer iki ulusal kurtuluş hareketinde de var. Nehru dinî toplulukların bir geleceği olduğuna inanmıyordu. Dinî inanç ya da en azından onun en ateşli ve “batıl” biçimleri “gerçeğin dokunuşuyla yok olacaktı”. Nehru, bağımsızlıktan sonra sınıf çatışmalarının olacağını öngörüyordu fakat “dinin kendi çıkarlarını savunduğu durumlar haricinde” dinsel çatışmanın olacağına inanmıyordu. Nehru burada ekonomik çıkarlardan bahsediyordu. Hindistan’ın neyi “keşfetmiş” olduğunu merak etmemiz gerekiyor. Martha Nussbaum, Nehru “dini çok hafife aldı” demektedir kesinlikle haklı.¹² Fakat inancın zayıfladığına duyduğu inanç birçokları tarafından paylaşılıyordu. Nehru aynı zamanda Hinduizm ve İslâm’ın gücünü çok iyi biliyordu ve kast kimliği ile ekonomik hiyerarşi arasındaki yakınlığı da kesinlikle iyi anlıyordu. Dolayısıyla dinî toplulukları tanımayı reddetmesinin arkasında sadece seküler bir körlük yatmıyordu. Onları tanırsa güçlenmelerini sağlayacağından endişe ediyordu. Sanırım bu iki görüş yan yana durabilir: dinî kimlik kesin ve bugüne ait bir tehlikedir, sekülerleşme ise, her ne kadar kaçınılmaz olsa da gelecekte bir yerde duruyor. Yine de farklı görüşlerdir ve Hindistan örneğinde bu fark özel bir biçimde kendini göstermiştir.

Yeni Hint devleti, inanç erozyonunun başladığı, hız kazanabileceği ve dinî grupların menfaatlerine karşı konabileceği varsayımıyla Hindu yasa ve uygulamalarında reform yap-

11 Nigam, *Insurrection of Little Selves*, s. 320; Bilgami, “Secularism, Nationalism, and Modernity”, s. 400.

12 T.N. Madan, “Secularism in Its Place”, Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, s. 311; Nussbaum, *The Clash Within*, s. 118.

maya koyuldu. Bağımsızlıktan hemen sonra yapılan anayasa, kast sisteminin dışında yer alan “dokunulmazlığı” (Madde 17) ve din veya kast temelli ayrımcılığı yasakladı (Madde 15). Sonraki on yılda bütün Hindu vatandaşlar için geçerli olan, şahsın kendisini bağlayan tek bir yasa meclisten geçirildi. Hâkim parti olan Hindistan Ulusal Kongresi’nin meclisteki liderleri, Adalet Bakanı Ambedkar’ı çileden çıkaracak bir yavaşlıkta ve gönülsüzlükle davrandılar ama sonuçta harekete geçtiler. Yeni yasa, kastlararası evliliğe izin verdi, boşanmayı kanuna bağladı, çokeşliliği yasakladı, kız çocuklarına oğlan çocuklarıyla aynı miras hakkını tanıdı ve bu yönde birçok başka değişiklik yaptı.¹³ Partha Chatterjee’nin yazdığı gibi kurtuluşçuların amacı “dinî öğretiyeye rasyonel bir yorum getiren bir süreci başlatmaktır”.¹⁴ Aslında yaptıkları, dinî öğretiyeye olarak anlaşılan çoğu şeyin aslında “dinî” olmadığını savunmaktı. Yeni anayasaya göre her topluluk “dinî konularda kendi meselelerini halletme” hakkına sahipti. Ancak devlet yetkilileri dar bir din tanımı ya da dar bir Hinduizm tanımını konusunda ısrarcı oldular. Ambedkar şöyle yazacaktı: “Dine neden tüm hayatı çevreleyecek kadar geniş kapsamlı bir yetki alanı verilmesi gerektiğini anlamıyorum.” Din, olması gerektiği gibi inanç ve ibadeti kapsıyordu; geri kalan her şey devletin yetki alanındaydı. “Nihayetinde,” diye devam etti Ambedkar, “bu özgürlüğe ne için sahibiz?” Bağımsızlığın amacı “eşitsizlikler ve ayrımcılıkla dolu toplumsal sistemimizi ve temel haklarımızla çelişen diğer şeyleri yeniden düzenlemektir”.¹⁵

13 Burada ve ardından gelen paragraflarda şu iki çalışmayı kullandım: Gary Jeffrey Jacobsohn, *The Wheel of Law: India's Secularism in Comparative Constitutional Context*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2003, s. 95-112 ve Ramachandra Guha, *India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*, HarperCollins, New York, s. 2008, s. 224-248.

14 Partha Chatterjee, “Secularism and Tolerance”, Bhargava (der.), *Secularism and its Critics*, s. 360.

15 Jacobsohn, *Wheel of Law*, s. 98-99.

Bütün bunlar Hinduizm ile ilgili olarak söylendi. Muh-temelen makul gerekçelerden dolayı, İslâm'ın erişimini kısıtlamaya ve Müslüman azınlık için rasyonel bir kişiyi bağlayan hukuk sistemi kurmaya yönelik benzer bir çaba yoktu. Nehru ve ortakları İslâmi inancın ve şariat otoritesinin gücüne meydan okumaya hazır değillerdi. Büyük ihtimalle böylesi bir meydan okumanın dine yönelik bir saldırı olarak algılanacağından korktular. O halde kurtuluş, çoğunluk için olacaktı; azınlıklara ise dinî serbestiyet verilecekti. İslâm'a "geniş kapsamlı bir yargı yetkisi" tanınırken Ambedkar, aynı yetkiyi Hinduizme vermemeye çok kararlıydı. Gerçi iki dinî toplulukla da herhangi bir mutabakat yapılmadı; devlet yetkilileri Hindu hukukunda tepeden inme bir yeniden düzenlemeye gitmeye ve Müslüman hukukuna da tolerans göstermeye karar verdiler.¹⁶ Kurtuluşçuların durduğu noktadan bakıldığında bu yaklaşım büyük ölçüde Hinduların avantajındaydı. Sosyalist lider J.B. Kripalani, "reform ateşi ile yanan" Meclis üyeleri eğer "Hindu toplumuna farklı muamele ederlerse, yani [Hinduları] kayırıp Müslümanlar için iyi olana kayıtsız kalırlarsa, bir topluluğu kayırma suçlamasından kaçamazlar," diyordu.¹⁷ Hindu gelenekçileri ise Müslümanların kayırıldığını iddia ediyorlardı. Her durumda, tepeden inme reform sadece kısmen başarılı oldu, bu nedenle kayırmacılık da sınırlı kaldı.

Hindistan, anayasasını yazarken dokunulmazlığı yasal olarak ortadan kaldırdı ama gerçek hayatta bu insanlar dokunulmaz olarak kaldılar diyordu, Harold Isaacs. 1960'ların başında "eski" dokunulmazların hayatı hakkında acımasız bir hikâye anlatacaktı ve 1973'te, çalışmasına ekledi-

16 Ancak bkz. Stanley J. Tambiah'nın teşekkürü: "Nehru'nun Hindistan'daki Müslümanlara karşı tavrında koca yürekli ve içtenlikle açık kalpli bir şeyler vardı." Tambiah, "The Crisis of Secularism in India", Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, s. 424.

17 Chatterjee, "Secularism and Tolerance", s. 361.

gi son bölümde fazla bir şeyin değişmediğini söylüyordu. O zamandan bugüne, “eski” dokunulmazlar militanlarının ısrarıyla Dalit (“ezilenler”) olarak adlandırılmaya başlanan bu topluluğun genç üyelerine yeni fırsatlar açan kapsamlı bir pozitif ayrımcılık programı uygulanıyor. Hindutva bir ölçüde “eski” dokunulmazlara ve en aşağı kastlara yönelik bu özel muameleye (kamu görevleri ve sosyal yardımlar) karşı bir tepkidir. Pozitif ayrımcılık, özünde kast çizgilerini koruyan bir uygulamadır çünkü özel muameleyi hak eden insanlar “düzgün bir biçimde sınıflandırılır ve tanımlanırlar”. Ancak pozitif ayrımcılık aynı zamanda geleneksel kast hiyerarşisini de tehdit eder.¹⁸

Bunlar kurtuluş hareketinin muğlaklıklarıdır ve özellikle Hindu ve Müslüman kadınların karşı karşıya kaldığı durumlarda daha da belirginleşir: Hindu kadınlar yeni medeni kanundan yararlanırken Müslüman kadınlar hâlâ İslâm hukukuna tabidir. 1985’te görülen ünlü bir davada (Şah Bano), hâkimler iyi niyetli kurtuluşçu prensipler çerçevesinde karar vererek boşanmış Müslüman kadına, medeni kanunda tanınan hakları tanımış ancak meclis bu kararı yeni bir Müslüman Kadın Yasası (1986) çıkararak geri almıştı. Peki burada kim kayırılıyor? Hindu milliyetçilerinin gözünden, çıkarılan bu yeni yasa Hindistan devletinin ve Kongre Partisi’nin Müslüman azınlığı kayırmak için attığı bir geri adımdı. Çünkü Müslüman azınlığa geleneksel pratiklerini uygulama konusunda (bir kez daha) olanak sağlıyordu. Öte yandan ulusal kurtuluşun gerçek mirasçıları olan Tüm Hindistan Demokratik Kadınlar Birliği (All India Democratic Women’s Association - AIDWA) ve diğer feminist gruplar, haklı olarak yeni yasanın Müslüman kadınların aleyhine işlediği

18 Harold R. Isaacs, *India’s Ex-Untouchables*, Harper and Row, New York, 1974, özellikle üçüncü ve sekizinci bölümler. Hindistan’daki “telafi edici ayrımcılığa” dair en kapsamlı anlatı için bkz. Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, University of California Press, Berkeley, 1984.

konusunda ısrarcı oldular. Mart 1986'da Müslüman gruplar dahil otuz beş kadın örgütü bir araya gelerek aslında herkesi bağlayan bir seküler yasa –Nehru ve ortaklarının ilk başta verdiği sözdü bu– talebiyle gösteri yaptılar.¹⁹

Bu konuları tartışmaya daha fazla devam etmeyeceğim; Hindistan tarihi ve siyaseti ile ilgili bilgim bu çetrefilli sorunlar hakkında konuşmama yetmiyor. Ancak buna rağmen şunu söyleyebilirim: 1947'den bu yana yaşanan tüm tavizler ve kafa karışıklıklarına rağmen hâlâ seküler kurtuluş ile geleneksel ve dinî uyanış arasındaki farkları açıkça tespit etmek mümkündür. Bu farkın en açık görüldüğü konu da kanımca kadınların tabiiyeti konusudur. Geleneksel dine en büyük meydan okuma kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği talebinden geldi ve incelediğim üç vakada da radikal dinî uyanışın arkasında yatan en önemli neden büyük ihtimalle bu taleptir. Elbette adından anlaşılacağı üzere ulusal bir proje olan Tüm Hindistan Demokratik Kadınlar Birliği'nin üyeleri hiçbir şekilde Hindutva militanlarının ikizi ya da gizli eşi değildi. Ne de Nehru'nun 1940'larda Müslüman azınlığa aile hukuku alanında tanıdığı özgürlük, her ne kadar şeriatın yasal olarak tanınması mollaları pek mutlu etmiş olsa da Nehru'yu Müslüman gelenekçilerin ikizine dönüştürdü. Demokrat kadınlar ve Hindutva militanları; Nehru'cu liberaller ve Müslüman gelenekçiler, bu iki çift de uzun dönemli siyasi rakiplerdir. Bu muhalefet hangi yollarla sürdürülmelidir? Nehru'nun "Arşimetçi" siyasetini eleştiren Hintli yazarlar, "müzakere edilmiş" sekülerizm derken ne kastediyorlar?

Ekim 2004'te sosyalist bir dergi olan *Janata*, Yeni Delhi'deki bir konferansta Müslüman kadınların durumu hakkında bir rapor yayımladı. Konferansın katılımcıları arasında femi-

19 Bkz. Tüm Hindistan Demokratik Kadınlar Birliği internet sitesi: <https://aidwa-online.org>. Komünist Parti ile bağlantılı bir örgüt olarak kurulan AIDWA, artık kendisini bağımsız solun bir parçası olarak tanımlamaktadır.

nist eylemciler ve Müslüman Kişisel Hukuk Kurulu'nun (erkek) üyeleri de yer alıyordu. Doğal olarak bu iki grup anlaşamadı ama işin en ilginç yanı, "birçok kadın katılımcının toplumsal cinsiyet adaleti talebini İslâmi paradigmanın içinden seslendirmesi, Kur'an'dan ayet üstüne ayet aktarması ve Peygamber'e atfedilen geleneklere atıfta bulunması"ydı. *Janata* muhabiri bu kadınların yeni bir güç olduğunu söylüyordu; "toplumlarına ve geleneklerine yabancılaşmış feministlerin sahip olmadığı ahlâki otoriteye" sahiplerdi.²⁰

Müslüman Kanunları Altında Yaşayan Kadınlar (Women Living Under Muslim Laws - WLUML) adlı feminist örgütün üyeleri için de aynı iddia geçerlidir. WLUML, 1980'lerde Cezayir dahil Müslümanların çoğunlukta olduğu birkaç ülkenin kadınları tarafından kurulan ve işleri Müslümanların (çok büyük) azınlık olduğu Hindistan'a erişmiş bir örgütlenmedir.²¹ WLUML üyeleri hem dindar hem de sekülerdir ve temel hedeflerinden biri kadınların statüsüyle ilgili Müslüman kanunlarının yeniden yorumlanmasını sağlamaktır. Hukuku hukuklar olarak çoğul kullanmaları, projeleri için ayrı bir önem taşıyor. Kur'an hukuku olarak adlandırılan hukukun farklı kavrayışları ve farklı kabulleri olduğu, dinî bağnazların iddia ettiği gibi ulemanın getirdiği yorumun nihai olmadığı konusunda ısrarcılar. Hukukun bu çoğul hali tartışmaya kadınların da katılabileceğini söylüyor ve bu tartışmaya katılarak, dışarıda kalmak yerine en azından, kadın ve erkek eşit biçimde dindar Müslümanlara karşı bir söz hakkı kazanmayı umuyorlar. Eğer kadınlar da din bilgini olurlarsa, ki birçoğu öyledir, sözlerini geçirmeyi başarabilirler.

20 Yoginder Sikand, "Debating Muslim Women and Gender Justice", *Janata*, 59:37, 24 Ekim 2004, s. 9-11.

21 WLUML'nin faaliyet tanımı için bkz. Madhavi Sunder, "Piercing the Veil", *Yale Law Journal*, 112:6, Nisan 2003, s. 1433-1443. Örgütün Hindistan'daki faaliyetlerini anlatan bir çalışma için bkz. Asghar Ali Engineer, "Muslim Women and Modern Society", *Janata*, 58:47, 14 Aralık 2003, s. 7-8.

Amartya Sen, kamusal tartışma ve dinî farklılıklara saygıya dair fikirlerin kökleri eski Hindistan düşüncesine dayanır derken, aslında benzer bir ahlâki otoriteyi demokratlar ve çoğulcular için de talep ediyor. Bu konuda birçok örnek veriyor.²² Verdiği bazı örnekler ikisinin de işine yarasa da argümanı Nandy'den farklı. Sen, önemli modern fikirlerin aslında modern icatlar olmadığını iddia ediyor ve bu fikirlerin çok zaman önce deyimler yoluyla ifade edildiğini öne sürüyor. Bu fikirler ortak bir mirasın parçasıdır, seçici olarak reddedilebilirler ama seçici olarak geri de kazanılabilirler. Seçmek mümkün olduğu için Batı'nın özgürlük ve eşitlikle ilgili fikirleri Hindistan'da benimsenebilir. Toplumsal cinsiyet adaleti ve demokratik çoğulculuğa dair en iyi argümanların seküler ve felsefi karakterde olduğunu söylemek doğru olabilir. Ama burada felsefe ile günü kurtarmak mümkün değil; en iyi ahlâki ve siyasi argümanlar, ikna edilmesi gereken halkın kültürü ile bağdaşan ya da ondan türeyen argümanlardır. Nehru'yu eleştirenlerin "müzakere"den kastettiği, bu kültürle kurulacak olan bağdır. Sekülerizmin Batı'da, Protestan Hristiyanlığı ile yapılan bir siyasi müzakereden ortaya çıktığını öne sürüyorlar, dolayısıyla sekülerizmin ve bunun yanı sıra demokratik, eşitlikçi ve feminist doktrinlerin Hindu ve Müslüman yorumlarını iç tartışmalar yoluyla yaratabileceklerini düşünüyorlar.

Feminist akademisyen Uma Narayan bu argümanların teorisini *Dislocating Cultures* [Yerinden Edilmiş Kültürler] adlı kitabında kurmaya çalıştı. "Sömürgeleştiren Batı kültürünün egemenliğine kültürel bir teslimiyet" olarak temsil edilen toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini inceliyor. Marx'ın Hindistan üzerine makalelerinin gösterdiği gibi [Batı kültürünün egemenliği] aynı zamanda bir övünme vesilesi olabi-

22 Amartya Sen, "Democracy and Its Global Roots: Why Democratization Is Not the Same as Westernization", *New Republic*, sayı 229, 6 Ekim 2003, s. 28-35.

lir: bütün iyi modern fikirler tarihsel olarak Batı'nın gelişmiş ülkelerinden çıkmıştır. Ulusal kurtuluş hareketlerinin birçok liderinin Batılılaşma yanlısı olduğu kesinlikle doğrudur. Bu konuda yeterince örnek verdim. Fakat Narayan burada, biz zamanlar “kadın sorunu” olarak adlandırılan olguya özel referans vererek iki önemli şerh koyar. Birincisi, ulusal kurtuluş hareketleri başladığı zaman (Hindistan'da 19. yüzyılın sonlarında), toplumsal cinsiyet eşitliği Batı'da egemen bir ideoloji olmaktan uzaktı ve ikincisi, Hintli feministler eşitlik mücadelelerine dair şunları rahatlıkla söyleyebilirler: “Kültürümüzün içindeki deneyimlerimizden kaynaklanan, karmaşık ve değişen gerçekliğimizde ‘temsil bulan’ bir nüve var. Bu nüve feminizme düşman olan Hintlilerin fikirlerinden hiç de daha az önemli değildir.”²³ Kurtuluş tekrar eden bir süreçtir: Dünyadaki herkes için aynı anda gerçekleşmez; tekrar ve tekrar gerçekleşir. Ama bu, birbirini takip eden her mücadelenin bir öncekinin birebir taklidi olacağı anlamına gelmez. Evet, birçok feminist, feminizmi gerçekten de Batı'dan öğrenmiştir –Rajkumari Amrit Kaur'un Oxford'da eğitim aldığını hatırlayalım–, fakat feministler Hintli kız kardeşleriyle kurdukları bağ üzerinden feminizmi kendilerine mal ettiler.

Narayan'ın kitabı feminizmin Hindistan'a özgü köklere sahip olduğu iddiasının çok ötesine gider. Bu köklerin beslendiğini savunur ve birbiriyle bağlantılı ve doğal olarak benimsenmiş bir feminizmin, yani ulusal anlatılara ve dinî geleneklere gömülü bir feminizmin varlığına dair çok güçlü deliller sunar. Kurtuluşun daima ortak bir tarihle yüzleşen belirli bir grup insanın kurtuluşu olduğunu anlamamıza yardım eder. Bu kitapta savunduklarıma çok yakın düşen bir cümlesini alıntılarım istiyorum:

23 Narayan, *Dislocating Cultures*, s. 17, 30-31.

Sadece “sekülerizme” başvurarak hâkim “din” ve “dinî geleneklere” meydan okumaya kalkışmak ... feministler için tehlikeli olacaktır. Birçok dinî gelenek aslında kökten-ci yandaşlarının izin verdiğinden çok daha fazlasıdır. Dinî geleneklerin insancıl ve kapsayıcı yorumlarında direktmek, birçok bağlamda ... dinî söylemlerin tartışmalı ulusal hedefler [için] mevzilenmesine karşılık vermek açısından çok hayati olabilir.²⁴

Bu, kazanmak için eğilip bükülmeyi tavsiye eden bir argüman değil. Narayan sıradan erkek ve kadınların günlük hayatlarında ulusal ve dinî bağlılıkların önemini etkileyici bir şekilde ifade ediyor; bu bağlılıklar, onların kim olduklarına dair duygularını ve toplumsal dünyaya dair anlayışlarını şekillendiriyor. Narayan, bu erkek ve kadınlarla dürüst ve şefkatli bir ilişkilene öneriyor. Böylesi bir ilişkilene için pragmatik siyasi nedenler var: Bunu reddetmek, “milliyetçi söyleme siyasi müdahalelerinin önemi gittikçe artan ... ilerici ve feminist seslerin marjinalleşmesine yol açacak”. Fakat ayrıca demokratik sebepleri de var. Narayan, Virginia Woolf’un 1938’de yazdığı milliyetçilik karşıtı satırları alıntılıyor: “Bir kadın olarak benim ülkem yoktur. Bir kadın olarak bir ülke de istemiyorum. Bir kadın olarak tüm dünya benim ülkemdir” (Woolf işçi sınıfı üzerine Marx’ı okumuş olmalı). Narayan ise tam tersi, kadınların ülkeleri olduğunu savunuyor; seslerini duymak zorunda oldukları yurttaşları ile aynı kaderi paylaşıyorlar.²⁵

Belirli kültür ve tarihlerle ilişkilene, yani Narayan’ın gerekli olduğunu düşündüğü türden olanlar, sekülerizm ve modernizmin kendine has biçimlerini üretir. Ulusal kurtuluşun çoğu militanı, ulusal/kültürel farkın küçük farklılıkla-

24 A.g.e, s. 35.

25 A.g.e, s. 37. Woolf’u *Three Guineas*’ten (1938) alıntıladım [Türkçesi: *Üç Gine*, çev. İlknur Güzel, İletişim, İstanbul, 2010].

rını yansıtan tek bir evrensel yorum için mücadele verdiklerini sanıyordu. İdealleri, her ulusun tek bir senfoniye çalacak olan evrensel bir orkestrada özgün bir rolü olduğunu düşünen Giuseppe Mazzini gibi 19. yüzyıl liberal milliyetçilerinden farklı değildi. Marksistler daha radikal bir tekilliği savunuyorlardı: söz konusu orkestra, milliyetten ve dinden kurtulmuş erkek ve kadın bireylerden oluşacak ve bunlar kendiliğinden, güzel bir ahenkle çalacaklardı. Marx, *Kapital*'de, aynı prensiple çalışan ve elbette evrensel bir üretim yapan bir fabrikadan bahseder.²⁶ Fakat eğer modern, seküler kurtuluş, her ulusta, her dinî toplulukta ayrı ayrı “müzakere edilirse”, sonuç olarak karşımıza oldukça farklılaşmış bir evren çıkacaktır. Orkestranın çaldığı müzik kolaylıkla kakofoniye dönebilir, sadece ülke içinde değil, ülkeler arasında da bir mutabakatı gerektirebilir, fakat bu konuyu bir başka sefere bırakalım.

II

Gelenekçilerin dünya görüşü yadsınamaz, feshedilemez ya da yasaklanamaz; bu görüşle bir biçimde ilişki kurulması gerekiyor. Bu argümanı halihazırda birkaç kez öne sürdüm. Bu, eski dinle ve itaat kültürüyle giriştikleri mücadelenin zorlu dönemlerindeki kurtuluşçu militanlar için faydalı ve hatta erişilebilir bir argüman olmayabilir. O dönemlerde az sayıda aydın gelenekçileri de işin işine katmak gerektiğini savunmuştu ama pek destek görmediler. Nehru'nun, *Discovery of India* [Hindistan'ın Keşfi] adlı kitabı böylesi bir ilişki kurma/bağ kurma çabasının bir örneği olarak düşün-

26 Ignazio Silone (der.), *The Living Thoughts of Mazzini*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1972, s. 55; Friedrich Engels (der.), Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, International Publishers, New York, 1967, cilt 3, s. 383 [Türkçesi: *Kapital*, Cilt 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam, İstanbul, 7. baskı, 2021].

bilir. Hindistan tarihine dair yaptığı keşif, ülkenin eski, karmaşık ve çokkültürlü (“çokparçalı”) bir uygarlık olduğuydu. Hatta Hindistan tarihinde kadınların Avrupa tarihinin birçok dönemine kıyasla daha iyi durumda olduğunu bile iddia etti: Eski Hindistan’da kadınların durumu kötü de olsa, modern ölçütlerle değerlendirildiğinde, Antik Yunan ve Roma’dan, Hristiyanlığın ilk dönemlerinden, Ortaçağ Avrupa’sının Kilise Hukuku’ndan ve aslında nispeten modern zamanlara kadar çok daha iyiydi.”²⁷ Fakat dinî geleneklerin Hindistan medeniyetinin şekillenmesinde ve kadınların geleneksel rollerinin belirlenmesinde çok önemli bir rolü vardı ve Nehru bu duruma büyük ölçüde duyarsız kalmıştı. Halkının duygusal anlamda hissettiklerine karşı da duyarsızdı. Zira bu duygular büyük ölçüde dinden ve Hint sanat ve edebiyatının zengin mirasından besleniyordu. Martha Nussbaum’a göre Nehru, Hintli şair Rabindranath Tagore’ye büyük saygı duysa da “liberal devletin halk şiirine ihtiyaç duyduğunu, sadece bilimsel rasyonalizm ile ayakta duramayacağını hiçbir zaman anlamadı”.²⁸

Nehru’nun seküler entelektüellere olağanüstü derecede çekici gelen medeniyet keşfi (ya da icadı) Siyonistlerin Kutusal Kitap’taki İsrail keşfine (ya da icadına) benziyor. İkisi de kurtarılması gereken insanların inançlarını ve pratiklerini yeterince ciddiye almadılar. Belki de bu üç ülke açısından herhangi bir ilişkilendirme/bağ kurma ihtimali yoktu; belki de kurtuluş için atılacak ilk adım, Nehru ve Ambedkar’ın yeni Hindistan anayasasında ve medeni kanunda yaptığı gibi, seküler bir hukuk sistemi kurmaktır. Belki de müzakere-leri, yeni yasalar yeterince etkili olmadığı ve dinî bir tepkiye neden olduğu zaman başlatmak doğrudur.

27 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Penguin Books, Yeni Delhi, 2004, s. 118.

28 Nussbaum, *The Clash Within*, s. 119.

Cezayir'deki gelişmeler bize zamanlamanın önemli olabileceğini gösteriyor. Cezayir Cumhurbaşkanı Şadli Ben-
cedid'in 1980'lerin sonunda İslâmi Selamet Cephesi (Front
Islamique du Salut - FIS) ile müzakere çabalarının başa-
rısızlıkla sonuçlanmasının nedeni sadece rejimin esneme
göstermeyen otoriter karakteri değildi. FIS militanlarının
ateşli coşkusu da bu başarısızlıkta önemli rol oynadı. İs-
lâmcılar, tek gerçek din olarak gördükleri İslâm'ın zafere
çok yakın olduğuna inanıyorlardı. Daha öncesinde, müza-
kere ve mutabakat ihtimalinin olduğu 1960'lı yıllarda ise
ulusal kurtuluşçular bu işe yanaşmadılar. Müslüman des-
tekçilerine belirgin bir şekilde ufak bir rol biçtiler ve İslâ-
mi ilkeler üzerinde fazla kafa yormadılar. 1982'de yürür-
lüğe konan Aile Yasası bir müzakere metni olmaktan çok
FLN'nin ya da en azından hafızalardaki FLN'nin teslim ol-
duğunun göstergesiydi ve sadece rakiplerinin iştahını ka-
bartmaya yaradı. 1991'deki seçimi kazanırlarsa artık bir
daha seçim olmayacağını söyleyen bir FIS lideri, "Bu bir
cephe çünkü karşı koyuyor," diyordu. Dinî uyanışın bu
safhasında, müzakere muhtemelen nafile bir çabaydı; bi-
rilerinin yeniden bir "Arşimet noktası" aramaya başlama-
sı iyi olabilirdi.²⁹

Dolayısıyla seküler liberallerin ve demokratların yüzleş-
mesi gereken soruları şöyle sıralayabiliriz: Ulusal kurtuluş,
ülkenin süregelen yaşamında kendisini merkeze nasıl otur-
tabilirdi? Siyasi hegemonyasını nasıl sürdürebilir ya da nasıl
yeniden kazanabilirdi? Bütün bu sorular daha büyük ve ge-
nel bir soruya işaret ediyor: Seküler demokratik solun kül-
türü yeniden üretme sürecinde yanlış giden şey ne oldu, bu
süreçte hangi engellere takıldı?

29 Ricardo René Laremont, *Islam and the Politics of Resistance in Algeria, 1783-1992*, Africa World Press, Trenton, N.J., s. 200, yedinci bölüm; Martin Evans ve John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed*, Yale University Press, New Haven, 2007, s. 146-153.

Ulusal kurtuluş sadece müzakere ile başarıya ulaşamaz, hegemonya da aynı şekilde sadece müzakere ile devam ettirilemez. Bu, yukarıdaki üç soruya verilecek cevabın başlangıcıdır. “Hegemonya denilen şey,” diye yazar (kavramın en önde gelen teorisyeni) Antonio Gramsci, “üzerinde hegemonya kurulacak grupların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasına ve belirli bir denge kurulmasına, yani hegemonik grupların bazı özverilerde bulunmasına bağlıdır.”³⁰ Sert ve amansız bir düşmanlık hissi, kurtuluş hareketinin ilk seferberlik döneminde lazım olabilir ve Cezayir örneğinde öne sürdüğüm gibi gelenekçilerin karşıdevrim atağı için gerekli bir seküler yanıt olabilir. Fakat bu, düşmanlık yaratıcı bir güç değildir; gelenekçi Hindu, Müslüman ve Yahudilerin çıkarlarını hesaba katmaz ve arzu edilen dengeye doğru ilerlemez.

Elbette, tek bir evrensel denge yok. Farklı çıkar ve eğilimleri göz önünde bulundurmak, Hintli yazarların “müzakere” olarak adlandırdığı tartışmanın Gramsci’ye ait bir yorumudur. Gramsci’nin hegemonya olarak tarif ettiği şeyin kelimenin klasik anlamındaki “egemene” karşılık gelmediğini onun takipçilerinden çok azı fark etmiştir; hegemonya, baskın grubun gücünün ve muhtemelen ilkelerinin bir bölümünden vazgeçtiği bir hâkimiyet biçimine, yani tavizle uzlaşmaya dayanan bir hâkimiyet biçimine karşılık gelir. Bu süreç tam da “müzakerenin” üreteceği gibi farklı kurtuluş, farklı modernlik ve farklı seküler düzenlemeler üretecektir. Gerçekten de din-devlet ayrışmasının birçok değişik biçimini hayal edebiliyorum. Bazı eski militanların inandığı gibi kurtuluş illa dinin yerini modern bilimsel rasyonalitenin aldığı bir durum değildir. Kesinlikle dinde bir çeşit reforma ihtiyaç

30 Chantal Mouffe, “Hegemony and Ideology in Gramsci”, Chantal Mouffe (der.), *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979, s. 181.

duyar ama aynı zamanda kurtuluşun reformu olarak düşünebileceğimiz bir hamleyi de gerektirir.

III

Siyonizmi, benim en iyi bildiğim vakayı ele alalım. Sürgün Yahudiliğinin yadsınması İsrail’de tartışmasız bir biçimde başarısız oldu. Kutsal Kitap’taki geçmişe dönüş ve geleneğin işe yarar ufak tefek parçalarını bulmaya yönelik çabalar, uyanışçı Yahudi hareketiyle rekabet etmesi imkânsız olan bir Yahudi *kitchi* üretmeye yaradı sadece. Radikal yenilik iddiası kaçınılmaz olarak radikalleşmiş bir eskiliğe yol açar. Hinduizm ve İslâm’da olduğu gibi Yahudilikte de eski eskilik, seküler kurtuluşçuların hayal ettiğinden ya da bağnazların kabul ettiğinden daha çoğulcu, (doktrinde olmasa da pratikte) farklılıklara karşı daha hoşgörülü olmuş olabilir, kimbilir. Fakat nostaljinin İsrail’de, Hindistan’dan daha çekici olduğunu düşünmüyorum.

Geçmişte olduğu gibi bugün de yadsınması gereken çok şey var: geleneksel Yahudiliğin korkaklığı ve pasifliği, “Saray Yahudilerinin”³¹ rolü, hahamların egemenliği, kadınların tabiiyeti. Ancak yadsınmayla beraber geleneğin de tanınması ve farklı parçalarının devşirilmesi gerekir. Şair Bialik’in öne sürdüğü gibi gelenek toplanmalı, yeninin kültürüne tercüme edilip dahil edilmelidir. Geleneksel Yahudilik ancak o zaman parçalarına ayrılabilir, en önemli özellikleri –kanunları ve düsturları, seremonileri ve pratikleri, tarihsel ve kurgusal anlatıları– eleştirel bir gözle değerlendirilebilir. Ve ancak o zaman bu özellikler kabul edilir ya da reddedilir veya

31 Saray Yahudileri (*Court Jew*), geçmişte saygınlık, toplumsal güç ve diğer Yahudilerin sahip olmadığı ayrıcalıkları elde etmek için yöneticilerin yanında saf tutmuş ve gettolarda yoksulluk ve katliam tehlikesi içindeki Yahudilerin kaderine duysız kalmış olan zengin Yahudilere verilen addır – ç.n.

gözden geçirilir; bunlar ancak o zaman devam eden bir tartışmanın ve müzakerenin konusu olabilirler. Gramsci'nin bahsettiği denge, bu tartışmanın kendisidir, kabul ya da reddedilecek tek ve nihai bir denge değil, aksine, vardığı farklı sonuçlardır. Bir insan, dinî gelenekleri, onların Yahudi (ya da Hindistan veya Cezayir) halkı için değerini dikkate alarak çok sert biçimde eleştirebilir. Ben de eleştirenlerden biri olabilirim. Fakat dikkate alma taahhüdü, rakiplerin dünyası hakkında bir şeyler öğrenmeye istekli olunduğu anlamına gelir. Yadsımayı bırakmak, geleneği kabul etmek anlamına gelmez; onunla entelektüel ve siyasi olarak ilişkiye geçmek anlamına gelir.

Dinî bir bakış açısından yazan David Hartman, karşı taraftan simetrik bir argüman sunuyordu: Yahudi Ortodoksluğu ulusal kurtuluşun yaptıklarını “dikkate almalı” ve “insan onurunu korumak için verilen evrensel mücadelenin” yanında yer almalıdır. “Yahudi geleneğini, endişelerini ifade ettikleri doğal bağlam olarak gören insanlar” kendilerini “eşitlikçiliğe, insan haklarına ve sosyal adalete” adayana kadar bu gerçekleştirecektir.³² Bu türden bir taahhüt, Siyonistlerin öngördüğü kadar yenilikçi ve seküler bir taahhüttür; Yahudi hukukunun gözden geçirilmesini sağlayacak ve haham liderliğinin yapısını büyük ölçüde değiştirecektir. Siyonist kurtuluş hareketi, Hartman'ın projesine büyük katkı sağlamıştır. Belki de bu hediye ilişkisi iki yönlü çalışabilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Siyonizmin ilk dönemlerinde gelenek siyasi uğraşının “doğal bağlamı” olarak görülmedi; bugün artık onun zamanının geldiği kanısındayım.

Siyonizm siyasi bir hareket olduğu için en bariz uğraşı ve ilişkilene alanı siyasetin kendisidir. Fakat Siyonist yadsıma, her şeyden önce sürgünde bir Yahudi siyaseti ol-

32 David Hartman, *Israelis and the Jewish Tradition: An Ancient People Debating Its Future*, Yale University Press, New Haven, 2000, s. 164-165.

duğu ve hatta Yahudilerin kolektif bir tarihi olduğu fikrini reddeder. Ben-Gurion şöyle yazıyordu: “Yaşadığımız en son trajediden”, 135 yılındaki Bar Kohba İsyanı’nın bastırılmasından “bu yana ‘geçmişimizde’ zulüm, yasa önünde ayrımcılık, Engizisyon, pogrom ... ve işkenceler oldu”. Ancak “bir Yahudi tarihimiz olmadı, çünkü bir halk tarihi, yalnızca halk onu bir bütün olarak yarattığında var olur”.³³ Gurion, Yahudilerin sürgünde yaşadıkları yüzyıllar boyunca hiçbir şey yaratmadıkları konusunda ısrarcıydı. Oysa, dağınık topluluklar olarak yaşayan insanların herhangi bir zorlama olmaksızın yüzyıllar boyunca bir bütün olarak ayakta kalmasını sağlayan Yahudi Diasporası’nın iç siyaseti, insanlığın siyasi tarihindeki en olağanüstü hikâyelerden biridir. Siyonistler meydana çıktığında sürgün politikası çöküşün eşiğindeydi ve geleneğin içinde de hiçbir zaman değer bulmadı. Riayet ve tehire adadıkları hayatlarıyla uzakta bir zaferin hayaline dalmış hahamların Diaspora’nın bu yarı özerk topluluklarının başarısı hakkında söyleyecekleri fazla bir şey yoktu; ne de bu başarıdan siyasi dersler çıkarmaya yanaştılar. Bu tarih, Siyonist yazarlara bir açılım sağlayabilirdi, fakat Yahudilerin cemaat hayatının çöküşünü daha yararlı bir konu olarak gördüler. Geçmişteki güzel dönemlerle ilgili bilgileri yoktu ve bu cehaletten kurtulmak için hiç çaba göstermediler. Bazıları için sürgün tarihiyle ilgilenmemek – çünkü “gerçek” bir ulusal tarih değildi– bir prensip meselesine dönüşmüştü.

Ahad Ha’am, en azından daha iyi günlerin varlığını kabullenmişti. Bilgeler, diye yazıyordu, “yeryüzünde herhangi bir sağlam temeli olmayan, havada asılı duran bir ulusal birlik yaratmayı başardılar ve İbranilerin ulusal ruhu, iki bin yıl boyunca bu birliğin içinde ikamet etti ve yaşamını sürdür-

33 Amnon Rubinstein, *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*, Schocken, New York, 1984, s. 7.

dü". Fakat sürgün Yahudiliğinin gerçek, "muhteşem ve eşsiz" başarısı, bu birliğin içinde "tek vücut" olma şansını yitirse de "herkesin tek bir hayat biçimini sürdürmesi ve bölgesel ayrılıklara rağmen herkesin birleşmesi", dağınık parçalar halinde hayatta kalması olmuştur.³⁴ Görünüşe göre bu güzel sözler Siyonistlere ilham vermedi; Siyonist külliyyatta, eski Yahudi cemaatleri üzerine herhangi bir keşfe, sürgün siyasetinin nasıl işlediğini anlamaya dair derin bir çabaya ya da bu siyaseti başarıyla yürüten insanlara karşı bir saygı göstergesine rastlamadım. Sürgünde ortak yaşamı mümkün kılan kanunlar, gelenekler, pratikler ve zımni anlayışlar olmuştur. İnsanları "bir araya toplayan" malzeme budur. Bu malzeme, sonrasında toplumsal hayatın yeniden doğmasını amaç edinen bir hareket tarafından takdir edilir ve eleştirilir. Sürgün deneyimi ve sürgün sırasında özgürleşme deneyimi günümüz Yahudilerine çok önemli bir şey öğretebilir: farklı Yahudi cemaatleri, (Yahudi olmayan) başka dinî cemaatlerle birlikte seküler bir devlet içerisinde nasıl beraber var olabildiler... Yeni İsraili çoğunluk, eski Yahudi azınlıkların deneyiminden çok şey öğrenebilir.

İsrail, Hindistan ve Cezayir'de siyasetin çözmesi gereken bir diğer konu da kadınların toplum içerisindeki geleneksel ikincil konumudur. Yahudilikte bu durum, Hinduizm ve İslâm'dan farklıdır. Örneğin bu iki dinde görülen kadınların toplumsal ve özel yaşamlarında uğradıkları cinsiyet ayrımcılığı Yahudilikte yoktur ama hâlâ kadınların kamusal dinî etkinliklere ve siyasi hayata katılımı yasaktır. "Yeni insan" yaratmaya dair kurtuluşçu taahhüt aynı zamanda "yeni bir kadın" da vaat ediyordu, onu geleneksel ataerkil otoriteye itaat etme mecburiyetinden kurtarmaya söz vermişti. Kadın-

34 Ahad Ha'am, "Flesh and Spirit", Hans Kohn, (der.), *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am*, çev. Leon Simon, Schocken, New York, 1962, s. 203-204.

ların Kibbutz hareketinde, Haganah'ta³⁵ ve sonrasında İsrail ordusundaki konumları her zaman kurtuluşçu ideolojiyle uyuşmadı (uyuşmuyor), ama ideolojik pozisyon nettir: yeni ulus-devlette toplumsal cinsiyet eşitliği olacaktı ve Herzl'in öngördüğü gibi buna askerlik hizmeti de dahildi. Dinî uyanışın eşitlik fikrine nasıl meydan okuduğunu ve birçok kadının Ortodoksiye geri dönme ve eski ikinci sınıf rolleri kabullenme arzusunun kurtuluşçuları nasıl hazırlıksız yakaladığını ve şaşırttığını açıklamıştım. Dinî fanatiklerin cinsiyet eşitliğine, İsrail ordusu dahil her alanda yönelttiği saldırının şiddetine de neredeyse eşit şekilde şaşıyorlar. Zira İsrail ordusu kurtuluşçu dönüşümün başlıca araçlarından biri, İsrail siyasetinde bir nevi kutsal inek (vakaları birbirine karıştırmak için kullanıyorum) olmuştur.

Eşitlikçi argüman birçok okuyucuya yeterince açık görüncek, ancak argümanı basitçe ezberden okumak yeterli değil. Bugün, Yahudiliğin her mezhebinden dindar kadınlar, geleneğin dilini kullanarak eşitliği savunuyor ve hem Kutsal Kitap'ın hem de Talmud'un yeni yorumlarını müthiş bir incelelikle ve entelektüel açıdan doyurucu bir şekilde yazıyorlar. Yorumlamaya dair ilk çalışmaların çoğunluğu İsrail'de değil, Diaspora'da, özellikle de ABD'de yapıldı. Bu, İsrail'de sekülerler ve bağnazların arasındaki kutuplaşmanın bir işareti olabilir. Gerçekten de Amerikan Yahudileri arasındaki dinî enerjinin çoğu, Yahudi çalışmalarında gittikçe daha çok varlık gösteren kadın bilim insanlarından, hatta daha önemlisi haham kadınlardan geliyor.³⁶ İsrail'de benzer bir gelişmeden

35 Haganah, Birleşik Krallık Filistin Mandası'ndaki Yahudi yerleşimlerini korumak amacıyla kurulan ve 1920-1947 yılları arasında faaliyet gösteren bir paramiliter örgüttür – ç.n.

36 Akademik dünyadaki Yahudi kadınların çalışmaları için bkz. Lynn Davidman ve Shelly Tenenbaum, (der.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, Yale University Press, New Haven, 1994. Feministlerin Yahudi geleneği ile kurduğu ilişki üzerine üç önemli kitap için bkz. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, HarperCollins, New York, 1990; Rac-

söz etmek mümkün değil. Seküler Yahudi kadınlar haham olmak istemiyor, dindar Yahudi kadınlar ise bunu hayal bile edemiyorlar (sanırım bazıları hayal etmeye başladı).

Belki de burada bir örüntü bulabiliriz. Müslüman Kanunları Altında Yaşayan Kadınlar'ın merkez ofisi, Cezayir'de ya da nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede değil, Londra'dadır. Benzer şekilde "müzakere" yanlısı Hintli ulusal kurtuluş yanlılarının çoğu ABD'de yaşıyor ve sebepleri farklı olsa da FLN'nin ilk kuruluş prensiplerini savunan birçok Cezayirli militan siyasi mülteci olarak yaşadı, bazıları hâlâ yaşamaya devam ediyor. Kurtuluşun nihayete erdirilmediği yerlerde, kurtuluş hareketinin ilk militanları uzun yıllar kurtarmak istediği ülkelerin nasıl dışında yaşamışlarsa, ulusal kurtuluşun bugünkü destekçileri de aynı şekilde çoğunlukla ülke dışındadır. Fakat gelenekle ciddi anlamda ilişkilenecek üzere tartışmalar, onları "eve" taşıyacaktır; yadsıma ve dinî uyanış arasındaki radikal kutuplaşmadan yorulan erkek ve kadınlara hitap etme şansları var. Burada ele aldığım üç ülkede de yazarlar ve eylemciler bu iki kutup arasında kalan alanı doldurmaya çalışıyorlar. İsrail'de ve sanırım Hindistan ve Cezayir'de de bu çabanın en açık örnekleri akademik dünyadan geliyor. Ciddi ve eleştirel bir ilişkilene-meye dair proje, başarıya ulaşmak için en çok neyin gerekli olduğunu, yani güçlü bir siyasi ifadeyi henüz bulamadı.

Gelenekçi karşıdevrim engellenebilirdi ya da Siyonistler başlangıçta gelenekle güçlü bir ilişki kursa ulusal kurtuluşun paradoksu aşılabilirdi gibi bir argüman sunmuyorum. Ama başlarda gelenekle kurulacak geniş çaplı bir ilişki, bugün karşıdevrime verilen cevaptan çok daha güçlüsünün verilmesine yol açabilirdi. Siyonizme daha incelikli, da-

hel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1998; Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Westview Press, Boulder, Colo., 1998.

ha ilginç ve daha demokratik bir kültür kazandırırđı. Yahudi ulusal kurtuluşunun başarıya ulaşma olasılığını artırırđı; hâlâ artırabilir.

Bu ileriye dönük umut, bu üç ülke üzerine çalıştıkça bana her geçen gün daha da çekici gelen bir fikir veriyor. Ulusal kurtuluş, diğerk bütün kurtuluş biçimlerinde olduğu gibi uzun bir süreçtir, tek bir savaş değıl, onlarca yıla yayılan bir savaşlar dizisidir. Dinî fanatikler de bu sürece dahildir ancak özünde kelimenin (sözlükte geçen) iki tanımıyla da seküler bir süreçtir: Kurtuluş “dünyevi” bir süreçtir ve “süresi belirsizdir”. Başka bir anlamda da sekülerdir: Sonucu inançla belirlenmez; ne dinî inanca ne de ideolojiye bağılıdır. İlk kurtuluşçular, mücadelelerinin tek ve kesin bir sonu olduğuna inanıyordu. Ancak dinî inançlarla kurulacak ciddi ve eleştirel ilişki ve pratikler kurtuluşu yeniden tanımlıyor. Artık sürecin sonu açık ve büyük ölçüde belirsiz. Başka şekilde ifade edersek, birçok farklı ilişki ve yine birçok farklı ve daima geçici sonuç var. Çıkacak farklı sonuçların değeri ve çekiciliğı, kendini ulusal kurtuluşa adanmış kadın ve erkeklerin dayanıklılığına ve enerjisine bağılıdır. Geleneklerinde yer etmiş tüm edilgen teamüllere ve baskı biçimlerine sert bir şekilde karşı çıkarken aynı zamanda gelenekleriyle yakın ilişkiye girmeleri gerek.

Yukarıda tarif ettiğim bu görevi, bu kitapta ben de kendime görev edindim. Bu kanıyı paylaşan tüm okuyuculara da bunu tavsiye ederim. Zira bu üç ülke dahil birçok ülke hâlâ kurtarılmayı bekliyor.

Sonsöz

2013'te Yale Üniversitesi'nde ulusal kurtuluş üzerine ders verirken, fakülte üyeleri ve öğrencilerden gelen soruların neredeyse yarısı Hindistan, İsrail veya Cezayir hakkında değildi; Amerika hakkındaydı. Amerika'da (Hindistan ve İsrail'deki aynı emperyalist yöneticilere karşı verilen) bir ulusal kurtuluş mücadelesi yok muydu ve bu mücadeleden otuz yıl sonra İkinci Büyük Uyanış adı altında hiç beklenmedik bir dinî hareket ortaya çıkmadı mı? Fakat anayasa ile kurulan seküler devlet ve anayasanın ilk ek maddeleri hiçbir ciddi tartışmanın konusu olmadı. Seküler siyasi kurumlar, hayatta kalmak bir yana dinî uyanışın yaşandığı yıllarda gelişip ilerledi. Peki bu Amerikan istisnacılığının bir başka örneği midir? Bu son soruya 20. yüzyılın kurtuluşçu siyasetlerinin ortak noktaları ve farklarına bakarak bir cevap bulmaya çalışacağım.

Farklar daha büyük bir hikâyenin parçasını oluşturuyor. Amerikan Devrimi, bu ismi hak etse de hiçbir zaman bir ulusal kurtuluş mücadelesi olarak adlandırılmadı; yukarıda açıkladığım modele uyan bir tarafı da yoktu. Amerikan dev-

rimi bir ulusal kurtuluş vakası değildi çünkü devrimin sürgünde ya da evinde yaşayan, geleneksel karakteri ya da yabancı baskısı nedeniyle edilgen, hiyerarşik ve riayetkâr bir din kültürüne sahip eski bir ulusla ilgisi yoktu. Devrimciler “yeni” Amerikalılar yaratmak zorunda değildi. Amerikalılar zaten yeniydi. Louis Hartz’ın çok zaman önce öne sürdüğü gibi Atlantik’in ötesine yaptıkları yolculuk onların kurtuluşlarıydı ya da en azından kurtuluşlarının başlangıç safhasıydı.¹ Amerika’ya göç edenler 20. yüzyılda, Hintli, Yahudi ve Cezayirli militanların özgürleştirmek istediği insan stereotipine uymuyordu. Amerikalılar cahil, batıl inançlı, köle ruhu ya da korku dolu değillerdi. Kültürel alanda bir kurtuluş mücadelesine ihtiyaçları yoktu, çünkü özgürdüler.

Amerikalıların çoğu dindardı fakat dinleri (çoğunlukla) yeniydi. Onların dini Protestan Reformu’nun içinde ve çevresinde gelişen özgürlükçü bir hareketin ürünüydü. Seküler bir devlette dinî özgürlük fikri, o dönem için hâlâ radikal ve devrimci bir doktrindi ama köklü bir ortodoks geleneğin inkârını gerektirmiyordu. O gelenek de Eski Dünya’da bırakılmıştı. Kolonilerde resmî kiliseler vardı ama bunlar birbirinden farklıydı –örneğin Virginia’da Anglikanlar ya da Massachusetts’te Kongregasyonalistler²–; bütün hepsi güvencesiz bir şekilde kurulmuş ve Devrim öncesinde, hepsinin altı, İlk Büyük Uyanış’ın evanjelik canlanmacılığı ve Edmund Burke’ün “Kolonilerle Uzlaşma Üzerine Söylev”inde “muhalefetin ihtilafı” olarak adlandırdığı direnç tarafından oyulup zayıflatılmıştı.³ İstikrarlı bir Protestan ortodoksisi yaratmaya dönük

1 Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt, Brace and World, New York, 1955, ikinci ve üçüncü bölüm.

2 Her yerel dinî topluluğun bağımsız olduğu ve kendi kendini idare ettiği bir Protestan kilise yönetimi biçiminden yana olanlar – e.n.

3 Ross J.S. Hoffman ve Paul Levack (der.), *Burke’s Politics: Selected Writings and Speeches of Edmund Burke on Reform, Revolution, and War*, Alfred A. Knopf, New York, 1959, s. 71: “Fakat, en yaygın olarak kuzey kolonilerimizde hâkim

her girişim, ıslah edilmiş aşırı dindarlığın bölünerek çoğalan karakteri nedeniyle başarıya ulaşamadı. Uyanış'ın yarattığı mezhepler özellikle istikrarsızdı, “üyelerinden biri maneviyanın daha köklü bir biçimini telaffuz eder etmez alt bölümlere ayrılıyordu”.⁴ Bu gruplardan hiçbirisi devlet gücünün diğerleri adına kullanılmasına razı değildi, hele de eski resmî kiliseler adına kullanmasına hiç razı değildi. Sonuçta hepsi, devlet zoruyla dindarlık fikrine düşman kesildiler.⁵ Seküler devlet fikri Amerikan cumhuriyetinin müstakbel yurttaşlarının (çoğunun) inanç ve düşüncelerine meydan okumadı.

Kilise ve devlet arasındaki ayrımın din kaynaklı olduğunu söylemiyorum; söz konusu ayrım Aydınlanma'nın işidir, bu işin mimarları, diye yazıyordu John Adams, hiçbir zaman “hiçbir şekilde Cennet'ten ilham almadılar”.⁶ Fakat Evanjelik Protestanlar bu ayrımı güçlü bir şekilde desteklediler. Baptist bir papaz olan Isaac Backus, anayasanın kamu hizmeti için liyakat unsuru olarak bir din sınavına girilmesini yasaklayan altıncı maddesi lehinde yazarken oldukça yaygın bir argüman öne sürüyordu: “Hem akıl hem Kutsal Kitaplar dinin Tanrı ve birey arasında bir mesele olduğunu söyler. Hiçbir şey bundan daha aşikâr değildir ve dolayısıyla herhangi biri Rabbimiz İsa'nın haklarını ihlal etmeden herhangi bir din sınavını dayatamaz.”⁷

Adams ve Backus'un örneklerinden açıkça anlaşılacağı üzere devrimcilerin hepsi aynı metinleri okumuyor, aynı yerden gelmiyordu. Siyasi liderler ise kesinlikle Evanjelik

olan din, direniş ilkesine yapılan bir ince ayardır: muhalefet ihtilafı ve Protestan dininin Protestanlığıdır.”

- 4 T.H. Breen, *American Insurgents, American Patriots: The Revolution of the People*, Hill and Wang, New York, 2010, s. 33.
- 5 Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967, s. 249.
- 6 Isaac Kramnick ve R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness*, W. W. Norton, New York, 1996, s. 41.
- 7 Kramnick ve Moore, *The Godless Constitution*, s. 39-40.

Protestanlardan değillerdi; bazıları Deist'ti, bazıları ise âdet yerini bulsun diye Hristiyan'dı, (Alexander Hamilton'a neden anayasanın giriş bölümünde Tanrı'ya atıf yok diye sorulduğunda, "Unuttuk," diye cevap verdiği söylenir.)⁸ Bu kitapta bahsedilen birçok kurtuluşçu gibi Amerikalılar da "Batılılaşma yanlısıydı"; kendi durumları açısından Batı'yı görmek için doğuya bakmak durumunda olsalar da Fransa ve İskoç Aydınlanma'sının yazarlarına yoğunlaştılar. Fakat Jefferson, Adams, Hamilton gibi liderler ve onların arkadaşları, meslektaşları ve rakipleri Amerikan toplumunun oldukça ince bir katmanını, "rasyonel ve şüpheli tabakasını" oluşturuyorlardı.⁹ (Bu ifade okuyuculara Rajeev Bhargava'nın Nehru ve önde gelen Hintli Kongre üyeleri için yaptığı, "ulusal harekete liderlik eden küçük üst tabaka" tanımını hatırlatmalı.) Öte yandan, T.H. Breen'in "Amerikalı isyancılar" olarak adlandırdığı erkek ve kadınların büyük çoğunluğu Deist ya da âdet yerini bulsun diye dindar olanlardan değildi. Siyasi meseleler haricindeki konularda "aydınlanmış" da değillerdi. Anlaşılan John Locke birçokları tarafından okunmuş ve alıntılanmıştı. Çoğu Amerikalı dindardı, hatta dindarlığı konusunda da tutkuluydu.¹⁰

Ancak sonrasında ortaya çıkacak ulusal kurtuluş hareketlerinde var olan, aydınlanmış entelektüeller ve militan-

8 Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, Alfred A. Knopf, New York, 1992, s. 330.

9 Wood, *Radicalism*, s. 329.

10 Hannah Arendt, *On Revolution* (Viking Press, New York, 1963, s. 308, n. 55) adlı kitabında şöyle söyler: "Tam anlamıyla dinsel bu iki yankılanım ve hareketin –Büyük Uyanış da dahil olmak üzere– Devrim aktörlerinin eylem ve düşünceleri üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır." [Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim, İstanbul, 2012, s. 229, n. 56]. Bu, ancak "Devrim aktörleri" Devrim'in sadece entelektüelleri olursa doğrudur. Breen'in şu cümleleriyle karşılaştırmın (*American Insurgents*, s. 35): "Benjamin Franklin ve Thomas Jefferson gibi figürlerle ilişkilendirdiğimiz fikir demeti, aslında Lexington ve Concord gibi toplulukları savunan milisler arasında ciddi bir yankı uyandırmadı."

lar ile dindarlar arasındaki mücadele Amerika’da görülmedi. Bu durum, Backus’un seküler anayasa ve Hz. İsa’nın önceliklerine dair yaptığı savunmada görüldüğü üzere, bir ölçüde Protestanlığın dinî karakteri ile açıklanabilir. Ancak bunun yanı sıra Protestan sosyolojisi olarak adlandırılabileceğimiz bir durumdan da kaynaklanır. Radikal bireycilik ayrışmalara, bölünmelere, kopmalara neden oldu. Sürekli devam eden ayrışmalar, nihayetinde Amerika’da mezhepsel bir çoğulculukla son buldu. Amerika’yı, Hindistan, İsrail ve Ceza-yir’deki geleneksel ortodoksilerden ayıran budur. Çoğulculuk, Amerikan Protestanlarını hoşgörüyeye, devletten ayrı konumlanmaya ve ayrışmaya doğru itti.

Hannah Arendt, Amerikan Devrimi’ni, ezilen işçi ve köylülerin değil, haklarından mahrum bırakılan yurttaşların ayaklanması, yani toplumsal değil, siyasi bir devrim olduğu için över.¹¹ Büyük olasılıkla da haklıdır ancak toplumsal bir devrimin yokluğu her zaman bir övgü nedeni midir, bu görüşü tartışmaya açık. Kolonilerde toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler kesinlikle vardı. Dahası sahiplerle köleler ve erkeklerle kadınlar arasında daha radikal eşitsizlikler vardı. Ahlâken tutarlı çok az sayıda devrimci köleliği sorun etse de, Devrim bu durumu mesele yapmadı. Bazı din adamları, özellikle de Anglikanlar, hiyerarşik ayrıcalıklar talep etti. Bir tür sömürge aristokrasisi oluştu. Hem toprak sahibi olan hem de ticaretle zenginleşmiş tüccarlar hevesle arazi satın alıp kendilerini “gerçek” aristokrat ilan ettiler. Fakat sömürge seçkinleri eski ülkelerindekilerin kötü bir taklidiydi ve sınıf ayrımları İngiltere’dekinden çok daha az derindi. Gordon Wood Amerikan aristokrasisinin zayıflığını şöyle anlatır: “Asaleti eksiktir; asiller sınıfına giriş açıktır, kla-

11 Arendt, *On Revolution*, özellikle ikinci bölüm. Bununla zıt düşen bir fikir için bkz. J. Franklin Jameson, *The American Revolution Considered as a Social Movement*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1967.

sik siyasi liderlik imajının gerekliliklerini yerine getiremezler, meydan okumalara karşı hassastırlar.” Breen ise şu sonuca varır: “Beyaz yerleşimciler, çağdaş Avrupa standartlarıyla karşılaştırıldığında, hatırı sayılır bir toplumsal eşitliğin keyfine vardılar.”¹²

Bazı Amerikalılar çok zengin oldu; bazıları ise fakirlik içinde yaşadı. Eşitlik, büyük olasılıkla maddi olmaktan çok davranışsaldı ve bu davranışlar günlük hayatta şaşırtıcı derecede görünürdü. Sömürge aristokratlarının soyağaçları bozdu ve bu yüzden etraflarından fazla bir saygı beklemiyorlardı. Örneğin, Massachusetts Valisi Hutchinson, bir “beyefendi”, kendisinden sosyal olarak aşağıda olanlardan bile “ortalama bir nezaket” görmüyor diye yakınıyordu. Avrupalı ziyaretçilere göre Amerikalılar rütbeye ve servete boyun eğmeyen, saygısız ve küstah insanlardı. Bir bakıma Alexis de Tocqueville’in yazdığı gibi Amerikalılar, özgür olduğu kadar “eşit doğdu”lar.¹³

Bu eşitlikçi duyarlılık, bize erken tarihlerde Amerika’da neden büyük ölçekli bir toplumsal devrimin olmadığına dair en önemli açıklamayı sunuyor. Yeni Dünya’nın devrimcileri, toplumsal bilince, yurttaşlarının (çoğunluğunun) gündelik kültürüne karşı meydan okumaya ve onu dönüştürmeye gerek duymadılar. Eski vatanlarını terk etmek ve Atlantik’i geçmek için harcadıkları enerji, riayet ve tehir kültürüne ya da rahiplere ve aristokratlara hiyerarşik biçimde boyun eğmelerine engel oldu: Herkes o Atlantik geçişini yapmıştı. Yeni Amerikalıların kendinden emin eylemliliği, onları kıtanın

12 Wood, *Radicalism*, s. 121; Breen, *American Insurgents*, s. 29.

13 Hartz, *Liberal Tradition*, s. 52-53. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev. Arthur Goldhammer, Library of America, New York, 2004, cilt 2, ikinci kısım, üçüncü bölüm, s. 589 [Türkçesi: *Amerika’da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir, İletişim, İstanbul, 2016]. Tocqueville şöyle yazmıştır: “Amerikalıların büyük avantajı, demokratik devrim için herhangi bir acıya katlanmaksızın demokrasiye ulaşmış olmaları ve eşit hale gelmek yerine eşit olarak doğmuş olmalarıdır.”

yerlileriyle çok sert bir çatışmaya sürükledi. Fakat seküler ve dinsel arasındaki mücadelenin içsel şiddeti üzerine yakın sınırlar koydu. Dinî ve sosyoekonomik hiyerarşilerin zayıflığı, ruhban ve aristokrasi karşıtı siyaseti görece yatıştırdı. Daha sonraki devrimcilerin ve ulusal kurtuluşçuların öfkesi, tamamen olmasa da büyük ölçüde Amerika'da yoktu.

Arendt bu öfkeyi ya da devrimci öfke dediği şeyi (örneğin Fransız Devrimi'ndekini), "ihtiyaçlar ve istekler" siyasetine yorar. Ona göre öfke "talihsizliğin aktif olabileceği tek biçimdir". Bu yaklaşım kalabalıkların şiddetini açıklamak için makul olabilir, fakat kimi zaman devlet gücünün ele geçirilmesiyle sonuçlanan otoriterlik için geçerli değildir. Burada iş başında olan halkın öfkesi değildir; ne de bir "ihtiyaçlar ve istekler" siyasetinden bahsedebiliriz; devrimci öncünün halkla arasını açan ve onu bazen halkına karşı savaşa bile sokan, seçkinci yukarıdan bakışı ve siyasi tutkusudur. Bu savaş Amerika'da yaşanmadı ve iki nedenle yaşanmadı. İlki Amerikan toplumunun "yeniliği", ikincisi ise onun dinî kültürüdür.¹⁴

Bu noktayı abartmak istemiyorum. Amerikan Toryler¹⁵ hiyerarşi ve riayetin hüküm sürdüğü bir hayat biçimini savundular ve öyle de yaşadılar. Bazıları kraliyetin memurları ya da Anglikan rahipleriydi, Hindistan, İsrail ve Cezayir'de de görülen bir çeşit aracıydılar. Torylerin siyasetini ve akıbetini (yaklaşık seksen bin tanesi kolonileri terk etmişti) daha yakından incelemek, Amerikan Devrimi'ni, ileri tarihlerde gerçekleşen devrimci ve ulusal kurtuluşçu mücadelelere daha çok benzetmeye neden olabilir. Toryler bazı kolonilerde siyasi açıdan güçlüydü; yine de yenilgileri Devrim'in si-

14 Arendt, *On Revolution*, s. 106. Arendt'in argümanının eleştirisi için bkz. Benjamin I. Schwartz, "The Religion of Politics: Reflections on the Thought of Hannah Arendt", *Dissent*, Mart-Nisan, 1970, s. 144-161.

15 Amerikan Bağımsızlık Savaşı sırasında Büyük Britanya'ya sadık kalanlar – e.n.

yasetinde bir nevi ek gösteri gibiydi. Torylerin marjinalliği, özellikle bağımsızlığın kazanılmasından sonraki dönemde açığa çıktı.

Devrim sonrasındaki büyük dinî uyanış, ele aldığım 20. yüzyıl vakalarının tarihsel akışına oturuyor. Anayasanın onaylanmasından yaklaşık otuz yıl sonra Evanjelik ayaklanma tepe noktasına ulaştı. Ancak bu ayaklanmanın geleneksel kültürün yeniden canlanmasıyla bir alakası yoktu. Tory ideolojisine benzer bir şeyin militan ve siyasallaşmış bir biçimine geri dönüşü temsil etmiyordu, ruhban otoritesini yeniden yürürlüğe koymayı amaçlamadı ve seküler devletin seçilmiş yöneticileri ve hâkimlerini hedef almadı.

İkinci Büyük Uyanış devlet-kilise ilişkileri hakkında çetin tartışmalara yol açtı. Bu tartışmalardan biri pazar günleri posta dağıtımı hakkındaydı ve Amerikan cumhuriyetinin ilk dönemlerinin neden istisnai olduğunu çok açık bir şekilde gösteriyordu. 1810'da ABD Kongresi, postaların her gün taşınacağını ve postanelerin haftanın yedi günü açık olacağını hükme bağlayan bir yasa çıkardı. Birçok sıradan Protestan ve bazı evanjelik Protestanlar bu zorunluluğa Tanrı hükmünün ihlali diyerek şiddetle karşı çıktı. Amerika'nın bir "Hristiyan cumhuriyeti" olduğu konusunda ısrar eden bazıları içinse bu özellikle günahkâr bir ihlaldti. O yıllarda Şabat öğretisi Amerika'da çok güçlüydü. Birçok eyalet, pazar günleri ticari faaliyeti kısıtlayan ve mavi yasalar olarak adlandırılan kapsamlı yasaları kabul etmişti; pazar günleri Kongre bile toplanmıyordu. Fakat pazarları posta teslimatı yapılmasına dair alınan karar tüm ülkedeki Şabat karşıtları tarafından benimsendi; çok sayıda evanjelik Protestan, özellikle Baptistler, Evrenselciler, Yedinci Gün Adventistleri ve diğer ayrılıkçı gruplar, Kongre'nin dinî bir dinlenme gününü tanımak gibi bir işinin olmaması gerektiğini öne sürdüler ve olay temel bir meseleye dönüştü.¹⁶

16 Kramnick ve Moore, *The Godless Constitution*, yedinci bölüm.

Şabat yanlısı yazarlar ve vaizler ise olaya dinî özgürlükler açısından yaklaşıyordu: Pazar günü posta teslimatının zorunlu tutulması dindar Hristiyanların postanede çalışmasına engel oluyor diyorlardı. Bu da bir çeşit din sınavına denk geliyordu ve bu yüzden anayasaya aykırıydı. Şabat yanlıları, muhalifler tarafından tek bir ulusal kilise (Püriten, Kalvinist) kurmayı planlamakla suçlandılar fakat büyük ihtimalle böyle bir niyetleri yoktu. Bazıları sadece Hristiyanca bir pazar günü istemekle sınırlı kalmayan, aynı zamanda Amerikalı işçiler için bir gün dinlenme hakkı talep eden reformculardı. Birçok eyaletin mavi yasaları Şabat'ı cumartesi günleri kutlayan Yedinci Gün Adventistleri (Yahudileri bile) gibi grupları muaf tuttu.¹⁷

Posta tartışması, 1828'de, Postane ve Posta Yolları Komitesi'nden bu konuda bir rapor isteyen ABD Senatosu'na kadar ulaştı. Komite başkanı Kentuckyli bir dindar Baptist olan Richard M. Johnson, "Şabat Günü Üzerine Posta Konusu Raporu" başlıklı dokümanı Ocak 1829'da Senato'ya teslim etti. Bu raporun hazırlanmasında, Washington, D.C.'deki İlk Baptist Kilisesi'nin vaizi Obadiah Brown'ın büyük katkısı olmuştu. Isaac Kramnick ve R. Laurence Moore bu raporun "inanılmaz bir doküman" olduğunu öne sürer. Rapor, Kongre'nin pazar günü posta dağıtımını durdurmak için yapacağı herhangi bir girişimin anayasaya aykırı olacağını ilan etti. Aynı rapor "Yasama Organının, Tanrı'nın kanunlarının neler olduğunun belirlenmesi için uygun bir mahkeme olduğuna" karar vererek yeni bir "ilkeyi" tesis ediyordu. Oysa Kongre "dinî otoriteden tamamen yoksun bir sivil kurumdu".¹⁸

17 Amerikalı Şabat yanlılarına dair anlayışlı bir anlatım için bkz. James R. Rohrer, "Sunday Mails and the Church-State Theme in Jacksonian America", *Journal of the Early Republic*, sayı 7, Ilkbahar, 1987, s. 53-74.

18 Kramnick ve Moore, *The Godless Constitution*, s. 139.

Johnson ve Brown, Amerikan istisnasının ilk ve tutku-
lu bir anlatımını sunmuştu. İnsan ırkının geri kalanı, “sekiz
yüz milyon rasyonel insan, dinin esareti altında” diye yazı-
yorlardı. “Diğer ulusların [bu] felaketi, korkunç bir uyarının
işareti”ydi. ABD Anayasası’nı yazanlar, buna cevaben, Ame-
rikalıları “aynı kötülükten” korumak için bir yönetim siste-
mi tasarladılar. Söz konusu kötülük sadece esaret değil, ay-
nı zamanda da bağnazlıktı. Dinî fanatiklik, “insan aklının en
güçlü önyargılarını” desteklerken, “asılsız bir Tanrı’ya hiz-
met bahanesi altında doğamıza ait en korkunç tutkuları kış-
kırtıyor,” diyorlardı.¹⁹ Bir Baptist senatör ve bir Baptist pa-
paz tarafından (her ikisi de dinî Uyanış’ın birer ürünüdür)
yazılan bu metnin son cümlesi bile kendi başına seküleriz-
min cumhuriyetin ilk dönemlerinde ne kadar güçlü oldu-
ğunu gösterir. Ne siyasetçiler ne de cumhuriyetçi yurttaşlar
Tanrı’ya hizmet etmek gibi bir görevleri olduğunu düşünü-
yorlardı; bu, erkekler ve kadınlar için sadece bireysel bir işti.
(Görünüşe göre Senato raporu çok popüler olmuş; yedi yıl
sonra, Johnson, [Başkan] Martin Van Buren’in aday listesin-
den başkan yardımcılığına seçildi.)

Amerikalıların yeniliği ve birçok Amerikalı Protestan’ın
radikalizmi, Amerikan Devrimi ve sonrasında gelişen ulu-
sal kurtuluş hareketleri arasındaki farkı görmek için yeter-
li açıklamayı sağlıyor. Fakat kritik başka bir faktör, varlığıy-
la değil, var olmaması nedeniyle önem taşıyor. Bu da “ka-
dın meselesi”ydi ve bu mesele Amerikan Devrimi’nde hiç
yer bulmadı. Kolonilerde feminist harekete hiç rastlanmadı.
Linda Kerber’in yazdığı gibi, en radikal Amerikalı erkekler
bile, “eşlerinin ve kız kardeşlerinin statüsü ile ilgili bir dev-
rime niyetlenmedi”.²⁰ Irk –köle ticareti ve nüfus sayımı ile

19 A.g.e., s. 139-140.

20 Linda K. Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980, s. 9.

ilgili anayasal tartışmalara rağmen– temel bir sorun olmak-
tan uzaktı ve eşcinsel hakları henüz mevzu bahis bile değil-
di. Fakat toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve toplumsal cinsiyet
eşitliği meselesi özellikle önemlidir çünkü bütün büyük din-
lerin hiyerarşik yapıları çok güçlüdür ve buna, gelenekten
sapma gösteren birkaç mezhep hariç (Breen 1769’da Long
Island/New York’taki bir Quaker toplantısında kadın bir va-
izden bahseder) büyük ihtimalle 18. ve 19. yüzyıldaki Pro-
testan mezhepleri de dahildir.²¹ Aynı Hindistan, İsrail ve Ce-
zayir’de olduğu gibi Amerika’da da eğer kadın-erkek eşitli-
ği ile ilgili bir çaba olsaydı, dinî uyanış kesinlikle bu çabayı
güçlü bir şekilde geri püskürtürdü.

Toplumsal cinsiyet eşitliği 18. yüzyıl kurtuluş hareketinin
bir özelliği değildi, ancak 20. ve 21. yüzyıllarda kurtuluşla
ilgili tüm tartışmaların merkezinde yer aldı. Bugün ABD’de
de temel bir konu ve bu yüzden eskiden olduğumuz kadar
istisnai değiliz. “Dinî esaret”, Johnson ve Brown’un 1829’da
iddia ettiği gibi artık dünyanın geri kalanında var olan ev-
rensel bir durum değil ama artık Amerika’da da bazı alıcıl-
arı var. Evanjelik Protestanlık artık radikal bir hareket değil.
Fakat Hindistan, İsrail ve Cezayir’de olduğu gibi ABD’de de
sekülerleşmenin kaçınılmazlığı teorisinde bir sorun olduğu
aşikâr. Ancak kurtuluş sekülerleşmeye bağlı değildir ya da
en azından sekülerleşmenin en radikal biçimine bağlı de-
ğildir. Bugün dindar feministler toplumsal cinsiyet eşitliğinin
savunucuları olarak Amerika’nın bütün –ya da *neredeyse* büt-
tün– mezheplerinde iş başındalar. Seküler devletin savunu-
cuları ve “Hristiyan cumhuriyet” fikrinin muhalifleri, dinî
dünyanın hem içinde hem de dışında oldukça faal ve başarı-
lılar. Kurtuluş, devam eden bir projedir.

21 Breen, *American Insurgents*, s. 34.

- Adler, Rachel, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1998.
- Almog, Oz, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, çev. Haim Watzman, University of California Press, Berkeley, 2000.
- Almog, Shmuel, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness*, çev. Ina Friedman, St. Martin's Press, New York, 1987.
- Aloysius, G., *Nationalism without a Nation in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1998.
- Anderson, Perry, "After Nehru", *London Review of Books*, 34:15, 2 Ağustos 2012.
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963 [Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim, İstanbul, 2012].
- Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York, 1981.
- (der.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Anchor Books, Garden City, N.Y., 1969.
- Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967.
- Bauer, Otto, "Socialism and the Principle of Nationality", Bottomore ve Goode (der.), *Austro-Marxism*.
- Ben-Ezer, Ehud (der.) "Zionism—Dialectic of Continuity and Rebellion", Gershom Scholem ile röportaj, *Unease in Zion*, Quadrangle, New York, 1974.
- Ben-Gurion, David, *Ben-Gurion Looks at the Bible*, çev. Jonathan Kolatch, Jonathan David, Middle Village, N.Y., 1972

- , “A New Jew Arises in Israel”, *Jerusalem Post*, 13 Mayıs 1958.
- Berlin, Isaiah, *Personal Impressions*, Henry Hardy (ed.), Viking Press, New York, 1981.
- Bhargava, Rajeev, *The Promise of India's Secular Democracy*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 2010.
- (der.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1999.
- Biale, David, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2011.
- Bialik, Hayim Nahman ve Yehoshua Hana Ravnitsky (der.), *The Book of Legends (Sefer Ha-Aggadah)*, çev. William G. Braude, Schocken, New York, 1992 [Ibrance, 1908-1911, Odesa].
- Bilgrami, Bilgrami, “Secularism, Nationalism, and Modernity”, Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1999.
- Borochoy, Ber, “The National Question and the Class Struggle” (1905), Mitchell Cohen (der.), *Class Struggle and the Jewish Nation: Selected Essays in Marxist Zionism*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1984.
- Bottomore, Tom ve Patrick Goode (der.), *Austro-Marxism*, Clarendon Press, Oxford, Birleşik Krallık, 1978.
- Breen, T.H., *American Insurgents, American Patriots: The Revolution of the People*, Hill and Wang, New York, 2010.
- Chakrabarty, Dipesh, “Radical Histories and the Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of Subaltern Studies”, *Economic and Political Weekly*, 30:14, 8 Nisan 1995.
- Cohen, Mitchell, “The Zionism of Albert Memmi”, *Midstream*, Kasım 1978.
- , *Zion and State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Basil Blackwell, Oxford, Birleşik Krallık, 1987.
- Davidman, Lynn ve Tenenbaum, Shelly (der.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, Yale University Press, New Haven, 1994.
- De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, çev. Arthur Goldhammer, Library of America, New York, 2004 [Türkçesi: *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir, İletişim, İstanbul, 2016].
- Desai, Radhika, *Slouching towards Ayodhya*, Three Essays Press, Yeni Delhi, 2002.
- Dunn, John, *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Efros, Israel (der.), “The Talmud Student”, *Selected Poems of Hayyim Nachman Bialik*, Bloch, New York, 1948; gözden geçirilmiş baskısı 1999.
- Engels, Friedrich (der.), Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, International Publishers, New York, 1967, cilt 3 [Türkçesi: *Kapital*, Cilt 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam, İstanbul, 7. baskı, 2021].
- Engineer, Asghar Ali, “Muslim Women and Modern Society”, *Janata*, 58:47, 14 Aralık 2003.

- Evans, Martin ve John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed*, Yale University Press, New Haven, 2007.
- Fanon, Frantz, *Studies in a Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier, Monthly Review Press, New York, 1965.
- , *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington, Grove Press, New York, 1963 [Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İletişim, İstanbul, 2021].
- Freud, Sigmund, *Moses and Monotheism*, Vintage, New York, 2010 [1939].
- Galanter, Marc, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago, 1971.
- , *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 [Türkçesi: *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost, Ankara, 2010].
- Gelber, Yoav, "Israel's Policy towards Its Arab Minority, 1947-1950", *Israel Affairs*, 19:1, Ocak 2013, s. 51-81.
- Golwalkar, M.S., "Extracts from *Bunch of Thoughts*", Christophe Jaffrelot (der.), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2007.
- Gorenberg, Gershom, *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*, Henry Holt, New York, 2008.
- Guha, Ramachandra, *India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*, HarperCollins, New York, 2007.
- Ha'am, Ahad, "The Transvaluation of Values", Hans Kohn (der.), *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am*, çev. Leon Simon, Schocken, New York, 1962.
- Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1999.
- Hartman, David, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Free Press, New York, 1985.
- , *Israelis and the Jewish Tradition: An Ancient People Debating Its Future*, Yale University Press, New Haven, 2000.
- Hartz, Louis, "The Nature of Revolution", *Society*, Mayıs-Haziran 2005.
- , *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt, Brace and World, New York, 1955.
- Hauptman, Judith, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Westview Press, Boulder, Colo., 1998.
- Hazaz, Haim, "The Sermon", Joel Blocker (ed.), *Israeli Stories*, Schocken, New York, 1962.
- Hertzberg, Arthur (der.), *The Zionist Idea*, Harper Torchbooks, New York, 1966.
- Herzl, Theodor, *Old-New Land ("Altneuland")*, çev. Lotta Levensohn, Bloch, New York, 1941.

- , *The Jewish State* (Louis Lipsky'nin önsözüyle), American Zionist Emergency Council, New York, 1946.
- Hoffman, Ross J.S. ve Levack, Paul (der.), *Burke's Politics: Selected Writings and Speeches of Edmund Burke on Reform, Revolution, and War*, Alfred A. Knopf, New York, 1959.
- Horne, Alistair, *A Savage War of Peace: Algeria, 1954-1962*, Viking Press, New York, 1977.
- Isaacs, Harold R., *India's Ex-Untouchables*, Harper and Row, New York, 1974.
- Jacobsohn, Gary Jeffrey, *The Wheel of Law: India's Secularism in Comparative Constitutional Context*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2003.
- Jameson, J. Franklin, *The American Revolution Considered as a Social Movement*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Kadar, Nir, "David Ben-Gurion's Use of Messianic Language", *Israel Affairs*, 19:3, Temmuz 2013, s. 393-409.
- Karpel, Motti, *The Revolution of Faith: The Decline of Zionism and the Rise of the Religious Alternative* (Ibranice).
- Karsh, Efraim, *Fabricating Israeli History: The "New Historians"*, Frank Cass, Londra, 1997.
- Kerber, Linda K., *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.
- Kramnick, Isaac ve R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness*, W. W. Norton, New York, 1996.
- Laremont, Ricardo René, *Islam and the Politics of Resistance in Algeria, 1783-1992*, Africa World Press, Trenton, N.J., 2000.
- Lenin, V. I., *How to Organize Competition*, Progress Publishers, Moskova, 1951.
- Luz, Ehud, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882-1904)*, çev. Lenn J. Schramm, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988.
- Madan, T.N., "Secularism in Its Place", Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1999.
- Mallampalli, Chandra, "Evaluating Marxist and Post-Modernist Responses to Hindu Nationalism during the Eighties and Nineties", *South Asia Research*, 19:2, 1999.
- Mantena, Karuna, "Gandhi's Realism: Means and Ends in Politics", yayımlanmamış metin, 2014.
- Martin, B.G., *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Masani, M.R., *The Communist Party of India: A Short History*, Macmillan, New York, 1954.
- Mehta, Asoka, "Democracy in the New Nations", *Dissent*, sayı 7, Yaz 1960, s. 271-278.

- Memmi, Albert, *The Liberation of the Jew*, çev. Judy Hyun, Viking Press, New York, 1973.
- Mouffe, Chantal, "Hegemony and Ideology in Gramsci", Chantal Mouffe (der.), *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.
- Naipaul, V.S., *India: A Wounded Civilization*, Vintage, New York, 1973.
- Nand, Ashis, "An Anti-secularist Manifesto", *India International Centre Quarterly*, 22:1, İlkbahar, 1995.
- Nanda, B.R., *Jawaharlal Nehru: Rebel and Statesman*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1995.
- Nandy, Ashis, "The Demonic and the Seductive in Religious Nationalism: Vinayak Damodar Savarkar and the Rites of Exorcism in Secularizing South Asia", Heidelberg University, South Asia Institute, Working Paper No. 44, Şubat 2009.
- , "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration", Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, s. 321-344.
- , "The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism, and Other Masks of Deculturation", *Alternatives: Global, Local, Political*, 22:2, Nisan-Haziran 1997.
- Narayan, Uma, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, New York, 1997.
- Nehru, Jawaharlal, *The Discovery of India*, Penguin Books, Yeni Delhi, 2004.
- Nigam, Aditya, *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular Nationalism in India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 2006.
- Nussbaum, Martha C., *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Belknap/Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.
- Pinsker, Leo, *Road to Freedom: Writings and Addresses*, B. Netanyahu (der.), Greenwood Press, Westport, Conn., 1975.
- Plaskow, Judith, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, HarperCollins, New York, 1990.
- Ravitsky, Aviezer, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Rohrer, James R., "Sunday Mails and the Church-State Theme in Jacksonian America", *Journal of the Early Republic*, sayı 7, İlkbahar, 1987, s. 53-74.
- Roy, M.N., *The Aftermath of Non-cooperation*, Communist Party of Great Britain, Londra, 1926.
- Rubinstein, Amnon, *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*, Schocken, New York, 1984.
- Rubinstein, Danny, *The Mystery of Arafat*, çev. Dan Leon, Steerforth Press, South Royalton, Vt., 1995.
- Said, Edward W., *The Question of Palestine*, Vintage, New York, 1989.
- , *Culture and Imperialism*, Vintage, New York, 1994 [Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis, İstanbul, 2021].

- Salhi, Zahia Smail, "Algerian Women, Citizenship, and the 'Family Code'", *Gender and Development*, 11:3, Kasım 2003.
- Sand, Shlomo, *Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1995.
- , *The Invention of the Jewish People*, çev. Yael Lotan, Verso, Londra, 2009.
- Sarkar, Sumit, "Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History", *Oxford Literary Review*, 16:1-2, 1994.
- , "The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies", Sarkar, *Writing Social History*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 1997.
- Savarkar, V.D., *Hindutva*, Hindi Sahitya Sadan, Yeni Delhi, 2003.
- Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York, 1971.
- Schwartz, Benjamin I., "The Religion of Politics: Reflections on the Thought of Hannah Arendt", *Dissent*, Mart-Nisan, 1970, s. 144-161.
- Schwarzmantel, John, *Socialism and the Idea of the Nation*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1991.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990 [Türkçesi: *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, Ayrıntı, İstanbul, 1995].
- Sen, Amartya, "Democracy and Its Global Roots: Why Democratization Is Not the Same as Westernization", *New Republic*, sayı 229, 6 Ekim 2003, s. 28-35.
- , "Secularism and Its Discontents", Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*.
- Sikand, Yoginder, "Debating Muslim Women and Gender Justice", *Janata*, 59:37, 24 Ekim 2004.
- Silone, Ignazio (der.), *The Living Thoughts of Mazzini*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1972.
- Slisli, Fouzi, "Islam: The Elephant in Fanon's *The Wretched of the Earth*", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17:1, İlkbahar, 2008.
- Smith, Anthony D., *National Identity*, Penguin Books, Londra, 1991 [Türkçesi: *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul, 1994].
- Sunder, Madhavi, "Piercing the Veil", *Yale Law Journal*, 112:6, Nisan 2003, s. 1433-1443.
- Tambiah, "The Crisis of Secularism in India", Rajeev Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*.
- Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993.
- Taub, Gadi, "Can Democracy and Nationalism Be Understood Apart? The Case of Zionism and Its Critics", *Journal of Israeli History*, 26:2, Eylül 2007.
- , *The Settlers and the Struggle over the Meaning of Zionism*, Yale University Press, New Haven, 2010.

- Vijay, Devesh, *Writing Politics: Left Discourses in Contemporary India*, Popular Prakashan, Mumbai, 2004.
- Vital, David, *The Origins of Zionism*, Clarendon Press, Oxford, Birleşik Krallık, 1975.
- Walzer, Michael, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985.
- , *The Revolution of the Saints*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965.
- Wood, Gordon, *The Radicalism of the American Revolution*, Alfred A. Knopf, New York, 1992.
- Woolf, Virginia, *Three Guineas*, 1938 [Türkçesi: *Üç Gine*, çev. İlknur Güzel, İletişim, İstanbul, 2010].
- Zipperstein, Steven, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, University of California Press, Berkeley, 1993.

- Abane, Ramdane 27
Abbas, Ferhat 28
Abdünnâsır, Cemal 15
Adams, John 137, 138
Adler, Rachel 133
Ahad Ha'am (Asher Ginzberg) 48, 55, 56, 59, 61, 62, 130
aidiyet
 Hindu 86
 Yahudilik 87
Aile Yasası (Cezayir) 31, 126
Ait Ahmed, Hocine 28, 101
Almog, Oz 25
Almog, Shmuel 10, 52, 59
Aloysius, G. 90, 91
Altı Gün Savaşı (1967) 96
Ambedkar, B.R. 33, 45, 116, 117, 125
anayasa
 Amerika 135, 137-139, 142-145
 Hindistan 32, 36, 104, 105, 114, 116, 117, 125
Anderson, Perry 82-84, 86, 97
Arafat, Yaser 65
Arendt, Hannah 138, 139, 141
aşırı Ortodoks (Yahudi) 26, 44, 67, 68, 70, 71, 97
Atatürk, Mustafa Kemal 15, 78
Avusturyalı Marksistler 93
Aydınlanma 35, 97, 98, 113, 137, 138
Baas (Suriye ve Irak) 15
Backus, Isaac 137, 139
Balagopal, K. 44
Barghava, Rajeev 138
Batı, Batılılaşma 16, 43, 60, 61, 87, 110-112, 121, 122, 138
Bauer, Otto 94
Belhac, İmam Ali 31
Bin Bella, Ahmed 27, 28, 34, 38, 100
Bencedid, Şadli 126
Ben-Gurion, David 25, 34, 66, 68, 103, 104, 130
 göçmenlerin yerleştirilmesi üzerine 63
 Kutsal Kitap üzerine 74
 Mesihçilik üzerine 69, 96
 ve Arap azınlık 102
Berberiler 27, 28, 37, 99-102, 106
 Berberi Baharı 100, 106
Berdişevski, M. J. 73
Berlin, Isaiah 56
Bernfeld, Simon 57
Biale, David 74, 83
Bialik, Hayim Nahman 55, 56, 128

Bilgrami, Akeel 110, 114
Borochoy, Ber 80
Bumedyen, Huari 38, 42, 100
Bourbonne, Mourad 28
Brahman(lar) 44, 45, 91, 112, 113
Breen, T.H. 10, 138, 140, 145
Brown, Obadiah 143-145
Buber, Martin 57
Burke, Edmund 136
Büyük Uyanış
 Birinci 136, 138
 İkinci 135, 142

Castro, Fidel 38
Cezayir Ulema Cemiyeti 28
Chakrabarty, Dipesh 113
Chatterjee, Partha 116
Churchill, Winston 34
Cinnah, Muhammed Ali 99
Cohen, Mitchell 10, 80, 96

Dalit 33, 118
 ayrıca bkz. dokunulmazlar,
 dokunulmazlık
De Gaulle, Charles 34
demokrasi 16, 34, 42, 70, 98, 99, 101,
 103, 106, 111, 140
 ve dinî uyanış 21, 37, 39, 41, 43,
 44, 46, 49, 64, 71, 79, 82, 83,
 90, 96, 97, 109, 110, 114, 119,
 126, 132, 133, 135, 142, 144,
 145
Desai, Radhika 111
devrim(i) 13, 16, 17, 23, 25, 33, 56,
 66, 70, 72, 91, 127, 133, 136, 138,
 140, 142, 144
Amerikan 10, 135, 139, 141, 144
Cezayir 25, 27, 30
Fransız 43, 141
Proleter 106
Püriten 45
dinî uyanış 21, 39, 41, 43, 44, 46, 79,
 82, 83, 90, 96, 97, 109, 110, 119,
 126, 133
Amerika 135, 142, 144, 145
İslâmcı 37, 49, 64, 114, 126
Yahudi 37, 71, 96, 132

ayrıca bkz. Hindutva; aşını
 Ortodoks (Yahudilik)
diyalektik 46, 75, 110
dokunulmazlar, dokunulmazlık 22,
 33, 36, 91, 97, 113, 116-118
 yasaklanması 36
Dunn, John 37
Dutt, R.C. 112

Economic and Political Weekly 44
Eisenberg, Aharon 60
Emerson, Ralph Waldo 25
Engineer, Asghar Ali 120
Eski-Yeni Topraklar (Herzl) 51
exodus 13

Fanon, Frantz 25, 26, 28-31, 34, 37,
 44, 65, 66, 101
 kadınların kurtuluşu üzerine 30, 31
feminizm 31, 122
El Fetih 65
Filistin(liler) 14, 26, 49, 52, 53, 62,
 64-66, 72, 106, 132
 ulusal kurtuluşu 48, 49, 64, 66,
 106
Filistin Halk Kurtuluş Cephesi 64, 65
Foucault, Michel 113
Franklin, Benjamin 138
Freud, Sigmund 33

Galanter, Marc 118
Galbraith, John Kenneth 33
Gandhi, Mohandas 21, 22, 35-38, 85,
 91, 96, 97, 110
  ld r lmesi 22
 yapıcı program 21
Geertz, Clifford 29, 38, 40, 41
Golwalkar, M.S. 21, 87-89
Gorenberg, Gershom 103
Gramsci, Antonio 127, 129

Habaş, Corc 64
Hac, Messali 42
Haddad, Waddie 64
Haganah 29, 132
Hamilton, Alexander 138
Hansen, Thomas Blom 98

- Haredi 67, 68
 ayrıca bkz. aşırı Ortodoks (Yahudilik)
- Hartman, David 9, 58, 129
- Hartz, Louis 10, 25, 136
- Hauptman, Judith 133
- Hazaz, Haim 57
- hegemonya teorisi 127
- Hertzberg, Arthur 73
- Herzl, Theodor 34, 47, 48, 51-55, 58, 132
 ve Uganda 52-55, 90
- Hinduizm 22, 24, 39, 85-87, 110, 111, 115-117, 128, 131
 modern öncesi 110, 112
- Hindutva 37, 44, 66, 86-89, 97, 98, 109, 110, 112-114, 118, 119
 ayrıca bkz. dinî uyanış
- Horne, Alastair 10, 27, 28, 30, 31
- Hutchinson, Thomas 140
- Hindistan Ulusal Kongresi 10, 13, 30, 32, 34, 39, 42, 48, 112, 116
- Hindistan'ın Keşfi (Nehru) 40, 124
- Isaacs, Harold 117, 118
- İslâm 28-31, 37-40, 64, 65, 85, 86, 90, 97, 99, 101, 102, 115, 117, 118, 120, 126, 128, 131
 prensipleri 27, 38
 radikal 44, 66, 101
 ayrıca bkz. dinî uyanış: İslâmcı
- İslâmî Selamet Cephesi (Islamic Salvation Front - FIS) 31, 32, 126
- istisnacılık, Amerika 17, 135
- İşbirliğine Yer Yok Hareketi (1920-1922) 91
- İşçi Siyonizmi 13, 42, 48, 89, 90, 99, 102, 103, 106
 ayrıca bkz. Mapai
- Jabotinsky, Ze'ev 58, 59
- Jameson, J. Franklin 139
- Janata 119, 120
- Jefferson, Thomas 138
- Johnson, Richard M. 143-145
- Kadar, Nir 96
- kadın(lar) 20-22, 25, 32, 35, 43, 44, 60, 66, 77, 79, 81, 86, 87, 90, 92, 111-113, 119, 120, 122-125, 128, 133, 134, 138, 139, 144, 145
- Hindistan'da 21, 30, 32, 42, 112, 118, 119, 120, 125, 131
- Hintli Müslüman 118, 119
- kurtuluşu 30, 31
- tabiiyeti (Cezayir'de) 29-31, 39, 102, 131
- Yahudi 29, 51, 57, 131-133
- kadın düşmanlığı 44
 ayrıca bkz. kadın(lar)
- Kagan, Israel 57, 58
- Kapital (Marx) 124
- Karpel, Motti 70
- karşıdevrim, dinî 16
 ayrıca bkz. dinî uyanış
- kast sistemi 22, 32, 45, 112, 113, 115, 116, 118
- Kaur, Rajkumari Amrit 32, 122
- Kendiliğinden Özgürleşme (Auto-Emancipation, Pinsker) 50
- Kerber, Linda 144
- Klausner, Joseph 56, 57
- Komünist Parti**
 Hindistan 33, 91, 119
 İngiltere 33
- kölelik 21, 61, 100, 139
- Kramnick, Isaac 142, 143
- Kripalani, J.B. 117
- Kur'an 65, 97, 120
- Kutsal Kitapçılık, Siyonist 74
- Kültür ve Emperyalizm (E. Said) 81
- Lacheraf, Mustafa 28
- Lenin, Vladimir 15, 27, 28, 59, 78
- Levin, Judah Leib 53
- liberalizm 80, 112
- Locke, John 138
- Luz, Ehud 10, 40, 52-54
- Madan, T.N. 78
- Mallampalli, Chandra 10, 80
- Malraux, André 27, 84
- Mapai 34, 39, 103

- Martin, B.G. 29
Marx, Karl 28, 32, 92, 121, 123, 124
Marksist, Marksizm 14, 23, 26, 34, 44,
45, 64, 65, 71, 75, 79-81, 85, 90-
93, 95, 97, 98, 106, 112, 124
evrenselcilik 80, 99, 110
ve ulusal kurtuluş 79, 85, 89
Mazzini, Giuseppe 124
medeni kanun (Hindistan) 32, 118, 125
Megged, Aharon 72, 73, 113
Mehta, Asoka 39
Memmi, Albert 19, 51
Mesih, Mesihçilik 23, 37, 44, 50, 54,
68-72, 96, 97
millet sistemi 102
milliyetçilik 22, 49, 52, 63, 64, 66, 67,
69, 79, 81, 83, 88-90, 93, 95, 98,
100, 103-105, 109, 110, 123
Mizrahi 48, 54
Moore, R. Laurence 142, 143
Motzkin, Leo 56, 57
El Moudjahid 37
Musa 21, 33, 54, 55, 61
Müslüman Birliği 104, 105
Müslümanlar, Hindistan 22, 32, 40,
86, 99, 106, 117
Müslüman Kanunları Altında Yaşayan
Kadınlar (Women Living Under
Muslim Laws - WLUML) 120, 133
Naipaul, V.S. 10, 24, 36, 85
Nakba 65
Nanda, B.R. 36, 84
Nandy, Ashis 41, 42, 86, 89, 110, 111,
113, 114, 121
Narayan, J.P. 39
Narayan, Uma 10, 111, 121-123
Nehru, Cevahirlal 23, 30, 32, 34-36,
40, 78, 84-86, 88, 89, 104, 109,
111, 114, 115, 117, 119, 124, 125,
138
Müslüman azınlık üzerine 119
sekülerizmi 36, 40, 41, 68, 75, 78,
85, 110, 114, 121, 125
ve Gandhi 36, 97
ve İngiltere 33
ve modern bilim 35
Nekudah 70
New Left Review 82
Nigam, Aditya 105, 113, 114
Nordau, Max 52
Nussbaum, Martha 10, 88, 111, 115,
125
Ophir, Adi 83
özgürleşme, Yahudi 31, 131
Pinsker, Leo 49
Plaskow, Judith 132
post-kolonyalizm 14, 16, 75, 79-81,
86, 104, 110, 112, 113
Prasad, Rajendra 104, 105
Protestanlık 137, 145
sosyolojisi 139
Ravitsky, Aviezer 69
Ravnitsky, Yehoshua Hana 56
Roy, M.N. 91
Rubinstein, Amnon 10, 67
Şabat 54, 142, 143
Said, Edward 16, 64, 65, 81
Salhi, Zahia Smail 31, 32
Sand, Shlomo 88
Saray Yahudileri 128
Sarkar, Sumit 81, 112
Sartre, Jean-Paul 27, 28
sati 111
Savarkar, V.D. 86, 87, 89
Scholem, Gershom 23, 50, 74, 75
Schwartz, Benjamin J. 141
Schwarzmantel, John 94
Scott, James C. 20
sekülerizm 16, 40, 95, 96, 101,
110, 113, 114, 119, 121, 123,
144
kaçınılmazlığı 40, 115, 145
Nehrucu 36, 40, 41, 68, 75, 78, 85,
110, 114, 121, 125
otoriter 15
sol 16, 17, 43, 126
ve devlet 17, 111, 135, 137, 142,
145

Sen, Amartya 80, 121
Siyonistler, Siyonizm 9, 10, 13,
14, 26, 29, 34, 35, 37, 38, 40,
42, 47-59, 61-63, 67, 69, 71,
73-75, 83, 87, 89, 90, 96, 99,
102, 103, 106, 113, 125, 128-
131, 133
İsrail Toprakları 68, 90, 96, 97
Mesihçi 44, 69, 71, 72, 96
ve normallik 51
ve Yahudilik karşıtlığı 50, 54, 57
Slisli, Fouzi 29
Smith, Anthony D. 88
Sofer, Moses 26
Sosyalist Güçler Cephesi (Front des
Forces Socialistes - FFS) 101
Sosyalist Parti (Hindistan) 39
Soummam Platformu 27, 29, 100,
101, 104
Subaltern Studies 81
Sunder, Madhavi 120
sürgün(ü) 26, 37, 50-55, 58, 61, 63,
68, 70, 73, 78, 101, 136
sürgün siyaseti 49, 50, 131
sürgünün yadsınması 52, 61, 63,
72, 128
Yahudi 20, 25, 26, 47, 49-51, 57,
62, 66-68, 70, 72, 89, 96, 97,
128-131
Şah Bano 118
şariat 97, 117, 119
Tagore, Rabindranath 125
Tambiah, Stanley J. 117
Tamir, Yael 80
Taub, Gadi 69, 70, 103
terörizm 26, 27
Tito, Josip Broz 38
Tocqueville, Alexis de 140
Tory, Amerikan 141, 142
Tüm Hindistan Demokratik Kadınlar
Birliği 118, 119
Tüm Hindistan Kadınlarının
Konferansı 32

Uganda projesi 90
Ulusal Gönüllüler Örgütü (Rashtriya
Swayamsevak Sangh - RSS) 110,
111
ulusal kurtuluş 9, 10, 13-17, 19-26,
31-34, 36, 37, 41, 43-49, 52, 64-66,
69, 79-85, 87, 89-95, 97-99, 102,
104-107, 109, 110, 112-115, 118,
122, 123, 126, 127, 129, 133-136,
138, 141, 144
eleştirisi 86, 95, 100
geleceği 14, 109
paradoksu 9, 15, 16, 48, 75, 79, 98,
109, 111, 133
yinelenmesi 106
Ulusal Kurtuluş Cephesi (Front de
Libération Nationale - FLN) 10, 13,
15, 16, 26-32, 34, 36-39, 42, 48,
65, 90, 99-102, 106, 126, 133
otoriterliği 14, 26
ve İslâmi sosyalizm 27, 97
Varma, V.P. 45
Venedik Taciri (Shakespeare) 74
Vital, David 48
Weizmann, Chaim 34, 48, 56, 57
Wood, Gordon 10, 139
Woolf, Virginia 123
yabancı egemenliği
yabancı egemenliğine uyum
sağlama 21, 23
yabancı egemenliğine direniş
gösterme 13, 15, 28, 77
Yahudilik 9, 39, 44, 49-51, 54, 56-58,
61, 62, 64, 66, 68, 70, 71, 75, 87,
89, 128, 131, 132
ayrıca bkz. dinî uyanış: Yahudi;
Siyonistler, Siyonizm
yenilik, kurtuluşun bir hedefi olarak
25, 26, 35, 43, 45, 62, 128, 129
Zeitlin, Hillel 53, 68, 89, 90
Zipperstein, Steven 62

“Bahsettiğim paradoks, kurtarıcılarla, kurtarmayı hedefledikleri ve aslında kurtardıkları insanların arasındaki gerilimli ilişkiyle ilgili. Bu ilişki eşzamanlı olarak hem derin bir sempati hem de derin bir düşmanlık içerir. Sempati diyorum çünkü kurtarıcılar sadece yabancı egemenliğine karşı çıkıp onun yerini almakla kalmadılar; kendileriyle özdeşleştirdikleri erkek ve kadınların gündelik hayatlarını iyileştirmek istediler: onların olan insanları. Düşmanlık diyorum çünkü kurtarıcılar aynı zamanda aynı insanların geri kalmış, cahil, edilgen ve boyun eğmiş olarak tanımladıkları hallerinden nefret ettiler. Halklarına, onları dönüştürerek, sıkı sıkıya bağlı oldukları geleneksel dinî inanç ve pratiklerine baskın çıkararak, onları modernleştirerek yardım etmeye çalıştılar.”

Ulus kurtaranlar, sıklıkla siyasetin bugününü etkilemiş, sembolik anlamlar edinmiş ve toplumlarının siyasi kültürü üzerinde belirleyici olmuştur. Kurtarıcılar-kurtarılanlar arasındaki ilişki, bilhassa devletleşmiş ulusal kurtuluş hareketleri söz konusuysa, siyaseten ciddi bir gerilim hattı oluşturmuş, bu hareketler ve partiler farklı toplumsal grupların çeşitli meydan okumalarıyla karşılaşmıştır.

Michael Walzer, İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan üç bağımsız devleti, Hindistan, İsrail ve Cezayir’i ele aldığı *Kurtuluş Paradoksu*’nda ulusal kurtuluş hareketlerinin vaatlerini, kazanımlarını ve toplumları içerisindeki algılanma biçimleriyle birlikte paradokslarını, çıkmazlarını ve çelişkilerini de gösteriyor. Toplumların dünyevi ve ilerlemeci “vizyon”larla nasıl ilişkilendiğine ve karşı hareket ürettiğine odaklanıyor.

Kitap, radikal toplumsal değişim ve dönüşümleri anlamak açısından verimli bir karşılaştırmalı perspektif sunuyor.

