

Nilüfer Göle Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar



metis

Nilüfer Göle

Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar

Nilüfer Göle 1953 yılında Ankara'da doğdu. ODTÜ ve Fransa'da Paris I Üniversitesi'ndeki eğitiminden sonra sosyoloji doktorasını Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de aldı. 1983-85 yıllarında Maison des Sciences de l'Homme'da yardımcı doçent, Ecole Supérieur de Commerce'de öğretim görevlisi olarak çalıştı. Yazarın kitaplarının yanı sıra Türkçede ve yabancı dillerde yayımlanmış çok sayıda makale ve incelemesi bulunuyor.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar
Nilüfer Göle

© Nilüfer Göle, 2012
© Metis Yayınları, 2012

İlk Basım: Haziran 2012

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Erol Akyavaş,
"Düşün Düşüşü", 1982, detay.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-865-1

Nilüfer Göle
Seküler ve Dinsel:
Aşınan Sınırlar

Çeviren:
Erkal Ünal



metis

NİLÜFER GÖLE KOLEKSİYONU

•
MODERN MAHREM
Medeniyet ve Örtünme
1991

MÜHENDİSLER VE İDEOLOJİ
Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere
1998

MELEZ DESENLER
İslam ve Modernlik Üzerine
2000

İSLAMIN YENİ KAMUSAL YÜZLERİ
İslam ve Kamusal Alan Üzerine
Bir Atölye Çalışması
2000

İÇ İÇE GİRİŞLER: İSLAM VE AVRUPA
2009

SEKÜLER VE DİNSEL: AŞINAN SINIRLAR
2012

İçindekiler

1. Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan	11
2. Seküler Modernliğin Sorgulanışı	27
3. Seküler İktidar Alanları: Medeniyet, Mekân ve Cinsellik	43
4. Laiklik ile Avrupa İslamı Arasındaki Müzakere	67
5. İslamın Görünürlüğü	89
6. Sanat, İslam ve Kamusal Kültür: Viyana'da "Türk Lokumu"	109
7. Avrupa'nın İslam ile İmtihanı: Hangi Gelecek?	135
Kaynakça	157
Dizin	165

Bu kitapta yer alan makaleler daha önce aşağıdaki derleme eser ve dergilerde yayımlanmıştır:

"Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan": "Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere", *Comperative Secularism in a Global Age* içinde, Linnell E. Cady ve Elizabeth Shakman-Hurd (haz.), Palgrave Macmillan, 2010, s. 41-56.

"Seküler Modernliğin Sorgulanışı": "European Self-Presentations and Narratives Challenged by Islam: Secular Modernity in Question", *Decolonising European Sociology. Transdisciplinary Approaches* içinde, Encarnación Gutiérrez-Rodríguez, Manuela Boatca, Sérgio Costa (haz.), Aldershot, Ashgate, 2010, s. 102-15.

"Seküler İktidar Alanları: Medeniyet, Mekân ve Cinsellik": "The Civilizational, Spatial, and Sexual Powers of the Secular", *Varieties of Secularism in a Secular Age* içinde, Michael Warner, Jonathan Vantwerpen ve Graig Calhoun (haz.), Harvard University Press, 2010, s. 243-64.

"Laiklik ile Avrupa İslamı Arasındaki Müzakere": "The Making and the Unmaking of Europe in its Encounter with Islam: Negotiating French Republicanism and European Islam", *Varieties of World-Making Beyond Globalization* içinde, Nathalie Karagiannis ve Peter Wagner (haz.), Liverpool University Press, 2007, s. 173-90.

"İslamın Görünürlüğü": "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries", *Public Culture* 14 (1), 2002, s. 173-90.

"Sanat, İslam ve Kamusal Kültür: Viyana'da 'Türk Lokumu'": "Turkish Delight in Vienna: Art, Islam, and European Public Culture", *Cultural Politics* 5 (3), 2009, s. 277-98.

"Avrupa'nın İslam ile İmtihani: Hangi Gelecek?": "Europe's Encounter with Islam: What Future?", *Constellations* 13 (2), 2006, s. 248-63.

Seküler-Dinsel Sınırlar: Benlik, Devlet ve Kamusal Alan

SEKÜLER-DİNSEL ayırımına yaklaşım tarzlarımızda gerçekleşmekte olan değişim ve kaymaların zihinsel bir haritasını çıkarmak giderek daha fazla önem kazanıyor. Son otuz yıl zarfında sekülerizme yaklaşım tarzlarımızda gerçekleşmiş olan değişimlere dair bir analiz ve seçici bir yeniden değerlendirme yapmayı öneriyorum. Sosyal bilimler alanında, kültürler ve disiplinler arasında süren diyaloglar sayesinde, ister Anglosakson liberal modellerle isterse Fransa'nın siyasal *laïcité*'siyle tanımlanmış olsun, sekülerizmin tek bir ideal modeli olmadığına dair artan bir farkındalık söz konusu. Farklı ulusal, kültürel ve dinsel bağlamlarda birden çok sekülerizm var artık ve bunların arasında, örneğin Hindistan ve Türkiye'dekiler gibi, Batı-dışı sekülerizmler de var. Bu yazı, sekülerizm ile Batı deneyimini birbirinden ayırmanın ve sekülerizmin çoğulluğunu teslim etmenin gerekli olduğu varsayımından hareket ediyor. Seküler'in farklı soykütükleri, tarihsel seyirleri, kültürel alışkanlıkları ve siyasal oluşumları arasında karşılaştırmalı bir bakışın geliştirilmesini amaçlıyor. Bugünkü dinsel-seküler oluşumların ve bu oluşumlar arasındaki çatışmaların anlaşılması için, hem ulusal güzergâhların farklılığının kabullenilmesi hem de sekülerizmin kültürel geçişlerinin ve birbiriyle bağlantılı tarihlerinin vurgulanması gerekiyor.

Dolayısıyla sekülerizm okumalarımızı, sanki birbirlerinden bağımsızlarmış gibi, ayrı ulusal oluşumlardaki biçimlenişlerine doğru genişletmek yeterli olmayacaktır. Sekülerin farklı tarihsel seyirler izleyen oluşumlarının farklı yerlerde farklı dinsel soykütükleri vardır, ama bunlar Batı modernliği ve sömürgeciliğinin hegemonik dayatmalarıyla yakından bağlantılıdır. Dinsel hareketlerin, muhafazakâr değerlerin, çeşitli köktenciliklerin ve özellikle de İslamcı hare-

ketlerin canlanması, dini kamusal hayattan ve modern benlik tanımlarından dışlayan otoriter sekülerizm tarzlarına meydan okumaktadır. Seküler ile dinsel, hem ulusal oluşumlar içinde hem de kültürler ve medeniyetler arasında yeni çatışmalara girmektedir.

Kıyaslanamaz olanı, yani Fransa ve Türkiye örneklerini tüm o farklılıklarına rağmen yan yana getirmek, seküler'in medeniyetlerarası karşılaşmasını anlamamızı sağlayabilir. İki farklı dinsel soykütüğü (Hıristiyan ve Müslüman) olan, iki farklı ulus-devlet inşası seyrini izlemiş (demokratik ve otoriter), iki farklı tarihsel deneyim (Avrupa ve Avrupa-dışı) *laïcité* ilkesiyle tarihsel olarak birbirine bağlanmaktadır. İki ülke de Cumhuriyetçi sekülerizm ilkesinin üzerine titremekte, dinsel göstergelerden azade bir kamusal hayatı idealleştirmektedir; ama son otuz yıl zarfında iki ülke de kamusal hayatta İslami görünürlüğün artışına, seküler ile dinsel arasındaki yerleşik sınırların bozulmasına ve bunların sonucunda ikisi arasında bir çarpışma, çekişme ve taklit sürecinin yaşanmasına tanıklık etmiştir. Türk sekülerizmi anlamına gelen "laiklik", Fransızcadaki *laïcité* sözcüğünden ve Batı medeniyetiyle diyalojik bir karşılaşmadan türüyorsa, bugün Fransa'da sekülerizm hakkında yapılan tartışmalar da İslamın Avrupa'daki varlığından kaynaklanmaktadır. İslami başörtüsü meselesi, gerek Fransa'da gerek Türkiye'de, kamusal hayattaki dinsel görünürlük, çarpışmanın medeniyete dair veçheleri ve Cumhuriyetçi sekülerizmin yasal kararlar ve ordunun desteğiyle dayatılması hakkındaki tartışmaları billurlaştırmaktadır.

Altı çizilmesi gereken ilk husus şudur: Batılı bir büyük anlatı olan sekülerizm, Hıristiyanlık yoluyla yaşanan etkileşimlerle şekillenen "yerli" bir tartışmadan, İslamla yaşanan bir karşılaşmaya doğru kayması bakımından köklü bir değişim geçirmektedir.

İkinci husus ise şudur: Artık birden çok sekülerizm olduğu teslim edilmektedir ve Batı-dışı sekülerlik biçimlerini tasvir edip anlamaya yönelik artan bir ilgi söz konusudur. Bir büyük anlatı olan Batı sekülerliği, Avrupa-dışı deneyimleri belirlenmiş bir dizi ölçütlerle değerlendirmiş ve tutarsızlıkları ya da kusurlarıysa evrensel olduğu varsayılan bir modele bakarak ölçen bir sosyolojik bakışı dayatmıştır. Gelgelelim, sekülerlik hakkında yapılan araştırmalarla, sekülerliğin, odakları ilk başta bizzat dinin içinde yer almış reformların *uzun dönemli* tarihinden oluştuğu fikri ortaya konmuş ve sekülerizmin

dinden azade şekillerde ele alınması mümkün hale gelmiştir. Yazdığı kitapla Hıristiyanlığın sekülerlik sürecinde oynadığı rolü ("dinin sonunu getiren din" olarak Hıristiyanlık) aydınlatmış olan Marcel Gauchet, seküleri dinsel ile birlikte tasavvur ederek yeniden ifade edenlerin öncüsüdür (1998). Charles Taylor ise *A Secular Age* başlıklı kitabında, dinsel ve manevi alanda gerçekleşmiş olan değişimleri hiç düşünmeden reddeden sekülerizm anlatısını eleştirmiş, sekülerliği sırf dinin ortadan kaldırılması olarak tanımlayan, Latin Hıristiyanlığı içinde gelişip oradan çıkan bir seküler çağ hikâyesi anlatan, "çıkarma teorileri" diye adlandırdığı teorilere karşı çıkmıştır (2007: özellikle bkz. s. 22 ve 530-5).

Bu tür yaklaşımlar dikkatimizi sekülerizmin içinde evrildiği dinsel bağlama çevirir ve böylelikle sekülerliğin Avrupa modernliğinin dinden bağımsız, tarafsız, nötr ve evrensel bir gelişimi olmadığını ortaya sermemizi sağlar. Sekülerizmin tikelliğini ve Hıristiyanlıkla olan içsel ilişkisini açığa çıkarmak, Batılı seküler modernlik modelinin evrenselci iddialarının eleştirilmesiyle el ele gider. Bu eleştiriler sekülerizmin Avrupalı bakışım merkezinden etmemizi ve okumalarımızı sekülerizmin çoğulluğuna doğru genişletebilmemizi sağlar. Bunlar Batı-dışı bağlamlardaki sekülerizmin incelenmesinde iki farklı tavra yol açabilir: Ya sekülerizmin Batı tarihinin ürünü olduğunu, Latin Hıristiyan âlemine içkin ve sonuçta Batı-dışı medeniyetler için yabancı bir ideoloji olduğunu (Bernard Lewis İslam medeniyeti için bu yönde bir iddiada bulunur) öne süreriz ya da, ilkinin tam aksine, seküler ile Batılı özdeşliğini kırarız ve sekülerin farklı tarihsel ve dinsel bağlamlardaki çeşitli oluşumlarını ve tezahürlerini inceleriz.

Ne var ki Batılı seküler modernliğin etkilerini gözardı ettikleri ölçüde bu önermelerin her ikisi de sorunludur. Batılı seküler modernliğin, örneğin Hindistan ve Türkiye sekülerizminde açıkça görülebileceği gibi, sömürgecilik ya da modernizm gibi farklı siyasal etkileşim biçimleri vasıtasıyla, farklı bağlamlara nasıl seyahat ettiğini görmezden gelirler. İkinci önerme, iki farklı ulus-inşası süreci—Hindistan sekülerizmi sömürgecilik sonrası bağlam, Türkiye sekülerizmiyse İmparatorluk sonrası bağlam içinde şekillenmiştir—ve Hinduizm ile İslamın dinsel soykütükleriyle ilişkili olarak, sekülerizmin nasıl çeşitli tezahürleri olduğunu ortaya koymaktadır. Sekülerizmin bu çoğul halleri, bir yandan ulusal'ın oluşumları, öte yan-

dansa dinsel ile modern'in diyalojik ilişkileri sonucunda şekillenmektedir. Batı-dışı bağlamlardaki sekülerizm okumalarımızda, sekülerliğin Batılı bir yaşam tarzı vektörü, bir benlik idaresi, kamu idaresi şekli olarak taşındığını gözardı edemeyiz. Diğer yandan, sömürgeciliğin ve modernizmin seküler'in bu oluşumlarındaki etkisini görmezden gelemeyecek olsak bile, bu oluşumları Batılı sekülerizmin kopyalarına indirgememiz de mümkün değildir.

Sekülerin İslami (ya da Hindu) oluşumlarının tikelliğini tasvir ve tercüme etmek için, bunların Batı-dışı deneyimlerin arkasında kaldığını, tamamlanmamış olduklarını, Batı ile aynı zamanı paylaşmadıklarını varsayan "eksiklik teorisi"ni bırakmalıyız. Batı-dışı bağlamlardaki sekülerizm çoğu kez Batı'daki asıl sekülerizmin ikinci sınıf bir taklidi olarak kavramsallaştırılır. Türk sekülerizmiyse Fransız ideal modeli açısından değerlendirilip boşlukları, tutarsızlıkları ve eksikliklerine bakılarak, yani Fransız *laïcité*'sinin otoriter bir türevi olarak incelenir çoğu zaman. Gelgelelim, zaten herhangi bir kavram yer değiştirerek tekrarlandığında (neredeyse hiçbir zaman) aynı kalmaz; çünkü bir terimin ya da kavramın tekrarlanması sürecinde, asla ilk kullanımın bir kopyasını üretmekle kalmayız; her yineleme ilk anlamı dönüştürür, ona yeni anlamlar katar (Benhabib 2006). Fransızcadaki *laïcité* kavramı Türkçede "laiklik" olarak benimsenmekte ve böylece gündelik siyasal dilin ve kolektif tahayyülün bir parçası olmaktadır. Aynı kavramın yalnızca küçük bir vurgu farkıyla kullanılması, seküler'in işleyişlerinin ikinci sınıf bir kopya olmanın ötesine geçip yeni anlamlar, söylemler, imgeler ve pratikler kazandı-ğı bir yineleme sürecine işaret eder. Sekülerliği ideal bir Batı modeline bakarak okumak ve onun boşluklarını, eksiklerini ölçmek yerine, sekülerizmin semantik olarak nasıl benimsendiğini, siyaseten nasıl yeniden icat edildiğini, kolektif olarak nasıl tahayyül edildiğini ve yasal açıdan nasıl kurumsallaştırıldığını tasvir etmemiz gerekir.

Genel olarak, seküler'in gerek sosyal bilimlerdeki bir büyük anlatı ve Batı modernliğinin ideolojisi olarak, gerekse de bireylerin gündelik toplumsal hayatlarını yönlendiren kolektif bir tahayyül olarak hegemonyasını kaybedişine tanıklık ediyoruz. Sekülerin gücünün azalışı, dinsel ile olan eski hiyerarşik sınırların bozulduğunu ve daha geçirgen hale geldiğini göstermektedir. İkisini ardışık bir dizilim içinde ele almak, yani önce seküler'in dinin önüne geçtiği, şim-

diyse seküler-sonrası bir döneme geçtiğimizi söylemek yerine, dinin seküler modern ile nasıl çağdaş olduğunu, aym zamanı paylaşabildiğini anlamamız gerekir (Göle 2010). Dinsel-seküler ayrılığının yeni bileşimler kazandığından ve ikisi arasında yeni çarpışmalar, rekabetler ve taklitlerin yaşandığından bahsedebiliriz. Dinsel-seküler ayrılığı, bu yazıda öne süreceğim üzere, üç düzeyde, yani devlet, kamusal alan ve benlik düzeylerinde tezahür edip rekabet içine girmektedir. Dinsel ile seküler arasındaki muharebe her şeyden önce devletin oluşumu, kamusal alanın idaresi ve benlik etiğine dairdir.

Devletin Seküler-Dinsel Ayrımları Üzerindeki Tekeli

Ulusal bağlamlarda farklı sekülerizm modelleri olduğundan bahsedebiliriz: örneğin Fransız, Amerikan, Hint ve Türk sekülerizmleri. Sekülerizmin hikâyesini ulus-devletin inşasından bağımsız olarak anlatmak pek mümkün değildir. Devlet ile dinin birbirinden ayrılması ilkesi olarak anlaşılan sekülerizm, ulus-devlet inşa sürecinin, yasaları insanların düzenlemesinin ve halk egemenliğinin temelinde yatar. İki örtük yaygın düşünce ise gittikçe sorgulanmaktadır: Bunlardan ilki, sekülerizm ile demokrasinin birbirine eşlik ettiği düşüncesidir. İkincisiyse, sekülerizmin devletin tarafsızlığının ve dolayısıyla dinin, mezheplerin ve ateizmin güvencesi olduğu düşüncesidir. Bu iki önkabul de tikel tarihsel deneyimlerle çelişmektedir. Sekülerizm liberal çoğulculuğu da teşvik edebilir, otoriter milliyetçiliği de – ulus-devlet inşa sürecinin seyrine bağlıdır bu.

Türkiye örneğinde, bu yöndeki tartışmalar ve normların, yasaların ve kurumların sekülerleşme süreçleri Osmanlı İmparatorluğu döneminde 19. yüzyılın ikinci yarısında başlamış olsa da, sekülerizm 1923'ten sonraki Türk ulus-devleti inşasından sonra doruğuna varmış ve cumhuriyetçi milliyetçiliğin kurucu ideolojisi olmuştu.¹ Ülke sathına yayılan zorunlu seküler eğitim ve Latin alfabesinin kabul edilmesiyle kendi ulusal seçkinlerini yaratmıştı. Bundan ötürü

1. Ancak seküler'in Türkiye'deki tarihsel soykütüğünün Atatürk Cumhuriyetçiliğiyle başlamış olduğu zannına kapılmamak gerekir; seküler'in kimi veçheleri Osmanlı devlet geleneğinin ve İslamın tarihsel mirasının birer parçasıdır. Türk Cumhuriyetçi ideolojisinin Osmanlı geçmişindeki köklerini tespit etmek ve seküler ile dinsel'e dair ikici temsiller hakkında itirazlar için bkz. Hanioglu 2008.

Türk sekülarizmi, içinde birçok etnisitenin, birçok dinin bulunduğu Osmanlı İmparatorluğu mirasına karşı tektipleştirme ve homojenleştirme siyaseti çerçevesinde işler (Göle 1997a ve 2005a). Müslüman olmayan azınlıkların imparatorluğun son yıllarında ve Cumhuriyet döneminde katliam ve nüfus mübadeleleri sonucunda bertaraf edilmiş olması, Sünni İslamın çoğunluk dini haline geldiği bir toplumsal alanı ortaya çıkarmıştı. Sekülarizm "dinden bağımsız" bir ulusal cemaat idealini temellendirmiş, ama bu cemaati zımnen gerek kozmopolit imparatorluğun Müslüman olmayan azınlıklarına gerekse de Alevilere ve Kürtlere karşı biçimde Müslüman ve Sünni çoğunluk çerçevesinde tanımlamıştı.

Türk ulus-devlet inşası sürecinde sekülarizm ulusal bir kültürün homojenleşmesinin vektörü olmuş, Hindistan'daysa dinsel çoğulculuğun güvencesi olarak ortaya konmuştu (Bhargava 2010). Sekülarizm her iki örnekte de devlet ideolojisi olarak önemli bir rol oynamakta; devlet, hem Hindistan hem Türkiye anayasasında seküler bir devlet olarak tanımlanmaktadır. Ne var ki devlet inşasının tikel ve birbirinden hayli farklı bağlamları bu sekülarizmlerle özdeşleşmiş anlamlar ve pratikler açısından belirleyici olmaktadır. Hindistan'da sömürgecilik karşıtı direniş kültürel ve dinsel farklılıkları öne çıkarırken, Türkiye'de çokdinli ve çoketnisiteli bir imparatorluğun dağılması ulusal bir cemaatin kurulmasına yol açmıştı. Hindistan'da dinsel çoğulculuğun, Türkiye'de ise modern milliyetçiliğin güvencesi olan sekülarizm, anlaşılabilirliği gibi, farklı roller oynamıştır. Eğer bugün Hint milliyetçiliği ulusal çeşitliliğe ve ülkedeki dinsel çoğulculuk mirasına direniyorsa, Türkiye'deki siyasal İslam da seküler milliyetçiliğin otoriter ve dışlayıcı siyasetine direnmektedir.

İslami hareketlerin milliyetçilikle ilişkileri ikircikli olmuştur. İslami eleştirel düşünce ve siyasal radikalizm ilk önce ulusal'ın üstünlüğüne karşı, Müslümanların kolektif kimliğinin ana referansı olan ümmeti savunarak gelişmişti. Fakat İslamın kendisi de bir milliyetçiliğe dönüşmüştür (Gellner 2000). İran'da 1979 yılında gerçekleşen İslami devrim, hem monarşiyi sona erdirmek, dinsel eğitimi merkezileştirmek ve ulusal kültürü dinle homojenleştirmek suretiyle ulus-devlet inşası sürecinin tamamlanması, hem de örgütlü bir devlet iktidarı olarak İslamın güçlü bir simgesel ve siyasal örneği olarak yorumlanabilir. Türkiye ve İran örnekleri, tersinden yansıtma

vakaları olarak karşılaştırılabilir. Türkiye'deki cumhuriyetçi sekülerizm ve Atatürk İran dahil olmak üzere pek çok Müslüman ülkede örnek alınacak bir model ve ilham kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle, sosyal bilim literatüründe Türkiye ile İran'ın, Batılılaşmayla eşanlamli olarak anlaşılan sekülerleşme ile ilişkisi karşılaştırılmaktadır. Fakat bu iki ülke ulusal'ın oluşumları kapsamında da kıyaslanabilir. Türkiye 1923'te Osmanlı monarşisini yıkmış ve sekülerizmin ideolojik çerçevesi içinde ulus-devlete geçişi sağlamıştı; İran ise monarşinin gücüne 1979'daki İslam devrimiyle son vermişti. İki ülke de Cumhuriyetçi ülkelerdir, ama seküler-dinsel ayrılığı birbirlerinden farklıdır: Türkiye ulusal'ın oluşumunu siyasal sekülerizm ("laiklik") ile, İran ise siyasal İslamcılık yoluyla tamamlamıştır. Türkiye'deki örgütlü devlet iktidarı ulusal sekülerizmle, İran'dakiyse ulusal İslamcılıkla ifade edilmiştir. Her iki ülkede de çoğullaşma ve demokratikleşme devletin sırasıyla sekülerizm ve İslamcılık şeklindeki siyasal ideolojilerden uzaklaşarak özerklik kazanmasına dayanmaktadır. İki örnekte de söz konusu olan şey devletin seküler ile dinsel'in tanımları üzerindeki hegemonyasını kaybetmesidir. Bu gelişmeler seküler ile dinsel'in çizgisel, ardışık bir doğrultuda birbirlerinin yerine geçip durması olarak kavranamaz. Ya o ya da bu, İslamlaşma mı demokratikleşme mi türünden argümanlar yerine, mevcut değişimleri seküler ile dinsel'in yeni bileşimleri, birbirlerinden ödünç alışları olarak ifade edebiliriz. Türkiye'deki demokratikleşme süreci, dinsel ile seküler arasındaki bütün kutuplaşmaya rağmen, karşılıklı ödünç alışlar ve çapraz döllenmeler yoluyla katı ayrımları belirsizleştirdikçe, ikisi arasındaki duvarın giderek daha geçirgenleştiğini göstermektedir. Seküler ile İslami arasında açık ve net ayrımlar olduğundan bahsetmek zordur artık. İslam kökenli AK Parti hükümeti Avrupa Birliği'ne girme projesini üstlenmekte, etnik ve dinsel çoğulculuğun tanınması için bir dizi reforma girişmektedir; seküler mirasa sahip çıktıklarını iddia eden siyasal partilerse daha otoriter bir milliyetçiliğe ve Avrupa karşıtı siyasete dönmektedir. Türkiye'deki İslami siyaseti "sekülerizmin başarısızlığı" olarak yorumlamak da, İran'daki muhalif hareketleri "İslamın sonu" olarak yorumlamak da fazlasıyla basit olacaktır.² İran'daki 2009 genel se-

2. İran'da 2009'da yapılan genel seçimlerdeki protesto hareketlerine dair meseleye vakıf bir analiz için bkz. Žižek 2009.

çimleri süresince ortaya çıkan demokratik direniş ve protesto hareketleri teokratik yetkilileri devrimin asıl ideallerini terk etmekle eleştirmiş ve devletin İslamın tanımları üzerindeki tekeline son verilmesi çağrısında bulunmuştu.³ Çoğulculuk ve demokrasi farklı seviyelerde olmasına rağmen, dinsel ile seküler arasındaki siyasal ayrımlar her iki ülkede de sarsılmaktadır. Yine her iki durumda da milliyetçilik devletin seküler'in ya da dinsel'in tanımları üzerinde tek kurmasını ya kitlemekte ya da kışkırtmaktadır.

Seküler ile dinsel arasındaki yapılanışlar ulus-devletler tarafından olduğu kadar, ulusötesi dinamikler ve küresel göç akışlarıyla da şekillenmektedir. Avrupalı ulus-devletler gittikçe daha fazla göç çeken, çokdinli ve kültürel açıdan heterojen devletler haline gelmiştir. Sofu ABD ile seküler Avrupa arasındaki yerleşik bölünme artık geçerli değildir. Avrupa'daki Müslüman göçmenler ya da Avrupa'nın Polonyalı yurttaşları din özgürlüğüne ilişkin taleplerde bulunmaktadır. AB kendi anayasasını, kültürel birliğini ve coğrafi sınırlarını tanımlamak için manevi köklerini ve Hıristiyan mirasını anımsamaktadır. Avrupa seküler midir yoksa Hıristiyan mıdır? Hıristiyan Avrupa'da yaşayan Müslümanlara ve Yahudilere ne diyeceğiz? Avrupa mirasını eşit ölçüde bu üç tektanrılı din mi tanımlamaktadır, yoksa Yahudi-Hıristiyan Avrupa İslami öteki'nden farklı mıdır? Türkiye'nin AB'ye üyeliğinin meşruiyeti üzerine yapılan tartışmalar dinsel bir farkı mı, yoksa bir "medeniyet" farkını mı gözler önüne sermektedir? Türkiye'nin Müslüman ve seküler bağlılıkları beraberinde getiren adaylığı, ister kültürel ister dinsel terimlerle tanımlanmış olsun, Avrupa kimliğinin yerleşik sınırlarını bozmaktadır.

Öte yandan Müslüman göçmenler, dinlerinin ulusal köklerine mesafe aldıkça, Avrupa kamusal alanında İslami veçhelerini görür kılmak istiyorlar. İslam dininin Avrupa'daki öğrenilme, yorumlanma ve icra edilme tarzı, "ebeveynlerin dini" ile dolaysız bir süreklilik içinde olmaması ve şu an içinde yaşanan ulusla ilişkili olması bakımından tamamen yeni bir deneyimdir. İslam, "yerinden çıkmış", muhayyel yatay dayanışma biçimlerinin bir parçası olmaktadır. Charles Taylor toplumsal yerinden çıkmışlığı farklı bir toplumsal tahayyülün bir koşulu olarak, yani "insanların kendilerini ve

3. İran'daki demokratikleşmeye dair bir analiz için bkz. Khosrokhavar 2006.

çok sayıdaki başkalarını aynı zamanda var olup eyler halde kavradığı toplumsal tahayyülün yatay biçimleri" olarak tanımlar (2002a: 83). Ulusal kültürlerin yerinden çıktığı ölçüde, Avrupa İslamı ulusal kültürlerden, gerek bireysel gerekse de kolektif açıdan bir "dinsel deneyime" dönüşmekte; bu da seküler Avrupa ile İslam dini arasında yeni melez biçimlerin doğmasını sağlamaktadır. Bir kez daha, İslam ile Avrupa, dinsel ile seküler arasındaki ayrımların bozulmasına tanık olmaktadır. İkisi arasındaki yeni bileşimler, gerilimler, iç içe girişler, benliğin ve gündelik hayat pratiklerinin yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır.

Sekülerizmin hikâyesi herhangi bir ulus-devletle sınırlı değildir; bilakis, farklı kültürler ile medeniyetler arasındaki karşılaşmaların, çarpışmaların, seküler ile dinsel arasındaki tartışmaları şekillendirmek, ayrımları bozmak ve karşılıklı ödünç alışları hızlandırmak açısından son derece önemli hale geldiği ulusötesi dinamiklerin bir sonucudur.

Seküler ve Sofu Benlik

Sekülerizm hem bir devlet idaresi şeklidir, hem de kişinin kendi kendini idare etmesi için bir dizi ahlaki değere karşılık gelir. Sekülerizm toplumsal hayatı düzenleyen bir ilke olarak işlemekte, gündelik hayat pratiklerine sirayet etmekte, özgürleşme ve cinsellik siyasetinin temelinde yatmaktadır. Batı-dışı bağlamlardaysa, Batı'nın "medeniyet getirme misyonu" ile yakından ilişkilidir; gerek rasyonelliği gerek etik ve estetik biçimleri belirleyen bir dizi norm aktarır. Sömürge seçkinleri ya da modernist seçkinler, Batılı rasyonel düşünme tarzlarına ve yaşam pratiklerine erişimleri sayesinde bu tür normların tecessümü olurlar. "Batı medeniyeti"nin normları gündelik hayat pratikleri, benlik tanımları ve habitus düzeylerinde aktarılıp benimsenmektedir. Müslüman bir kültürde "seküler bir habitus" un yaratılması, geleneksel ve dinsel kültürde, kadınları yeni hayat biçimlerinin göstergesi olarak öne çıkaran bir dizi değişimin yaşanması anlamına gelir. Örtüyü çıkarmak, kızlar ve oğlanlar için zorunlu karma eğitim, erkekler ile kadınların birlikte sosyalleşmesi, özgür aşk, erkekler ile kadınlar için eşit haklar, kadınların kamusal

alandaki performansları gibi pratikler ve reformlar, kadının kapanması üzerindeki geleneksel dinsel normların, kadınların kamusal alandaki performanslarına ve görünürlüklerine getirilen yasağın, toplumsal hayatta erkekler ile kadınların birbirinden ayrılmasının, görücü usulü evliliğin ve çokeşliliğin aşınmasına işaret eder.

Seküler benlik, giyinme (ve soyunma) şekillerinden, erkeklerle sohbet edip sosyalleşmeye ve kamusal alanda hareket etmeye varıncaya kadar, öğrenilmesi, prova edilmesi ve icra edilmesi gereken bir dizi bedensel pratiğe tekabül eder. Seküler'in alışkanlıkları "doğal yolla" ve örtük olarak taşınmaz; tam tersine, asimilasyonu ve Batı kültürünü "özümsemeyi" gerektiren bir modernlik projesi ve benlik siyasetinin parçası haline gelir.

Özellikle kılık kıyafet usullerindeki değişimler siyasal simgesellikle yüklüdür. Mustafa Kemal Atatürk ve Mahatma Gandhi, Türk ve Hint bağımsızlığının vücut bulmuş halleri olan ve kendi uluslarının "baba"ları olarak bilinen bu iki şahsiyet kamusal hayatları ve giyinme tarzlarında, yerel ve Batılı kültürlere, geleneksel ile modern, manevi ile seküler arasındaki ayrımlara olan bağlılıklarını ifade ediyorlardı. Her ikisi de, farklı yollardan da olsa, benlik idaresini ve kamu idaresini kendinde cisimleştiriyordu. Her iki lider de kendi kıyafet tercihlerini kamusal ve simgesel olarak ortaya koyuyordu. Atatürk Batı tarzı kıyafetleri tercih ediyor (giysileri Anıtkabir'de sergilenmektedir), Gandhi ise geleneksel bir Hint kıyafeti (yöreye özgü geleneksel ham pamuktan yapılmış bir giysi) olan *dhoti* ve şal giyiyordu (Chakrabarty 2002). Gandhi basit vejetaryen yemekleri yiyor, kendini arındırmanın bir aracı olarak oruç tutuyordu. Atatürk ise kamusal alanda herhangi bir manevi faaliyet içine girmekten kaçınıyor, Ramazan'da oruç tutmak dahil olmak üzere dinsel herhangi bir ifadeye başvurmaktan ve dinsel bir pratik içine girmekten sakınmaya çalışan Türk seküler siyasetçilerin kendilerine örnek alacağı bir model işlevi görüyordu. Biri "dinsel itaatsizliği" simgeliyor ve "medeni (Batılılaşmış diye okuyabilirsiniz) uluslar"ın evine ait olma arzusunu ifade ediyor, diğeryse "sivil itaatsizliği" ve Batılı sömürge güçlerine direnişi simgeliyordu. Gandhi ülkedeki dokunulmazlığı kaldırmış, Atatürk ise kadınların kamusal hayata katılımını savunmuş, cinsiyet eşitliğini teminat altına almak için Şeriat'ın yerine aile hukukunu geçirmişti. Hilafet'in 1924'te Mustafa Kemal'in Ba-

tı yanlısı milliyetçi hareketince ilga edilmesi iki ülkenin tarihini eşi görülmedik bir biçimde birbirine bağlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve Halifelik sisteminin son bulması hem Hintli Müslümanlar hem de Hint bağımsızlık hareketi mensupları arasında etki yaratmış ve Hindistan'da Osmanlı Hilafeti'ni savunmak üzere, "Hilafet hareketi" diye de bilinen siyasal ve toplumsal bir seferberliğe yol açmıştı.

Hilafet'in son bulması ile İslami hareketlerin canlanması birbiriyle ilişkilidir. Hilafet'in ilgası İslam âleminde dinsel bir otorite boşluğuna ve dinsel birliğin yok olmasına sebep olmuş; bu durum da 1970'lerin sonlarından dinsel normların yorumlanması ve siyasal otorite üzerine birbiriyle rekabete giren bir sürü İslami hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴ İran'daki devrim ve İslamın örgütlü bir devlet iktidarı olarak tesis edilmesi günümüzdeki pek çok İslamcı hareket için bir siyasal referans sanmakta, ilham sağlamaktadır. Gelgelelim, bu hareketlerin devlet yönelimli siyasal gündemi kültürel-dinsel repertuarı gölgede bırakmamalıdır. Çağdaş İslami aktörler seküler modernliğin ve Batı sömürgeciliğinin kültürel programıyla eleştirel bir ilişki içindedir.

İslami hareketler Batılı benlik ile medeni benlik tanımları arasındaki yerleşik denklemi sarsmakta ve modern bağlamlarda sofu benlik ve habitusu kapsamına alan alternatif bir performatif siyaset geliştirmektedir (Göle 2007a). Dinin kendisi, modern hayatta dindarlığı ihya etmeye çalışan Müslümanların benlik tanımlarının yorumlanması ve doğaçlama icra edilmesinin bir parçası olmaktadır. Dinin bireyselleşmesi (ya da daha doğrusu, kişiselleşmesi) birbirlerini performatif dindarlığa dair ortak bir repertuar sayesinde tanıyan Müslümanlar arasında kolektif bağların kurulmasıyla el ele gider.

Dinsel hareketlerin canlanmasında, modern bireyselleşmenin dinamiklerini takip eden bir İslami "benlik biçimlendirmesi" söz konusudur (Greenblatt 1980; Pieters 2001). Stephen Greenblatt'in belirttiği gibi, modern bireyselleşme sınırsız değildir ve benliğin biçimlendirilmesi disiplin, sınırlama ve kişiselliğin kısmen bastırılma-

4. Halifeliğin kaldırılması ile İslamcı hareketlerin canlanması arasındaki ilişki için bkz. Sayyid 1997.

sı mekanizmalarının sonucudur. Keza İslam da, dinin emirlerinin gözetilmesinden cinselliğin gerek zihinsel gerekse de bedensel olarak denetlenmesine kadar uzanan –ki bunlara *nefs* denir– disiplin sağlayıcı pratikler yoluyla benliği biçimlendirmeye ve kişinin kendini sınırlaması için alternatif bir repertuar sunmaktadır. İslami başörtüsü, Müslüman kızların İslamın disiplin sağlayıcı kategorileri aracılığıyla benliklerini biçimlendirmesini ifade eder; ancak onlar için inanç, önceden düzenlenmiş bir kategori değildir ve doğaçlama, uyarılma ve yorumlama alanına girer. Kişinin kendini sınırlandırmasının ve kelimenin tam anlamıyla, İslami estetik ve modanın üretilmesi dahil olmak üzere, kişinin benliğini biçimlendirişinin bir göstergesidir.

Bugün İslami benlik biçimlendirme ve benlik idaresinin karşısında seküler feminizm vardır. Sözlü olmayan, ama örtüde cisimleşmiş olan iletişimde, kişinin kendi kendini oluşturması ve cinsel özgürlük gibi seküler anlayışlara karşı durulduğu hissi verilir. Eğer İslami örtü, bir kadının bedeninin kapatılması suretiyle, kamusal alandaki kutsal mahremiyeti hatırlatıyorsa, seküler feminizm de kişisel ile mahrem olanı kamusal alana taşımak suretiyle eşitlik ve şeffaflık talebinde bulunuyor diyebiliriz. Eğer kapalı kadınlar cinselliğin sınırlarını ve Müslüman kadınların kamusal alandaki vazgeçilmezliklerini akla getiriyorsa, kapalı olmayan kadınlar da özgürlüğü, arzunun ve bedeninin kamusal alanda özgürce sergilenmesi olarak yorumladıklarını yansıtıyorlar. İslami örtü, kadınlara devlet iktidarı yahut cemaatçi baskı yoluyla dayatılmadığı ve kadınların kendi hayat seyirlerini, kendi oluşturdukları sofuluğu ifade ettiği zaman, kadın özgürlüğüne dair seküler yorumlara bir eleştiri getiriyor demektir. İslami feminizm dinsel-seküler ayrılığını sarsmaktadır, çünkü Müslüman kadınlar hem sofu hem de kamusaldırlar ve böylelikle din ile toplumsal cinsiyetin silinmesi arasındaki sınırları belirsizleştirmektedirler. Sofu ile seküler benlik biçimlendirme arasında tersinden bir yansıtma söz konusudur; fakat her somut örnekte, kişisel ile kamusal, benlik ile cinsellik, dinsel ile seküler arasındaki sınırlar, karşıtlığın her iki terimi birbiriyle iç içe geçtiği için, bulanıklaşmaktadır.

Seküler Kamusal Mekânlar ve Dinsel Görünürlükler

Kamusal alanda dinsel görünürlük talepleri ve bu taleplerin yarattığı ihtilaflar Avrupa ülkelerindeki kamusal alanın sözü edilmeyen seküler kural ve normlarının açığa çıkmasına neden olmaktadır. Dinin kamusal hayattaki varlığı devlet tarafından farklı seviyelerde denetlenir: O ülkedeki sekülerizm siyasetine bağlı olarak, aktif ve saldırgan bir sekülerizm anlayışı da söz konusu olabilir, daha çoğulcu bir sekülerizm anlayışı da (Kuru 2009). Gelgelelim, kamusal alandaki din meselesi liberal bir sekülerizm siyasetinin mi, yoksa otoriter bir sekülerizm siyasetinin mi tercih edileceğine indirgenemez. İslami başörtüsünün kamu okullarında (Fransa) ve üniversitelerde (Türkiye) takılmasını yasaklayan politikalar, *laïcité*'nin otoriter bir yorumu değilse de, dışlayıcı ve aktif bir yorumu olarak görülebilir. Fakat bu iki ülke İslamın kamusal alandaki mevcudiyetini tartışmak ve sınırlamaya çalışmak bakımından "istisna" değildir. Dinin mevcudiyetinin Fransa'da olduğu kadar istenmez olmadığı Almanya ve İtalya'da, cami inşaatları, minarelerin uzunluğu ve kubbelerin şekli hakkında dönen tartışmalar kamusal alana çıkan İslami görünürlüğün nasıl bir rahatsızlık yarattığını gözler önüne sermektedir.⁵ Dinsel farklılık meselesi hoşgörü ve farklı inançların tanınması gibi soyut ilkeler çerçevesinde ele alınamaz. Bu mesele maddileşmiş bir biçimde ve verili bir fiziksel uzamda ortaya çıkmaktadır. Dinsel göstergelerin, simgelerin ve davranışların (başörtüsü, minareler, haremlik-selamlık cinsiyetlerin birbirinden ayrılması) akını, Avrupa'nın kamusal gözünü o kadar rahatsız etmiştir ki bunların kamusal hayatın zımnı, sözü edilmeyen seküler normlarıyla uyum içinde olmadığı düşünülmektedir. Müslümanların kendi dinsel farklılıklarını görünür kıldıkları mekânlar kamusal ihtilaflara neden olmaktadır; okullar, yüzme havuzları, hastaneler, mezarlıklar dinsel-seküler ayrılığının sorunlu hale geldiği, yeni bileşimlere girdiği kamusal mekânlara dönüşmektedir.

5. Köln'de yeni bir caminin inşa edilmesi hakkındaki kamusal tartışma için bkz. Haenni ve Lathion 2009. Fransa ve Almanya'daki tartışmalar için bkz. Amir-Moazami 2004, Bowen 2007 ve Scott 2007. Britanya bağlamı için bkz. Joppke 2009.

Göç dinamikleri ve küresel iletişim teknolojileri sonucunda, kamusal alan ulus-devletin denetiminden kurtulup ulusötesi iletişim akışları alanına dönüşmekte, bu durum da farklı kültürler ve medeniyetlerin daha yakın bir etkileşim kurmasını sağlamaktadır. Ulus-devletin Avrupa'daki tarihsel gelişimiyle ilişkilendirilerek, tekuluslu ve tekdilli bir yapı şeklinde tasavvur edilmiş olan kamusal alan, bir göç, dinsel çoğulculuk sahası, medeniyetlerin karşılaştığı bir yer haline gelmektedir. Kamuyu tek-uluslu bir cemaate ve bu kamunun hukuki sınırlarını ulus-devlete indirgmeden kamusal alanı nasıl yeniden düşünebiliriz?

Ulusal-sekülerin hegemonyasının zayıflaması, kamusal alanın bir önşartı olarak ulus-devletin dikey hiyerarşisine başvurulmadan, ortaklığın yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirmektedir. Seküler ile dinsel arasındaki yeni bileşimleri tasvir ederken, analizlerimizde mekân kavramını öne çıkarmalıyız. Mekân kavramı boş bir yere değil, dışlama ve içermenin, kabul edilebilir olan ile yasak olanın sınırlarının belirlendiği, toplumsal ilişkilerin üretildiği bir yere atıfta bulunur. Bir mekân her zaman, ister dinsel ister seküler olsun, belirli normlarla düzenlenir. Bu normlar devletin yasalarınca dayatıldığı kadar, bu mekânlarda yaşayıp onlardan istifade eden kişilerce de benimsenen ortak değerlerdir. Göçmenlerin, yabancıların ve orada olmaması gerektiği farz edilenlerin gelmeleriyle birlikte sarsıldıklarında, o zamana kadar zımni kalmış olan bu normlar açığa çıkar, görünür hale gelir. Davetsiz misafir diye görülen İslam, Avrupa'ya özgü diye görülen kamusal normlarına uymayarak, ihtilafa ve çatışmaya sebep olmakta; bu da kamusal hayatın "seküler" ile "medeni" normlarının meydana çıkmasına yol açmaktadır. Ne var ki bu çatışmalar yeni bir kamu da yaratmaktadır; niyet edilmemiş ve önceden kestirilemeyecek şekillerde, birbiriyle uyuşmaz, çekişme içindeki kişilerin, kültürlerin ve yabancıların yakınlaşmasını, bir araya gelmesini sağlar. Yeni mekân, dinsel ile seküler modernin anlamlarını etkileyen bir çatlak oluşturmaktadır. İkisi arasındaki duvar geçirgen hale gelir ve bu ortak ve çatışmalı yeni kamusal deneyim süreci içinde dinsel ile seküler arasındaki ayrımlar belirsizleşir.

Bireyler gündelik hayat pratikleri düzeyinde seküler ile dinsel normları alışılmadık ve şaşırtıcı şekillerde bir araya getirirler: Manevi deneyimlerden birini seçer, başka dinlere geçer ya da farklı

dinsellikler oluşturup yeni senkretizmler üretirler. Budist Katolikler ya da Yogacı Müslümanlar gibi gruplar belirlemekte olan bu tür örneklerden bazılarıdır. Kùltürler ve dinler arasındaki mekânsal yakınlık kaygılara ve gerilime sebep olduğu gibi sınırların karışmasına ve zaman zaman şiddetin patlak vermesine de yol açmaktadır. Öte yandan, dinsel ile seküler arasındaki ayrımların ve medeni ile gayrime-deni taksonomilerinin tanımları üzerindeki hegemonya zayıfladığı anda, kùltürlerin ve dinlerin birbirleriyle yeni ilişkiler kurma imkânı da sağlanmaktadır.

Milliyetçilik, kamusal alan ve benlik tanımları esasen seküler paradigma içinde kavramsallaştırılmıştır. Dinin canlanmasının, seküler'in, toplumsal örgütlenmenin bu üç düzeyinde, yani devlet, kamu ve benlik idaresi düzeylerinde hegemonyasını kaybetmekte olduğunu yansıttığım ileri sürdüm. Netice itibariyle, seküler-dinsel ayrılığı bozulmakta ve bu durum, benlik, devlet ve kamusal hayat düzeyinde disiplin sağlayıcı pratiklerin normlarının belirlenmesi açısından ikisinin birbirlerini aksettirip rekabete girmesine neden olmaktadır. Birinin diğzerinin ardından geldiğini ve ikisinin de kategorik bir özdeşliği olduğunu öne sürmek yerine, ikisi arasında hem çatışmalar hem de yeni bileşimler olduğunu düşünmeliyiz. Modernliğin normatif meselelerinin, seküler ile dinsel arasındaki ayrımların, sırf Batı'nın deneyimi üzerinden üretilmediği kùltürlerarası bir bakış açısıyla ele alınmasını, işte ancak böyle bir paradigma değişikliği sağlayabilir.

Seküler Modernliğin Sorgulanışı

MODERNLİĞİN esas itibariyle seküler bir değişim süreci olarak anlaşılmasını şekillendirmiş olan sosyoloji disiplini, genel olarak dinin, özel olarak da İslamın uyanışıyla oluşan yeni itirazlarla karşı karşıyadır. Seküler modernliğin ilkeleri ile Müslümanların dinsel talepleri arasındaki kendine has karşılaşmaların gündelik hayat pratikleri düzeyinde gerçekleştiği Avrupa'da, farklı ulusal kesimler içinde tartışılması bakımından Avrupa sosyolojisi bu itirazlarla daha belirgin ve çarpıcı bir şekilde karşılaşmaktadır. Son otuz yıl zarfında Müslüman göçmenlerin dinsel talepleri ve kamusal hayattaki yeni tartışmalar sayesinde, o zamana kadar dışsal bir referans olan İslam Avrupa'nın kamusal hayatının yerli bir ögesi haline gelme yoluna girmiştir. İslamın Avrupa'da yeniden "yerli-yurtlulaşması"ndan, Avrupalılaşıp yerlileşmesinden bahsedebiliriz ki bu süreç Avrupa'nın seküler modernliğine uyan bir asimilasyon dinamiğini izlememektedir. Bir başka deyişle İslam, hem zamansal ve mekânsal açıdan yakınlık içine girerek (bir Avrupa "kronotop"unun parçasını oluşturarak – Bahtin 1978) hem de Avrupa'nın seküler modernliğine karşı çıkarak Avrupa'yla çağdaş hale gelmektedir. Avrupa sosyolojisini "merkezilikten çıkarmak" ya da sosyolojik bakışı Batı-dışı topraklardaki farklılığa ve modernliğin kültürel alışkanlıklarına ilişkin bir hassasiyetle yerinden etmek sosyal bilimlerde eleştirel bir tavır takılmamasına yardımcı olmuştur (Chakrabarty 2002; Ashcroft 1995). Fakat İslam ile Avrupa'nın halihazırdaki karşılaşma biçimleri, Batılı sömürgeci ile sömürgeleştirilen, modern Avrupalı ile geleneksel Müslüman arasındaki coğrafi uzaklık ve zamansal ilerilik-gerilik olmaksızın, aynı kronotopta (zaman ile mekân arasındaki karşılıklı ilişki) gerçekleşmektedir ve bu durum da söz konusu ilişkinin ulusötesi ve

kültürlerarası ("medeniyetler arası" diye de okuyabilirsiniz) bir çerçevede ele alınmasını gerektirmektedir. Netice itibariyle, İslam ile Avrupa arasındaki bu yakın karşılaşmalar iki yönlü bir yansıtma ve kültürlerarası düşünümselliği gerektiren bir karşılıklı dönüşüm yaratmaktadır; bu ise ancak Avrupa'nın modernlik anlatısının –ve sosyolojinin– sömürgelik çerçevelerinden ve evrenselci taleplerinden kurtulmalarıyla mümkün olabilir.

Son yirmi yıl içinde, İslam hakkındaki araştırmalar sosyal bilim gündeminde merkezi bir konum edinmeye başlamıştır. İslama duyan ilginin artması, gerek Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde gerek Batılı bağlamlarda dinsel taleplerin ve hareketlerin canlanmasının siyasal ve kamusal sahneyi dönüştürmüş olmasıyla alakalıdır. Günümüz dünyasındaki gençler, kadınlar ve göçmenler gibi farklı toplumsal grupların kendi benlik temsilleri için İslamı bir referans olarak kullanmaları Batı'nın seküler modernlik anlatıları açısından bir sorun oluşturuyor. İslamın günümüzde İran Devrimi'nden kadınların örtünmesi ve cihat hareketlerine kadar uzanan tezahürleriyle birlikte, İslam hakkındaki araştırmalar da sırf Şarkiyatçılara, ilahiyatçılara ya da bölge araştırmaları uzmanlarına tahsis edilen bir alan olmaktan çıkmıştı; siyaset biliminin siyasal bilimlerin, sosyolojinin, antropolojinin ve hukukun araştırma gündeminin merkezine doğru ilerlemektedir. Çağdaş İslami dinsel ve faillik biçimlerini incelemek için giderek artan bir şekilde disiplinlerarası yaklaşımlara başvurulmaktadır. İslamın bu şekilde araştırma gündemine girişi sosyal bilim gündemine yeni bir eleştiri ufku da getirmektedir. Mevcut disiplinlerin sınırlarını sarsan ve İslamın bakış açısıyla Avrupa modernliği ve sosyolojisine dönük eleştirel okumalara zemin açan yeni bir "İslam araştırmaları"nın şekillenmekte olduğundan söz etmek mümkün.

İslam araştırmalarının "madun" Müslümanın bakış açısını devreye sokmak ve Avrupa sosyolojisini sömürgecilikten çıkarmak açısından bir etkisi olup olamayacağı, Avrupa sosyolojisinin evrenselci iddialarının sekülerliğin ve modernliğin yeni şekillerde ifade edilmesine kapı aralayıp "sosyal bilimlerin açılıp açılmamasına" (Wallerstein ve diğ. 1996) katkıda bulunup bulunamayacağı ele alınmayı gerektiren meselelerdir. İslam araştırmaları sahiden de giderek artan bir şekilde farklı disiplinlere doğru genişlemekte ve bu disiplin-

lerin araştırma gündemlerini dönüştürmektedir. İslamın araştırma gündemlerine nasıl dahil olup yerleşik düşünce çerçevelerini nasıl sarstığını göstermek üzere üç büyük, geniş ve güncel araştırma konusuna; yani küreselleşme, kamusal alan ve toplumsal cinsiyet konularına değineceğim. "İslam" kavramına başvurmanın nedeni, Müslüman aktörlerin gündelik pratiklerinde kendi inançları ve failliklerini, modern küresel düzen, Avrupa kamusal hayatı ve cinsiyetlendirilmiş benliğin tanımları üzerindeki Batı hegemonyasını sarsacak şekillerde ifade ediyor olmalarıdır.

Vurgunun din, idare tarzları, toplumsal normlar ve değerler üzerinde mi yoksa seferberlik ve karşı karşıya geliş tarzları üzerinde mi olduğuna bağlı olarak, İslamın günümüzdeki biçimleri farklı şekillerde incelenmekte, farklı ifadelerle dile getirilmektedir. Dinsel uyanış, Şeriat'a dönüş, kültürel muhafazakârlık, terörist-cihatçı hareketler ve "medeniyet çatışması" gibi farklı kavramsallaştırmalar çağdaş İslamın ana hatlarını tasvir edip kavramaya dönük disiplinler ötesi çabaları adlandırıyor. Ne var ki İslamın kendisi de kavramsallaştırma ve adlandırma sorunlarını beraberinde getirmektedir. Aslında İslam araştırmaları "İslam" tabirini farklı aktörlerin eylemleri ve yorumları içinde adlandırıp kavramsallaştırmaya girişmiştir. "İslamcılık" kavramının bir din olarak İslam ile bu dinin siyasi radikalleşme biçimleri arasında bir ayırım getirmek gibi bir avantajı vardır. İslama yönelik siyaset bilimi yaklaşımları, günümüzdeki dinsel karşı koyuş biçimlerini –ki bunlar kitlelerin seferberliği, devlet iktidarının ele geçirilmesi ve Şeriat'ın uygulamaya sokulmasından ayrı ele alınamaz– anlamamızı sağlamıştır. Bununla birlikte, siyaset bilimi yaklaşımlarının dinin rolünü, dinin siyasi iktidar grupları tarafından araçsallaştırılmasına indirgemek gibi bir eğilimi vardır. Öte yandan antropolojik yaklaşımlar inancın önemi üzerinde durmuş, o âna kadar faillik ve toplumsal sorunlardan ayrı tutulmuş dinsel özelliklerin oluşumunu incelemiştir. Sosyolojik araştırmalara İslami hareketler içindeki şehirli grupların, eğitimli gençliğin, kadınlar ve entelektüellerin rollerini tasvir etmiş, ama devlet ile toplum ikiliğinin sınırları içinde kalmıştır. Çağdaş İslamın araştırılması, Müslümanların içsel, kamusal ve siyasi hayatlarının şekillendirilmesi amacıyla İslamın yeniden yorumlanıp harekete geçirildiği çeşitli pratiklerin ve ulusötesi dinamiklerin tasvir edilmesini gerektirir. İslami

hareketler sırf hukuksal idare ve siyasal hayatı hedef almakla kalmazlar, kamusal ve özel alanları, yani toplumsal cinsiyet rejimlerini, toplumsal ahlak kurallarını ve mekânsal düzenlemeleri de etkilerler. Günümüzde İslamın ifade edildiği hallerin karmaşıklığı ve inanç ile faillik, seküler ile dinsel, kişisel ile kamusal arasındaki yeni bileşimler disiplinlerarası bir yaklaşımı, ama dahası Batılı sosyolojik düşüncenin halihazırdaki yerleşik çerçevelerinin eleştirilmesini gerektirmektedir.

Sekülerleşmeye dair sosyolojik teoriler eleştirel bir irdelemeye tabi tutuldukça, "dinin dönüşü"ne ilişkin araştırmalar da gerçek bir ilgi kazanmıştır. Modernlik anlatısının üzerinde yükseldiği iki temel dayanak, yani sekülerleşme ve ilerleme fikri, bunlara eşlik eden dinin dönüşüyle ve değişmez olanın gücüne duyulan arzuyla sarsılmıştır (Dozon 2007). Ne var ki çağdaş İslam hiç de tarihsel geçmişin zincirlerinin bir uzantısı olarak kabul edilemez; tam aksine, köklü bir kopuş ve değişime şahitlik etmektedir. Geçmişin, dinsel'in ve geleneksel'in etkisi, ancak günümüzdeki toplumsal eleştiri ve karşı koyma biçimlerinin merceğinden bakılarak anlaşılabilir. İslami hareketler şehirli, genç ve eğitilmiş kişilerin bağlılığı sayesinde "yenilenmekte" ve kadınların (1920'lerde Türkiye, İran ve Mısır gibi pek çok Müslüman ülkede seçkinlerin seküler reformist hareketleri kapsamında çıkarılmış) başörtüsüne 1980'lerden bu yana sahip çıkmaya başlamasıyla birlikte "dişileşmektedir". İslamın canlanması, kadın ve erkek pek çok genç takipçisi açısından dinsel bilginin yeniden öğrenilmesi, ahlaki öğretilerin incelenmesi ve günümüzdeki meselelerin dinsel geçmişin merceğinden bakılarak yeniden düşünülmesi demektir. Dinin ve onun "uzun dönemli" tarihsel gücünün vaat ettiği değişmezlik, "şimdıcilik" ile yönetilen bir dünyada bir rehber arayanlar için sahici bir cazibe yaratmaktadır (Hartog 2003). İslami köktencilik, gerçekleştirilmemiş bir ideale, bir ütopyaya sarılmak yerine, geçmişteki bir modele dayanarak İslamın altın çağına, Asr-ı Saadet'e yeniden değer vermektedir. Kur'an ve Hz. Muhammet'in hayatı, gerek gündelik hayat pratiklerinde "hakikaten" sofu bir varoluş sürmenin grameri, gerekse de modern hayatta doğru yolu bulmak için bir kılavuz ve ilham kaynağı olma işlevi görmektedir.

Dolayısıyla, çağdaş İslamı "dinin geri dönüşü" diye ifade etmenin aslında görüldüğünden çok daha karmaşık bir fenomen olduğu

ortaya çıkar. "Din" kavramı, günümüzdeki aktörlerin pratikleri ve yorumları ışığında çözümlenip eleştirilmesi gereken bir dolu anlam ve pratiği cisimleştirerek taşımaktadır. İslam(cılık), modern hayat siyaseti ve küreselleşmiş bir dünyadaki güncel meselelerin merceğinden bakılarak dinin bilinçli ve kolektif bir şekilde yeniden ve farklı biçimlerde şekillendirilmesidir. Çağdaş İslam bu yolla, seküler modernlik ve Avrupa toplumsal düşüncesinin evrenselci iddialarını tartışmaya açıp onlara karşı çıkararak şimdiki zamanın tarihsel sahnesine girmiş olur. İslamın küresel siyaset, Avrupa kamuları ve cinsel modernlik alanlarına girmesi, yerleşik iktidar ilişkileri ve düşünce çerçevelerini bozar. Bu üç alan, Batı modernliğinin kendi hegemonyasını kurduğu üç farklı ölçeğe, yani dünya düzeninin kuralları, kamusal hayatın ahlaki kuralları ve benliğin cinsel normlarına tekabül etmektedir. Söz konusu alanlar ve ölçekler farklı zamansallıklarda işler, ama Batı Avrupa modernliğinin değişimlerinin izini sürmek ve bu değişimleri tartışmak açısından en merkezi bölgeleri temsil ederler. Genel olarak sosyal bilim gündeminde özel olarak da sosyolojide küreselcilik ve ulusötesi dinamiklerin yeni örüntüleri, kamusal alandaki kültürel ve dinsel farklılık ve cinsel özgürleşme biçimleri ile feminizm anlaşılmaya çalışılır. İslam bu üç öncü alana girer ve ulusötesi kamular ve benliğin tanımlarını sarsarak düşünsel gündemi dönüştürür.

Birincisi, küreselleşme ve İslam hakkındaki araştırmaların ancak yakın zaman önce, özellikle de 11 Eylül'ün ardından ilişkili hale geldiğini hatırlatmak gerek. 1979 İran Devrimi'nde öyle olmuş olsa da, İslamın artık sanki tek bir ulus-devlet içindeki siyasal dinamiklerle sınırlıymış gibi ele alınamayacağına, tek bir bölgeyle (örneğin Ortadoğu) özdeşleştirilemeyeceğine yönelik artan bir farkındalık söz konusu. İslam farklı kamular, uluslar ve bölgeler arasında dolaşmakta ve ister göç fenomeni, isterse de kamusal tartışmalar ya da terörist eylemlerle bağlantılı olsun, küresel bir mesele haline gelmektedir. İkincisi, İslam kamusallaşmaktadır; bu da özel alanda tutulacağı zannedilen dinin kamusal arenada görünürlük talep etmesi demektir. Üçüncüsü, toplumsal cinsiyet ve cinsellik meseleleri hem çağdaş İslamın seyrinde hem de Avrupa kamuları ile yaşanan karşı karşıya gelme sürecinde merkezi bir önem taşır. Kamudaki İslami örtünme, kutsal sayılan özel alanın mekânsal ve cinsiyetlendirilmiş

sınırlarının aşılmasının bir göstergesidir. Dahası, Avrupa'daki kamusal alanlarda İslami farklılığı örtüyle simgelemenin müphem bir mesajı vardır: Müslüman kadınlar seküler kamusal hayata girme ve orada var olma talebinde bulunmaktadır, ama aynı zamanda Avrupa kamusal hayatının zımni kurallarını ve kültürel kodlarını bozarak bir uyuşmazlık yaratmaktadır.

Fransız kamu okullarındaki Müslüman öğrencilerin ya da Almanya'daki öğretmenlerin İslami başörtüleri hakkındaki tartışmalar¹ İslamın Müslümanlar ile Müslümanlar arasındaki bir sorun olmaktan çıkıp genel olarak Avrupa kamusunun bir meselesi haline geldiğini açıkça göstermektedir. Çağdaş İslam, kamusal hayattaki dinsel taleplerin seküler modernliğin temellerini tehdit ettiğinin düşünülmesi anlamında, kültürel bir "illete" sebep olmakta, kolektif hezeyanları harekete geçirmektedir. İslamın cinsel özgürleşme, cinsiyet eşitliği, ifade özgürlüğü gibi Avrupa'daki liberal demokrasilerin en güncel ve son derece değer verilen başarılarına tehdit oluşturduğuna yönelik bir algı söz konusudur. İslamın Avrupa demokrasisindeki kamusal varlığı ve etkinliği, Müslümanların Avrupa'daki varlığı hakkında ve ondan da öte, Avrupa'nın kültürel değerleri hakkında bir tartışmaya yol açmaktadır. Bu tartışmalar esnasında, kamusal düzeni yönlendiren değerler (sekülerizm, ifade özgürlüğü ve hoşgörü) ve ayrıca özel ya da kişisel alanı yönlendiren değerler (kadınların statüsü, dinsel inanç) birbirleriyle karşı karşıya gelmekte, ardından yeni bir müzakereye konu olmaktadır ve böylece kamu ile özel, seküler ile dinsel ve Avrupa ile İslam arasındaki sınırlar bozulmaktadır.

Küresel Sahnedeki İslam

Küreselleşme süreci insanları ve kültürleri daha yakın bir temas içine sokuyor. Her köşesi giderek artan bir şekilde birbirine bağlı hale gelen dünyada, kişinin kendisi ile ötekiler, modernler ile yerliler, sömürgeleştirenler ile sömürgeleştirilenler arasındaki antropolojik mesafe ve sınırlar tümüyle ortadan kalkmasa bile bulanıklaşmakta-

1. Fransa ve Almanya'daki tartışmalar için bkz. Amir-Moazami 2004, Bowen 2007 ve Scott 2007. Britanya bağlamı için bkz. Joppke 2009.

dır. Dünyanın farklı kesimleri arasında zaman ve mekânın azalması kültürleri, ülkeleri ve halkları bir araya getiriyor; fakat bu durum kültürler arasında illaki daha iyi bir ilişki sağlandığı anlamına da gelmiyor. Küreselleşme malumatın, malların ve insanların farklı kamular arasında dolaşma hızını artırmakta; ama sınırların belirsizleşmesi de ulusal endişelere, toplumsal sürtüşmelere ve kültürel çatışmalara yol açmaktadır. Bu önermeler İslam için de geçerlidir.

Küreselleşme Müslümanların hayatlarını ve zihniyetlerini değiştirmektedir; diğer yandan İslam da küreselciliğin hızlanması ve kuvvetlenmesinde etkin bir unsura dönüşmektedir. Siyasal İslam sırf ulusal bir ölçekte işlemekle kalmaz, aynı zamanda dünya ölçeğinde yeni bir dolaşım safhasına girer. Daha önceki bir safhada, İslamın 1979'da İran Devrimi'ne yol açan siyasallaşması, bir ideolojiden ve Ortadoğu'nun otoriter ve "dinsiz" güçlerini kınayan dilsel bir dağarcıktan esin almış bir tür halk seferberliği olarak ulusal bir ölçekte incelenmişti. İslami radikalizm, göç, iktisadi yoksulluk ve siyasal rejimler gibi çeşitli etkenlerin bir sonucu, "krizler"den müteşekkil bir duruma verilen bir "tepki" olarak izah edilmişti. İslam araştırmalarının bu önceki safhasında, devlet ile toplum arasındaki dikey ilişkiler öne çıkarılmıştı. Gelgelelim, 11 Eylül 2001'de gerçekleşen terörist saldırıların ardından analiz ölçeği daha ulusötesi ve küresel bir ölçeğe kaymıştı ki bu durum "küresel İslam"ın analizi açısından bir dönüm noktasıydı (Roy 2003). Bu açıdan bakıldığında, esas itibariyle İslami hareketlerin terörist boyutlarının küreselciliğin güçleriyle uyum içinde olduğu ileri sürülmektedir. El-Kaide'nin cihatçılığının küreselleşmiş İslamın en çarpıcı örneği olduğu düşünülüyor; belli belirsiz örgütlenme şekli, terörist şehitlerinin profilleri, askeri eğitimdeki ulusötesi hayat seyirleri ve ayrıca saldırıların hedefleri – bunların hepsi kolaylıkla ulusötesi bir mantığın sonucu olarak görülebilir. Terörist eylemlerin mantığında ya da teröristlerin hayat seyirlerinde küresel bir mahiyet olduğu gayet barizdir. Ne var ki cihatçı saldırılar küresel dinamikleri izleyip bu dinamiklerden istifade ettiği gibi, beklenmedik ve gönülsüz bir şekilde ABD'nin küresel dünyaya katılmasını ve onun tahripkâr etkilerinden mustarip olmasını da beraberinde getirmişti (Göle 2002).

"Ümmet" kavramının merkeziliği Müslümanları ulusal sınırların ötesinde, yani küresel olarak düşünüp eylemeye yatkınlaştırır.

Mezhep farklılıkları ve ulusal çıkarların Müslümanları bölmeye devam ettiği şu zamanda birleşik bir İslam cemaatinden bahsetmek pek gerçekçi olmasa da (Kepel 2004), çağdaş İslamcılık ortak bir tahayyülün üretilmesine katılmaktadır. Karşılıklı ödünç alışlar ve melezleşmeler sayesinde geliştirmektedir kendisini: Bir mezhebin gelenekleri ve normları (örneğin Şii geleneğindeki şehit figürü) başka mezhepler tarafından devamlı olarak yeniden uyarlanıp dönüştürülmekte ve böylece ortaya dinsel ve siyasal bir senkretizm çıkmaktadır (Khosrokhavar 2003). İslami toplumsal tahayyülün farklı kamular arasında dolaşan ve farklı ulusal bağlamlarda gerçekleşen mikro pratikler, performatif ve görsel edimler yoluyla ortaya konduğu söylenebilir (bkz. bu kitapta "İslamın Görünürlüğü", s. 89-108). Ortak bir referans, eylem repertuarı ve kolektif hafıza temin eden bir dizi kurucu olayı izleyerek İslami tahayyülün bir haritasını çıkarmak mümkündür. Bir İslami tahayyülün oluşumu, ulusal sınırları ve önceden tesis edilmiş mezhep farklılıklarını aşar; bir kolaj olarak, farklı öğeleri bir araya getiren, farklı fragmanlarla bileşimler oluşturan ve yeni bir örüntü üreten bir montaj olarak işler. Küreselleşme, toplumsal dinsel bir "tahayyül"ün geliştirilmesini ve bunun insana zımni bir aidiyet hissi –aynı cemaat, mezhep ya da ulusu paylaşmayanlarla bile bir toplumsal bağ kurma hissi– veren vaatlerine ivme kazandırır. Örtünmüş kadınlar arasındaki "kız kardeşlik", yahut şehitler arasındaki "erkek kardeşlik" –her ne kadar ikisi birbirinden ayrı ve hatta birbirine zıt dinsel faillik ve dinsel figür biçimlerini temsil ediyor olsa da (sofu benlik ya da kişinin kendini feda etmesi)– bu tahayyülü kuran mikro pratikleri somutlaştırır.

Toplumsal tahayyül kavramı (Taylor 2004) dinsel performanslar, simgeler ve anlatılar vasıtasıyla geliştirilir; görsel ve popüler bir kültürle dolayımlanır. İslami toplumsal tahayyül dinsel sofuluk, hafıza ve birbirine dinsel ve "muhayyel" bağlarla bağlanarak bir "hayali cemaat" (Anderson 1991) oluşturmuş aktörler açısından hem dinsel hem de siyasal bir yönelimi olan bir eylem repertuarıyla şekillenir. İslami siyasal hareketlerin 1970'lerin sonlarındaki radikalleşmesi, İslam düşünürleri ve ideologları tarafından geliştirilmekte olan yeni bir ideolojik çerçeveye yakından bağlantılıydı. Bu yazarların eserleri birçok dile çevrilmiş ve İslamın siyasallaşmasına ilişkin fikirleri takip ederek ortodoks dini düşünürlere, yani ulemaya

yöneltelen eleştirileri benimsemiş Müslüman kuşaklarca yaygın bir şekilde okunmuştur. Her ikisi de birkaç kişinin bilgisiyle, bir grup ilahiyatçı ve siyasal eylemci tarafından oluşturulan İslami teoloji ve ideolojiden farklı olarak, İslami toplumsal tahayyül görsel ve performatif kültürün yeni biçimleriyle şekillenmekte ve illaki siyasal bir yapıya ya da dinsel kuruma aidiyet hissi olmayan kişiler ve gruplarca benimsenmektedir. Ne var ki İslamın küreselleşmiş biçimleri, Avrupa'nın seküler tahayyüllerini ve cinsiyetlendirilmiş performanslarını sarsan dinsel tahayyülün ve kültürel performansın geliştirilmesine katılmaktadır.

Eğer siyasal olan ve ulusal olan çatışmanın ve mutabakatın belirleyici dolayıcıları değilse, dinsel ve kültürel farklılık meselesini nasıl bir çerçeveye yerleştirebiliriz? Küreselleşme hakkındaki tartışmalar ulusal'ın yerinin yeniden düşünülmesini gerektirmektedir (Calhoun 2007), ne var ki aynısı kamusal alan için de geçerlidir.

Kamusal Alanda İslam

Siyasal ve kamusal alanlar arasındaki ilişkinin doğası, bu alanların birbirine bağımlı oluşu, küreselciliğin etkisiyle birlikte bir dönüşümden geçmektedir. Kamusal alan, küresel iletişim ağları sayesinde, ulusötesi bir alana katılmaktadır; oysa siyasal alan bir ulus-devletin sınırları içinde hapsolmuş durumdadır. Küreselleşme, siyasal alanın karşısında kamunun özerkleşmesini sağlamaktadır. Kamular ulusötesi olmaya meylederken, siyaset ulusal kalmaya devam etmektedir.

Dolayısıyla kamusal alan küreselleşmiş bir İslamın Avrupa'daki tezahürleri için ayrıcalıklı bir yer haline gelmektedir (Allievi ve Nielsen 2003). Dinin kamusal görünürlüğünü sağlama çabası farklı ulusal bağlamlarda ve sınırların ötesinde kamusal tartışmalara yol açmaktadır. İslam ulusötesi bir Avrupa kamusunun oluşumuna katılmakta, ama bu katılım Avrupa'nın seküler modernliğinin normları ve ahlaki kurallarına meydan okunarak gerçekleşmektedir. Ulusötesi bir kamusal alanın belirişine ayrımların derinleşmesi eşlik etmektedir: Ulusal kamular, kültürel kodlar ve dinsel referanslar mekânsal açıdan birbirine yaklaşmakta, kültürel farklılıklarsa simgeler, klişe-

ler ya da grotesk imgelerle sahneye konmakta, vurgulanmakta ve yayılmaktadır. Küreselcilik çağında kamusal alan (siyasal, düşünsel ya da sanatsal olsun) dolayım yerine dolaşımı, metinsel yerine figürsel olanı, rasyonel ve söylemsel olan yerine duygulanımsal, duyusal ve skandal çıkarıcı olanı yeğler. Bu nedenle simgeler, imgeler, ikonlar ya da karikatürler kelimelerden daha hızlı bir şekilde seyahat eder, kişisel ve kolektif tahayyüllere nüfuz eder ve kendi anlamlarını ve algılanışlarını kuvvetlendirerek yayılırlar. Kamusal alan farklı İslami ve "Avrupalı" kültürel ve dinsel kodlar arasında çatışmalı yakınlıkların ve iç içe girişlerin yaşandığı bir yer haline gelir.

Modernliğin bu son döneminde, kamusal iletişimin seyredilmeye yönelik görsel, figürsel niteliklerine ayrıcalık tanınmaktadır. Yeni İslami faillik biçimleri dinsel farklılığı ifade etmenin performatif, simgesel, duyusal ve duygulanımsal boyutlarını izler, hatta bu boyutları kuvvetlendirir. İslam kamusal alanda dinsel ritüeller ve simgeler, cinsiyetlendirilmiş hitap tarzları, dışavurumlar, ortak ibadetler ve Avrupa'nın mutabakata dayalı değerlerini ve medeniyet özelliklerini sarsıp tehdit eden yeni cihatçılık biçimleri ve şiddet ile ortaya konmaktadır. Daha az söylemsel ve daha çok performatif bir niteliği olan bu edimler ve faillikler bir tür sessizlik gramerine, sözlü olmayan bir iletişime başvurmakta, ama yine de kültürel farklılıkları ve iktidarın yerleşik ilişkilerini kışkırtıp bozabilmektedirler.

Avrupa kamularının İslami farklılıkla nasıl ilişkiler kurduğunu kavramsallaştırmak için yeni bir düşünce çerçevesine ihtiyaç var. Avrupa'nın kendini temsil etme biçimleriyle kurduğu hegemonyanın sarsılışı, ve karşı karşıya gelmenin, şiddetin ve uyuşmazlığın rolü gözardı edilmeksizin, çaprazlamasına kurulan bağların kavramsallaştırılması gereklidir: Cinsellik ve kutsallığa ilişkin tanımların merkezi bir rol oynadığı, her ikisi arasında bir "iç içe giriş" in yaşandığı bir süreçtir bu (Göle 2010).

Olayların ve tartışmaların haritasını çıkarırsak, temas ve karşı karşıya gelme alanlarına, Avrupa ile İslam arasındaki "sınır mekânları" (Sassen 2006) olarak da tanımlayabileceğimiz alanlara dikkat çekebiliriz. Salman Rushdie'ye karşı çıkarılan fetva, Fransa'da İslami örtünme hakkındaki kamusal tartışma, Ayaan Hirsi Ali'nin *Submission* (İman) adlı filmi, Theo Van Gogh'un öldürülmesi, Danimarka'daki karikatür tartışması, El-Kaide'nin Avrupa'nın kimi şehirle-

rindeki saldırıları ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylığı hakkındaki tartışmalar bu karşılaşmanın hasmane doğasının örnekleridir. Bu olayların her biri, farklı şekillerde de olsa, İslamı Avrupa kamularına taşımış ve İslamdan ayrı olarak Avrupa'nın kültürel değerleri ve sınırları hakkında, dinin kamusal hayattaki yerinden sekülerizmin ilkelerine, ifade özgürlüğünden cinsiyet eşitliğine uzanan daha geniş bir tartışmanın başlamasına vesile olmuştur.

Özellikle Jürgen Habermas'ın çalışmalarında, ideal bir kamusal alan ile çoğulcu bir demokrasinin işleyişi arasında kurulmuş olan ilişki, kamusal alanın daha çoğulcu bir çerçevede kavramsallaştırılması gereğiyle disiplinlerarası bir bakış açısıyla yeniden ele alınmıştır. Kamusal alana yöneltelen eleştiriler, bu alanın bir yandan insanları yeniden bir araya getirerek içerdiğini, ama aynı zamanda eğitim, sınıf, yaş, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi başlıklar üzerinden sınırlar çizip erişim ölçütleri koyduğunu ortaya koymuştur. Ne var ki yeniden farklı şekillerde kavramsallaştırılan bu kamusal alanda İslam dikkate alınmamıştır (Habermas 1992; 2002). Bu listeye İslamı da eklemek sırf kamusal alanın sınırlarının genişletilmesi anlamına gelmez. Avrupa kamularına akın eden İslam, hem yeni dışlama sınırlarını hem de kamusal doksaları, yani günümüzdeki Avrupa'nın kamusal zihniyetini belirleyen ortak seküler tahayyül ve feminist önkabulleri açığa çıkarmaktadır. İslam, dini kamusal hayata taşırken bir yanda özel alana tıkmış din ile kamusal rasyonellik arasında öte yandaysa cinsiyetlendirilmiş faillik tanımları arasında önceden çizilmiş sınırları bozar. Okula giden genç kızların İslami usullere göre örtünmesi, kamusal yurttaşlık ve tartışmaya erişimin hatlarını belirleyen yaş, eğitim ve toplumsal cinsiyet ölçütlerini sarsmaktadır. Fransız kamu okullarında dinsel göstergelerin yasaklanması gerektiği yolundaki iddialar genel olarak başörtüsünün benimsenmesi açısından failliğin (reşit değiller) ve Müslüman kızların bireyselliğinin (dindarlar) yadsınmasına dayanıyordu. Dahası, örtünün arkasında babaların, ağabeylerin, militan İslam ya da cemaat gibi baskıcı unsurların yattığı ileri sürülmektedir. Modernliğe dair seküler anlatılar, dinin özel alana çekilmesini ve bir değişim veya tarih aktörü olarak ortadan kaybolmasını beklemiştir. Sonuçta, yurttaşlık haklarına –yani, kamusal alana eşit koşullarda erişim, ifade özgürlüğü, özgürlük ve faillige– ilişkin tanımların bireyciliğin ve iktida-

rın seküler oluşumlarının sonucu olduğu düşünülür. Müslüman kadınların dinsel örtünmeye sahip çıkması hem sekülerizm ile siyasal faillik arasındaki hem de feminizm ile özgürleşme arasındaki kuralı mevcut denklemi bozar. Dinsel bir yolla cinsiyetlendirilmiş faillik, Avrupa'nın "ya o ya bu" (ya dinsel ya seküler; ya feminist ya İslamcı, ya Avrupalı ya Müslüman) şeklinde seküler düşünce çerçeveleri içinde kabullenilemeyecek bir dizi müphemliği açığa çıkarır: inanç ile faillik, kadın ile kamusal hayat, yaş ile karar. Kamusal İslam hem kişisel ile kamusal arasındaki sınırları ve dinsel ile seküler arasındaki karşıtlıkları belirsizleştirerek bozmakta, hem de bu ikili karşıtlıklar arasında yeni ödünç alışları, harmanlanmaları, yeni bileşimleri beraberinde getirmektedir.

Cinsellik ve İslam

İşin ironik tarafı, çağdaş İslam kişisel olan ile siyasal olan arasındaki sınırları değiştirmek suretiyle pek çok açıdan Batılı feminizmin saflarına katılır. Kişisel, bedensel, içsel ve kutsal olana en yakın olduğu düşünülen alan kamusal hayata taşınmaktadır; kamu okullarında dinsel simgeler giymek, Avrupa şehirlerinde camiler inşa etmek, kafeteryalardaki beslenme şekilleri, İslami tatiller, işyerlerindeki namaz odaları Avrupa'nın kamusal mekânlarına dinin damgasını vuran örneklerdir. İslamın Avrupa'daki varlığı dini siyasetin gündemine taşır, ama daha önemlisi özel ile kamusal arasındaki yerleşik sınırları bozar. Kişisel, özel ve kamusal, yeni failler ve tahayyüllerde dinsel bir yolla anımsatılmaya başlanmıştır. Burada, modern kamusal hayatta beden ve mekânın özel kısımlarının kutsal bir halle çevrelenmesi söz konusudur. Daha önceki bir çalışmamda, bu süreci "modern mahrem" diye nitelendirmiştim – mahrem kelimesi hem mekânsal hem bedensel bir mahiyet arz eden içsel, kutsal ve cinsiyetlendirilmiş mekâna işaret eder (Göle 1996a).

Kadınların örtünmesi kamusal alanda dışılık ile cinselliğin başka şekillerde ilişkilendirilebileceğini anımsatmaktadır. Dışılık özellikleri ifade edilerek erkeğin görünümünden ayrıştırılıyor olsa da (örtünmenin erkeklerin giyinme usullerinden farklılık yaratacağı düşünülür) kadınların cinselliği iffet değerleri içinde hapsedilir. Bu-

nun aksine, kendini seküler feminist bir tarzda oluşturan kadın, erkeklerin kıyafetlerini ve görünümelerini ödünç alarak (feminizmin simgeleri olan *unisex* ve kısa saç) toplumsal cinsiyet farklılıklarını belirsizleştirir ve karşı cinse cinsel yatkınlık duyma ve onunla cinsel etkileşim içine girme özgürlüğünü sergiler. Bu iki kadın figürü arasındaki karşıtlık ve karşı karşıya geliş, kamusal hayatta dişiliğin ve cinselliğin bedensel olarak nasıl farklı şekillerde idare edilebildiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu muharebe etik değerlerin yanı sıra estetik değerlerin yönlendirilmesini de beraberinde getirir. Yeni türden İslami örtünme şekillerinin icadı moda alanındaki değişimlere işaret eder ki bu değişimler güzellik, dişilik ve cinsellik arasında yeni bağların işlendiğini ortaya çıkarmaktadır.

Kadın ve cinsellik meselesi bu tartışmalarda merkezi bir yer işgal eder; çünkü modernliğin son dönemi, cinsiyet eşitliği tarafından ve beden ile cinselliği özgürleştiren rejimlerce şekillendirilmektedir. Avrupa'nın kendini oluşturmaya ve benlik temsili, gerek kadınlar ile erkekler arasındaki gerekse de aynı cinsiyet arasındaki ilişkilerin eşitliğini cisimleştirir. Avrupa kamularının gözünde, bir dinsel teslim ve toplumsal cinsiyet ayrılığı olarak İslami örtünme feminizm öncesi bir geçmişi hatırlatmaya başlar. Gelgelelim örtünme, eğitim ve siyasal bağlanım sayesinde geleneksel rollere mesafe almış ve kendilerini erkeklerin de içinde olduğu toplumsal bir ortamda bulmuş genç kadınlarca kamusal hayata taşınmaktadır. Örtünme, Avrupa'nın kadınlara ilişkin temsil biçimlerine ve seküler modernliğine kafa tutan bir dişil kişilik ve cinselliği yerleştirir kamusal sahneye. İslami örtünme seküler feminizmle çağdaştır; onunla aynı zamanı paylaşmaktadır ama seküler özgürleşmenin önceden belirlemiş olduğu normlara karşıdır.

1968 sonrasının feministleri için beden ("bedenimiz bizimdir" sloganından da anlaşılabilir gibi) kadınların özgürleşmesi için verilen mücadeleler açısından merkezi bir önem taşıyordu; biyolojik farklılığın zincirlerinden (gebelikten korunma hakkı ve kürtaj), cinsel şiddet ve tacizden, erkeğin arzusundan ve bakışından kurtarılmış bir beden; yeni özgürlüğünü kamusal olarak sergileyerek intikamını almakta olan bir beden. Feminizm hem kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkiyi hem de kadınların kendi bedenleriyle olan ilişkilerini derinden etkilemiştir. Bu süreç "kişinin kendine ihtimam

göstermesi", "kendini memnun etmesi" ve "kendine iyi bakması" kültürünün bedenini hem kişisel özgürlük için bir külte dönüştüğünü hem de neoliberalizmin buyruklarına uyar hale geldiğini gösteren hızlanmış bir sekülerleşme sarmalına kadınların bedenlerinin dahil olmasıyla da eşzamanlıdır. Dünyanın gebelikten korunma ve kürtaj hakkı ile bugünün "genetik mühendisliği", üreme alanını doğal kısıtlamalar evreninden çıkartarak kişisel tercih alanına taşımış ve böylelikle ibreyi doğadan kültüre doğru çevirmiştir. Bu süreç, hayattaki daha geniş bir kişisel özgürlüğün ve seçenek çoğulluğunun göstergesidir; ama aynı zamanda ahlaki ve etik açıdan ciddi sorunları da beraberinde getirmektedir. Dinin günümüz dünyasındaki "geri dönüşü" geçmişin bir kalıntısı değil, son dönem modernliğin ya da ultra-modernliğin ortaya çıkardığı güncel sorunlar ve sınırların göstergesidir.

Genel olarak din ve özel olarak örtünme, kişinin kendisini ilahi iradeye teslim etmesini akla getirir ve seküler, kadirimutlak modern öznenin iradesine karşı tevazu duygusuna kıymet verilmesini sağlar. Patriyarkal iktidar ilişkileri ile dindar ve seküler kadınlar arasında yaşanan çatışmayı kesitiren şey, iffet ya da haz, teslimiyet ya da özgürlük değerlerinin göstergesi olarak, kadının kendi bedenidir. Bir başka deyişle Aydınlanma projesi, doğa ile kültür arasındaki sınırların durmaksızın değiştirilmesi; din, üreme ve doğa alanının devamlı olarak kültürel'in alanına taşınması ve böylelikle dinin bir bireysel tercih meselesine dönüştürülmesi olarak değerlendirilebilir; kadının bedeni bu meta-projenin buyruklarına uymakta ve dinsel ile dünyevi, patriyarkal ile kişisel, doğal ile kültürel arasındaki ibreyi resmetmektedir.

İslami örtünün giyilmesinde, bedenini odak noktası olduğu aşırı özgürleşme mantığına yöneltilebilir. Başını kapatan bir kadın, her ne kadar her zaman bu ediminin anlamına hâkim olmadan da olsa, kendini muhafaza ettiği, üremeden estetiğe kadar hayatın tüm alanlarına uzanan ve ardı arkası kesilmeyen değişim ve yenilikler sunmak gibi ıstırap verici bir vaatte bulunan sekülerleşme sarmalına direndiği hissini verir. Bir estetik saygınlık ve özgürlük simgesi, bir tapınç nesnesi gibi görülen Batılı kadının bedenine karşı olarak Müslüman kadınlar ilahi düzene boyun eğerek dinsel ritüellere riayet etmek ve dünyevi, tensel hazları kısıtlamak suretiyle

kendi öznellikleri içinde kısmi bir soyutlanmayı yeniden devreye sokmaktadırlar – nefsin terbiyesi Müslüman öznenin inşasında merkezi bir önem taşır.

İslami örtünme Müslüman kadınları gizleyip hapsedmektedir ama bir yandan da kamusal sahneye çıkmalarını sağlamaktadır. Örtünme, performatif ama sessiz, sözlü olmayan bir iletişimin benimsenmesi yoluyla toplumsal ahlak kuralları üzerine verilen mücadeleyi yoğunlaştırmaktadır. İslami dinsel öğretilerin, bakış ile beden arasındaki yasağın toplumsal gramerinin vücut bulması olduğu kadar, giyinme ile "stilleşme" etkisi yaratmanın altında yatan asıl meselelerin açığa vuruluşudur örtünme. Georg Simmel şöyle der: "[Kıyafet] çağın abartılmış öznelciliğine verilmiş yatıştırıcı bir tepki, 'geri çekilme' ve bireyin mesafe alarak bir tevazu ve sakınım hissi sergilediği yerdir" (Simmel 1998). Zira kıyafet tikel olanın genel ile kişisel'in kişisel olmayan ile ve öznel'in öznelerarasıyla bağlantısına dair bir şeydir. Bir mesafe yarattığı kadar, bireyin başkalarının da paylaşılan bir biçim içine girmesini sağlar. İşte örtünme bu modern giyinme tarzları dolayısıyla bu "aradalık" içinde yer alır: "Hem modern hem de Müslümandır" (Göle 1993; 2003). Modern bir Müslüman olmak "arada" var olmak demektir; çünkü özgürleşmiş dindar kadınların kıyafeti sayesinde hem yakınlığı hem de başkılığı açığa çıkarır ve böylece dışılığa ve öznelliğe ilişkin mevcut estetik tanımları altüst etmeye çalışır.

İslam araştırmaları çoğul, alternatif ve Batı-dışı modernlik halleri üzerine yapılan araştırmalardan ayrı ele alınamaz. Modernliğin tanımını Aydınlanma paradigmasından ne kadar ayrılırsa, düşüncemiz de modernliğin bugün edinmekte olduğu yeni biçim ve eleştirilere o kadar açık hale gelecektir. Bu durum bir yandan bugün sosyal bilimlerde etkin olan Batılı modernlik anlatılarını zayıflatmakta, öte yandansa "öteki"nin sosyal bilimlere –Şarkiyatçılık, Bölge Araştırmaları, Antropoloji, Postkolonyal Çalışmalar– ile (Batılı) "benliğin" sosyal bilimlere –Tarih, Sosyoloji, Siyasal Bilimler ve Feminizm– arasındaki sınırları belirsizleştirmektedir. İslam araştırmaları sosyal bilimlerdeki bu başkalaşmanın tam göbeğindedir: Bu dönüşümün hem öznesi hem de kışkırtıcısıdır. İslamın cinsiyetlendirilmiş, ka-

musal ve küresel tezahürleri, Avrupa sosyolojisinin sömürgecilikten çıkarılması ve Batılı modernliğe dair yeni bir yorum geliştirilmesi için İslam hakkındaki mevcut araştırmalara meydan okumaktadır. İslam ve İslam araştırmaları seküler-cinsel modernliğin kamusal doksalarına karşı gerekli bir çatışkı olarak, "kurucu dışarı" (Derri-da 1991) olarak düşünülebilir. İslam araştırmaları cinsel normlar, kamusal ahlak kuralları ve küresel düzene ilişkin bu Avrupa-merkezci doksaların çözülmesine katkıda buldukları ölçüde, sosyal bilimlerin gündemini altüst ederek toplumsal eleştiriye yeni bir yön kazandırabilir.

Seküler İktidar Alanları: Medeniyet, Mekân ve Cinsellik

CHARLES TAYLOR'IN *A Secular Age* kitabı sekülerizme dair alternatif bir anlatı sunma çabası olarak okunabilir. Yazar sosyal bilimlerde büyük anlatılara yöneltilen hâkim eleştirilere rağmen ve bu tür anlatıların düşüşte olmasından çekinmeden, sekülerliğin Latin Hıristiyan dünyadaki *uzun dönem* tarihi üzerine kafa yormaya girişiyor. Bu çalışmasında sekülerliğin modernliğin sonucu olduğu anlayışına karşı başka bir seçenek sunuyor ve sekülerliğin köklerinin Batı Hıristiyanlığının tarihi boyunca gerçekleşen dinsel dönüşümlerde yatığını tespit ediyor. Taylor, ardışık tarihsel aşamalar içinde (örneğin sekülerleşme, dinin zaferi ve post-sekülerizm şeklinde) ele alınan din ve sekülerlik arasında karşıtlık olduğu yolundaki hâkim, ama hâkim olduğu kadar da ikici ve basitleştirici teze karşı çıkıyor ve dinsel ile seküler arasındaki bağlantılara ve yeni bileşimlere dair gelişkin bir yorum ortaya koyarak bugün gelinen aşamada bu ikisi arasında karşılıklı bir "kırılma" olduğunu ileri sürüyor. Dinsel ile dinsel olmayanı aynı zaman içinde düşünmek için yeni yollar açarak sekülerlik ve modernliğe dair düz-çizgisel sosyolojik teze mesafe alıyor. Taylor'ın bu iki terimi sekülerlik ile modernliği bu şekilde birbirinden ayırması, Batı sekülerliğini kendi çerçevesi içinde, evrensel bir ideal model iddiasında bulunmadan incelemesini mümkün kılıyor. Dünyanın başka yerlerinde farklı "modernlikler" olduğunu, sekülerizmin farklı yollar izlediğini kabul ediyor, ama incelemesinin kapsamının sınırlı olduğunu ve Batı deneyimine özgü olanı dert ettiğini en baştan belirtiyor. Taylor'ın bu yaklaşımının etnik-merkezci olduğunu söylemek uygun olmaz; ama burada da anlatmaya çalışacağım gibi, Batı sekülerliği ile ilgili içedönük bir okuma

yaptığımızda seküler'in kültürel güçlerini gözden kaçırma tehlikesine düşmek çok kolaylaşmaktadır. Latin Hıristiyan dünyadaki sekülerliğin "iç" tarihinin sömürgeciliğin gelişmesini sağlayan süreçlerle ilgisiz olduğu düşünülürse, Batı kavramı fazla sınırlı hale gelir. Demek ki yapılması gereken yegâne şey sekülerliğin tarihsel açıdan çeşitli seyirler izleyerek çeşitli kalıplara büründüğünü kabul etmek değil, Batı kavramını genişleterek kültürlerarası ve medeniyetlerarası bir yaklaşım da geliştirmektir. Batı sekülerliği, daha yüksek bir medeniyete sahip olduğu iddiasından, belirli bir din anlayışının şekillendirilerek (gerici olarak) damgalanmasındaki etkisinden, dünyanın farklı köşelerine seküler idare modellerinin yayılmasındaki rolünden, ve son ama aynı derecede önemli olarak, cinsellik normları ve kişisel-kamusal ayrımları halinde maddi kültüre nüfuz edişinden ayrı tutulamaz. Yüzü içsel olarak Batı'ya dönük bu tür sekülerlik anlatılarındaki, seküler'in medeni, cinsel ve mekânsal güçleri olarak görülebilecek bazı kör noktaları aydınlatmaya çalışacağım.

Seküler'in medeniyet getirme misyonu sömürgecilik ve Şarkiyatçılık yoluyla Batı-dışı tarihsel süreçlerin şekillenmesinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla Batı ile onun Doğulu öteki ya da sömürgeleştirilmiş muadili arasında bir bağımlılık ilişkisi olduğunu ileri sürmediğimiz takdirde, sekülerliğin bütünlüklü bir resmini çizmiş olamayız. Bakışın Avrupa'ya doğrultulmasma yöneltilen eleştirilerde ima edilen sekülerliğin farklı tarihsel bağlamlarda farklı tarihsel soykütükleri olduğundan ya da birden çok sekülerizm olduğundan ibaret değildir. Sekülerlik anlatısı Latin Hıristiyan dünyayla sınırlandırıldığında, Batı modernliğinin medeni güçleri gözardı edilmiş olur ki bu güçler cinsel ve mekânsal siyasetten ayrılamaz. Taylor her ne kadar disipliner bir devrim ile sekülerliğin beraberliğinin önemini ve mütekabiliyetini teslim etse de, bunu Batı'nın medeniyet iddiasıyla, yani Batı'nın dünyevi âlemde, cinsellik normlarında ve kültürel habitus üzerindeki üstünlük iddiasıyla bağlantılandırılmaz.

Dahası, sekülerliğin Latin Hıristiyan dünyadaki bir dizi gelişim içinde ortaya çıktığı saptanıp, sekülerliğin kendisi dinin—somut olarak, Hıristiyanlığın— içinde gelişen bir perspektif olarak kavrandığında, soykütüğe dayalı bir okuma içinde kalınmış, Hıristiyanlık ile sekülerliği birbirinden ayırmak için hiçbir ipucu sunulmamış olur. Sonuç, sekülerlik ile Hıristiyanlık arasındaki uzun vadeli bağlantı-

ların öne çıkarılmasıyla, başka dinlerle, özellikle de İslamla karşılaşan Avrupa sekülerliğinin yaşamakta olduğu dönüşümler tuhaf bir biçimde analizin dışında bırakılmış olur.

İslamı Avrupa sekülerliği hakkındaki yorumlarımızın içinde taşımak sorunsuz bir hamle değildir; seküler'in evrenselci temellendirmelerini ve Avrupa deneyimiyle aynı kefeye konulmasını eleştirmeyi gerektirir. Ashına bakacak olursak, sosyal bilimler alanındaki pek çok kişi sekülerizmin evrensel, değerden bağımsız, kültürel bir gövdesi olmayan bir fenomen olarak kavranmasını mercek altına alıp eleştirmektedir. Sekülerizm ile Hıristiyanlık arasında kurulan bağ, Taylor'inkinden farklı, seküler'in evrenselci iddialarına eleştiri getiren felsefi ve tarihsel yaklaşımlarla da incelenmektedir. Örneğin Marcel Gauchet sekülerizmin Hıristiyanlık içinde nasıl dönüşümler geçirdiğini tasvir etmiştir. Sekülerizmi evrenselci iddialara eleştirel bir mesafe alarak ele alışı toplumsal alanda bir çoğulluk imkânı yaratmıştır (Gauchet 1998). Sekülerizmin tarafsızlık iddiaları, sekülerizmin "*kato-laïcité*" adını verdiği Katolik temellerini ortaya koyan Etienne Balibar tarafından da eleştirilmiştir (Balibar 2004). Talal Asad da sekülerliğin oluşumları hakkındaki kitabında, seküler'in Avrupalı devletlerin Müslüman göçmenlerle olan ilişkisinin temelini oluşturan evrenselci iddiaları üzerine radikal bir yorum getirerek bu iddiaları eleştirir (2007). Sekülerizmin Batılı olmayan biçimleri de –ki bunların arasında örneğin Türkiye ve Hindistan'daki otoriter ya da çoğulcu sekülerizm modelleri de vardır– yeni karşılaştırmalı araştırmalara konu olmakta ve seküler'in Batı-dışı bağlamlardaki farklı işleyişleri akademik gündeme taşınmaktadır.

İslami sekülerlik deneyimi seküler çağ anlayışımızı nasıl dönüştürüp sorunsallaştırmaktadır? Yerel'in, tikel niteliklerin sınırlarının ve dinsel hudutların ötesine geçip, sekülerizmin "ortak" bilgisine yöneltilecek eleştirileri nasıl ele alabiliriz? Soru şudur aslında: "Evrensel" kimin elindedir? Hangi türden failliklerin tikel bir kültür ve yerelle sınırlı olduğu ve hangi türden failliklerin evrensel bir anlamı olduğu düşünülmektedir? Başka bir şekilde ifade edersek, evrensel ile tikel arasındaki taksonomilerin iktidardan bağımsız, özerk bilgi alanları olduğunu iddia etmek imkânsızdır (Asad 1993). Dolayısıyla sekülerlik eleştirileri "tikelci", "dinsel", "geleneksel" diye sınıflandırılan, seküler modernliğin evrensel normlarıyla uyuşma-

yan seslerin, pratiklerin ve deneyimlerin analize katılmasını gerektirir. Seküler'in İslamla ilişki içinde okunması gerektiğini ileri sürüyorum, ama bunu büsbütün İslamın dışından bakarak söylemiyorum; bilakis İslam ile sekülerliğin yakın karşılaşmalar, çarpışmalar ve iç içe girişler içinde olduğunu düşündüğüm için söylüyorum. "Seküler çağ"dan otantik bir biçimde farklı ya da bu çağa karşı bağışık olduğu zannedilen tikel bir geleneği seçip ayırmak yerine, seküler ile İslamın birbirine bağımlı olmasına odaklanıyor ve sekülerliği bakış açımızı İslama yönelterek okumayı öneriyorum.

Ampirik açıdan bakacak olursak, sekülerizme yönelik ilginin canlanmasının temelinde önemli ölçüde İslamın sahneye girişinin yattığını hatırlamadan geçemeyiz.² Avrupa'da yaşayan Müslümanların dinsel talepleri oldu sekülerizm hakkındaki tartışmaları canlandıran. Sonuçta, Avrupa sekülerliği ve Müslümanlığın artık birbirinden ayrı ve birbirine kayıtsız olduğu düşünülemez; bugün ikisi yakın ilişki içine girmekte ve dönüşmektedir. Batı sekülerizminin kimi veçhelerini ancak Avrupalı Müslümanların bakış açılarını da hesaba katarsak anlayabiliriz. Bir başka deyişle, sekülerin günümüzdeki güçleri artık tek bir medeniyet içinde işlememektedir; medeniyetler arası bir karşılıklı konuşmanın konusu haline gelmiştir.

Başörtüsü tartışması sekülerliğin medeniyetler arası bir mesele olarak tartışılmakta olduğunu göstermektedir. Bu tartışma esas olarak iki ülkede, birbirinden tamamen farklı seyirleri ve sekülerizm kalıpları olan iki seküler cumhuriyette, yani Türkiye ve Fransa'da

2. "Seküler", "sekülerizm", *laïcité* ve "sekülerleşme" kavramlarının farklı anlamları vardır ve hepsi de farklı tarihsel süreçlerden geçmiştir. Talal Asad "seküler" in epistemik bir kategori, sekülerizmin ise siyasi bir doktrin olduğunu söyler ve ikisinin arasında ne gibi bağlantıların olduğunu anlamaya çalışır. Sekülerlik Charles Taylor'ın "içkin çerçeve" kavramıyla bağlantılıdır; yani düşünüşümüze, seküler düzenin verili bir şey olduğuna inanmamızı ve dolayısıyla bu düzenin bize doğal görünmesini sağlayan, formüleştirmemiş bir arkaplan katar. Fransız *laïcité*'si ve Türk "laiklik"i genel olarak ısrarcı bir tavır sergileyen ve dinsel'i dışlayan siyasi sekülerizmin tikel biçimleri olarak ele alınır. "Sekülerleşme" dinin alanının gündelik hayatın alanından çıktığı ve böylelikle sanat pratiklerinin, cinselliğin ve rasyonelliğin değişimden geçtiği uzun vadeli toplumsal süreçtir. Sekülerleşme ve modernleşmenin birbirinden ayrılmaz, evrensel oluşumlar olduğu zannediliyordu – fakat bu denklem bugün yoğunluğu giderek artan eleştirilere maruz kalmaktadır. Çeşitli teoriler, farklı anlamlar ve sekülerliğin Batılı/Batılı olmayan seyirleri için bkz. Gorski ve Altınordu 2008.

gündemin merkezine oturmuştur.³ Türkiye'nin siyasal otoriterlik mirasının ve ordunun seküler siyasetteki rolünün Fransa'nın tarihine yön vermiş bireysel özgürlük, temel hak ve özgürlükler mirasından farklı bir ağırlığı vardır. İslamın iki örnekteki yeri hiç de simetrik değildir: Türkiye Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülkedir, Fransa ise Müslümanların göç etmiş olduğu bir ülke. (Bastırılmış) tarihsel anılar da çok farklıdır: İçinde farklı halkların yaşadığı, farklı dinlerin barındığı Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Sünnilerin çoğunlukta olduğu bir Türk ulus-devletine geçiş, kozmopolitizmin kayboluşunun, ve etnik arındırmalar gibi girişimlerin de içinde yer aldığı ağır bir miras bırakmıştı. Fransa'daysa bugün Fransız toplumunun Müslüman göçmenlerle olan ilişkisinin temelinde o kabul edilmeyen sömürgecilik geçmişinin mirası yatmaktadır. *Laïcité*'nin Fransa ve Türkiye'deki seyirleri esas olarak devlet sekülerizmleri olarak kıyaslanmaktadır. Son zamanlarda kaleme alınmış yazılarda, dinsel çoğulculuğa yönelik değişen hoşgörü dereceleri ve her iki ulusun otoriter değilse de dışlayıcı, ısrarcı *laïcité* siyasetine yönelik eğilimleri karşılaştırmalı bir çerçeve içinde ele alınıyor (Göle 1996b; Hurd 2008; Kuru 2009).

Türk sekülerizminin eksikliklerini "Fransız istisnacılığı" adı verilen ideal imgeye bakarak ölçmek yerine, bunları birbirine bağlı, birbirini aksettiren bir çerçeve içinde okumalıyız. Taylor'ın ortaya koyduğu soruları takip ederek, devlet sekülerizmlerinin karşılaştırdığı siyasal düzeyi aşıp, (iradi) sekülerizmin ("medenileşmiş") benliğin sunumu ve modern gündelik hayatın fenomenolojisi düzeyinde nasıl vuku bulduğunu anlayabiliriz. Başörtüsü tartışması dikkatimizi Avrupa sekülerliğinin zımni güçlerine tekabül eden mekânın maddi kültürün, bedensel habitusun, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin önemine çevirmemizi sağlar.

3. Fransa ve Türkiye'deki sekülerizmlere dair bir karşılaştırma için bkz. Burdy ve Marcou 1995.

Sekülerliği Yeniden Biçimlendirmek: Başörtüsü Tartışması

2003 ile 2004 yılları arasında Fransız kamuoyunu hayli meşgul etmiş başörtüsü tartışması sırasında, "sekülerizm bir kumaş parçasına indirgenemez" lafı sıkça dillendiriliyordu.⁴ Bu tabir bazı Müslüman göçmen kız öğrencilerin okula başörtüsüyle girme yönündeki dinsel talepleriyle başlamış olan tartışmaya tanıklık edenlerin hıncını ve endişesini ifade ediyordu. Daha sonraysa bu giderek Fransız *laïcité*'sinin anlamları üzerine daha genel bir tartışmaya dönüştü. İlk başta yalnızca kamu okullarıyla sınırlı olduğu zannedilen bu mesele zamanla hastaneleri, hapishaneleri de içine almış ve genel olarak seküler değerler ve kamusal alanın temelleri üzerine yapılan bir tartışmaya dönüşmüştür.

Pek çok kişiye göre sekülerizm başörtüsü meselesine "indirgenemez"; çünkü onların gözünde başörtüsüne yönelik talepler, ortak bir toplumsal değer olarak Fransız *laïcité*'sinin zengin tarihsel mirası, felsefi tanımları ve hukuki temelleri ile kıyaslandığında, küçük, deyim yerindeyse incir çekirdeğini doldurmayacak bir mesele olarak kalır. Yine pek çok kişi, sekülerizmin kamusal tartışmaya açılmasının "Fransız istisnacılığı" diye tabir edilen kültürel tekillikten vazgeçilmesi anlamına geleceğinden korkmaktaydı. Sekülerizm, yurttaşlardan kendi etnik, dinsel ya da sınıfsal kökenlerini paranteze almalarının beklendiği kamusal alanın "tarafsızlığını" güvence altı-

4. "Laiklik bir kumaş parçasına indirgenemez" diyorlardı. İslami başörtüsü hakkındaki tartışma bundan yirmi iki sene kadar önce, Paris'e yakın, küçük bir kasaba olan Creil'de üç genç kız öğrencinin okula başörtüleriyle gelmesi ve okul yetkililerinin okula girmelerine izin vermemeleriyle başlamıştı. Bkz. Gaspard ve Khosrokhavar, 1995. Bu ilk tartışma sırasında, Eğitim Bakanı François Bayrou, kamu okullarında "göze batan" dinsel göstergelerin takılmasını yasaklayan bir yönerge çıkarmıştı. "Göze batan" terimi daha sonra, 2003 sonbaharındaki tartışmada yeniden gün yüzüne çıkacaktı. Ancak kızların okuldan atılıp atılmama kararı şimdi okul yetkililerine bırakılıyordu.

2003 sonbaharındaki tartışmanın neticesinde, 15 Mart 2004'te başka dinsel göstergelerin yanı sıra İslami başörtüsünün kamu okullarında yasaklanmasını öngören yeni bir yasa çıkarıldı. Bu iki tartışma sırasında semantik bir kayma olmuş ve "başörtüsü sorunu" "İslami örtü"ye dönüşmüştü ve bu durum Fransa'daki Müslümanların daha dinsel bir şekilde adlandırılıp sunulmasına işaret ediyordu.

na alan Fransız cumhuriyetinin bir ilkesi olarak düşünülür. Kamu okulu seküler cumhuriyetçiliğin temel direğini temsil eder: İdeal bir açıdan bakacak olursak, ister bölgesel, ister kültürel isterse de dinsel ya da etnik farklılıklardan kaynaklanmış olsunlar, "tikelci" kimliklerin yerine ortak bir dilin, hafızanın ve eğitimin geçeceği bir yeri temsil etmektedir kamu okulu. Hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin okula adımlarını attıkları anda geleneksel, tikelci farklılıklarından uzaklaşmaları ve Fransız yurttaşlığının seküler değerlerini –ki bu değerler özgürlük, eleştirel düşünme ve diyalogun önşartlarıdır– benimsemeleri beklenir. İslamın kamu okullarında cinsiyetlendirilmiş ve örtülü halde, dinsel-etnik farklılığı görünür kılan bir şekilde ortaya çıkışı cumhuriyetçilerin Fransız sekülerizmi tasavvurunu bozmuştu. Fransa cumhuriyetinin göçmenleri ülkenin bir parçası haline getiremediği ve İslami farklılığı kendine uyduramadığı anlamına geliyordu bu durum. Sonuçta, "sekülerizm bir kumaş parçasına indirgenemez" tabiri, sekülerizmi yeni dinsel taleplere, özellikle de başörtüsünü benimsemek suretiyle hem kamu okullarının seküler tarafsızlığına hem de cinsiyet eşitliğine kafa tutan kızlara teslim etmek istemeyen Fransızların bağlılığını ve kararlılığını ifade ediyordu.

Başörtüsü tartışması iki yıldan fazla süre kamusal arenada merkezi bir yer işgal etti ve sekülerizmi savunan Fransız toplumunun tutkulu kolektif duygularını körükledi. Sekülerizmin Fransa'daki durumunu soruşturmak üzere siyasetçiler, feministler, İslam uzmanları, tarihçiler, milletvekilleri ve göçmen topluluklarının sözcülerinden oluşan komisyonlar kuruldu. Komisyonun başkanı olan Eğitim Bakanı Bernard Stasi'nin soyadına atıfla "Stasi Komisyonu" diye adlandırılan komisyon sekülerizm ilkesinin ülkede nasıl uygulandığını inceleyecekti. Komisyonun statüsünü ve kamusal tartışmada oynadığı rolü daha dikkatli bir şekilde ele almak gerekiyor. Devletin varlığını, ve üyeleri *les sages* ("akil insanlar") diye anılan bir tür "aydınlanmış kamu" tayin etmek suretiyle meseleye müdahil olduğunu ifade ediyordu bu komisyon. Üyeler arasında memurlar, kamusal entelektüeller, akademisyenler, işadamları ve kadınları, sivil toplum kuruluşlarının sözcüleri ve farklı din kesimleri tarafından itimat edilen kişiler vardı. Komisyon, beş aylık yoğun bir çalışmanın ve bir dizi yarı-özel oturumun ardından, 11 Aralık 2003'te "Laiklik ve Cumhuriyet" (*Laïcité et République*) başlıklı bir rapor yayımla-

di⁵ ve neredeyse oybirliğiyle karar verdiği bazı öneriler sundu (tek aykırı oy tarihçi ve Fransız sekülerizmi uzmanı Jean Boberot'a aitti). Komisyon genel anlamda sekülerizmin uygulanmaya konması için başörtüsüne getirilen yasağı meşrulaştırmaya hizmet etti. Ne var ki raporda, göç ve Müslümanların mevcudiyeti neticesinde Fransa'nın sosyolojik yapısında kimi değişimler yaşandığı teslim edilmiş ve sekülerizm yorumunun çokkültürlü bir gerçekliği kapsamak üzere (bir ölçüde) geliştirilmesi tavsiyesinde de bulunulmuştu. Örneğin, Fransa'daki tektanrılı dinlerin büyük bayramlarından birinin ulusal bayrama dönüştürülmesi önerilmişti. Ama bu öneriler genel olarak hem kamu hem de yasa yapıcılar nezdinde kabul görmemişti.

Kamu, komisyonlar, medya ve hükümet Fransız sekülerizminin tehdit altında olduğu ve kamu okullarına giden öğrencilerin dinsel bağlılıklarını ifade eden göstergelerin ya da kıyafetlerin giyilmesini yasaklayan yeni bir yasanın çıkarılmasının gerekli olduğu (bu yasa 15 Mart 2004'te çıkarılmıştı) yönünde birleşmişti. Yeni yasada Hıristiyanların haçları, Yahudilerin kipalarının yanı sıra, Müslüman kızların başörtüleri gibi "göze çarptığı" düşünülen tüm dinsel göstergeler yasaklanmıştı. Yasada başörtüsüne işaret edilmeden tüm "göze çarpan göstergeler" anılıyorsa da, herkes bu yasanın esas hedefinin Müslüman kızları başörtüsü takmaktan vazgeçirmek olduğu konusunda mutabıktı.⁶

John Bowen, "Fransızlar Başörtüsünü Niçin Sevmiyor?" başlıklı kitabında (2007) bu kafa karıştırıcı sorunu çözmeye girişiyor ve yasa yapımı sürecine yol açan ve nihayetinde yasakla sonuçlanan çeşitli tartışmaları ayrıntısıyla anlatıyor. Sekülerizmin sabit, tüm hatlarıyla tarif edilmiş bir yasal-kültürel çerçeve değil, kamusal şahsiyetlerin –siyasetçiler, gazeteciler ve kamusal entelektüeller– *laïcité*'nin ne olması ve Müslümanların nasıl davranması gerektiğini tartışabil-

5. Raporun Fransız *laïcité*'sinin yorumunda çoğulcu bir açılım önerisi hakkındaki bir tartışma için bkz. Wallerstein 2005.

6. Bu yasa kamu okullarında Müslüman kızlardan büyük bir tepki görmeden uygulamaya konmuş durumda. Bu durum da başörtüsünün Fransız toplumunda artık bir sorun teşkil etmediğini ve yeni yasanın eski sorunu çözdüğünü düşünmeye götürüyor. Bana kalırsa bu yasanın Müslüman kızların eğitim tercihleri üzerindeki sonuçlarını, söz konusu yeni uygulamanın kızları susmaya mı yoksa kendi benlik, din ve Fransız yurttaşlığı algılarını ifade etmeye mi götüreceğini daha yakından incelememiz gerekir.

mesini sağlayan bir "anlatı çerçevesi" olduğunu ileri sürüyor. Bowen'in bu çalışması günümüz Fransa toplumundaki seküler söylemlerin gücünü ve siyasal İslamdan duyulan korkuyu anlamamızı sağlıyor. Bowen, Fransız toplumunun önünde duran çokkültürlülük sorunlarının önemini teslim edilmesi ve cumhuriyetin göçmenleri damgalamadan ya da dışlamadan onları ve dinsel göstergelerini daha iyi kapsamaları gerektiğini söylüyor. Analiz ulusal ölçekte sınırlandırıldığında Fransız tekilliği kadar devletin rolü de vurgulanmış olmaktadır. Kamusal alan Müslümanlarca ihlal edilerek dönüştürülen seküler bir mekân olarak değil de, Fransız cumhuriyetçiliğinin bahsettiği verili bir şey olarak görülmektedir. Bowen'in analizi bütünleşme ve farklılıkların kapsanması siyasetiyle uyumludur. Bowen bir bakıma, Müslümanların cumhuriyetin bir parçası olmak üzere İslamın rahatsızlık verici farklılıklarından bazılarını vazgeçmeleri halinde, Fransız tekilliğinde yatan potansiyellerin pekâlâ göçmenlerin yararına da işleyebileceğini iddia etmektedir.

Joan W. Scott, Müslüman göçmenleri kamusal alandan dışlayan bir güç olarak işleyen *laïcité* kavramına yönelik olarak, ortaya daha fazla argümanın koyulduğu eleştirel bir yaklaşım geliştirir. İslama karşıtlık içinde katılaştırılıp ifade edilen yeni Fransız *laïcité*'sinin "Müslümanlara karşı sürdürülen kampanyada ideolojik bir araç" haline geldiğini ileri sürer (Scott 2007: 97). Eğitimin katılım için bir önşart olduğunu, başörtüsünün, eğitim yoluyla bütünleşmenin sağlandığı Fransız okul geleneğiyle çeliştiğini düşünen yasak savunucularını eleştirir (a.g.y.: 102). Ona göre kamu okullarında başörtüsünün yasaklanmasıyla yalnızca tek bir bireyliğin mümkün olduğu ve asimilasyonun ulusun mensubu olmanın tek yolu olduğu fikrinin altı bir kez daha çizilmiş olmaktadır. Demek ki kişi hem Müslüman hem Fransız olamamaktadır (a.g.y.: 135). Yurttaşlık modelinin belirlenmesi açısından bireylik kavramı kadınlık kavramını da içerir. Scott cinsellik alanının seküler ve İslami benlik kavrayışları arasındaki bir muharebe alanı olduğunu teslim eder ve Batı feminizmindeki çelişkilere, kendi deyişiyle "inkâr psikolojisine" işaret eder. Kendi iddialarını üstün ve "doğal"mış gibi sunan Fransız sekülerizmi ve feminizminin bu evrensel iddialarını eleştirir ve dinsel, kültürel farklılıkların nasıl tanınabileceğine kafa yorar.

"Sekülerizm bir kumaş parçasına indirgenemez" tabirinin hem

yanlış hem de doğru olduğu ortaya çıkmıştı. Yanlıştı, çünkü sekülarizm hakkındaki tartışmalar bir kıyafet, beden ve toplumsal cinsiyet meselesine dönüşmüştü. Doğruydü, çünkü Fransız toplumu bir yasa çıkarmak suretiyle genel anlamda cumhuriyetçi sekülarizm ilkelerini muhafaza etme ve pekiştirme kararlılığında olduğunu ifade etmişti. Ne var ki genel olarak bakıldığında, başörtüsü tartışması ve bunun akabinde çıkan yasa Fransız sekülarizmi için bir dönüm noktası oldu ve Fransız sekülarizminin kendi kendini algılayışının ve İslamla olan karşılaşmasındaki benlik temsillerinin eleştirel bir gözle değerlendirilmesine yol açtı. İslam, Fransa'nın benlik temsilinde etkin bir unsura dönüşmüştü. Keza, kadın haklarının ve cinsiyet eşitliğinin savunusu cumhuriyetçi sekülarizmin temel değerleri olarak görülmüştü. Bu tartışma Fransa'daki feminist alanı da yeniden şekillendirdi: Fransız feministlerinin çoğu başörtüsü yasağını savunup cumhuriyetin değerlerine arka çıkmıştı; azınlıkta kalan başka bir grup feminist de kızların okullardan dışlanmasına karşı çıkmıştı (şiarları "Herkes İçin Tek Okul"du). Yeni bir olgu olarak, müslüman kökenli göçmen kadınlar arasından, özellikle banliyölerde kendilerini baskı altına alan patriyarkal yapılara ve kendi cemaatlerine karşı cinsiyet eşitliğini savunan kadınların feminist hareketinden söz edebiliriz. Kendilerini "ne fahişe ne uysal" (*ni putes ni soumises*) diye adlandırılan bu feministler, müslüman kadınlar arasındaki seküler feminist sesi ifade ederek kendilerine kamuoyunda yer ve sempatican buldukları gibi, sonradan siyasal arena ve iktidarda mevki sahibi oldukları için eleştiriye de tabi tutuldular. Seküler feministlerin yükselen ve "kabul bulan" seslerinden farklı olarak, Fransız göçmenlerinden oluşan başka bir "madun" hareketi ise, cumhuriyetin seküler feminizm ve sömürgecilik geçmişi mirasına eleştirel bir tavır almış ve kendilerini "cumhuriyetin yerlileri" (*les indigènes de la république*) diye adlandırmışlardı.

Dolayısıyla İslami başörtüsü üzerine olan tartışmalar (gerçi bu konuda tartışmadan çok mutabakattan söz edebiliriz) sekülarizmin yeni bir açıdan irdelenmesini gerektiriyor.⁷ Başörtüsü, Fransa'daki

7. Emmanuel Terray meseleye ilişkin olarak ifade edilen tüm görüşlerin aynı doğrultuda olması, yani başörtüsünün yasaklanmasının savunulması bakımından bu tartışmayı "kolektif histeri" diye nitelendirmişti. Bkz. Terray 2004.

sekülerizme, feminizme ve sömürgecilik mirasına ilişkin algı ve tanımların değiştirilip yeniden şekillenmesinde merkezi bir göstergeye dönüşmüş oldu.

Başörtüsünün böyle güçlü bir gösterge haline gelmesinin sebebi, toplumsal cinsiyet, mekân ve kültürlerarası meseleler (daha doğrusu, kültürel farklılığın Batı'nın Aydınlanma modeline dışsal olması anlamında medeniyet meseleleri) etrafında süren çokkatmanlı çatışma alanının tek bir simgede toplanmış olmasıydı. Bu simge İslam dininin güçlü bir görsel veçhesine, İslamın bir yandan özneye ilişkin mana bütünlüğüne, öte yandan kamusal alandaki algısına dikkatleri çekmektedir. Yeni çıkan yasada yer alan "göze çarpma" kavramı, bir kamunun yaratılmasında görsel veçhenin önemini ve kültürlerarası uyumsuzluğu gösterir. Bu kavram öznelerearası iletişim açısından bir müphemlik de taşımaktadır: Göze çarpan gösterge ile makul göstergeler birbirinden nasıl ayrılacaktır (mesela, eğer yeterince küçükseleler haçlara ve Fatma'nın ellerine izin verilir, Yahudi kippaları ve Sih türbanlarıysa verilmez), yani hangi dinsel göstergeler ve kıyafetlerin "göze çarptığına" nasıl karar verilecektir ve bu karar kimin gözünden bakılarak verilecektir? Mevcut bir cemaatin aşına olduğu ve dolayısıyla onlara "görünmez" gelen bir dinsel gösterge başka bir dinin mensuplarına fark edilebilir gibi gelebilir, yani onların "gözüne çarpabilir" ve onlar için rahatsız edici olabilir.⁸ Göstergelere ve kıyafetlere atfedilen kişisel anlamlar bunlara ilişkin kamusal algılardan farklılık gösterebilir; keza, dinsel göstergelerin kamusal çağrışımları kişilerin kendilerine yönelik algılarını etkileyebilir. "Göze çarpma" kavramı etrafındaki müphemlik ve tartışmalar, seküler'in farklı anlamlarını ve güçlerini düşünmek açısından görsel, simgesel ve iletişimsel veçhelerin önemine işaret eder.

Bu çatışmalı karşılaşmanın bir sonucu olarak hem Fransız sekülerizmi hem de İslami başörtüsü, farklı şekillerde de olsa, tek bir kültürü ilgilendiren bir mesele olmaktan çıkmıştır. Bu konuda bir yasanın çıkarılması İslami başörtüsünün Fransa'nın kolektif hafızasına

8. Sözelimi Fransa'da derslikler (Jules Ferry yasalarıyla) çok zaman önce sekülerleştirilmişti; Almanya'da ise dersliklerin duvarlarına asılı olan Hıristiyan haçı ancak çokdinli bir göçmen ülkesinde "görünür" hale geldiğinde tartışılmaya başlanmıştı. Bu tartışmalara dair karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Amir-Moazami 2004.

kazınmasını sağlamıştı; başörtüsü böylece Fransa tarihinin içsel bir parçası, yani bir "Fransız malı" olmuştu (Barkat 2004). Öte yandan, İslami başörtüsü Avrupa toplumlarının kamusal alanına girdikçe, salt Müslümanları ilgilendiren, Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülke ya da bölgeyle sınırlı bir mesele olmaktan da çıkmış oldu. Bu durum da seküler (ve Hıristiyan) bir ortamda yaşamakta olan azınlık bir grup olarak Avrupalı Müslümanların, Müslümanların çoğunlukta olduğu ulusal bağlamlarda ortaya çıkıyorsa da benzer bir şekilde ortaya çıkmayan bir dizi yeni meseleyle (dinlerarası ilişkiler, cinsiyetlerin sosyalleşme tarzları, beslenme alışkanlıkları, cami inşaatları, mezarlıkların kullanımı, vs.) karşı karşıya olduğunu gösterir. Bu bağlamda Müslüman göçmenler Avrupalı yurttaşlar olarak yaşadıkları tecrübelerden hareketle kendi dinlerini ve inançlarını (yeniden) düşünmeye çağrılmaktadır. Keza Avrupa sekülerizmi de Müslümanların ortaya çıkardığı meseleler karşısında yeni bir biçim almaktadır. Soykütükleri Hıristiyanlık ve Hıristiyan âlemi ile sınırlı olan sekülerizm yorumları günümüzdeki kültürlerarası söylemleri kavramak açısından yetersiz kalmaktadır.

Sekülerin Medeniyet Getirme Misyonu: Türkiye'nin Cinsiyetlendirilmiş Laikliği

Türk sekülerizmi, gündelik hayat pratikleri düzeyinde işleyen ve maddi kültürü, bedensel görünüşleri, mekânsal bölünmeleri ve cinsiyetlerin sosyalleşmesini değiştiren bir "medeniyet getirme misyonu" nun parçası olarak seküler'in gücünün nasıl işlediğini gösterir. Türk sekülerizmi, yani laiklik, esas itibarıyla siyasal ve otoriter veçheleri açısından ele alınıyor olsa da, modern seküler'in yerleştirilmesi ve benlik, etik ve estetiğe ilişkin İslami tanımların değiştirilmesi bağlamında en zengin tarihsel örneklerden birini sunmaktadır. Kemalist reformlar, "seküler Müslümanın" oluşumlarını, yani seküler'in sömürge-dışı bir bağlamda iradi ve otoriter yollarla uyarlanmasıyla şekillenen İslami âdet, alışkanlık ve yinelemeleri ortaya koymaktadır.⁹ Sekülerizmin cinsiyetlendirilmiş boyutu, farklı edebi ve siyasal düşünce akımlarının kızların eğitim görmesini, özgür aşkı, kadınlar ile erkeklerin karma mekânlarda sosyalleşebilmesini ve

kadınları iç mekânlara kapatan, kadınlar için kimi roller belirleyen, cinsiyetlerin birbirinden ayrı yerlerde durmasını ve çokeşliliği dayatan geleneksel ahlak kurallarına karşı kadınların kamusal alanda görünür olmasını savunduğu Osmanlı dönemindeki başlangıcından bu yana Türk modernleşmesinin içkin bir özelliği olmuştur. Türk laikliği cumhuriyet devletinin dinin namevcut, kadımların ise mevcut olduğu bir kamusal alanı onaylayan güçlü bir iradesi olduğu anlamına geliyordu. Cumhuriyet reformlarının temelinde, kadın haklarında ve kadınların yurttaş olarak kamusal alanda görünür olmalarında cisimleşmiş "medeni" insan ile sekülerizmin aynı kefeye koyulması yatıyordu.

Seküler'in güçlerinin kökeni, seküler benliğin oluşumlarından ayrı tutulamayacak olan, gerek bedensel gerekse de mekânsal bir dizi disiplin sağlayıcı pratik geliştirme yetisinde yatmaktadır. Sekülerizm devlet siyasetine, yasa yapımına ve anayasa ilkelerine dair bir meseledir, ama her şeyden önce gündelik hayat pratiklerine nüfuz ederek bu pratiklerin ritmini belirler (Casanova 1994). Sekülerizm "tarafsız", iktidardan bağımsız bir mekândan ve soyut ilkelere ibaret değildir; insanların failliklerinde ve tahayyüllerinde cisimleşir. Türk laikliği sekülerizmin didaktik veçhesinin güzel bir örneğidir: Bir öğrenme süreci, yeni mekânlara özenme ve alışma ve Batılı beden tekniklerini edinme süreci olarak sekülerizm (Batı medeniyetiyle bir tutulduğundan dolayı daha üstün bir hayat biçimi olarak görülen) seküler hayat tarzının habitusunu oluşturur. Ernest Gellner devlet otoriterizmi yoluyla dayatılması anlamında Türk sekülerizmini "didaktik sekülerizm" diye nitelendirmişti. Türk sekülerizminin didaktik olmasının bir başka sebebi de öğrenilen bir pratik olması, şimdiki statülerini cumhuriyetin okullarına borçlu olan yeni seçkinlerce, kadın ve erkeklerce icra edilecek bir habitus haline gelmesidir – seküler seçkinler devletin eğitim sistemi üzerindeki tekeli ve 1928'de Latin alfabesinin kabulü sayesinde var olmuştur. Sekülerizm, öğrenilip içselleştirilen bir dizi performatif bedensel teknik, söylemsel pratik, ve bizatihi dilin kendisi (Arapça ve Farsçanın et-

9. Sekülerin Türkiye'deki tarihsel soykütüğü genellikle varsayıldığı gibi Atatürk Cumhuriyetçiliği ile başlamamıştır. Sekülerin kimi veçheleri Osmanlı devlet geleneğinin ve İslamın tarihsel mirasının birer parçasıdır. Türk Cumhuriyetçi ideolojisinin Osmanlı geçmişindeki kökleri hakkında bkz. Hanioglu 2008.

kilerinin ortadan kaldırıldığı modern Türkçe yazıp konuşmak da bunlara dahildir) olması anlamında bir habitusu ifade eder; ama bu alanları Batı'nın hakikat, etik ve estetik kavramlarına atıfla çerçevelemesi anlamında "sömürgeleştirilmiş" bir yaşam-dünyasını da ifade eder.

Cumhuriyet kendi seküler seçkinlerini olduğu kadar seküler mekânlarını da yaratmıştı – hem okullar hem de (esas olarak, kendini kozmopolit İstanbul'dan ayırmaya çalışan başkent Ankara'da) opera ve bale salonları, konser salonları, dans salonları açarak. Yeni bir hayat tarzının, kadınların kamusal hayattaki görünürlüğünün, erkekler ve kadınların sosyalleşebilmesinin nişaneleriydi bunlar. Bu mekânlara nasıl yerleşileceği –evli çiftlerin nasıl el ele tutuşarak yürüyeceği, kadın ve erkeklerin nasıl el sıkışacakları, balolarda nasıl dans edecekleri, nasıl yemek yiyecekleri– seküler modernliğin gerektirdiği yeni bir habitusu edinme sürecine damgasını vurur. Modern seküler hayat, performatif gündelik pratikler, temsiller ve maddi kültür yoluyla bir saygınlık simgesine dönüşür.

İslamın 1980 sonrasındaki yükselişi seküler'in kamusal mekân ve kişisel habitus üzerindeki hegemonik denetimine meydan okumuştur. Müslüman öğrencilerin üniversite kampüslerinde başörtüsü takma isteği, cinsiyetlendirilmiş dinin seküler'i ihlal ettiği anlamına geldi. Aralarında kimi farklılıklar olmasına rağmen Türkiye ve Fransa'daki başörtüsü tartışmalarının bazı ortak özellikleri de vardır; zira her iki örnekte de tartışmanın çerçevesini çizen şeyler cinsiyet eşitliği ve seküler mekânlar olmuştur. Gerek Türkiye'deki¹⁰ gerek Fransa'daki yasak, "kamusal" mekânları yönlendiren, yazılı olmayan sekü-

10. Türkiye'de üniversitelerdeki başörtüsü yasağı 1980'lerde başlamıştı, ama arkasına kamunun desteğini de almış generallerin fazla İslamcı buldukları hükümeti devirdiği 28 Şubat 1997'de daha da sıkılaştı. Şu an iktidardaki AK Parti ise yasağı kaldırmaya çalışmıştı. Fakat bu hamle "laiklik karşıtı faaliyetlerin" odağı haline gelmiş olması gerekçe gösterilerek partiye karşı açılan kapatma davasında bir kanıt olarak gösterilmişti. Halihazırda yasağın aşamalı olarak tedavülden kalkışma şahit oluyoruz. Temmuz 2011'de daha önceki ÖSYM kılavuzlarında yer alan "başı açık fotoğraf" koşulu yeni kılavuzda yer almadı. Ayrıca eski kılavuzdaki, "üniversite öğrencileri kılık kıyafet ile ilgili yüksek yargı organları tarafından verilmiş kararlarla oluşmuş hukuki mevzuata uymak zorundadırlar," ifadesi de kaldırıldı. Ancak hâlâ bazı üniversitelerin dekan ve/veya öğretim üyelerinin, yasalardaki muğlaklıktan güç alarak başörtülü öğrencileri derslere almadığı haberlerine rastlanıyor.

ler yasaları ve toplumsal tahayyülleri ifşa etmiştir. Seküler kurallar dinsel göstergeler ve sofı pratiklerce ihlal edildiği anda, okul, üniversite, hastane, havuz ve meclis gibi mekânlar tartışma yaratmaya başlamıştır. Kamusal alanın seküler arkaplanı hem Türkiye'de hem de Fransa'da öne çıkmıştır. Sekülarizm her iki örnekte de Müslümanların Batılı yaşam-dünyasına "asimile edilmesi" rolünü, medeniyet getirme misyonunu ve kamusal mekânlarda seküler'in disiplin sağlayıcı pratiklerinin zorla öğrenilmesini gerekçelendirir nitelik göstermiştir. Yine her iki örnekte dinsel görünürlük ve dışılık, seküler'in benlik, cinsellik ve mekân tanımları üzerindeki hegemonyasına meydan okumuştur.

Seküler ve İslami: Mekânsal İhlaller

Hoşgörü eşiği Fransa ve Türkiye'de farklı şekillerde ifade edilmektedir. Bir dinsel gösterge ne zaman "makul" ve kabul edilebilir olmaktan çıkıp fark edilir hale gelerek kamu düzenine rahatsızlık veren, "göze çarpan" bir göstergeye dönüşür? Başörtüsü ne zaman "sahici inanç"ın bir simgesi olarak algılanmayıp kamusal tartışmalara yol açan siyasal bir simge olur? Köylünün, göçmen bir işçi kadının ya da anneannenin başını kapaması inancının veya geleneğin simgesi olarak görülür, dolayısıyla kabul edilebilir ve görünmezdir; genç bir kadının başörtüsü ise sofı ile geleneksel, kamusal ile modern arasındaki seküler sınırları yıkar ve "göze çarpıcı" hale gelir, yani kamunun gözüne ilişir. Seküler ile dinsel arasındaki zamansal rahatlığın (geçmişin bir kalıntısı olarak din) bozulması ve mekânsal bölünmelerin (kişisel ile kamusal) ortadan kalkması anlamında, genç kadının başörtüsü sekülerin güçlü duygularını, öfke ve nefretini körükler. Bugünkü başı kapalı kadın, özel alana tıkmış geçmişteki kadınlarla kıyaslandığında hem sofı hem de kamusaldır. Kadınlara ayrılan geleneksel iç mekânlardan çıkıp okul, üniversite ve meclis gibi kamusal mekânlara, yani seküler seçkinlere ayrılmış mekânlara girerek görünür olurlar. Kadınların bu hamlesi gerek dinsel gerekse seküler için mekânsal bir ihlal anlamına gelir. Başörtüsünü savunan kadınlar seküler feminist özgürleşme modellerine mesafe alır, ama İslami kaidelerin eril yorumlarından özerkleşmeye de çalışırlar. Hem seküler kadın benliği tanımlarının hem de dinsel eril buyrukla-

rın çerçevesinden kopuşu temsil ederler (Goffman 1974). Seküler eğitim almayı, geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle sınırlanmayan bir hayatlarının olmasını isterler, ama yine de yeni bir sofuk benlik oluşturup bu yönleriyle sivrilirler. Geleneksel ile sofuk arasındaki sınırlar kalkar, keza seküler ile kamusal arasındaki sınırlar da.

Geçmişteki anlamları ve günümüzde Müslüman kadınların bu yeni profilleri içinde nasıl benimsedikleri göz önünde bulundurulduğunda, örtünme simgesinin yeniden düzenlenmesi gerekir. Sofuluklarını ve kamusalıklarını açıkça ve kendilerinden emin bir şekilde sergileyen Müslüman kadınlarca benimsenmesi bakımından örtünme simgesi bir değişim geçirmektedir. Örtünme bir damga ve aşağılık göstergesi (Goffman 1963; Göle 2003) olmaktan çıkarak (bazı durumlarda siyasal iktidara ulaşma sayesinde) bir güçlenme göstergesine, (sosyal ve kültürel sermayenin kazanılması sayesinde) bir temayüz ve saygınlık göstergesine ve (moda üretimi sayesinde) yeni bir estetik göstergesine dönüşmektedir (Balesescu 2007). Kadın özgürleşmesine dair seküler anlayışlara karşı bariz bir meydan okumadır, ama aynı zamanda örtünmeyi kendi otoritesine teslimiyetle özdeşleştiren erkek İslama da karşı çıkıştır. Öte yandan, örtünün bir inanç, din ve damga simgesinden bir güç, saygınlık ve estetik göstergesine dönüşmesi dinsel ile seküler ayrılığının yeni bileşimlere bürünmesini de gerektirmektedir.

Türkiye'deki bu süreci, pek çok açıdan cumhuriyetçi seküler seçkinleri yansıtan karşıt seçkinlerin oluşumu olarak tasvir edebiliriz (Göle 1997a). Seçkinler benzer şekillerde oluşmaktadır: (bilhassa kızlar için hem seküler hem de dinsel) eğitim almak; kadınların açılması ve kapanması; seküler'in disiplin sağlayıcı pratikleri ve dinsel habitus; toplumsal cinsiyet rollerinin ihlal edilerek iç/özel alandan dış/kamusal alana geçilmesi. Müslüman kadınlar bedenlerini kapatmalarına rağmen kamunun karşısında görünür hale gelmekte ve böylece dindeki edep normlarını ve seküler feminist benlik tanımlarını bozmaktadırlar. Sofuluk ile kamusalılığı, Müslümanlık ile modernliği aynı zamanda (ya ikisini birden öne sürerek ya da ikisini birden olumsuzlayarak) birleştirebilmenin yollarını aramakta ve bu şekilde ikisinin de anlamını dönüştürmektedirler.

İslam geçmişte toplumsal ve kültürel tanınmadan mahrum bırakılmış toplumsal grup ve sınıfların yükselmesi için bir sermaye kay-

nağı olmaktadır. Bu kesimlerin seküler orta sınıflara ayrılmış mekân-
lara (üniversite, meclis gibi yerlere ve plaj, konser salonları, alışveriş
merkezleri gibi eğlence ve tüketim bağlamındaki temayüz alan-
larına) girmesiyle birlikte dinsel olanı dışlayan yazılı olmayan yasa-
lar çiğnenmiş olmaktadır. Türkiye'de üniversitelerde başörtüsü ya-
sağının kaldırılmasının reddedilmesi ve Fransa'da kamu okulların-
da başörtüsünün yasaklanması seküler tahayyülün duyusal, duygus-
sal ve içgüdüsel veçhelerini ortaya koymaktadır. Türkiye'de üniver-
sitelerdeki başörtüsü yasağının kaldırılması için verilen yasa teklifi,
dinsel inanç özgürlüğü olarak değil de ayrımcılığa uğramadan her-
kesin yükseköğrenim görebilmesi çerçevesinde ifade edilmiş ve
dolayısıyla Avrupa normları ve kıyafet usulleriyle uyumlu olmasına
karşın, bu yasa teklifi seküler kadınlar arasında, kamuda, medyada
ve kurulu düzende korku ve öfke yaratmıştı (Benhabib 2008). Yasa-
ğın kaldırılmasının Müslümanların taleplerinin yükselmesine ve
başörtüsünün üniversiteleri de aşarak kamu okulları, meclis, kamu
kurumları ve farklı meslek alanlarında yayılmasına gidecek yolda
ilk adım olmasından korkulmaktadır. İslami taleplerden ve Müslü-
manların kamu okullarından hastanelere ve genel olarak kamusal
hayata kadar uzanan görünürlüklerinden duyulan aynı korku Fran-
sa'da da tezahür etmişti. Kamusal alandaki İslami görünürlükler se-
küler endişeleri körüklemiş ve feminist kurumları harekete geçir-
mişti. Başörtüsü yasağı kamusal mekânların hiç sorun edilmeden
bir arkaplan olarak görülmüş örtük seküler normlarını ve tahayyül-
lerini açığa çıkarmıştı.

Benzer bir şekilde, Türkiye'de başörtüsü yasağının kaldırılması
teklifine karşı yapılan kamusal eylemler Türk sekülerizminin devlet
siyasetinden sokak siyasetine dönüştüğüne işaret ediyordu. Cumhu-
riyetin bir ilkesi olarak uygulanmış olan sekülerizm biçimi pek çok
kişi tarafından "tepeden inme", köklerine yabancı (Fransız *laïcité*'sin-
den ilham almış) ve ordunun iktidarıyla desteklenmese ortadan kalk-
maya mahkûm bir ideoloji olarak görülmüştür. Ne var ki son otuz yıl
içinde sekülerizm "modern seküler hayat tarzı"nı savunan kadın
grupları ve derneklerince de dillendirilir olmuştur.¹¹ 2007 ve 2008

11. 1989 yılında ileri gelen entelektüeller ve farklı mesleklerden kadınlar ta-
rafından kurulmuş olan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği sekülerizm ve top-

yıllarının yaz aylarında yapılan ve milyonlarca kişinin katıldığı kamusal eylemler ilden ile yayılmıştı. Bu eylemlerde kullanılan binlerce bayrak ve atılan sloganlar Türk sekülerizminin devlet odaklı ve milliyetçi özelliklerini göstermişti. Diğer yandan bütün bunlar sokaklarda yeni bir seküler protesto hareketinin ortaya çıktığı anlamına da geliyordu. Sekülerizm yanlıları kitleler halinde bir araya gelerek, simgelerle (yeni bir popülerlik kazanan aşırı büyük bayraklarla), Atatürk'ün fotoğrafları ve sözleriyle, kadınlar için yeni seküler kıyafetlerle (Türk bayrağıyla uyumlu olarak kırmızı ve beyaz mini etekler, boyun bağları ve şapkalar) ve tüm bunlara eşlik eden müzik ve sloganlarla bir mizansen oluşturmuşlardı. Sekülerizm kamusal alanda kolektif ve görsel bir şekilde icra edilmişti. Bu mitinglere kaç kişinin katıldığı önemliydi, çünkü sekülerizmin bir azınlığın tekeline olmadığına gösterilmesi icap ediyordu; yeni ikonlar ve kıyafetlerle seküler bir moda yaratılmaya çalışılmıştı; Atatürk'ün fotoğrafları, yapıp ettikleri ve sözleri ise Türk sekülerizmini anmak için bir çerçeve vazifesi görmüştü.¹² Sekülerizm, pek çok açıdan benzer bir şekilde, bir eylem repertuarı yaratmak için İslamı yansıtır ve onunla rekabete giriyordu. Bu durumda ikili bir ihlalden bahsedebiliriz: Dinsel, kuralları çiğnemiş ve cumhuriyetin seküler mekânlarına girmişti; seküler ise devletten sokak siyasetine inmişti.

Gerek Fransa'da gerekse Türkiye'de seküler gruplar ile dinsel gruplar arasındaki kültürel çatışmalar ve duygusal gerilimler gündelik hayattaki hareketlerde tezahür etmekte ve bu durum örtük bir şekilde de olsa iki tarafın birbirini yansıtmasını ve birbiriyle rekabete girmesini beraberinde getirmektedir. Seküler için de dinsel için de görsel göstergeler, cinsiyetlendirilmiş performanslar ve mekânsal bölünmeler benlik tanımları ve disiplin için bir muharebe alanına dönüşmektedir.

lumsal cinsiyet eşitliğinin ateşli bir savunucusu oldu. Bu dernek, üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılmasına karşı verilen mücadelede belirleyici bir rol oynadı.

12. Cumhuriyet mirasının anılması hakkında, bkz. Özyürek 2008.

Avrupa Sekülerliği ve İslami Benlik

Gerek sekülerizmin gerekse de İslamın güçleri mevcut ulus-devletlerle, müstakil medeniyetlerle sınırlı olmaktan çıkmış ve medeniyetlerarası, ulusötesi bir Avrupa kamusunun parçası olmuştur. Avrupa kamusal alanı ulusal kamuların yan yana gelmesiyle oluşmuş bir alan, tabiri caizse genişletilmiş bir ulusal kamu olarak düşünülemez; bugün bu alana ilişkin yapılan soykütük ve tarih okumaları, farklı dilsel topluluklar, kültürel kodlar, etnik gruplar ve dinler arasında gerçekleşen karşılaşmaları kavramak açısından yetersiz kalmaktadır. Öte yandan, ulusal göç siyasetleriyle, ya da bunun aksine, küresel cihatçı hareketlerle sınırlı İslam okumaları da İslamın nasıl Avrupalı hale geldiğini gösterememektedir.

Bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya, bir kültürden başka bir kültüre geçmenin olumsuz yanları göç ve İslamın siyasallaşması bağlamında sıkça açığa çıkmaktadır. Göçmenlerin koşulları iktisadi güvencesizlik, kültürel yabancılaşma ve bütünleşmede yaşanan sorunlardan kaynaklanan kişisel hüsranslar çerçevesinde tasvir edilmekte ve bu durum içe dönük cemaatlerin ve özellikle de, güvensizliğin yuvası ve siyaseten radikalleşen İslamın merkezi olarak görülen gettovari varoşların oluşmasına yol açmaktadır. İslam sırf belirli bir yere, bir toprağa ve geleneklere bağlı olan gruplar için referans olmaktan çıkması anlamında, toplumsal hareketlilik dinamiklerinin ve modernliğin etkisi altındadır. Olivier Roy kendi stratejilerinde ve yeni-köktencilik oluşumlarında küresel bir yol izleyen Müslümanların "yersiz yurtsuzlaştığına" işaret eder (Roy 2003). Fakat toplumsal hareketliliğin, İslama yönelik yaklaşımlarda sıkça ihmal edilen, ama yeni Müslüman öznelliklerin oluşumunu anlamak açısından son derece önemli olan başka bir yanı daha vardır. Toplumsal hareketlilik insanların köklerinden kopmasına ve yabancılaşmaya maruz kalmasına yol açmakla kalmaz, doğaçlamaların, uyarlamaların, yeni öznelliklerin ve yeni bir aidiyet hissini geliştirilmesine de olanak tanır.

Modern hayat mekânlarına dahil olunmasıyla birlikte, din ve gelenekler önceden kurulmuş fenomenler olmaktan çıkar; İslam artık sorgusuz sualsiz kabul edilen, bir kuşaktan diğerine aktarılan, top-

lumsal olarak belirli bir yere nakşolup kurumsallaşmış bir norm değildir; bilakis, nakledilişinde ve otorite iddialarında çeşitli süreksizliklerle karşılaşmaktadır. Belirli bir yere, belirli bir itikada ve belirli bir ulus-devlete mensup olanlar arasında bağlayıcı bir kuvvet olan İslam yerel sınırları aşarak bir referansa dönüşmekte, Müslümanlar arasında muhayyel bir bağm oluşmasını ve Müslümanların kendilerini buna göre biçimlendirmesini sağlamaktadır.

Stephen Greenblatt, Rönesans döneminde kişinin kendi kendini biçimlendirmesinin edebi soykütüğünü ortaya çıkarırken, Daniel Lerner'in sosyolojik çalışmalarından yararlanarak hareketlilik ile modern kişiliğin geliştirilmesi arasında olumlu ve karmaşık ilişkiler olduğunu hatırlatmaktadır.¹³ Greenblatt, dış koşullarca belirleniyor olsa da, bir kişinin kimliğinin doğaçlamalara açık olduğunu ve dolayısıyla moda oluşumuna da kısmen açık kaldığını iddia eder. Bu zihinsel hareketlilik ve çevikliğin (Lerner bunu "empati", yani kişinin kendisini başkasının konumunda görebilme yetisi diye nitelendirir) modern bireylerin yükselişinin tipik bir özelliği olduğunu düşünür. Gelgelelim, Lerner'in tarafsız ve Batı iktidarının uygulanmasından muaf bir "yaratıcı alicenaplık" edimi şeklindeki "empati" kavramı eksiktir. Greenblatt'e göre, modern bireyselleşme sınırsız değildir ve kişilerin kendilerini biçimlendirmesi "disiplin, sınırlama ve kişiselliğin kısmen bastırılması" mekanizmalarıyla gerçekleşir (Greenblatt 1980; ayrıca bkz. Pieters 2001).

İslamın Müslümanların kendilerini yeni bir şekilde biçimlendirmesi için disiplin, sınırlama ve güçlenme mekanizmaları sunduğundan bahsedebiliriz; Müslümanlar kendi inançlarını toplumsal hareketlilik içinde oldukları ve yeni bir kültürün içine girdikleri yeni koşullara doğaçlama bir yolla uyarlamaktadırlar. Kendini biçimlendirme sürecinde, kişinin kendini sınırlamasına dönük disiplin sağlayıcı pratiklerden (cinselliğin, zihnin ve benliğin denetim altına alınması ki buna İslamda nefsin terbiyesi denir) ayrı olmayan bir icat unsuru (geleneklerin icadı) söz konusudur. "Benliğin biçimlendirilmesi" kavramı, sahicilik ve özgürleşme ile bir tutulan "kimlik" kategorisini aşmamıza yardımcı olur. Bu kavram kişisel kimliğin görsel

13. Bkz. Lerner 1958. Bu kitap Batı modernliği ve geleneksel Ortadoğu kategorilerini artık zamanı geçmiş bir ikili karşıtlık içinde kullanmakla eleştirilmişti.

ve bedensel veçhelerini ifade etmemizi sağlar; buna ilaveten, benliğin biçimlendirilmesi gerek seküler gerekse dinsel dillerin disiplin sağlayıcı güçleriyle yakınlık içindedir. Başörtüsü, İslamın disiplin sağlayıcı kategorilerini benimsemiş Müslüman kadınların kendilerini biçimlendirmesini ifade eder, ama onlar için inanç önceden kurulmuş bir kategori değildir; doğaçlama, uyarılma ve icat alanına girmektedir. Kişinin kendini sınırlandırmasının (*hicab* edepli davranış ve giyinme demektir) ve kelimenin tam anlamıyla İslami estetik ve modanın üretilmesi dahil olmak üzere, kişinin benliğini biçimlendirişinin bir göstergesidir.

"İnanç"ı, sanki göçmenler köylerinden, kasabalarından ayrılırken İslamı da bavullarına koyup götürüyorlarmış gibi sorgusuz sualsiz ele alamayız. Toplumsal hareketlilik, tam aksine, kişinin doğduğu yere mesafe alması ve dinseliliğin geleneksel, kurumsal biçimleriyle bağlarını koparttığı farklı bir yerde yaşaması demektir. Toplumsal hareketlilik içindeki toplumsal gruplar İslamın önceden kurulmuş bir norm olduğu aileye, yerel yetkililere ve kurumsallaşmış geleneklere mesafe alırlar. Sofuluk tek kalemde oluşturulup tamamlanan, bir kuşaktan diğerine aktarılan ya da memleketten göçülen yere taşınan bir kategori olarak belirlenmez; bilakis, hareket içinde, doğaçlama yoluyla ve dinsel bilgi ve benliği biçimlendirmenin edinilmesi sayesinde oluşur. İslam "yerinden/yuvasından çıkmış"tır, hareketlilik kazanarak, muhayyel yatay dayanışma biçimlerinin parçası haline gelmektedir. Charles Taylor, toplumsal yerinden çıkmışlığı, farklı bir toplumsal tahayyülün koşulu olarak, yani "insanların kendilerini ve çok sayıdaki başkalarını aynı zamanda var olup eyler halde kavradığı toplumsal tahayyülün yatay biçimleri" olarak tanımlar.

İslam, göç gibi bir bağlamda, ezberden ve önceki kuşakları taklit ederek öğrenmekten ziyade, bir "entelektüel öğrenme" girişiminin parçası olur. Çağdaş İslami aktörler, gelenek icabı Müslüman olanlar ile eğitim yoluyla Müslüman olanlar arasında sıkça ayırım yaparlar ve ikincisine kıymet verirler. Dinsel bilgi edinmek Kur'an'ın nasıl yorumlanacağını öğrenmek, Arapçaya hâkim olmak, ortak namazlara ve bağ kurucu bir pratik olarak sohbetlere katılmak ve bir müminler topluluğu oluşturmak demektir. İslami bilginin edinilmesiyle birlikte, dinsel erdem normları ile bedene yönelik disiplin sağlayıcı

pratikler birleştirilmiş olur; dua etmek, beslenme alışkanlıkları ve edep, seküler bir ortamda sürekli gözetim altında tutulması ve titizlikle uygulanması gereken pratikler olur.¹⁴ İslamın, seminerlere, gençlik derneklerine gidilerek ve ayrıca performatif pratikler yoluyla öğrenilmesi alternatif bir mekânı, hem seküler hegemonik hem de geleneksel dinsel "karşıt kamulara" alternatif bir mekânı gerektirir.¹⁵ Sofu Müslümanlar kendi inançları ile seküler kamusal hayatları arasındaki bağdaşmazlıklarla her gün uğraşmak zorundadırlar. Müslümanların azınlıkta olduğu bir bağlamda, "doğal" addedilen her şey –örneğin abdest– Müslümanlara ayrılmış bir "mekânı" gerektirir ve böyle bir mekân olmadığında, söz konusu arınma ritüeli karmaşık bir meseleye dönüşür ve umumi tuvaletlerde herkesin gözü önünde gerçekleştirildiği vakit rahatsız edici bir hale gelir. Keza, seküler zamana göre örgütlenmiş bir toplumda ve araçsal rasyonelliğin hâkim olduğu işyerlerinde günde beş kez namaz kılmak meşit sorununu gündeme getirir; dinsel ibadet için seküler mekânların kullanılması da göze çarpıcı, rahatsız edici bir görünürlüğe sebep olacaktır. Müslüman bir kadın namaz kılariken başını örter; eğer bunu bir işyerinde yaparsa ânında görünür, bir "Müslüman" olarak fark edilebilir duruma gelir. Dolayısıyla, görünürlük kazanmaya yönelik stratejiler olduğu gibi, inancın gizlenmesine dönük stratejiler de vardır. İslami örtünme, erkek ve kadın yurttaşların anında tanınmasını sağlayan belirgin sofuluk temsillerinden biridir. Fakat başörtüsü takmayan, ama net bir şekilde belirlenmemiş bir sınırın, görünür bir dinsel işaretin yokluğunda seküler hayat tarzıyla –Müslüman olmayan erkeklerle hitap etme tarzı, flört ve alkol tüketimi– kurdukları ilişkinin belirsiz bir hal aldığı sofü Müslüman kadınlar da vardır (Jouili 2007).

Kamusal alan görsel'in öneminin ortaya konduğu yer haline gelir. Bilhassa da İslama ve toplumsal cinsiyete ilişkin meseleler söz konusu olduğunda, bakış ve mekânsal teamüller iktidar ilişkilerinin

14. Jeannette Jouili Fransa ve Almanya'daki Müslüman kadınların dinsel bilgi edinmek, bedensel disiplinler geliştirmek ve kendi zihinlerini, bedenlerini denetlemek suretiyle nasıl sofü Müslümanlar olduklarını araştırmıştır. Bkz. Jouili 2007.

15. Farklılıkların sergilenmesine dönük kültürel siyaset bağlamında mekân, kamusalılık ve karşıt kamular kavramlarına dair ayrıntılı bir yorum için bkz. Warner 2002.

dolayımlanması daha da belirgin bir önem kazanır. Müslüman kadınlar içerisi ile dışarıları arasındaki sınırları aştıklarında, duyuların ve arzuların uyarılması terbiyenin korunmasını ve kamusal ahlağın denetimini gerektirir. Müslüman kadınların kamu hayatındaki görünürlükleri, yabancı erkeklerin bakmasının yasak olduğu iç, kutsal, gizli, cinsiyetlendirilmiş mekânı, yani mahremi aşırılığa ihlal etmeleri anlamına gelir. Örtünme görsel olanın önemini akla getirir (gözlerin kaçırılması, bakışların aşağıya inmesi). İslami öz-biçimlendirmenin temelinde edep kavramı yatar. Bu tür İslami davranışlar –edep estetiği, beden ifşasının engellenmesi ve kişinin kendini muhafaza etmesiyle mahreme değer verilmesi– seküler kamularda Müslüman olma hallerini mümkün kılar. Bu davranışlar kuşkusuz Müslümanların hafızasına ve kültürüne yabancı değildir. Geçmişteki gelenekler ve anılarda, dinsel habitusta kökleri vardır bütün bunların. Her zaman öyle olmuş ve bilinçsiz bir şekilde kuşaktan kuşağa nakledilen basit teamüller değildirlere. Habitus, Pierre Bourdieu'nün yorumuna göre, doğaçlamalar kaynağıdır, aralıksız bir düzeltme ve ayarlama sürecine olanak tanır (Calhoun 1993). İslami kamusal performanslarla dinsel gelenekler yeniden icat edilir, seküler normlar ve disiplin sağlayıcı pratiklere karşıt olarak bu gelenekler düzeltilir ve yeniden oluşturulmaya çalışılır.

Bu noktada Victor Turner'ın "performatif düşünümsellik" diye adlandırdığı durumdan bahsedebiliriz: "Bir toplumsal-kültürel grubun ya da o grubun temsili bir şekilde hareket eden en ferasetli üyelerinin kendilerine, ilişkilere, eylemlere, simgelere, anlamlara, kodlara, rollere, statülere, toplumsal yapıları, etik ve hukuki kurallara ve kendi kamusal 'benlik'lerini oluşturan diğer toplumsal-kültürel bileşenlere döndüğü, eğildiği ya da dönüp bunlar üzerine düşündüğü bir durum" (Turner 1986: 24). Dinsel kültüre yerleşmiş kod ve simgelerin eleştirel bir şekilde benimsenmesi ve geleneksel kültürden uzaklaştırılması anlamında İslami performansın düşünümsel bir niteliği vardır. Düşünümsel bir niteliği olmasının bir başka sebebi de şudur: Bir Müslüman seküler ve Hıristiyanların çoğunlukta olduğu bir toplumda yaşadığında, ibadet edilecek alanlardan kamusal alanda benlik temsil tarzlarına, kadınlarla erkeklerin sosyalleşmesinden özgürlük ve kadınlığa dair seküler tanımlarla rekabete uzanan bir dizi sorun ortaya çıkar ve İslami performans işte tüm bu so-

runlarla ilişkilidir. Müslümanlar Avrupalılarla birlikte gündelik hayatın yaşandığı ortak mekânlara girmektedir ve bu durum karşılıklı bir dönüşümü ve düşünümSELLİĞİ, söylemsel bir çerçeveye tercüme edilmekle yetinmeyip maddi kültürü de dönüştüren türden bir düşünümSELLİĞİ lüzumlu kılar.

Avrupa İslamının Charles Taylor'ın "Durkheim-sonrası durum" diye nitelendirdiği, inancın ulusal bir kamusal kimliğe bağlı olmadığı, olsa bile bu bağm zayıf olduğu bir bağlamla benzer dinamikleri izlediği söylenebilir. Ancak yazarın belirttiği gibi, insanın dine olan özlemi yok olmamakta, önemi azalmış ve tamamen kişiselleşmiş bir maneviyata dönüşmemektedir. Keza, İslam da bir "inanç" hissi vermektedir, fakat bu histe ulusal bir cemaate ya da kurumsallaşmış bir dine "aidiyet" söz konusu değildir. İslam kişisel açıdan sofu, kamusal açıdan da görünür hale gelmekte, kurumsallaşmış biçimlerinden kopmakta, daha iradi ve zihinsel bir biçim almaktadır; öğrenilmekte, icra edilmekte ve toplumsal olarak tahayyül edilmektedir. Demek ki İslam seküler çağ tarafından şekillendirilmektedir. Taylor'ın söylediği gibi, modernlik döneminde dindar insanlar ile dindar olmayan insanların, çoğu kez farkında olduklarından çok daha fazla ortak varsayımları vardır. Fakat İslami habitus, sahicilik etiğinin cinsel devrimle el ele gittiği ve dinsel inancın belirli bir cinsel ahlakla olan yakın bağlarının altını oyduğu, Charles Taylor'ın deyişiyle, "dışavurum devrimi"nden farklı olarak, alternatif benlik, ahlak ve sofuluk kavramlarını gündeme getirir. Dışavurum devriminin ve cinsel devrimin buyruklarına, 1968 hareketinin kültürel mirasına bağlı seküler feministlerin İslamla yaşanan uyumsuzluğu bu kadar öne çıkarmalarının sebebi budur. Müslümanların Avrupa'daki varlığı seküler bireysellik, cinsiyet eşitliği ve cinsellik normlarına meydan okumaktadır. Gerek seküler'in gerek dinsel'in tek bir medeniyetin bakış açısıyla yorumlanmasıyla, devam etmekte olan bu karşılıklı dönüşüm sürecini izah etmek mümkün değildir.

Laiklik ile Avrupa İslamı Arasındaki Müzakere

BU BÖLÜMDE ŞU ARGÜMANDAN hareket ediyorum: İslam, Avrupa mekânının değişimindeki etkin bir faildir ve bu durum siyasal bağ ile dinsel bağ arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin Fransa Cumhuriyeti gibi bir devletin ya da Avrupa İslamı gibi dinsel bir cemaatin anlamını nasıl pekiştirdiği ya da dönüştürdüğünü düşünmeye dair yeni bir çerçeve gerektirmektedir. İslam ile Avrupa arasındaki ilişkileri yeniden düşünmek için yeni bir kavramsal uzama, Avrupa modernliğine dair okumalarımıza kültürlerarası bir bakış açısı getiren yeni bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Ayrıca, kimi anahtar nitelikteki süreçlerin iki liğine, dinsel ile seküler davaların nasıl iç içe geçtiğine, İslamın Avrupa modernliğini nasıl tercüme ettiğine ve İslamın Avrupa modernliğine nasıl tercüme edildiğine hassasiyetle yaklaşılması gerekir.

Burada İslam ile Avrupa arasındaki karşılaşmanın doğasını yeni bir modernlik deneyimi olarak anlamamızı sağlayacak yeni bir kavramsal çerçevenin gerekli olduğunu ileri süreceğim. Bu da modernlik hakkındaki yorumlarımızın ne sadece Batı liberalizmi ve sekülarizmi tarafından şekillenen ne de dinsel geleneklerin yeniden üretimi ve aktarımı olarak tanımlanabilir olan İslami deneyimlere açılmasını gerekli kılar. Modernlikle etkileşim içine girdikçe İslam yeni söylemsel anlamlar kazanır. Performatif bir görünürlüğe ulaşır. Bu sayede ve çeşitli dinsel faillikler ve söylemsel pratiklerin yardımıyla, Müslüman aktörler bir yandan İslama dair geleneksel yorumlara ve hükümlere mesafe almakta, bir yandan da asimilasyoncu modernlik kavramını reddetmektedirler.

İslamın incelenmesini, Müslüman kitleler ile ulus-devletler arasındaki ilişkilerin dikey bir temsil içinde ele alınmasını beraberinde

getirecek şekilde göç ve bütünleşme siyaseti meselelerine havale etmek yerine, bu ikisi arasındaki ilişkiyi çaprazlamasına yorumlamak istiyorum. Meseleyi Müslümanların bütünleşmesi ve İslamın Avrupa değerleriyle uzlaştırılması çerçevesinde ele almak Müslümanların içinde yer alması beklenen bir sistemin (ulus-devletlerin ya da daha geniş bir Avrupa projesinin) önceden mevcut olduğunu varsayar. Gelgelelim Müslümanların varlığı, sistemin üzerinde yükseldiği ve sistemin çerçevesini oluşturan ilkeleri sorunsallaştırmaktadır. Bundan dolayı, iki yönlü, yani karşılıklı bir dönüşüm yaşanmaktadır ve İslamın Avrupa'ya gelişi hem Müslüman kimliklerinin yeniden oluşması hem de Avrupa'nın benlik/kendilik temsilinde bir değişim yaşanması anlamına gelmektedir. Temas, etkileşim ve iç içe giriş alanlarını inceleyerek bu karşılaşmanın doğasını ve iki yönlü değişimleri kavrayabiliriz (Göle 2010). Kamusal alanda vuku bulmaktadır bu karşılaşma; sorunlar kamusal bilince taşınmakta ve kamusal olarak tartışılmaktadır. Bir bağın oluşumunu ya da çözülüşünü gözlemlememizi sağlayan şey, siyasal alan ya da sivil toplum kuruluşlarından ziyade kamusal alan kavramıdır. Bu yazının ana hipotezi şudur: Müslümanlar ile Avrupalıları daha yakın bir temas içine sokarak "ortaklık" üreten yapısal bir süreç söz konusudur. Bu ortaklık, mekân (kamusal mekân ve Avrupa'nın coğrafi mekânı) ve zamansallık (Avrupa'nın şu ânının bir parçası olarak İslam) çerçevesinde kavramsallaştırılabilir. Dolaysız yakınlık her ikisini de biçimlendirmektedir. Batı'daki kamusal tartışmada yaygın olan, kamusal dinin modern toplumda bir anakronizm oluşturduğu yolundaki fikre rağmen, İslam kamusal arenaya girmekte ve güncel meseleleri ve bilinci şekillendirmektedir.

Öne sürmek istediğim bir iddia da şu: İslamın Avrupa'nın çeşitli bağlamlarına girişi, pek çok Batılı yurttaşlık anlayışının ve bu anlayışın kapsadığı kamuların üzerinde yükseldiği sekülerist, liberal ve evrenselci iddialara meydan okumaktadır. Kültürel ve dinsel farklılıkların nasıl ele alınacağı Avrupa'daki çoğulcu demokrasiler için büyük bir soruna dönüşmektedir. Dinsel simgelerin anlamları hakkındaki tartışmalar çeşitli Avrupa ülkelerinde hayati önem kazanmaktadır. Örtünme dinsel inancın bir simgesi midir? Köktencilik ve radikalizmi mi, kültürel kimliği mi, yoksa toplumsal cinsiyet çerçevesinde beden siyasetini mi temsil etmektedir? Keza, okul derslik-

lerindeki haç, Hıristiyanlığa, Avrupa'nın kolektif kültürel kimliğine dair dinsel bir simge midir, yoksa çoğunluğun, çokkültürlü bir toplumdaki Batı hegemonyasının bir simgesi midir? Simgelerin sabit anlamları yoktur elbette, ya da daha doğrusu, kendilerine anlam katan öznellikler ve öznelerarasılıklardan bağımsız anlamları yoktur. Simgeler kendilerini benimseyenlerce olduğu kadar, kendilerini gözlemleyen, kendilerine anlam atfedenlerce de dönüştürülür. Kamusal alan simgelerin hem sunulduğu, iletişim içine sokulduğu hem de algılandığı ve yanlış da kavranılabildiği yerdir.

Modernliğin çerçevesini İslamın görüş noktasından hareketle yeniden düşünmek yeni bir *düşünsel* gündem gerektirir. Ne var ki böyle bir gündem Avrupa'daki çeşitlilik ve çoğulculuk meselesini öne çıkaracak *siyasal* sorunla yakından bağlantılıdır. Son ama aynı derecede önemli olarak, bu karşılaşmanın düşünsel ve siyasal veçhelerinin yanı sıra, her daim mevcut olan *duygusal* bir boyut da söz konusudur. İnsanların yoğun hislerini kamuoyuna açması sırasında duygusal bir gerilimin ağırlığı hissediliyor ve bu ağırlık kamusal muhakemeye hâkim oluyor gibidir. Göstergelerin kaybına dair duygusal bir endişeye yol açan ve sınırların muhafaza edilmesi çağrısında bulunulmasına sebep olan şey, tam da İslam ile Avrupa'nın birbirine yakın olması ve aralarındaki ortaklıktır.

Avrupa'nın İslamla karşılaşmasıyla yaşadığı oluşumun anlaşılması için gerekli olan analiz çerçevesini tanıtmaya çalıştıktan sonra, başoyuncuları ve özel olarak da İslami ele almak istiyorum. "İslam" kavramıyla ne tarihsel değişime kapalı homojen bir kendiliği ima etmeye ne de onu (ne kadar Müslüman varsa o kadar "küçük İslamlar" vardır dercesine) sonu gelmez çoğulluklara indirgemeye çalışıyorum. Aksine, esas itibarıyla kendilerini güçlendirmenin ve Batı'nın değerleri ile Batılı modernlik biçimlerini eleştirmenin bir yolu olarak İslami (söylemsel ve performatif olarak) benimsemiş Müslüman aktörlere göndermede bulunuyorum. Bu açıdan bakıldığında "İslamcılık" terimine başvurmak daha yerinde olur; ama bu terimin anlamını hareketin siyasal ve ideolojik boyutlarına indirgemememiz, "terörizm" terimiyle karıştırmamamız, onu bizatihi İslam dininden ayırmak ve vurguyu dinin kişisel ve siyasal aktörler aracılığıyla toplumsal olarak yorumlanan biçimlerine kaydırmak için kullanmamız gerekir. Diğer yandan hatırlamalıyız ki kullandığımız ke-

limelerin de kendi hayatları ve evrimleri vardır. Eylemin ideolojik ve siyasal boyutlarını öne çıkarmış, yüzünü devlet iktidarına çevirmiş ve analizlerinde ulus-devlet ölçeğine hapsolmuş siyaset bilimi yaklaşımlarında "İslamcılık" terimine çokça başvurulmuştur. Gelgelelim, son yirmi yıl içinde İslamcılık dönüşüm geçirmiş, küresel ölçekte dolaşıma girmiş, Avrupa'nın çeşitli bağlamlarına dahil olmuş ve farklı türden kültürlerle karşılaşmıştır. Aslında, İran Devrimi'nden sonraki döneme atıfta bulunan post-İslamcı ya da eski İslamcı (ki bu Türkiye bağlamı için daha uygundur) gibi terimler İslamcılığın yeni aşamasını kavramaya çalışmaktadırlar: Bu aşamada Müslüman gençlik, kadınlar, kültürel araçlar, girişimciler ve orta sınıflar –kelimenin tam anlamıyla– ortaya çıkmış, seküler kamulara, liberal piyasaya girmiş ve yeni benlik temsilleri, tüketim kalıpları ve dindarlık biçimleri geliştirmişlerdir. Bu ikinci aşamada İslami entelektüeller ya da kamusal sözcüler yerel, ulusal ve küresel kamular arasında dolaşıp iletişim kurmakta, seküler ve dinsel dilleri harmanlamakta, kendi yaşam stratejilerini oluşturmalarını sağlayacak şekilde çeşitli kamular arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadırlar. "İslamın kamusallaşması" (Göle ve Amman 2004) terimiyle ifade edilmeye çalışılan şey şudur: Müslümanlar, seküler çoğulcu Avrupa kamularında, kendi dinsel iddialarını ve varlıklarını ortaya koyup tartışmaya açmakta, böylelikle bu kamuların özel ile kamusal arasındaki sınırlara, cinsiyet eşitliği, ifade özgürlüğü ve yurttaşlığa ilişkin tanımlarını sarsmaktadırlar.

Avrupa ülkeleri bu karşılaşmanın vuku bulduğu, siyasal bir şekle kavuştuğu ve kamusal olarak tartışıldığı esas arenadır. Avrupa Birliği projesi İslamla olan ilişkilerin ulusal ve ulus ölçeğini aşan düzeylerdeki çeşitli kamular arasında hararetle tartışılmasına vesile olmuştur. Müslüman göçmen nüfus ile Türkiye'nin AB'ye üyelik için aday oluşu Avrupa ülkelerinin çoğunda büyük bir kamusal tartışma ve ihtilafın konusu olmuştur. Bütünleşme, intibak ve kültürel uyumsuzluk sorunları üzerine yapılan tartışmalar sayesinde, İslam Avrupa'nın oluşumunda etkin bir unsur haline gelmiştir. Bu süreç ne kadar çatışmalı olursa olsun, yeni etkileşim kalıpları, farklılığa ilişkin yeni algılamalar, yeni benlik temsilleri oluşmakta, bunun sonucunda Avrupa değerleri ve modernliği konusunda büyük bir tartışma başlamaktadır.

Batı modernliğine yöneltilen eleştiriler yeni değildir. Avrupa'nın düşünsel mirası bu tür eleştirilerle şekillenmiştir zaten. Modernlik karşıtı gelenek modernliğin içkin bir parçasıdır ve günümüze has özgürlük anlayışına hayli katkıda bulunmuştur (Compagnon 2005). Avrupa'nın dışındaki deneyimlere açık olmuş olan perspektifler, modernliği tek bir "dünya sistemi" yaratan bağımsız bir fenomen olarak anlayışımızı da belirlemiştir. Batı ile geri kalanı arasındaki ilişkilerin doğası, Batı'nın farklı tarihsel ve kültürel bağlamlar üzerindeki etkisi, merkez ile çevrenin birbirine olan bağımlılığı, tarihsel deneyimlerin birbiriyle bağlı oluşu, sömürgecilik deneyimi... – işte bunların hepsi, farklı şekillerde de olsa sosyal bilim dilimizi biçimlendirmiştir. Latin Amerika'nın "bağımlılık teorisi", "Şarkiyatçılık" eleştirileri, Hindistan'ın "postkolonyal çalışmalar", "maduniyet" tarih yazımı ve daha yakın zaman içinde ortaya çıkan "çoğul modernlik" ya da "alternatif modernlikler"i vurgulayan yaklaşımlar Avrupamerkezci ve genelgeçer modernlik anlatılarını derinden etkileyerek ciddi biçimde dönüştürmüştür. Fakat modernliğe yöneltilen İslami eleştiriler tam olarak yalnızca Şarkiyatçılık eleştirileri, küreselcilik teorileri ya da postkolonyal okumalar çerçevesinde ifade edilemez. Tüm bu teorilerin içinde coğrafi ve zamansal bir uzaklık hissi saklıdır ve hepsi de *uzun dönemli* perspektifini yeğlerler. İslami aktörler ve eleştirilerse, tam aksine, Avrupa mekânına şu anda adım atmakta, yüz yüze konuşmaya ve çatışmaya girmekte, Avrupa halklarına yeni bir siyaset repertuarı sunmakta ve böylece modernlik okumalarımıza meydan okumaktadırlar.

Bu açıdan bakıldığında Avrupa, modernliğin yönelimlerinin nasıl da dinsel ile seküler aktörler arasındaki bir muharebe alanına dönüştüğünü gözlemleyebileceğimiz son derece çarpıcı bir bağlam oluşturmaktadır. İslami söylem Batı'nın Aydınlanma geleneğine "dışsal" olan bir noktadan konuşmaktadır. Fakat İslam aynı zamanda, yerlerinden edilerek başka yurtlara sürülmüş, Avrupa modernliğinin hayat deneyimleri "içinde" yer alan Müslümanlar için kişisel bir kılavuz ve siyasal itiraz kaynağı haline gelmektedir. Çağdaş İslamın önemi bu konuşmadan, modernlik ile dinin iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Dinsel aktörler modernliğin kültürel alanına (benliğe, cinsiyet eşitliği, özel ile kamusal arasındaki sınırlar ve sekülerizme dair tanımlara) eleştiri yöneltmektedirler. Böylelikle, benlik an-

layışlarından toplumsal cinsiyete, gündelik ahlak kurallarından devlet alanına kadar uzanan yeni bir çatışma repertuarı doğmaktadır. İslam, modernliğin kültürel yönelimlerinin tartışmaya açılabilmesini sağlayan bir kaynak olarak kullanılmaktadır; ama bu aslında Müslüman aktörlerin modernliğin mekânlarına, deneyimlerine ve zamansallıklarına girmiş olması sayesinde gerçekleşmektedir. İslam, müstakil bir medeniyet olarak değişmeden kalmak şöyle dursun, dünyanın oluşturulduğu sahneye çıkmakta, modern arenaların bir parçası olmakta ve modernliğe bir medeniyet olarak sahip çıkan Batı'ya meydan okumaktadır.

Batı Avrupa modernliğinin Müslümanların zihniyeti ve Müslüman toplumlar üzerindeki etkisi yeni bir fenomen değildir. Sömürgecilik, medenileştirme misyonu, iradi Batılılaşma, otoriter sekülarizm ve göç dalgaları gibi çeşitli siyasal gelişme ve toplumsal süreçler Müslüman toplumların modernlikle olan tanışıklığını şekillendirmiştir. Müslümanlar kendilerini Batılı değerlere bakarak şekillendirmiş, seçici bir şekilde Batı medeniyetinin evrenselci iddialarından bazılarını içselleştirmiş, bazılarını reddetmiş, kendi toplumlarını Batı hegemonyasıyla kıyaslayarak değerlendirmiş ve farklı dönemlerde modernlik ile, öykünmeci Batıcılıktan postkolonyal eleştiri ve otantikliğin olumlanmasına kadar varan çeşitli diyaloglara girmiştir. Genel olarak bakıldığında, Batı-dışı toplumların tarihleri büyük ölçüde Batı modernliğini nasıl yorumladıklarına bağlı olarak şekillenmiştir. Günümüzün küresel bağlamında yeni olan şey ise İslamın Avrupa bağlamlarındaki ve özel olarak da dünyayı oluşturma sürecindeki artan rolü ve farklı biçimlerinin görünür hale gelmiş olmasıdır. İslam ile Avrupa toplumları daha yakın temas içine girip aynı Avrupa mekânlarını ve zamansallığını paylaştıkça, aralarındaki ilişki tek taraflı olarak Batı'nın yön verdiği bir tahakküm ilişkisi olmaktan çıkarak iki taraflı bir ilişkiye, yani etkileşime dönüşmektedir. İki arasındaki bu etkileşim, halihazırdaki iktidar ilişkileri ne kadar asimetric olursa olsun, iki taraf için de bir dönüşüm süreci anlamına gelmektedir. Sonuçta, İslam ile Batı arasındaki ilişkiyi düşünürken, coğrafi bir ayrılık üzerinden düşünmek ve tarihsel zaman açısından bir ilerilik/gerilik fikrini korumak mümkün değildir artık. İslam da Batı'nın içsel bir parçasına dönüşmekte ve onun aynası olarak davranmaktadır. Gelgelelim, Avrupa projesini İslamın aynasına

bakarak okumak kolay iş değil. İslam, farklı şekillerde, Avrupa'daki insanların hayatları ve algılarındaki istikrarı bozmaktadır. Müslüman aktörler kendilerini temsil etmek için dinsel farklılığa başvurmakta, İslam da Avrupalı yurttaşların gözünde (dinsel göstergelerle ortaya konan) görünürlük açısından fazla farklı, fiziksel açıdan (yani sayı itibarıyla) fazla baskın ve yine fiziksel açıdan (aynı mekânın paylaşılması anlamında) fazla yakın hale gelmektedir. Pek çok kişinin gözünde, hoşgörü eşiği aşılmış durumdadır ve bu anlamda Müslümanların Avrupa'daki varlığı başkalarını rahatsız etmekte, korku ve hıncı duygusu yaratmaktadır.

Tüm bunlardan ötürü, Avrupa ile İslam arasındaki ilişkiyi düşünmek kolay değildir. Daha önce bahsetmiş olduğum gibi, ortada duygusal bir gerilim vardır ve bu gerilim, insanların kendilerine ve başkalarına yönelik elverişli algılarını bulanıklaştırmaktadır. Modernlik okumalarımızda İslamı ele alırken düşünsel bir hataya düştüğümüzden ve çerçeve sağlayan siyasal bir vizyonun olmadığından söz etmek de mümkün. Gerek "cumhuriyetçi" gerekse "çokkültürcü" siyaset, İslamın Avrupa bağlamlarına gelişini açıklamak bakımından yetersiz kalıyorlar. Çokkültürcülük farklılığın tanınmasını savunur, ama ortaklığın anlaşılması için hiçbir ipucu sunmaz. Cumhuriyetçilik ise bir eşitlik ve bireysel bütünleşme söylemi sunduğunu iddia eder ki bu söylem büyük ölçüde aldatıcıdır; eğitimde yaşanan başarısızlıklar, iktisadi yoksulluk, toplumsal ayrılıklar ve göçmen nüfusların gettolara tıklması gayet iyi bilinen olgular. Farklı şekillerde de olsa Fransız cumhuriyetçiliği de, Hollanda çokkültürcülüğü de İslam ve Avrupa projesi karşısında gerilim yaşamaktadır.

Avrupa projesi yeni bir siyasal biçim, İslamdan farklılık ve İslamla ortaklık meselesini yeniden düşünme vesilesi sunan, bir dünya oluşturma aracı olarak düşünülebilir. Fakat Avrupa ile İslam arasındaki etkileşim sırf siyasetin ya da kamusal tartışmanın demokratik yollarıyla yapılanmamaktadır. Terörist eylemler de bu sürecin bir parçasıdır ve İslamın dünyanın oluşturulduğu sahneye girişinin çatışmalı hallerini ortaya koyarlar. Terörist eylemler, bir yandan, teröristler ile kurbanlarını bir araya getiren "ortaklığa", ortak temellere şahitlik ederler; diğer yandansa, Müslümanlar ile Avrupalılar arasındaki bağı yok ederek olumsuzlamayı amaçlarlar. Terörizmin hedefi modernlikle diyalog kuran Müslümanlara gözdağı vermek, ko-

lektif bir korkuyu tetiklemek ve böylece siyasal alanın varlığını ve bu alanın müzakere ve içirme potansiyelini tehdit edip daraltmaktadır. El-Kaide'nin 11 Eylül 2001'de New York'ta gerçekleştirdiği saldırılardan bu yana, İslam ile Batı dünyası arasındaki ayrımlar derinleşmiş ve farklı alanlara yayılarak genişlemiş gibi görünüyor. El-Kaide'nin 15 ve 20 Kasım 2003'te İstanbul'da ve 11 Mart 2004'te Madrid'de gerçekleştirdiği bombalamalar, terörizmin kendi gündemini dayatmaya ve kendisini İslam ile Avrupa arasındaki ilişkilerin merkezine yerleştirmeye çalıştığına dair göstergelerden bazılarıydı.

Hollanda'da 2004 yılının kasım ayında, ülkenin ifade özgürlüğü anlayışını şahsında cisimleştirmiş meşhur bir kamusal şahsiyet olan entelektüel Theo Van Gogh'un Fas kökenli bir göçmen tarafından öldürülmesi, göç ve İslam hakkındaki meselelerin Avrupa bağlamlarında yeni görünümlere bürünmesinin çarpıcı bir örneğiydi. Van Gogh, kendisi de meşhur bir kamusal şahsiyet olan Hirsi Ali'nin senaryosunu yazdığı *Submission* (İman) adlı bir filmin yapımcılığını üstlenmişti. Ali, İslama yönelttiği açık eleştirilerle bilinen, Somali doğumlu Müslüman bir göçmen ve Hollanda meclisi üyesidir. Gayet farklı kişisel tarihleri, kültürel arkaplanları ve toplumsal cinsiyet bilinçleri olan bu iki kamusal şahsiyetin birlikte böyle bir film üretmiş olması bu iki dünya arasındaki bağın bir tecessümüydü: Demek ki ikisi birbirine yaklaşabiliyor ve şiddetten sakınabiliyordu. Filmin yazarı vaktiyle dinsel baskılara maruz kalmış, ama Müslüman kadınların özgürleşmesi için bir sözcü olmak üzere İslami cemaatin sınırlarını aşmıştı. Filmdeki Müslüman kadınların temsili ve Kur'an ayetleri basitleştirilip karikatürleştirilmiş ve hatta bu durum belki de Müslüman kadınların küçük düşürülmesine katkıda bulunacak bir noktaya ulaşmış olsa da, filmin amacı Müslüman kadınların dinsel yasaklarla uğradıkları baskıları eleştirmektir (Moors 2005).

Avrupa ülkelerindeki Müslümanlar hem Avrupa'ya has görülen toplumsal cinsiyete hem de Müslüman olmayanlarla kurulan ilişkilere dair tanımların gereklilikleriyle uğraşmak zorundadırlar. Farklı kamular arasındaki uyuşmazlığın şekillenmesinde toplumsal cinsiyet sorununun ve dinlerarası sorunların gitgide merkezi hale geldiği gözleminde bulunulabilir. Filmin yapımcısının öldürülmesi, iki farklı değer dizgesi arasındaki müzakerenin zorluklarını gösteren siyasal bir repertuar ortaya koymuştur. Bu vakanın da hatırlattığı gi-

bi, Avrupa yurttaşlığı hoşgörü, kamusal alanda ifade özgürlüğü ve kadınların özgürleşmesi gibi bireysel özgürlükler etrafında tanımlanırken, İslami kamular dine küfür ve toplumsal cinsiyete ilişkin muhafazakâr buyruklar gibi meseleleri öne çıkarmıştı. Bu meselelerin Hollanda'da ülkenin kamusal hafızasına kazınmış kamusal arenaya taşınarak kamusal bir tartışmanın parçası haline geldiği görülebilir (bir terörist Amsterdam sokaklarında Hollandalı bir entelektüeli öldürmüş ve Hollanda yurttaşlarına hitaben Hollandaca yazılmış bir mesaj bırakmıştı). Bu olay İslamın ("Ortadoğu" adı verilen) verili bir coğrafi bölgeyle sınırlı, sırf Müslümanları ilgilendiren bir mesele olmadığını, Avrupa ulus-devletlerinde kendine yeni bir yurt bulduğunu, Avrupa kamuları için bir tartışma konusu haline geldiğini ve bu sürecin her zaman için barışçıl ve rasyonel bir tartışma yoluyla ilerlemediğini göstermektedir. Yaşanan bu hadise bu meseleler karşısında Hollanda'nın çokkültürcü söyleminin sınırlarını ifşa etmiştir. Hollanda'da çokkültürcülüğün başarısızlığı hakkında yapılan tartışmaya dahil olan önde gelen kamusal entelektüellerden Paul Scheffer'in de belirttiği gibi, bu hadise "kültürel olarak uzak durma"nın artık mümkün olmadığını göstermiştir. Müslümanlar ile Avrupalılar arasında bir karşılaşma yaşanmakta ve farklı kültürel toplulukları bir köşeye tıkıp aralarında sınırlar çizmek zor olduğu kadar arzu edilmez hale gelmektedir. Ne var ki giderek artan bir şekilde sınırların dağıldığına ve kimliğin kaybolduğuna duyulan endişe bu karşılaşmanın dinamiklerine eşlik etmekte ve sonuçta, ulusal ve dinsel kimliklerin pekiştirilmesine, ve nihayetinde Avrupa projesinin zayıflamasına yol açmaktadır.

Ulusal Bağlamlarda

Yeni Bir Avrupa Gündemi Oluşturan İslam

Özellikle de Fransa'da, son on yıl içinde yapılmış bir dizi kamusal tartışmayla bağlantılı olarak, sınırların korunması ve ulusal kimliğin savunulması fikri bir hayli vurgulanmıştır. Irak Savaşı'na karşı çıkılması ve ABD'nin siyasetine karşı yapılan eleştiriler, kamu okullarındaki İslami başörtüsü ve Türkiye'nin AB'ye aday olma ihtimali gerek Avrupa'nın gerekse de "öteki"nin temsilinde bir değişime se-

bep olmuştur. Irak Savaşı (Mart 2003) hakkındaki anlaşmazlık hali Batı'da bir ayrışmaya neden olmuş, ABD'nin hegemonya arayışına karşıt olarak Avrupa değerleri ve siyasetinin tanımlanmasına zemin hazırlamıştı. Fransız kamusunun benlik temsilindeki ABD karşıtı tavır barış yanlısı hareketlerin seferber olmasına ve bu hareketlerin kendilerine münhasır bir Avrupa karakterine sahip olduğu şeklinde bir algının oluşmasına ivme kazandırmıştı.

Fransa'da belki de hiçbir toplumsal sorun, kamu okullarındaki İslami başörtüsü ile başlayan ve Türkiye'nin AB'ye adaylığıyla devam eden tartışma kadar hararet ve ihtilaf yaratmamıştır. Birbirinden iki ayrı sorun vardı ortada: Müslüman göçmen kızların seküler kamu okullarında başörtüsü giyme hakkı var mıydı yok muydu ve Türkiye AB'ye aday olabilir miydi olamaz mıydı. İşte bu iki sorun toplu olarak gerek Fransız cumhuriyetçiliğinin gerekse Avrupa kimliğinin tanımına dair bir tartışma açmıştı. Müslümanların iki farklı iddiası –Fransız kamu okullarında başörtüsü takılabileceği ve Türkiye'nin AB'ye aday olabileceği– kökleri derinlerde yatan bir endişeye yol açtığı gibi, bir yanda sekülarizm diğer yanda Avrupacılık değerlerine ilişkin daha geniş çaplı bir tartışmanın başlamasına neden olmuştu.

Başörtüsü tartışması göç, eğitim sistemi ve yurttaşlığın ölçütleri gibi meselelerle yakından ilgilidir. Göç siyasetini ve dolayısıyla iç siyaseti ilgilendirmektedir, fakat İslami iddiaların kapsamı ulusal arenayı aşmaktadır. Türkiye'nin üyeliği ne göç sorunlarıyla aynı kefeye konulabilecek (ki aslında bu sorun Almanya'da, Fransa'da olduğundan daha fazla önem taşımaktadır) ne de "İslam" ile bir tutulabilecek bir sorundur (zira Türkiye seküler bir devlettir). Fakat son iki yıl zarfında yapılan kamusal tartışmalar neticesinde, Türkiye'nin adaylığı meselesinin dış ilişkiler alanından çıkıp iç siyasetin konusu haline geldiği ve hatta 29 Mayıs 2005'te Avrupa Birliği Anayasa Antlaşması üzerine yapılan referandum için belirleyici olduğu görülebilir. Anayasa antlaşmasına karşı olanlar (sosyalistler ile milliyetçi sağdan oluşan bir koalisyon) yaptıkları kampanyalarda Türkiye'nin adaylığı meselesini kullanmışlar, ikisi arasında bir ilişki kurarak antlaşmanın reddedilmesinin Türkiye'nin Avrupa'ya girmemesini garanti altına alacağını ima etmişlerdi. Avrupa anayasa antlaşmasının Fransız halkının yüzde 56'sı tarafından reddedilmesi, ister çokkül-

türlü bir dünyadaki laiklik anlayışı, küresel liberal bir ekonomideki sosyal haklar bakımından Fransız istisnacılığı ile açıklanmış, ister Avrupa dayanışmasına karşı Fransız egemenliğince tanımlanmış olsun, milliyetçiliğin ve tikelciliğin yükselişinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Bu tartışmaların her birinin esas itibariyle farklı bir mahiyeti olduğu açıktır. Fakat işin ilginç yanı, bunların nasıl "meseleleştirildiği" ve sorunsallaştırıldığı, yani Türkiye'nin üyeliğinin Fransız kimlik siyaseti için gündem belirleyici bir konu haline gelişi ve *l'affaire du foulard*'ın –yani başörtüsü meselesinin– sekülerizm hakkında daha geniş çaplı bir tartışmaya sebep oluşudur.

Bu durum Avrupa'nın İslamla karşılaşmasını anlamak bakımından bir kalkış noktası olabilir. Sürecin saklı dinamiklerinin izini işte bu mikro pratikler düzeyinde sürebiliriz. Bu kamusal tartışmalar Avrupalı kimlikler ile Müslüman kimlikler arasındaki bağın sorunsallaştırılmasına farklı açılardan katkıda bulunmuştur. Başörtüsü meselesinde, cumhuriyetçi sekülerizm (*laïcité*) ilkesi Fransız istisnacılığı olarak seferber edilmişti. Türkiye'nin AB'ye adaylığı konusundaysa, farklı bir değer dizisi seferber edilmişti (ve işin ilginç yanı, sekülerizm olmamıştı bu kez başvuru). Avrupa'nın müstakil bir medeniyet olarak tanımlanıp savunulması hayati bir tema haline gelmişti; Türkiye'nin Avrupa'nın coğrafyasının, tarihinin, dininin bir parçası olup olmadığı büyük bir tartışma konusu olmuştu. Bu tartışmalara bakıldığında şunlar görülebiliyordu: Türkiye, Avrupa "kimliği"nin karşısında duran ve bu sebeple onun güçlendirilip yeniden inşa edilmesini sağlayan "öteki"ydi; İslami başörtüsü ise "baskıya maruz kalan cinsiyet" ile eş görülüyor, buna karşı da feminizm ve sekülerizm gibi özgürleştirici ilkeler Avrupa yurttaşlığının önşartları olarak öne sürülüyordu. Her iki mesele de "toprak" sorununu gündeme getirmişti. Türkiye belli bir toprağı olan İslamı temsil etmektedir, fakat Türkiye'nin muhtemel AB üyeliği Avrupa topraklarının genişleyeceğini düşündürmektedir. Üçüncü kuşak Müslüman göçmenler artık geldikleri ülkelerinden uzaktadırlar ve ulusallıktan çıkmış İslam deneyimlerini kamusal farkındalığa taşımaktadırlar. Müslümanların Avrupa Kıtası'ndaki kamusal mekânlarda, şehirlerde, okullarda, hastanelerde ve hapisanelerdeki varlığı ve görünürlüğü –ve bu alanlarda var olup görünür olma hakkını talep etmeleri– de toprak

meselesini gündeme getirmektedir. Gerek Türkiye gerekse başörtüsü tartışması kapsamında, meselenin artık siyasal değil de, tam da dinsel açıdan aşırı-belirlenmekte olduğuna şahit oluyoruz.

ABD karşıtlığı, farklı şekillerde de olsa her iki tartışmada kolektif bir Fransız ve Avrupa benlik temsilinin geliştirilmesi için dayanak sağlamıştı. Başörtüsü tartışmasında, farklılıklarla başa çıkmanın Anglosakson yolları olarak görülen cemaatçilik ve çokkültürcü liberalizm, *laïcité* yoluyla bireyselciliği ve kamusal tarafsızlığı geliştirdiği için övülen Fransız cumhuriyetçiliği karşısında bir ideal tip işlevi görmüştü. Türkiye'nin adaylığı bağlamında, konunun ABD tarafından "dayatılması" diplomatik açıdan kabul edilemez olduğu kadar, Avrupa projesini altüst etmeye dönük bir çaba olarak da görülmüştü. Bu tartışmalara bakıldığında Avrupalılığın ve Avrupa'nın kendi benlik temsilinin ABD'ye karşıt şeyler olarak düşünölmeye çalışıldığı görölebilir. (Ancak şunu da ilave etmek gerek: Popölist sağ ile dinsel muhafazakâr hareketler içindeki bu yeni siyasal karşıtlıklar hem Avrupa'da hem de ABD'de yükseliştedir ve bu durum, bazılarının düşünmek istediğinin aksine, iki kıtanın birbirine yakınlaşıp daha benzer hale gelmekte olduklarına işaret etmektedir.)

Bundan ötürü Avrupa değerleri ve kimliği bir sorgulamadan geçmektedir. Kurucu ilkeler gözden geçirilmektedir. Bu sürecin katalizörü ise İslamla yaşanan karşılaşmadır. Cevaplanmayı bekleyen soru ise kimlik hatırlatan, kimlikleri geri çağırın bu sürecin Avrupa'nın oluşumu üzerinde ne gibi bir etkisi olacağıdır. Avrupa'nın, özü itibarıyla çoğulcu bir ortaklık kurma iddiası çerçevesinde nasıl bir etkisi olacaktır? Avrupa anayasa antlaşmasını reddetmiş iki ülke olan Fransa ile Hollanda'nın, İslamın kamusal olarak en çok tartışma konusu olduğu, ulusal değerlerin, Fransa ve Hollanda "istisnacılığının" savunulmaya başladığı yerler olması tesadüf değildir. Avrupa'nın çokkültürlü gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda, kimliği gündeme getiren bu süreçleri nasıl kavramak gerekir (Kastoryano 2005). Bu durum Avrupa'nın bir proje olarak, toplumsal dayanışma sağlayan ortak bir bağ kurma aracı olarak anlaşılmasını, kısacası bir Avrupa devletinin oluşumunu zayıflatmakta mıdır, yoksa canlandırmakta mıdır?

Şimdi söz konusu tartışmalara dönmek ve bunların Avrupa ile İslam arasındaki ilişkilerin bir çerçeveye yerleştirilmesinde ne gibi

değişimlere işaret ettiğini daha ayrıntılı bir şekilde incelemek istiyorum.

Fransız Laikliği ve İslami Başörtüsü

Fransa'da Stasi olarak anılan komisyondan ve bu komisyonun beş aylık yoğun bir çalışmanın ardından, 11 Aralık 2003'te "Laïcité et République" (Laiklik ve Cumhuriyet) başlıklı bir rapor yayımlayarak oybirliğiyle karar verdiği bazı öneriler sunduğundan daha önce söz etmiştim (bkz. s. 49-50). Bu raporda Fransız kamusunu endişeye düşüren bir teşhis sunulmuştu. İddiaya göre, mevcut durum zan nedildiğinden çok daha ciddiye ve sekülerizm tehdit altındaydı. Rapora bakılırsa, örgütlü gruplar dinsel haklar talep etmek ve Müslümanları esas olarak Fransız yurttaşlığı ile değil de dinsel inançlarıyla özdeşleşmeye zorlamak suretiyle seküler devleti imtihana tabi tutuyorlardı. Kamusal tartışmaya egemen olan cemaatçi baskı temasına komisyonun raporunda da değinilmişti. İçerideki cemaatlerin var olmaya devam etmesi, onlara göre, Müslüman göçmen nüfusun Fransız toplumuna entegrasyonunda yaşanan başarısızlığı doğruluyor ve bu durum dinsel buyruklar altında yaşamak istemeyenler üzerinde denetim kurmayı arzulayan İslamcı gruplar için bereketli bir toprak oluşturuyordu. Genç Müslüman kızlar ve kadınlar İslamın cemaatçi siyaseti için ilk baskı ve manipülasyon hedefi olarak seçilmişti. İkincisi, kamu okulları, gençlerin din siyaseti adma savaştığı düşmanlık bölgeleri haline gelmekten korkuyordu. Müslüman gençler arasında antisemitizmin yükselişi Yahudi öğrencilerin bir dizi şiddet olayına maruz kalmasına, kendilerine tehditler yöneltilmesine ve bazı okullarda Yahudi tarihinin ve Yahudi soykırımının öğretilmesinin reddedilmesine yol açmıştı. Dahası, okullardan kamusal hayata diğer kesimlerine varıncaya kadar, özel dinsel imtiyazlara yönelik taleplerin artmasından endişe ediliyordu. Kamu okullarında erkek ve kız öğrencilerin yüzme saatlerinin birbirinden ayrılması, kadın hastaların sadece kadın doktorlar tarafından tedavi edilmesi ve katı dinsel kurallara uyulmasını isteyen bazı Müslüman hapishane mahkûmlarının başka mahkûmlara uyguladıkları baskı, raporda sözü edilen ve komisyon üyelerini endişeye gark eden örneklerden bazılarıydı.

Gelgelelim, İslamcı grupların gelişiyle Fransız laikliğinin tehdit altına girdiğinin ve Müslüman göçmen nüfusun baskıcı bir cemaatçiliğe hapsediğinin öne sürüldüğü bu teşhisten ayrı olarak, söz konusu raporda sekülerizm ilkesinin bugünkü Fransız toplumunun çokkültürlü gerçekliğini kapsamak üzere geliştirilmesinin gerekli olduğuna da işaret edilmişti. Komisyon, mevcut Fransız toplumunun çokkültürlü ve dinsel bileşimi göz önünde tutulduğunda, kilise ile devleti birbirinden ayıran 1905 tarihli yasanın artık yeterli olmadığı gözleminde bulunmuştu. Raporda, göç sürecinden ötürü, Fransız toplumunun manevi ve dinsel bileşim açısından çok daha çeşitli hale geldiğini ve şimdi yapılması gereken şeyin, yeni dinlere, yani 4.200.000 mensubuyla –ki ülkenin en büyük azınlığıdır– Fransa'nın ikinci dini haline gelmiş İslama alan açmak olduğu kabul ediliyordu. Böylece hayati önemi haiz, ülkeye has laikliğin çokkültürlü bir bağlama nasıl intibak ettirileceği konusu raporda doğrudan ele alınmış oluyordu. Immanuel Wallerstein'in izinden giderek, raporun Fransız laikliğinin çoğulcu bir yorumunun yapılmasını önerdiği gözleminde bulunabiliriz (Wallerstein 2005). Beslenme gerekliliklerine dikkat edilmesi ya da mezarlıkların ve dinsel ritüellerin yeniden düzenlenmesi gibi, çokkültürlü, çokinançlı bir toplumun yeni ihtiyaçlarına karşılık vermek için, mevcut yönetmelikler ve pratiklerin dengeli bir şekilde gözden geçirilmesi gerektiği tavsiyesinde bulunulmuştu raporda. Öneriler arasında, Hıristiyanların Noel ve Paskalya bayramlarının yanı sıra, bir Yahudi ve Müslüman bayramının da ulusal resmi bayram olarak kabul edilmesi de yer alıyordu. Fakat bu tür öneriler asla gerçekleşmeyecek fantaziler olarak görülmüş ya da hepten görmezden gelinmişti. Daha sonraysa, komisyon üyelerinden bazıları önerilerinin göz önünde bulundurulmaması ve uygulamaya konulan tek hükmün başörtüsünün yasaklanması olmasından ötürü hayalkırıklığı yaşadıklarını ifade etmişti.

Tartışmanın, pratikte sayıca az olan başörtüsü takma edimlerinin özel vakalar diye görülerek hoşgörülmesi şeklindeki "liberal" hipotezin başarısızlığa uğradığını, zira dinsel haklarını talep eden öğrencilerin sayısındaki artışın bireysel vakalarda verilecek kararları okul yetkililerine bırakmayı imkânsız hale getirdiğini iddia edenlerce başlatıldığını hatırlamak gerekir. Bu nedenle, ilk başta tartışmanın merkezinde devletin bu konuda bir yönetmelik çıkarmasını ta-

lep eden güçlü bir çağrı vardı. Çokkültürlü söylem cumhuriyetçi Fransa'da asla çok rağbet görmemişti (Wieviorka 2001): Bu söylemin, olumsuzlayıcı bir şekilde Anglosakson siyasetiyle özdeşleştirilip Fransa'ya karşıt bir model olarak görülen cemaatçi siyasete yol açacağı düşünülüyordu. Komisyonun yasağı çoğulcu bir çerçeve içine yerleştirmeye, İslamı damgalamaktan kaçınmasına ve laikliğin daha dikkatli bir şekilde tanımlanmasını teşvik etmeye ve dolaısıyla Fransız toplumunun çokkültürlü gerçekliğini hesaba katmaya çalışmasına rağmen, genel olarak bu tartışmanın ve onun peşinden çıkarılan yönetmeliğin, en azından bir süre için, sorunun çokkültürcü bir yaklaşımla ele alınma ihtimalini tümüyle devre dışı bırakmış olduğunu söylemek abartı olmayacak.

Yapılan tartışma, farklı sesleri bir araya getirmek yerine, kamuoyunu tek bir doğrultuya doğru, "*ostensible*" addedilen dinsel simgelerin kamu okullarında yasaklanması lehine seferber etmişti. Fransızcadaki *ostensible* (belirgin) ve *ostentatoire* (göze batan) sıfatlarının anlamı üzerine tartışılmıştı. Yapılan ayrımlar bariz değildi ve yoruma açıktı; küçük haçlar, Davud yıldızları, Fatma'nın elleri ve küçük Kur'an'lar makul ve kabul edilebilir bulunmuştu. Yönetmeliğin temel kaygısı ise yine başörtüsüydü. Tartışmanın başında laiklik ilkesinin "bir kumaş parçası" ile ilişkili olarak tartışılmayacağı sıkça dillendirilmiş olsa da, tartışmanın sonu hiç de ilk başta düşünüldüğü gibi olmadı. Kamuoyu, komisyon ve yönetmelik aynı muhakeme hattını izlemişti. Açıkçası, ortada tek bir argüman değil, kamusal bilinci seferber eden bir temalar kümesi vardı: yurttaşların oluşumu için ve kişinin kendini kökenlerinden uzaklaştırmasına yönelik bir fırsat olarak tek tip bir eğitim sisteminin önemi; cemaat düzeyinde değil de birey düzeyinde bütünleşmeyi teşvik eden cumhuriyetçi model; kamusal alanın seküler temelleri ile farklılığın çokkültürcü bir çerçevede tanınmasının bağdaşmazlığı; son ama aynı derecede önemli olarak, yurttaşlığın temeli olarak cinsiyetlerin eşitliği.

Yasa, Seyla Benhabib'in öne sürdüğü gibi, hakların liberal demokrasilerin kamusal alanında yeniden konumlandırılıp ifade edilmesinin bir aracıdır. Yasa kimi zaman bu sürece rehberlik edebilir, hukuki reform yaygın bilincin önünde gidebilir ve yaygın bilinci anayasa seviyesine taşıyabilir – ancak yasanın kendisinin yaygın bilincin gerisinde kaldığı da olabilir. Benhabib'e göre, "örtünün kamu

okullarında yasaklanması ilk başta ilerici bir devlet bürokrasisinin tikel bir grubun 'yüzü geçmişe dönük' geleneklerini modernleştirme çabası olarak görülmüştü." Ne var ki bu müdahale (bir terimin ya da kavramın tekrarının asla ilk kullanımın kopyasını üretmediğini, bilakis her "yineleme" ile anlamsal açıdan dönüştüğünü söyleyen Derrida'nın kelimeye yüklediği anlamla) "bir dizi demokratik yinelemeye düşmüştü," ve bu durum "bir yandan kamusal özdeşünümSELLİĞE bir yandan da kamusal savunmacılığa yol açmıştı" (Benhabib 2006: 13).

Bu tartışma, her ne kadar baştan niyetlenilmemiş olsa da, söz konusu sorunların tanımlanmasında çeşitli değişimlerin yaşanmasına vesile oldu. Birincisi, çıkarılan yasak neredeyse paradoksal bir şekilde, İslami başörtüsünü Fransa'nın kolektif bilincine işledi. Ortadoğu'yla sınırlı olduğu zannedilen Avrupalı olmayan bir nüfusla özdeşleştirilen başörtüsü artık bir Fransız malı olup çıkmıştı (Barkat 2004).

İkincisi, dilde kademeli bir değişim yaşandı ve "başörtüsü" kelimesi, İslam diniyle olan bağı daha kuvvetli bir şekilde ifade eden "örtü" (*hijab*) kelimesiyle değiştirildi. İslam, son yirmi yıl zarfında, başka meselelerle iç içe geçtiği ölçüde, ülkedeki Fransızlık ve göç hakkındaki söylemlerin belirgin bir özelliği haline gelmişti.

Üçüncüsü, "örtünmüş kızlar" imgesi yoluyla göçmen nüfus "dişileştirilmişti". Yasak, örtünmenin bireysel bir tercihin değil, İslamcı ya da cemaatçi baskının bir ifadesi olduğuna dayanılarak gerekçelendirilmişti. Dolayısıyla, dinlerini samimi bir biçimde benimseyen Müslüman kızların "failliği" kolektif olarak inkâr edilmiş oluyordu. Ne var ki İslami örtünme gerek dinsel görünürlüğü gerekse toplumsal cinsiyet görünürlüğünü sağlamıştı. İlk göçmen kuşağını bekâr, yetişkin, çalışan erkek (*travailleur immigré*) simgeliyordu; ikinci kuşak genç erkek Araplar, yani *beurs* kuşağı bütünleşme, eğitim ve işsizlik gibi sorunları ortaya çıkarmıştı ve şimdi, en genç kuşakta, genç kızların örtünmesiyle göçmen nüfusa toplumsal cinsiyet farklılığı ve din veçhesi katılmış oluyordu. Ne var ki bu genç kızlar Fransız toplumuyla bir tür entegrasyonu da cisimleştiriyorlardı. Çünkü önceki göçmen kuşakları çalışkanlıkları ya da tembellikleri, özellikle de eğitimsizlikleri ve dilsel becerileri ile tanımlanıyorlardı. Oysa şimdiki genç kız kuşağı Fransız eğitim sistemine dahil olup Fransızca'yı öğrenmeye başladığı için, örtünme meselesi de haliyle kamu okullarında ortaya çıkmıştı. Bu kızlar Fransız yurttaşlıklarını çeşitli

şekillerde öne çıkarıyorlardı. Örneğin örtünen kızlar eylemlerde Fransız kimlik kartlarını gösteriyorlardı.

Dördüncüsü, yeni bir hareket ortaya çıktı: *Ni putes ni soumises* ("ne fahişe ne uysal") hareketi, hem İslami algılamalar hem de Fransızların kendilerini tanımaması yüzünden kendilerini damgalanmış hisseden ve bir varoluş, özerklik alanı arayışında olan seküler "boyun eğmeyen" Müslüman kadınların sesi oldu.

Beşincisiyse, Fransa'daki feminist hareket örtünme meselesiyle ilişkili olarak dönüşüm geçirdi. Kamusal tartışmada, *ni putes ni soumises* hareketinin sözcülerinin ittifaka girdiği ve böylelikle seküler Müslüman kadınlara destek veren yeni bir cumhuriyetçi feminist söylem oluştu (Guénif 2004). Ama diğer yandan kimi ünlü kamusal kadın şahsiyetler de cumhuriyetçiliği savundu; yazarlar, aktrisler ve feministler tarafından toplu bir mektup yazılıp Cumhurbaşkanlığı'na gönderilmişti; feminist haklara yöneltilen İslami tehdit karşısında öfke ve korkunun ifade edildiği, bu nedenle yeni yönetmeliklerin çıkarılması gerektiğinin ileri sürüldüğü bu mektup haftalık kadın moda dergisi *Elle*'de yayımlandı. 1970'lerin radikal feminizmi açısından bakıldığında, bu mektubun muhatabı –eril cumhuriyetçi iktidar– ve yayımlanmış olduğu kamusal araç –kadın bedeninin ticari piyasa değerleriyle uyum içinde temsil edildiği bir dergi– feminist eleştirinin konusu olurdu. Oysa, yaşanan bu yeni durum, seküler söylemin feminist önceliklere galebe çaldığını gösteriyordu. Feminist söylemin yöneldiği yeni doğrultu ve sekülerizmle kurduğu ittifak çok daha olumlayıcı ve mücadeleci imalar taşıyordu (Fourest ve Venner 2003). Kamusal tartışmaya giren *laicards, puisque féministes* (sekülerist, çünkü feminist) ifadesi, feminizm ile sekülerizm arasındaki yeni ittifakın iyi bir özeti idi. Yeni cumhuriyetçi feminizm, laikliği siyaseten doğrulayarak kendini mücadeleci bir şekilde ifade etmişti (*laicard* terimiyle eleştirel bir şekilde ima edilenler, sekülerizmi otoriter bir ideolojiye dönüştürmüş kişilerdi). İslam karşıtı feminizmin cumhuriyetçi kanadı kendini (hem yasaya hem de örtüye karşı olan) diğer feminist hareketlerden ayırmış, onları sekülerizm savunusunda yeterince şevkli olmamakla suçlamıştı. Feminist hareket içinde bir ayrılık kendini iyice belli etmiş ve 8 Mart 2005'teki eyleme örtülü Müslüman kadınların da katılması feminist örgütler arasında bir muharebeye dönüşmüştü. Cumhuriyetçi kadınların ak-

sine, "eşitliği savunan feministler" (ki aralarında meşhur feminist teorisyen Christine Delphy de vardı) "herkes için okula gitme" hakkını savunmuş, dışlayıcı siyasetinden ötürü sekülarizm taraftarlarını eleştirmiş ve Müslüman kadınlarla diyaloga girmişti ve böylelikle medeniyet ve sömürgecilikle temellenen türden Batılı feminist söylemin sınırlarını sorgulamıştı.

Avrupa Kimliği ve "Öteki" Türk

Türk sekülarizmi pek çok açıdan Fransız *laïcité*'sini yansıtır. Türk *laikliği* dinsel göstergelerin kamusal alandan dışlanmasını ima etmektedir. Öte yandan kamusal ihtilafların göbeğinde yer almış başörtüsü tartışması da 1980'lerin başından beri Türkiye'deki siyasal yaşamı şekillendirmiştir. Üniversitelerdeki başörtüsü yasağı yirmi yıldan fazla süredir seküler kamular ile Müslüman kamuları her geçen gün birbirinden koparmaya devam eden büyük bir siyasal meseledir. Fransa'da İslami başörtüsünü kamu okullarında yasaklamaya dönük hukuki girişimler tartışılırken, Türkiye'de Cumhuriyet'in 79. yıl kutlamaları kamusal bir ihtilafa dönüşmüştü. 3 Kasım 2002'den bu yana iktidarda olan AKP'li milletvekillerinin eşleri resmi törene davet edilmemişti. Uzlaşmaz bir sekülarist olan Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer AKP'li milletvekillerinin "kapalı" eşlerinden uzak durmak istemiş, CHP'li milletvekillerinin (hepsinin başı açık olan) eşleri ise içtenlikle karşılanmış, kendilerine cumhuriyetin doğal temsilcileriymiş gibi muamele edilmişti. Sezer'in bu tavrı AKP'li siyasetçiler ve İslamcı entelektüeller tarafından olduğu kadar, bazı liberal sekülarist köşe yazarları ve kamusal şahsiyetler tarafından da ayrımcı bulunmuştu. Basit bir hadiseden ibaret değildi bu: Cumhuriyet'in sekülarist ilkelerine tutunanlar ile kamusal hayatta dinsel göstergeler taşıma hakkını savunanlar arasındaki gerilim okullar, üniversiteler ve resmi törenler dahil olmak üzere çeşitli kamusal sahnelerde nüksetmekte ve Türkiye'deki kamusal hayatın örtük sekülarist temelleri ve düzenlemelerini sarsmaktadır. Bu nedenle, sekülarizmin demokratik hakların genişlemesiyle uzlaştırılması ülkedeki katılımcı demokrasi için halledilmesi gereken büyük bir sorun haline gelmektedir.

Fransa ile Türkiye'nin tarihsel seyirleri ile kültürel bileşimlerinin çok farklı olduğu aşikâr. Fransa'nın sömürgecilik geçmişi ve çokdini Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması, seküleristler ile Müslümanlar arasındaki mevcut ayrımların ifade edilme hallerini şekillendirmişti. Fransa bağlamında göçle bağlantılı, azınlıkta olan Müslüman bir nüfus hakkında konuşurken, Türkiye bağlamında otoriter bir siyasal iktidarın seküler modernleşme sürecine destek sağladığı, Müslümanların çoğunlukta olduğu bir nüfusa laiklik siyasetiyle hitap edildiği bir ülkeden bahsediyoruz. Fakat tüm bu farklılıklara rağmen, iki ülkede de söz konusu olan şey cumhuriyet ile İslamın yaşadıkları asimetrik karşılaşmalardır. Cumhuriyet ile İslam arasında bir karşıtlık algısının mevcudiyeti ve bu ikisi arasındaki ilişkinin devlet sekülarizmiyle çerçevelenmesi bakımından, her ülke arasında bir benzerlik olduğundan bahsedebiliriz. Türk laikliği Fransız ideal tipiyle uyum içinde olmamaktan ötürü eleştirilmiş ve devletin, örneğin, dinin özerkliğine saygı göstermek yerine, dini kontrol etmeye çalıştığı gibi haklı bir gözlemde bulunulmuştur (sözgelimi, imamlar kamu okullarında eğitim görmekte ve memur sıfatıyla çalışmaktadır). Bugün, Fransa Cumhuriyeti, bir Fransız İslamı yaratma (yani İslamın varlığını kamusal olarak tanıma, ama İslamı ulusal köklerinden ve etkilerinden koparma) girişiminde, İslamı "temsil" edecek yeni bir kurumu, devletin Müslüman muhatabını kontrol edip biçimlendirmesini sağlayacak *le Conseil Français du Culte Musulman*'ı (Fransa İslam Konseyi) geliştirmektedir. Fransız ve Türk sekülarizmleri arasındaki kıyaslama cumhuriyetin İslamla karşılaşması açısından bakıldığında anlam kazanmaktadır. İkincisi, her iki örnekte de, İslami talepler seküler kamular bağlamında, çoğulcu bir siyasal ortam içinde ve dinsel olmayan yaşam tarzlarıyla etkileşim içinde öne sürülmektedir. Üçüncüsüyse, Avrupa projesi bu oyuna bir başrol oyuncusu olarak müdahale etmekte, bir ölçek değişimi yaratmakta, cumhuriyet ile İslam arasındaki bağı düşünmek için yeni bir boyut kazandırmaktadır. Bu açıdan, odağı Türkiye'ye kaydırmak suretiyle –hem de kelimenin tam anlamıyla uzamsal olarak– Avrupa okumalarımızı merkezsizleştirmek, dikkatimizi cumhuriyetçilik ile Avrupa projesi arasındaki gerilimlere çevirmemizi sağlayacaktır.

Fransız kamusunun gözünde, cumhuriyetçilik ile Avrupa projesi arasında herhangi bir kopukluk yoktur. Aksine, pek çok kişiye göre,

Avrupa, Fransız cumhuriyetçiliği bırakılmadan inşa edilmelidir. Avrupa, Fransız cumhuriyetçiliğinin genişletilmiş hali olmalıdır. Fakat Türkiye deneyiminden bakıldığında bu tablo hayli farklı görünmektedir. Avrupa'nın etkisi, etnik, siyasal, dinsel ve bireysel hakların demokratik ve çoğulcu bir şekilde tanımlanmasına uyum sağlamak amacıyla Türkiye'yi cumhuriyetçi yurttaşlık tanımlarım reformdan geçirmeye zorlamıştır. Ulus-devlet ideolojisi olarak Türk cumhuriyetçiliği iki temel direk üzerine kurulmuştu: Sekülerizm ve milliyetçilik – Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün adma göndermeyle "Atatürkçülük" denmiştir bunlara. Ama bu ilkelerin yanına tekkültürlü toplum tanımları da eklenmiş ve sonuçta söz konusu ilkelerin anti-demokratik versiyonları, yani otoriter sekülerizm ile asimilasyoncu milliyetçilik ortaya çıkmıştır. Avrupa projesinin Türkiye'deki işleyişi cumhuriyetçiliğin otoriter ve asimilasyoncu doğasının dağılması anlamına geliyordu. Pek çok katı milliyetçi ve sekülaristin gözünde, Avrupa projesi, Türkiye'yi demokratikleşmeye ve sivilleşmeye doğru yöneltirken ülkenin istikrarını bozmakta, Kürt milliyetçilerinden dinsel köktencilere kadar farklı kesimlerin artan taleplerine kapı aralamaktadır. Cumhuriyetçi milliyetçiler arasındaki köklü direnişlere rağmen, İslami bir geçmişi olan AKP hükümeti, Avrupa yanlısı kamuoyu ve demokratikleşmeyi savunan sivil toplumun desteğiyle, 2002 ile 2003'te Türk hukukunu Kopenhag Kriterleri'yle uzlaştıracak bir dizi yasal reform yaptı.

Fransa'da, Türkiye'nin üyeliğinin meşruiyeti hakkındaki tartışma, tam da Türkiye'nin gerekliliklerin birçoğunu yerine getirdiği bir zamanda başlamıştı. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki çatışmanın ve ihtilafın kaynağı ikisi arasında yaşanan yakınlık ve karşılaşmadır. Türkiye'nin üyelik için aday olması Fransız kamuoyunda endişeye yol açmıştı: Sınırların korunması arzusu kamusal tartışmayı şekillendirmişti. Coğrafi sınırlar, medeniyet aidiyeti, dinsel farklılıklar ve geçmiş hafızaları gibi meseleler aşılabilir farklılıklar kümesi olarak tartışılmaya başladı. O zamana kadar Avrokratların eline terk edilmiş olan Avrupa, kamusal tartışmanın konusu oldu, sol-sağ, seküler-dinsel, liberal-cumhuriyetçi, feminist-muhafazakâr ikiliklerinden bağımsız olarak siyasal ve düşünsel arenanın yeniden düzenlenmesini sağladı. Avrupa'nın kimliğini belirlemek Türkiye'yi "ötekileştirmek" anlamına gelmişti. Avrupalılık yeni bir dünya oluşturma-

nın, siyasal bağ üzerinden düşünmenin çoğulcu bir yolu için bir proje olarak değil de, ortak bir tarih ve kültürel değerlerle tanımlanan bir kimlik olarak görüldü. Oysa Avrupa tam da kendi içindeki merkez ülkelerin dışında kalan ülkelerde bir proje olarak görünmekte ve demokratikleşmeyi teşvik etme gücüne kavuşmaktadır. Avrupalılığın "doğal" kimliğin bir parçası olmadığı Türkiye'deyse ortaklığı ve farklılığı yeniden düşünmek için demokratik bir çerçeve vaadinde bulunan bir siyasal proje, bir perspektif olarak benimsenmektedir.

Türkiye'nin adaylığı, niyetlenilmemiş olduğu halde, bir yanda Avrupa projesi ile Avrupa kimliği, öte yandaysa, evrenselci iddialar ile Yahudi-Hıristiyan mirası arasındaki zımnı denklemi açığa çıkarmaktadır. Bu sayede, Avrupa'nın tek bir medeniyetle tanımlanmasının aşılması ve böylelikle Avrupa yönetim şeklinin yeniden ve farklı şekillerde düşünülmesi ihtimali belirlemektedir. Avrupa İslamı, ancak Avrupa projesi İslamın karşısında kendini sorguladığı takdirde imkân dahiline girer.

Müslümanlar ile Avrupa arasındaki karşılaşma, Avrupa-İslamı, Fransız-Müslümanları ve Avrupalı-Türkler gibi tireyle yazılan kimlikler yoluyla ortak bir bağm yaratılması olarak düşünülebilir. Bugünkü mesele farklılığın değil, tam aksine, ortaklığın tanınmasıdır. Geçmişte mesafenin ve farklılığın yarattığı rahatlık Müslümanların yakınlığı sonucunda bozulmaktadır. Dahası, Müslümanlar bu yakınlığı zorlamakta, (Türkiye'nin adaylığı bağlamında olduğu gibi) projenin bir parçası olma "arzularını" ifade etmekte ve (örtünme ve çeşitli dinsel aktörlerin faaliyetleri bağlamında olduğu gibi) kendilerini görünür kılmaktadırlar. Avrupa, bir proje olarak, sabit ve saf kimliklerin aşılıp öznelarası bir toplumsal deneyim ve kültürlerarası bir dünya oluşturma imkânı sunmaktadır. Avrupa projesi bu şans kaçırılmayıp yeni bir dünya oluşturma imkânı mı sunacaktır, yoksa küresel ayrılıkları yeniden mi üretecektir? Ucu açık, iki yönlü bir sorudur bu ve cevabı Avrupa'nın oluşumunu ya da çözülüşünü belirleyecektir.

İslamın Görünürlüğü

İSLAM, SON YIRMI YIL İÇİNDE gerek Müslüman toplumlarda gerek Avrupa toplumlarındaki kamusal mecralarda kendini var etmeyi başardıkça yeni görünürlük biçimleri de edinmiş oldu. Artık kamusal hayatta hem seküler hem de dinsel bir ağız kullanan yeni aktörler ortaya çıkıyor; dinsel meselelerin patlamasıyla birlikte kamusal tartışmanın çerçevesi dönüşüm geçiriyor; İslami filmler ve romanlar kültür eleştirisinin rağbet gören konuları haline geliyor; yeni Müslüman orta sınıfların artan taleplerine karşılık olarak yeni mekânlar, piyasalar ve yeni iletişim araçları ortaya çıkıyor. Yeni İslami dilsel üslûplar, bedensel ritüeller ve mekânsal pratikler zuhur edip kamusal hayatta kaynaştıkça İslam da kendine ait bir kamusal alan yaratmış oluyor. Kamusal İslam, bir yandan, İslami hareketin makro siyasetten mikro pratiklere yöneldiğine tanıklık ediyor, öte yandansa seküler kamusal alanın sınırlarını ve anlamlarını sarsıyor.

İslam ulusal kamusal alanlara doğru sokuldukça, bu alanların tarafların rızasına dayalı olarak oluşturulmuş ilkeleri ve homojen yapısı bozuluyor. Ama aym şey İslami hareket için de geçerli. Aslına bakılacak olursa, çağdaş İslamcılığın iki farklı aşaması olduğu söylenebilir.¹ 1970'lerin sonlarında başlayan ve 1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi ile doruğuna ulaşan ilk aşama, kitlesel seferberlikler,

1. İslamcılıktan bahsederken, dinsel kimliği ifade eden *Müslüman* ile alternatif bir toplumsal ve siyasal proje olarak Müslüman kimliğinin kolektif olarak yeniden benimsendiği *İslamcı* terimlerini birbirinden ayırıyoruz. Dolayısıyla İslamcılık Müslüman kimliğinin verili kategorilerine yöneltmiş bir eleştiri ve hatta bu kategorilerle arasında bir süreksizlik olduğunu ima eder; Müslüman kimliğini geleneksel yorumlardan kurtarmak ve modernizmin özümleyici güçlerine kafa tutmak suretiyle bu kimliği yeniden adlandırma ve yeniden inşa etme çabasıdır İslamcılık.

İslami militanlık, kolektif bir İslami kimlik arayışı, siyasal ve dinsel bir yönetimin uygulamaya konmasıyla şekillenmişti. İkinci aşamadaysa, devrimci coşku azalmış, ideolojik koronun yerini çeşitli sesler almış, kolektif militanlığa mesafe koyma ve bireyleşme süreci yaşanmış ve bu da İslamcılığı "dinsel devrimden çıkışa" götürmüştü (Khosrokhavar ve Roy 2000; Adelhah 2001). Kolektif ve abartılmış bir farklılık biçiminin öne sürülmesinden sonraki bu aşamada Müslüman kimliği "normalleşme" sürecindedir. İslamcılığın "ikinci dalga" sında, İslami aktörler modern şehir mekânlarına karışıyor, küresel iletişim ağlarını kullanıyor, kamusal tartışmalara katılıyor, tüketim kalıplarını takip ediyor, piyasa kurallarını öğreniyor, seküler zamana adım atıyor, bireyleşme, profesyonellik, tüketicilik gibi değerlerle tanışıyor ve kendilerinin bu yeni pratikleri üzerine düşünüyorlar. Demek ki radikal siyasal bir tavrı terk ederek daha toplumsal ve kültürel bir yönelimi benimseyen, bununla birlikte kitlesel seferberlik yetisini de bir miktar kaybetmiş ve bundan ötürü bazı araştırmacıların İslamcılığın sonunu ve "siyasal İslamın başarısızlığı" nı ilân etmesine yol açmış hareketlerle karşı karşıyayız (Roy 1995; Kepel 2000). Fakat daha kültürel bir yönelim daha az siyasal yönelim anlamına gelmez. Hatta İslam, bir referans noktası olarak kaybolmak yerine, toplumsal doku ve tahayyüle daha da nüfuz etmekte ve böylelikle yeni siyasal soruları, üstelik sadece Müslümanlara yöneltilmeyen, daha genel anlamda kolektif hayatın temel ilkelerini ilgilendiren soruları gündeme getirmektedir.

İslamcılık gibi ideolojiler ya da devlet gibi siyasal oluşumlar düzeyinde düşünen bir analitik kaygı bu iç içe giriş ve diyalojik ilişki sürecini izah edemeyecektir. İslamın kamusal görünürlüğü ve bu görünürlüğün temelindeki özgül toplumsal cinsiyet pratikleri, bedensel ve mekânsal pratikler, Batılı liberal benlik ve ilerici siyasetten farklı olan kolektif bir benliğin ve ortak mekânın yeni şekillerde tahayyül edilmesini sağlıyor. Benliğin İslami tarzdaki oluşumlarını ve bununla özdeşleştirilen mikro pratikleri irdelemek Batı-dışı bir bağlamda yeni toplumsal tahayyülleri ve kamusal alanın dönüşümlerini anlamaya çalışmamızı gerektirecektir.

Batı-Dışı Kamular

Kamu fikri köken itibariyle Batılı bir fikir olsa da ve temel özelliklerinin evrensel erişim, bireysellik, eşitlik ve açıklık (*Öffentlichkeit*) olduğu düşünülse de, bu fikir Batı-dışı bağlamlarda da dolaşıma girmektedir. Bu kavramların, fikirlerin ve kurumların Batı-dışı bağlamlara yolculuk etme ve oralarda benimsenme tarzları yerel failliklere ve kültürel alanlara dayanmaktadır. Örneğin Hindistan'daki sömürgeleşme ya da Türkiye'deki iradi modernleşme deneyimi kamusal alanın tahayyül edilme ve kurumsallaşma tarzlarını şekillendirmiştir. Dil, dile girişleri, tercümeleri ve dönüşümleri –yani kavramların tarihi (*Begriffsgeschichte*)– düzeyinde modern kavramların nasıl benimsediklerini incelemek, anlamların ve seyirlerin çeşitliliğini ortaya çıkarabilir ve kamusal alanın evrensel tanımları ile yerli pratikler ve ağızlar arasındaki tikel çakışmalara işaret edebilir.² İki farklı kültürel kod, yani modern ile yerli arasındaki eklemlenmeler ve gerilimler, kamusal ile özel alanların, içsel ile dışsal alanların, meşru ile gayrimeşru pratiklerin birbirinden ayrılıp tanımlanmasına müdahale eder. Bazen karşılıklı bir kayıtsızlık içinde birbirlerinin karşısına konurlar, bazen birbiriyle rekabete tutuşturulurlar, bazense iç içe girişlere ve kaymalara yol açan bir diyaloga sokulurlar. Dolayısıyla dış mekân, Avrupa'ya has düzen ve disiplin anlamındaki medenilik, Batı-dışı bağlamlarda yeni bir anlam edinip yeni bir şekle bürünebilir. Sudipta Kaviraj, Brahmanizme has temizlik ve saflık anlayışı ile Batı'ya has hijyen anlayışı arasındaki farklılıkları göstermek üzere, Hindistan'da evlerin dışının esasen düzensiz bırakıldığını, evlerin içininse son derece temiz tutulduğunu anlatır (Kaviraj 1997: 98). Keza, Müslüman toplumlarda da iç, mahrem, cinsiyetlendirilmiş mekâna kıymet verilmekte, bu mekân hayli disiplinli bir şekilde düzenlenmekte ve bunun sonucunda modern kamu ve şehir yaşamı farklı şekillerde kavramsallaştırılıp kurumsallaştırılmaktadır. Modernliğin kültürel programının etkilemeye ve dolaşıma girmeye dönük büyük bir yetisi olsa da, iki kültürel kod arasındaki karşılaşma basit bir öykünme ya da reddetme mantığına değil, toplum-

2. Kavramların tarihi üzerine bkz. Koselleck 1985.

sal pratiklerde ve kültürel anlamlarda doğaçlamalara yol açar. Kamusal alanı bir toplumsal tahayyül olarak incelemek Batı-dışı bir bağlamda bu doğaçlamaların haritasını çıkarmak üzere yeni ipuçları sunabilir.

Toplumsal tahayyül, Cornelius Castoriadis'in belirttiği gibi, "anlamlandırmaların yaratılması ve bu anlamlandırmaları destekleyen imge ve figürlerin yaratılması"dır (1987: 238). "Anlamlandırmaların asli bir tarihselliği [vardır]: İlk bakışta benzer gibi görünen 'kurumlar' baştan aşağı farklı olabilirler; çünkü başka bir topluma dalmış oldukları için, başka anlamlandırmalara kapılmışlardır" (a.g.y.: 367-8). Kurumların toplumsal tahayyüllerin ve toplumsal pratiklerin dışındaki şeylermiş gibi kavranmaması gerekir. Anlamlandırmadan yoksun hiçbir kurum yoktur, ancak anlamlandırma ortak pratikler olmadan meşruiyet kazanmaz. Modernliğin "aslen" Avrupa'ya ait olan kodu hayati başlangıç noktasını ve devamlı referans gösterilen noktayı oluşturmuş olsa da, başkaları bu kodu sürekli olarak ve yaratıcı biçimde kendine mal edip değiştirmektedir; netice itibarıyla, birbirinden farklı bu kültürel temeller ve kurumsal oluşumların, Shmuel N. Eisenstadt ile Wolfgang Schuchter'in hatırlattığı gibi, "hem Batı'ya yakınlıkları açısından hem de kendi başlarına" çözümlenmesi gerekir (Eisenstadt ve Schuchter 1998). Bir toplumsal tahayyül olarak kamusal alanın çözümlenmesi gerek modernliğin evrensel kodunun dolaşımını gerekse tikel anlamlandırma ve pratikleri ortaya çıkarabilir. Kamusal alan, Castoriadis'in terime yüklediği anlamla bir toplumsal tahayyül olarak ele alınınca onun dinamik veçhesi, devam etmekte olan bir süreç olarak, "muhayyel" ve "önceden kurulmuş" bir çerçeveden ziyade anlamlandırmaların ve pratiklerin yaratılması olarak vurgulanmış olur. Dahası, Batı-dışı ülkelerin zamansal açıdan geride kaldığı ve "modernlik açısından eksik" (Göle 2000) oldukları tezine kafa tutulmuş, Batı-dışı tarihsel bağlamlarda kurulan toplumsal pratiklere düşünsel itibar kazandırılmış ve "*l'institution imaginaire de la société*"nin mümkün olduğu dile getirilmiş olur.³

Batı-dışı bağlamdaki kamusal alan ne Batı'daki muadilleriyle öz-

3. Castoriadis'in *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar* kitabının Fransızca orijinal başlığı "Toplumun Muhayyel Kuruluşu".

deştir ne de onlardan tümüyle farklıdır; bilakis, sürekli olarak bir kültürel anlamlar ve toplumsal pratikler alanı tarafından değiştirilmekte olduğu için asimetrik çeşitlilik gösterir. Modern toplumsal tahayyüller, Charles Taylor'ın işaret ettiği gibi, yaygın ve ortak bir şekilde paylaşılmaları anlamında toplumsaldır (Taylor 2002b; ayrıca bkz. Taylor 2006). Açıkça ortaya konmuş teorik ifadeleri olabilir, ama fikirler ve ideolojilerin aksine belli bir zümrenin tekelinde değildir. Toplumsal tahayyüller bir halkın habitusu içine katılmış durumdadır ya da ortak pratiklerin temelinde ve bu pratikleri mümkün kılan örtük anlayışlar içinde taşınmaktadır. Kamusal alanın sömürgeleştirici güçler tarafından ya da modernleştirici seçkinlerce şekillendirildiği durumlarda bile, toplumsal muhayyile yabancı bir yapıya veya salt tepeden dayatılmış bir fikre indirgenemez. Kamusal alan aynı zamanda bir toplumsal tahayyül kümesi olarak işler ve kültürel dokuya nüfuz ederek harmanlanır.

Kamusal alan, Türkiye'deki iradi modernleşme bağlamında, seküler ve ilerici bir yaşam tarzının uygulanma alanı olarak kurumsallaştırılmakta, öyle tahayyül edilmektedir. Bu kamusal alanın temelinde, burjuva, bireyci liberal bir modernizmden ziyade otoriter bir modernizm yatmaktadır. Modern kamusal alan kendisini İslami toplumsal tahayyül ve ayrılmış toplumsal örgütlenmeye karşı konumlandıkça, dinsel işaretler ve pratikler bastırılmıştır; Meclis'ten eğitim kurumlarına, sokaklardan kamusal ulaşımaya kadar farklı kamusal mekânlara modern davranış kuralları girmiştir. İslami bir bağlamda, kadınların kamusal hayata katılımı, bedensel görünürlükleri ve toplumsal olarak erkeklerle kaynaşmaları modern addedilir. Cinsiyetlendirilmiş modern özne, dilsel üslûplar, kıyafet usulleri, ikamet etme tarzları ve hitap şekilleri dahil olmak üzere, kadınlara atfedilen rol modelleri ve tekrara dayalı performanslar üzerinden oluşturulmuştur.

Burada kamusal alanın toplumsal tahayyülünü iş başında görüyoruz. Batılı kamusal alanın bazı temel evrensel ilkelerine bağlı kalınsa da, bu ilkeler seçici bir şekilde vurgulanmakta, birleştirilmekte ve kendileri de yaratıcı bir şekilde değiştirilen toplumsal pratiklere tercüme edilmektedir. Modern öznenin merkezi bahisleri İslami benlik tanımlarıyla gerilim içinde ortaya konmaktadır; neticede, kadınların kamusal hayata erişimi ve cinsiyet eşitliği Müslüman toplum-

ların kamusal tahayyülünde daha belirgin bir anlamlandırmaya kavuşmaktadır. Üstelik kamusal alan, Batı-dışı bağlamlarda modern öznenin, toplumsal tahayyüllerin sözel olmayan, bedensel ve örtük veçhelerinin bilinçli ve açık bir şekilde ortaya konduğu didaktik performanslara girişmesine uygun bir sahne hazırlar. Kamusal alan metinsel ve söylemsel pratiklere yönelik soyut bir çerçeveden ziyade bir performans sahnesi sunduğu içindir ki anlamlandırmaların yaratılması ve toplumsal tahayyüllerin oluşturulmasındaki görsel veçhe muazzam bir önem kazanır. Toplumsal tahayyüller imgelerle taşınmaktadır. Duyusal ve duygusal bir kayıt olarak beden, sözel olmayan örtük pratikler ve öğrenilmiş yatkınlıkları (yani habitusu) kamusal bir görünürlük ve bilinçli bir anlama bağlar. Kamusal görünürlük dediğimizde içeriden dışarıya işleyen, örtük pratikleri gözlemlenebilir ve işitilebilir pratiklere dönüştüren tekniklerden söz etmiş oluruz. Bu makalede, kamusal alanın oluşturulmasında gerek toplumsal cinsiyetin gerekse de onunla ilişkili bedensel idare biçimlerinin ve mekânsal protokollerin merkeziliğini irdeleyeceğim.

İslamın kamusal alana çıkma tarzları, medeni (bunu "Batılı" diye okuyabilirsiniz) ve özgürleşmiş bir benliğe duyulan modernist özlemlere tezat oluşturur, ama toplumsal cinsiyet, beden ve mekânsal meseleler söz konusu olduğunda benzer bir yol izler. Başlı örtülü bir şekilde Millet Meclisi'ne giren ve girdiği gün oradan kapı dışarı edilen kadın, bir ikon, benliğin ve kamunun oluşturulmasındaki iki farklı kültürel programdan doğan gerilimleri billurlaştıran bir imge işlevi görmektedir. Seküler bir kamusal alan olarak Millet Meclisi'nin Türkiye Cumhuriyeti bağlamında nasıl tahayyül edildiğini, nasıl inşa edilip kurumsallaştırıldığını ortaya koyan bir görünürlüktür onunkisi.

Bundan ötürü iki katmanlı bir okumaya ihtiyacımız var. Bunlardan ilki, modern benliğin kendini sunumu ve bunun Türkiye'deki modernlik bağlamına göç edişiyle, ikincisiyse, kişinin kendi benliğini sofu bir biçimde oluşturması ve bir toplumsal tahayyül şeklindeki rakip bir biçim olarak İslami pratiklerin karşı saldırısıyla ilgilidir. Ve bu ikinci okumayla birlikte, İslamın kamusal alanda nasıl soursallaştırıldığını incelemek suretiyle, seküler kamusal alanın zimini, örtük sınırlarının ve damgalayıcı, dışlayıcı iktidar yapısının farkına varmış oluruz.

Meclis'teki Başörtüsü: Ummanı Gösteren Katre

18 Aralık 1999'da yapılan genel seçimde, cumhuriyet tarihi içinde ilk kez "başı kapalı" bir Müslüman kadının (Fazilet Partisi İstanbul Milletvekili) meclise seçilmesine tanık olunmuştu. Fakat kamusal bir tartışmaya, katrenin ummanı göstermesine sebep olan şey Merve Kavakçı'nın seçilmesi değil, kendini Meclis'te sunumu, fiziksel görünümüydü. 2 Mayıs 1999, beyaz bir başörtüsü, şık bir çerçevesiz gözlük, uzun etekli bir döpiyes giyen, 31 yaşındaki Merve Kavakçı'nın kendinden (son derece) emin bir edayla, yeni meclisin açılış oturumu için toplantı salonuna doğru yürüdüğü gündü. Erkek ve kadın milletvekilleri, özellikle de DSP'li on iki kadın ayağa kalkıp Kavakçı'nın bu halde mecliste olmasını "Merve dışarı", "mollalar İran'a", "Türkiye laikdir, laik kalacak" diye bağırarak öyle bir öfkeyle protesto etmişti ki Kavakçı yemin etmeden meclisi terk etmek zorunda kalmıştı.⁴ Kavakçı'nın taktığı başörtüsü Meclis'in yazılı olmayan yasalarını sarsmış ve gerek milletvekillerini gerekse de (seküler) kamuoyunu kızdırmıştı (Pope 1999a). En tanınan seküler kadın örgütleri mitingler düzenlemiş ve Meclis'te takılan başörtüsünü, cumhuriyetin devlet iktidarına ve seküler reformlara meydan okuyan, "İslami fundamentalizmin ideolojik üniforması" diye nitelendirerek kınamıştı.⁵ Türkiye medyası ona bir "ajan provokatör" gözüyle bakmış ve onu Hamas'la yakın bağlantılar içinde olmak, İran ve Libya gibi yabancı güçler için çalışmakla suçlamıştı. Kavakçı'nın milletvekili adayı olduktan kısa bir süre sonra ABD vatandaşı olduğu ortaya çıkmıştı. Bir başka pasaportu olduğunu resmen beyan etmemiş olduğu için, yetkililer Merve Kavakçı'yı Türk vatandaşlığından çıkarmak için bu yasal bahaneyi kullanabilmişti (Pope 1999b).

Yukarıdaki hikâye sırf siyasal bir hadise olarak anlatılamaz. Mikro düzeyde, anlık toplumsal gerçeklik ve tarihi doğuran önemli geri-

4. "Kadınların İsyanı", *Hürriyet*, 4 Mayıs 1999. İstanbul'daki Sosyal Araştırmalar Merkezi'nin (IMV-SAM) siyasi ve toplumsal değerler üzerine Ekim 1999'da yaptığı bir araştırmaya göre, Türkiye halkının yüzde 61'i Kavakçı'nın Meclis'teyken başörtüsünü çıkarması gerektiğini düşünüyordu. MHP üyesi olan başka bir başörtülü kadın milletvekili, Millet Meclisi'ne girmek için başörtüsünü çıkarmış ve yemini sırasında alkışlanmıştı.

5. "Kadınların İsyanı", *a.g.y.*

limler kolaylıkla yoğunlaşıp gizlenebilmektedir. İvir zıvır gibi görünen birçok şeyin anlamlı olduğu ortaya konabilir. Georg Simmel'in terimleriyle söyleyecek olursak, bu "anlılık imgeler"de, enstantanelerde, toplumsal gerçeklik fragmanlarında, bütünü anlamına bakışatabilmemiz mümkündür (Frisby 1985: 6). Eğer onu olduğu gibi alır, yani bir fotoğraf ya da enstantane olarak çerçevelersek, seküler pratikler ile dinsel pratikler arasındaki toplumsal uyumsuzluğun bu siyasal hadisede billurlaşmış doğasına ışık tutabiliriz. Hikâyeyi ve oyuncularını gözümüzde canlandırırırsak, toplumsal yarılmaların bedensel, cinsiyetlendirilmiş ve mekânsal veçhelerini merceğe almış oluruz. İkinci olarak, bakışımızdaki alışkanlığı kırmalıyız. Fotoğraf bugünden çekilmiştir. Yaygın ve ortak bir şekilde paylaşılmaktadır. Erişilebilirliği anlaşılmasını daha da zor hale getirmektedir; zira sıradan göze "alelade" ve "doğal" gibi görünmekte ve böylece kamusal tartışmanın mevcut çerçevesi katmerlenmektedir. Bu göz aldanması sosyoloji için ciddi bir güçlük oluşturur. Eğer bir göstergenin olası tüm anlamlarını açığa çıkarmak istiyorsak, onu "yoğun tasvire" başvurmak suretiyle yorumlamak ve tarihsel bir perspektife yerleştirmek zorundayız (Geertz 1973). Mikro çözümleme düzeyleri ile makro çözümleme düzeyleri arasında, ampirik pratikler ile teorik okumalar arasında gidip gelmemiz gerekir (Revel 1996). Aşına gibi görüneni antropolojik olarak aşınalıktan çıkarır, tarihsel bir mesafe koyar ve mikro düzeyler ile makro düzeyler arasında gidip gelirse, sıradan olan daha az sıradan görünecek ve statik fotoğraf birden bir filme dönüşecektir. Michelangelo Antonioni 1966 tarihli *Blow Up* filminde rastlantısal bir şekilde, ilk bakışta tutarsız ve anlaşılmaz gibi görünen bir fotoğraf çeken fotoğrafçının hikâyesini anlatır. Kahramanımız fotoğraftaki bir ayrıntıyı büyütür ve bu ayrıntı onu fotoğrafın tümünü farklı bir şekilde yorumlamaya götürür.⁶ Öyleyse şimdi biz de tıpkı onun yaptığı gibi, seküler Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki başörtülü milletvekilinin fotoğrafını büyütüp ummanı gösteren katreye odaklanalım.

Merve Kavakçı'nın portresi, İslami hareketteki diğer Müslüman kadınlar açısından bakıldığında hem temsilidir hem de nevi şahsına

6. Revel 1996: 36. Revel mikro tarih ile benzerlik kurmak için bu örneği kullanır. Bir ölçek yerine başka bir ölçeğe ayrıcalık tanımaktan ziyade, metodolojik ilkenin bunların arasındaki değişimler olduğunu öne sürer.

münhasırdır. Müslüman kadın milletvekilinin hayat seyri, 1980'lerden itibaren başörtüleriyle birlikte üniversitede eğitim görme hakkını elde etmeye çalışan Müslüman kadın öğrencilerinkine benzer bir toplumsal dinamik izlemiştir (Göle 1996). Yükseköğrenime erişim, şehir hayatı, siyasal dil kullanımı ve siyasal eylem içinde bulunma yeni İslami kadın aktörleri modernlikle karşı karşıya getirir; bu karşılaşma hem seküler aktörler hem de dinsel aktörler açısından sorunludur. Merve Kavakçı vakası, her ne kadar bir istisna oluşturmuyor olsa da, modernlik programıyla etkileşim sürecini uç noktalarına kadar götürmüş ve böylelikle birbirine karşıt kamplar arasındaki sınırları bulanıklaştırmış bir örnektir. Kavakçı yükseköğrenim görmüş, Texas Üniversitesi'nde okuyarak bilgisayar mühendisi olmuş (o sıralarda Türkiye'deki üniversitelerde başörtüsü yasaktı), ABD'de yaşamış, iki çocuğu olmuş, Ürdün asıllı ABD vatandaşı olan kocasından boşanarak Türkiye'ye dönmüş ve İslam yanlısı partinin üyesi olmuştu. Demek ki modernliğin güçlü simgelerine erişimi olmuş ve aynı zamanda İslami siyasete bağlanmıştı. ABD'de yaşamak (Suudi Arabistan'da değil), İngilizceyi akıcı bir şekilde konuşmak, yeni teknolojileri kullanmak, kamusal bir imaj oluşturmak (açık renkli başörtüsü ile çerçevesiz gözlük) – Batı-dışı bir modernlik bağlamı açısından bunların hepsi kültürel temayüz simgeleridir. İslamcılar bu türden kültürel sermayeler edinmeye karşı duyarsız değildir. Aslına bakacak olursak, modern seküleristlerle siyasal bir mücadele içinde olsalar da, çoğu zaman onları yansıtır ve yabancı dillere vakıf, profesyonel ve entelektüel seçkin kesim arasından kamusal bir temsilci bulmaya çalışırlar. Kavakçı'nın pardösü yerine bir döpiyes giymeyi tercih etmesi bile Cumhuriyet kadınının kıyafet usulünün bir tekrarıdır. Kavakçı, kendisine seçkinlik sağlayan tüm o ehliyetleriyle birlikte İslami gururu desteklemek için kullanılabilirdi – tabii o kadar "yabancı" olmasaydı.⁷

Kavakçı'nın hayat seyri hem bir temayüz göstergesidir hem de onu diğer Müslüman kadınlardan ayırarak Türkiye'nin toplumsal açıdan yüzü Batı'ya dönük, seküler seçkinlerine yaklaştırır. Duygudaşıktan ziyade husumet yaratan bir yakınlıktır bu. Dil, davranış,

7. Toplumsal gruba uzaklık ve yakınlık açısından "yabancı" kavramının bir çözümlenişi için bkz. Simmel 1979.

siyaset, kamunun karşısına çıkma ve (başörtüsü ile ifade edilen) İslami farklılığı bir kenara koymadan seküler gruplarla temas içinde olmak gibi, modernliğin toplumsal göstergelerinin benimsenmesi – belanın kaynağı budur işte. Siyasal tecessüsü kışkırtan şey bu "küçük farklılık" ve Kavakçı ile seküler kadınlar arasındaki küçük mesafedir. Reddetme ya da farklılığın tanınması meselesi, ancak bir yabancıнын kişinin kendi alanına, yaşadığı yerlere, elindeki imtiyazlara tecavüz ettiği şeklindeki bu his vuku bulduğunda gündeme gelir. Yabancı figürü, Simmelci bir açıdan bakıldığında, bir grubun toplumsal hayatı yemiden üretmesini ve toplumsal mekânı hiyerarşik bir şekilde yapılandırmasını sağlayan, yakınlık ile uzaklık, özdeşlik ile farklılık arasındaki müphem ilişkiyi temsil eder (Tabboni 1997). En yakın olanların reddini kavramak bakımından bu küçük farklılığı anlamak işte bu yüzden çok önemlidir.

Türkiye'de başörtüsüne karşı öne sürülen yaygın argümanlardan biri de şudur: Başörtüsü bir siyasal simge haline getirilmiştir, dolayısıyla onu takma arzusu tarafsız bir şey değildir. Pek çok insana sorsanız, anneannelerinin, babaannelerinin başörtülerine karşı olmadıklarını, bilakis onları muhabbet ve saygıyla yâd ettiklerini söyleyeceklerdir. Başörtülü büyükanneler kendi hallerinde evin bir köşesinde oturup modernliğin alanlarına aktif bir şekilde adım attıkları sürece bu kuşkusuz doğrudur. Bu tür davranışlar ulusal ilerleme ve kadınların özgürleşmesi senaryosuyla uyumludur – Batı-dışı bir bağlamda modern toplumsal tahayyülün kilit unsurlarıdır bunlar. Fakat bugün oyun değişmiş ve haliyle oyuncular da değişmiştir. İslami başörtüsü, pasif bir şekilde taşımıp kuşaktan kuşağa aktarılmamakta, bilakis bile isteye benimsenmektedir. Mütevazı toplumsal kökenlerine rağmen (pek çoğu büyük şehirlerin çeperlerinden ya da küçük kasabalardan gelmiştir) yükseköğrenim görebilmiş yeni bir kadın kuşağı başörtüsüne sahip çıkmaktadır. Kadınların özgürleştirildiği seküler rejim tarafından soğurulmak yerine, bedende cisimleşmiş farklılıkları (örneğin İslami kıyafetlerini) ve kamusal görünürlükleri (örneğin okuldaki, Meclis'teki) için ısrarla çabalamakta ve modern toplumsal tahayyüllerde huzursuzluk yaratmaktadırlar. Müslüman kadınlar modern kadınların hislerini incitmekte ve statükoyu bozmaktadır; hem Müslüman hem de modern olarak, yani birini diğerine feda etmeyi kabul etmeyerek müphemlikle oynamakta-

dırlar. Bir taklit rejiminin dışındadırlar ve itaat isteyen gelenekler karşısında olsun, asimile edici modernlik karşısında olsun eleştirel bir tavır takınmaktadırlar. Bu argümanı evirip çevirerek neredeyse ne Müslüman ne de modern olduklarını bile söyleyebiliriz. Göstergelerin müphemliği hem geleneksel Müslümanları hem de modernist toplumsal grupları rahatsız etmektedir. Ve bu durum soyut bir kimlik meselesinden daha büyük bir meseledir. Kamusal alanda vuku bulmakta, yüz yüze bir ilişkiyi beraberinde getirmektedir; bu da farklılığın bedende işaretli olduğu anlamına gelir, bedende cisimleşmiş, başkalarının görebileceği bir farklılıktır bu. İslami görünürlüğü (ve yalnızca kimliğin değil) böyle büyük bir huzursuzluk yaratmasının sebebi, bedensel, gözle görülebilir ve mekânsal bir boyutu olmasıdır. Bu boyutlar Merve Kavakçı vakasında yoğunlaşmıştır sadece.

Kavakçı hem bu toprakların bir insanı hem de bir "yabancı"dır (aynı zamanda kelimenin düzanlamıyla, çünkü ABD vatandaşıydı); hem buradandır hem de başka yerden. Halktan gelmesi ve başörtüsü takmayı tercih etmiş olması, yerli ama henüz modern olmamış Türkiye'yi anımsatmaktadır. Oysa aldığı eğitim, bireysel duruşu ve siyasal dili modern dünyaya aittir. İslami kıyafet usulüne riayet eden, fakat geleneksel kıyafetleri, davranışları ve temsilleri benimsemeyen bir kadındır o. Gerek mesleki ve siyasal emelleri, gerekse boşanmış olması, geleneksel olmayan bir hayat ve kişiliğin göstergesidir. Dahası, ağır baskı ve eleştiri altında gözyaşlarına boğulmamış olması ve zulüm görenlerin kolektif dilini konuşmuyor olması da kendisi ile İslam cemaati arasına bir mesafe koymaktadır. İslam cemaati yaygın bir şekilde mazlum kurbanlık diline başvurmakta, mağduriyetten yakınma ve ağlama gibi ortak duygu pratikleri vasıtasıyla bir kültürel göstergeler repertuarı, bir toplumsal aidiyet hissi ve kolektif bir toplumsal hareketi üretip durmaktadır. Öte yandan Kavakçı'nın kendini bireyselleşmiş bir tavırla ve kendinden emin bir sükûnetle sunuşu İslami toplumsal tahayyülde sıkıntı yaratmaktadır. Seküler kadınlar da onun bu "soğukkanlı tavrı"ndan kuşku duymakta hiç geri kalmadılar; militan disiplinini, önceden tasarlanmış bir plan dahilinde siyasal bir komploya hizmet ettiğini ifşa eden bir başka kanıt olarak kullanılmıştı bu tavır. Kavakçı coğrafi konum, cemaatçi aidiyet ya da kültürel kodlama çerçevesine yerleştirilemez; çünkü sınırları aşmakta, farklı konumlar arasında gidip gelmekte, böylece bu konum-

ları "ayrıştırıcı" bir ilişki içine sokmakta, böylelikle yeni toplumsal tahayyüllerin şekillenmesine yol açmaktadır.⁸

Kavakçı'nın kendisine yöneltilen tehditler karşısındaki korkusuzluğu ve Müslüman kadınlar ile sekülarist kadınlar arasındaki hâkim tahakküm ilişkilerinden etkilenmiyor oluşu kibirli bir tavrın nişanesi olarak yorumlanmakta, ama duruşu ve söylemi de etkileşimin usullerini değiştirmektedir. Anayasal haklardan bahseden bir siyasal dili vardır ki bu dil hak sağlamaktan ziyade sorun yaratmaya meyilli olan Türkiye'den ziyade ABD tarzı bir demokrasiye hitap eder. Kullandığı dille ultramodern bir uzama atıfta bulunur, örttüğü bedeniye İslami mahremiyeti ve tevazuyu akla getirir. Yani hem buradandır hem de başka bir yerden; ne yerli bir Müslümanın kopyasıdır ne de Batılı Öteki'nin. Bir yandan, seküler ulusal kamusal alanı savunan Türkiyeli kadın kadar moderndir. Öte yandan, ısrarla İslami başörtüsünü takması onun kendi bedeninde cisimleşen farklılığını ortaya koyar ve yarılmayı derinleştirir. Mevcudiyetiyle taşıdığı bu müphem göstergeler hem Müslümanlar hem de (ABD'de yaşarken geliştirdiği dili sayesinde kendisine daha aşına olabilen CNN'den gazeteciler dahil olmak üzere) sekülaristler arasında kafa karışıklığı ve rahatsızlık yaratmaktadır. "Başka bir yer"den geliyor oluşu ve başka bir zihinsel uzama göndermede bulunması toplumsal davranış ve etkileşim kurallarını bozmakta, ama bu kuralların aşılmasına da yardımcı olmaktadır. Erving Goffman'ın belirttiği gibi, aşağıdan gelenler, bir hasmı gözden düşürmeye ve rahatsız etmeye çalışanlar, çerçevenin çatlamasını kullanırlar (1991: 417). Böylesine şaşırtıcı örtüşmeler, kategorilerin ve sınırların sabit olduğu fikrini sorunsallaştırır.

İslamın kamusal görünürlüğü sonucunda oluşan toplumsal tartışma, metinselleşmiş öznellik biçimleri ve söylemsel pratiklerden ziyade bedensel performanslarla ve kişilerin benlik temsilleriyle, kendilerini sunuşlarıyla taşınıp genişlemektedir. Kamusal alan önceden tesis edilmiş bir arenadan ibaret değildir; performans yoluyla kurulup müzakere edilir. Bu mikro pratikler, kamusal alanı kurmanın yanı sıra, kamuda olma tarzını canlandırırırlar. Bu noktada da yi-

8. Küresel dolaşım ve modern toplumsal tahayyüller için bkz. Appadurai 1996.

ne Victor Turner'ın "performatif düşünümsellik" kavramına geliyoruz (bkz. s. 65). İslami kıyafet tarzı bu performatif düşünümselliğin bir örneğidir. Örtünme pratiği geçmişteki geleneklerle olan bağı yeniden kurar; dinin ve seküler olmayan zamanın değişmezliğine işaret eder. Yineleme, prova ve performans yoluyla, örtünme pratiği tekrar tekrar yeniden üretilir ve böylece meşruiyet ve otorite kazanarak mütevazı sofu benliğine oluşturulmasına katkıda bulunur. Gelgelelim örtünme, doğrudan doğruya hâkim kültürel alışkanlıklar ve önceden yerleştirilmiş teamüllerden türemez. Tam aksine, yeni bir biçimi vardır: Performatif "farklılık" göstergelerini kuvvetlendirerek çarpıcı hale getiren seçici ve düşünümsel bir tavrın sonucudur bu. Hem İslami geleneklerin hem de modern benlik temsilinin sınırlarını aşar. Netice itibariyle bu yeni örtünme daha zayıf değil, bilakis daha güçlü bir İslama işaret eder; başörtüsünün "masum" bir dinsel teamül değil, güçlü bir "siyasal simge" olduğu yolundaki seküler karşı saldırılar da bundan kaynaklanır aslında.

Şimdi yeniden bu seküler karşı saldırılara bakalım. Kısaca da olsa başka bir yola sapıp, kadınlar ile kamuşal alanın oluşturulması arasındaki ilişkiye bakarsak, ele aldığımız meseleye tarihsel bir çerçeve kazandırmış oluruz; zaten İslamın seküler toplumsal tahayyüllerin istikrarını sarsan gücünü izah edebilmemiz mümkün değil. Sekülerist kadınların dinden özgürleşme yoluyla modernliğe girmiş olduğunu ve bunun da başörtüsünün çıkarılmasıyla simgelendiğini hatırlamak gerek. Modernliği sırf soyut ve uzak bir yurttaşlık kategorisi olarak değil, bedenlerine, kıyafetlerine ve yaşam tarzlarına kazanmış elle tutulur bir şey olarak tecrübe etmişlerdir. Müslüman kimliğinden tarihsel, duygusal, bedensel bir kopuşun, geçmişten uzaklaşarak modernliğe erişebilmelerini sağlayan bir kopuşun ürünleridir onlar.

Görsel Sekülerizm Olarak Kamuşal Alan

Modernlik hakkındaki büyük anlatılarda Batı-dışı bağlamlardaki modernlik unsurları genellikle yetersiz addedilir. Gelgelelim, Batılı modernlik kavramları farklı bağlamlara yolculuk yaptığında çoğu zaman hem farklı anlamlara hem de beklenmedik yoğunluklara bürünürler. Sekülerizm bu fenomenin bir örneğidir. Kökleri Batı'nın

tarihsel gelişiminde yattığı için, sekülerizmin başka bağlamlarda, özellikle de İslami bağlamlarda marjinal bir unsur olması beklenir. Halbuki, örneğin Türkiye bağlamında konuşacak olursak, bu kavramın gerek ulus-devlet inşasında rol oynayıp sivil ve askeri seçkinlerin ideolojisine nüfuz ettiğini, gerekse de sivil toplumda ve bilhassa da kadın örgütlerinde ortaya çıktığını görürüz. Bir toplumsal tahayyül olarak işlemektedir sekülerizm.

Sekülerizm modernliğin bir fetişi haline geldiğinde, bir sekülerizm fazlalığından bahsetmek mümkündür. Modern toplumsal tahayyüller sınırları aşır dolaşır, ama Batı-dışı bağlamlarda farklı bir şekil ve bir miktar değişmiş bir şive kazanır – bir fazlalık, ekstralık hissi edinirler. Tarihsel değişim ve evrim perspektifinden bakınca, Batı-dışı bağlamlardaki toplumsal hayatın kimi alanlarında bir modernlik fazlalığı, aşırılığı olduğunu görmek mümkün olmaz. Batı-dışı bağlamlarda, modernliğin tezahürleri fazlasıyla vurgulanır, modernliğe aidiyeti gösteren performanslar da öyle.⁹ Modernlik bir fetiş olarak işlev görür. Modernliğin İslami bağlamlarındaki sekülerizm fazlalığı böyle bir örnektir. Kamusal alan modern ve seküler performansların yapıldığı bir yere dönüşmektedir. Kamusal alanın Batı'da ilk başta işçi sınıfını ve kadınları dışlayan bir burjuva alanı olarak şekillenmiş oluşumunun aksine, modernliğin İslami bağlamlarında kadınlar kamusal alanın oluşturulması ve temsilinde kilit bir simge/mahal işlevi görürler.¹⁰

İslami bir bağlamda, kadınların görünürlüğü ve erkekler ile kadınların toplumsal olarak kaynaşmaları kamusal bir alanın mevcudiyetine tanıklık eder. Türkiye'deki modern tahayyülde kamusal yurttaşlar olarak kadınlar ve kadın hakları, yurttaşlığın ve yurttaşlık haklarının kendisinden daha çarpıcıdır. Başörtüsünün çıkarılması, kızlarla erkeklerin birlikte eğitim görmesinin mecburi hale getirilmesi, kadınlar için seçme ve seçilme hakkını da içeren yurttaşlık haklarının verilmesi ve İslami aile hukukunun ilgası, kadınların kamusal görünürlüğünü ve yurttaşlığını teminat altına alır. Kadınların kamusal hayata yurttaşlar ve memurlar olarak katılması, şehir me-

9. "Ekstra-modernlik" (Göle) kavramını şu yazımda geliştirim: "Global Expectations", Göle 2000: 41-55.

10. Batı'daki kamusal alan üzerine bkz. Habermas 2010; İslami bir bağlamda kamusal alan üzerine ise bkz. Göle 1997b.

kânlarındaki görünürlükleri ve erkeklerle sosyalleşmeleri modern seküler yaşam tarzını tanımlar ve İslam tarafından belirlenen toplumsal örgütlenme ve toplumsal cinsiyet rollerinden köklü bir kopuşa işaret eder. Bir başka deyişle, İslami bir bağlamda sekülarizm, kadınların dinden "özgürleşmesi", başörtüsünün çıkarılması ve toplumsal mekânların cinsiyetlere göre bölümlendirilmesini ortadan kaldırma çağrısında bulunan bir modern yaşam tarzı anlamına gelir. Kadınlar toplumsal bütünü simgeleridir: ev ile içerisi, iç ile dış, mahrem ile kamusal. Modern bireyin oluşumunu, mahrem ve kamusal olmanın modern hallerini temsil ederler. Kadınların gerek bedensel ve sivil görünürlüklerini gerekse de kadın-erkek karşılaşmalarını mümkün kılan karma sosyal mekânların oluşumu, Müslüman bir toplumdaki modernliğin dayanaklarını oluşturur.

Sekülarizm cinsiyetlendirilmiş, bedensel ve mekânsal performanslar yoluyla modern bir toplumsal tahayyül olarak ortaya konur. Bu açıdan bakıldığında, bazı ortak alanlar dönüştürülür ve böylelikle fazladan simgesel bir değer kazanır ve görsel modernliğin ve cinsiyetlendirilmiş seküler performansların sergilendiği kamusal mahallere dönüşürler. Meclis, okullar ve işyerine ilaveten plajlar, opera ve konser salonları, kafeler, moda gösterileri, parklar ve kamusal ulaşım araçları gibi mekânlar modern benlik temsilinin mahallerine dönüşür. Bu yerler, erkek ve kadınların kamu içinde doğaçtan kendi yeni benlik temsillerini, kıyafet tarzlarını, bedensel duruşlarını, estetik ve kültürel beğenilerini ve boş vakit faaliyetlerini yineledikleri gündelik mikro pratikler sayesinde kurumsallaştırılarak kamusal mekânlar olarak tahayyül edilirler.

Modern toplumsal tahayyüllerin örtük boyutları, yani bir halkın habitusunda, hitap etme, yaşama, barınma ve beğeni tarzlarında cisimleşmiş veçheler, Batı-dışı bir bağlamda performatif modernliğin açık özellikleri halini alır. Kamusal alan yeni modern benliğin oluşturulduğu mekâna işaret eder; oysaki başkaları, yani bu "yeni hayata" ve yeni habitusa uymayanlar, örneğin Müslümanlar bu alandan dışlanacaktır. Gerek performans edimleri gerekse mekân, toplumsal açıdan nötr kavramlar değildir; toplumsal tahakküm ve dışlama ilişkileri içinde var olurlar ve bu ilişkilerce üretilirler.

Henri Lefebvre'in belirttiği gibi, mekân kavramı boş bir yere değil, toplumsal ilişkilerin üretildiği, dışlama ve içermenin, meşru ola-

nın ve gayrimeşrunun sınırlarının belirlendiği bir mekâna göndermede bulunur (Lefebvre 1986: 35). Dahası, toplumsal mekân bir noktada sanal ya da fiili toplaşmayı ima eder; şehir mekânı kitleleri, ürünleri, pazarları, edimleri ve simgeleri bir araya toplar. Onları yoğunlaştırıp biriktirir. Şehir mekânından bahsedince, fiili anlamda olsun bir olasılık olarak olsun, nihayetinde bir merkezi ve merkeziliği akla getirmiş oluruz (a.g.y.: 121). Kamusal mekân, toplanma ve ortaklığı çağırmasıyla demokrasiyle bir bağ kurar.

Farklı olarak algılanan Öteki, mekânsal, toplumsal ve bedensel olarak yakınımıza geldiğinde bir tanıma meselesi gündeme gelir. Tanıma ancak başkasıyla bir benzerlik, bir ortaklık bulunduğu takdirde mümkün olacaktır. Toplumsal bir bağın parçası olarak farklılığı hoşgörebilmek için, "somut öteki"nin, yani kendi hayat hikâyeleri olan tek tek bireylerin ayırdına varmak gerekir (Benhabib 1992). Kimliğe ilişkin aşırı siyasallaştırılmış tanımlar ve komplo argümanları bir benzerlik ve aşinalık bulma ihtimalini dışlar; hatta hasmın bir şeytan gibi tasvir edilmesine destek olur. Bir kadın, bir birey, bir milletvekili ve bir yurttaş olarak tanınmamıştır Merve Kavakçı; bir militan, bir İslamcı ve dışarıklı olarak yaftalanarak reddedilmiştir.

Damgalanmış ve dışlanmışlarla toplumsal bir bağ kurma meselesi demokrasinin asli sorunudur (Martuccelli 1999: 447). Kamusal alandaki İslam örneğinde, huzursuzluk yaratan ikili bir hareket söz konusudur: İslamcılar modernliğin mekânlarına girmek istemekte, ama kendi ayırt edici özelliklerini sergilemektedirler. İslamcıların Meclis, üniversitedeki derslikler, televizyon programları, plajlar, opera salonları ve kafeler gibi aynı modernlik mekânlarını paylaşmaya başlaması, ama karşıt bir İslamcı benlik oluşturmaları bakımından bir tanıma sorunu ortaya çıkmaktadır. Müslüman olmanın aksine, İslamcı olmak düşünümsel bir performans gerektirir; farklılığı işaret etmek üzere simgesel malzemeleri kolektif olarak inşa etmeyi, toplamayı ve yeniden sahneye koymayı beraberinde getirir. İslami habitusun simgeleri yeniden şekillendirilir, seçici bir gözle işlenir ve kamuda sahnelenir. Seküler kamusal mekânda sergilenen performatif dinsel farklılık edimleri, tanıma ve toplumsal bağların sınırlarına meydan okur ve modern toplumsal tahayyülleri sarsar.

Müphemlik Koreografileri

Modernliğe yönelik İslami eleştiri, modernliğin Batı-dışı bağlamlarda yerlileştirilmesi sürecindeki yeni bir aşama olarak yorumlanabilir. İslami özne, hem geleneksel Müslüman tanım ve rollerinden kurtulma yoluyla hem de modernliğin kültürel programına ve liberalizme direnmeyle oluşmaktadır. Alain Touraine bu öznenin kendi varlığını, kurulu düzeni, kendisinden beklenen rolleri ve iktidarın mantığını eleştiren bir toplumsal çatışmaya ya da kolektif eyleme borçlu olduğunu iddia eder (Touraine 1992: 337). Demek ki İslami özne Müslüman kimliğinin hem (dinsel ya da başka türden) cemaat, hem de modernlik tarafından boyunduruk altına alınmasına eleştirel yaklaşan kolektif bir eylem sonucunda doğmuştur. Farklılık, sahicilik, otantiklik arayışı modernliğin asimile edici stratejilerine, homojenleştirici pratiklerine eleştirel bir direnişi ifade eder. Özellikle de Batı-dışı bağlamlarda, modernliğin düşünümsel, refleksif yani modernliğin sınırlılıklarını aşmaya yönelik eleştirel yeti zayıf kalmaktadır.¹¹ Modernlik eleştirisi aslında modernliğin kendisi yerli, gündelik bir pratik haline geldiğinde doğar. Yerli bir bakış açısıyla tanımlanmış modernlik, hem özneliği şekillendiren söylemsel bir rejimdir, hem de performanslar yoluyla kurulup müzakere edilir.¹² "Rasyonel-eleştirel tartışma" da ortaya konduğu haliyle Habermasçı burjuva kamusal alan modeli yerli bir bakış açısıyla tanımlanmış modernliğin performatif temelini anlamakta çoğu zaman yetersiz kalır. Aydınlanma'nın toplumsal cinsiyet körlüğünü onaylayan kamusal alan kavrayışının aksine, toplumsal cinsiyet hareketleri ve diğer kimlik temelli hareketler cinsel farklılıkları sergilemekte, kamunun karşısına getirmektedirler (bkz. Warner). Farklılığın bedensel ve mekânsal pratikler yoluyla icra edilmesi, sözel olmayan iletişime, bedende cisimleşmiş malumata ve duyuşsal etkileşime dair yeni tür bir okumayı gerektirir.

Sözel olmayan "bedende cisimleşmiş malumat" ve bunun "çıp-lak duyular" ile olan bağlantısı, Erving Goffman'a göre, iletişimin

11. Düşünümsellik ve modernlik için bkz. Beck, Giddens ve Lash 1994.

12. Çin'deki Miao köyü bağlamında modernliğin icrasının bu şekilde ele alınmasına dair bir tartışma için bkz. Schein 1999.

en hayati koşullarından birini sağlamaktadır (1966: 15). Duyu organları açısından bakıldığında, gözün kendine has bir sosyolojik işlevi vardır: Bireylerin birliği ve etkileşimi karşılıklı bakışlara dayanır (a.g.y.: 93). Özellikle de din ve toplumsal cinsiyet meseleleri söz konusu olduğunda, bakış dağarcığı ve mekânsal teamüller daha büyük bir çarpıcılık kazanır. Müslüman kadınlar içerisi ile dışarı arasındaki sınırları aştığında, pek çok duyu –görme, koklama, dokunma ve duyma– kendilerini, sınırların yeniden tanımlanması, namusun korunması ve cinsiyetlerin birbirinden ayrılmasına yönelik kaygılarda belli eder. Kamusal bir İslamın cinsiyetlendirilmiş mahrem mekânın sınırlarını yeniden tanımlayıp yeniden yaratması gerekir. Müslüman benlik ve bu benliğin özel ve kamusal mekânlarla ilişkisinin temelinde edep kavramı yatar. Örtünme görmenin (bakışı kaçırmanın, gözleri aşağıya indirmenin, dik bakmamanın) önemini ima eder ve mekânların birbirinden ayrılması cinsiyetlerin sosyalleşme olanaklarını düzenler. Bu edimler, karşı estetik, bedensel duruşlar ve hitap etme tarzları, kamusal performanslardır; tekrar ve prova yoluyla otorite ve meşruiyet kazanmaktır bu edimlerin amacı. İslami hafızaya ve kültüre yabancı değildirler. Her zaman neylerse öyle olagelmiş ve bilinçsiz bir şekilde kuşaktan kuşağa nakledilen basit teamüller değildir bunlar.

Habitus, Pierre Bourdieu'nün yorumuna göre, bir doğaçlamalar kaynağıdır; aralıksız bir düzeltme ve ayarlama sürecine olanak tanır (Calhoun 1993). Gelgelelim, İslami kamusal görünürlükler zımnen Müslüman habitusunda cisimleşmiş değildir. Geleneklerle bir kopuşu simgelerler. İslamcılık, Müslüman farklılığı yoğunlaştırmanın siyasal bir aracıdır. Bu yoğunlaştırma süreci (gerek seküler gerekse de dinsel) habitusu açık ve bilinçli hale sokar. Büyükannenin başörtüsü kabul edilebilirdir, çünkü o "doğal"dır. Yeni başörtüsü ise öyle masum görülmez, çünkü dindar ya da evin içinde yaşayan kadınların arasındaki bir hareket değildir. Sekülaristler bunu bir simge olarak yorumlamakta haksız değildirler. Her ne kadar söylemsel olarak ifade edilmemiş olsa da, örtüdeki sözlü olmayan, bedende cisimleşmiş iletişimde bir malumat aktarılmaktadır; bu da bildik geleneksel ve seküler yollarla ortaya konan kişisel özgürleşme ve kamusal hale gelme tarzlarına uymaz.

İslami kamusal görünürlük, kamusal alanın seküler versiyonuna

eleştiri getirmektedir. Burada Richard Sennett'in çalışması akla geliyor; onun araştırmaları kamusal alanın Batı'daki ilk gelişiminin insanların kendi bedenlerini tecrübe etme hallerinden ayrı ele alınamayacağını ortaya koymuştur; beden, şehir mekânına dinsel ritüellerle bağlıydı (1996). Sennett'a göre, kamusal alanın maddilikten çıkışı ve bedenden ayrılışı kamusal alanın seküler versiyonuna teka-bül eder. Şehir deneyiminin dinsel anlayıştan kopuşu, çokkültürlü bir şehirde yoğun şehir bağlarının ve "şehir şefkati"nin doğmasma ket vurur (a.g.y.: 370).

Bu analizden faydalanarak, İslami kamusal gösterinin sekülarizm tarafından bastırılmış bir fenomeni ihya ettiğini söyleyebiliriz. Bu kamusal gösteri, kişinin kendini dinsel bir yolla oluşturmasını, performansları ve ritüelleri yemeden devreye sokmak suretiyle, öznellik ile kamusal mekân arasındaki toplumsal bağı yeniden kurmaya çalışmaktadır. Kadınlar bu süreçteki asli aktörlerdir, çünkü özel ile kamusal, meşru ile gayrimeşru, beden ve tahayyül arasındaki sınırları gösterirler. İslamcılık kamusal mekânlardaki bedensel pratikleri düzenleyerek toplumsal ilişkilerdeki sınırları pekiştirir; bu düzenleme ise İslami öznelğin kamusal bir gösterisi işlevi görür. Müslüman beden, İslamcılığın aktörleri için, seküler modernliğe karşı bir direniş alanına dönüşür. Hem farklılığın hem de yasaklamanın (ne Müslüman ne de modern olan) yeni bir öznenin ve yeni bir sosyalleşme olanağının oluşumuna bağlı olduğu bir alandır bu. Bir yandan bu yeni özne modern olur; öte yandansa sınırlamaları, sınırları, yasakları kendi bünyesine katar; dolayısıyla bir "yasaklı modern"dir. Kişinin kendini sınırlayıp disipline sokması ile modern oluşu el ele gider. Normal olarak gerek dinsel'e gerekse modern'e yabancı bir his olan müphemlik günümüzdeki Müslüman ruhu alttan desteklemektedir. Scott Lash *Another Modernity: A Different Rationality* başlıklı kitabında Kant'ın "düşünümsel yargı" kavramına başvurarak müphemliği üçüncü bir mekân olarak, aynı ile öteki arasındaki sınır olarak tanımlıyor: Farklılık mevcudiyetten de nemevcudiyetten de asli bir nitelik taşır bu sınırdan, ve söz konusu açmaz bir müphemlik, bir karar verilemezlik mekânı olarak var olur (Lash 1999: 4).

Castoriadis ise toplumsal temsillerin birbirlerini tamamlayan bir doğası olduğunu vurgulamaktadır – ona göre bu tamamlayıcılık ol-

maksızım toplum mümkün olamaz. Örneğin, serf ile lord –ve bizatihi feodal toplum– arasındaki ilişki, onları birbirine bağlayan kurumlar ve temsiller sayesinde mümkündür (Castoriadis 1987: 367). Gelgelelim, İslami toplumsal tahayyüller ve pratikler tamamlayıcılıktan ziyade müphemlik yoluyla işlenmektedir. İslam ile modernlik arasında, seküler pratikler ile dinsel pratikler arasında şaşkırtıcı geçişler yaşanmakta ve bunlar konumların ve karşıt kategorilerin sabitliğini bozmaktadır. Türkiye deneyimi bu müphemlik koreografisi açısından özel bir zemin sunar bize. İradi modernleşme, Batı modernliğinin işleminden geçmiş ve yerinden edilmiş bir biçimine ve aynı zamanda karşıtı olan İslami söylemin yöneltileceği sömürgeci bir Öteki'nin yokluğuna karşılık gelmektedir. Birbirini karşılıklı olarak içeren kategoriler, ikili karşıtlıklar, karşı söylemler ya da öykünmeler değil, çok yönlü, iç içe giren modern performanslar yaratır. Bu müphemlik temel olarak sınırları aşma, kişinin kendi konumsallığını kaybetmesi ve farklı uzamlarda, kategorilerde ve zihinsel haritalamalarda dolaşması sayesinde işler. Barışçıl yan yana gelişler, mezlekler ve çoğalmalardan ziyade (ne Müslüman ne modern olan) ikili müzakereler, (yasaklı ve modern) muğlaklıklar içinde ortaya konur ve neticede parçalı öznellikler, kültür ötesi performanslar doğar. Dolaşım halindeki, kültür-ötesi ve sınır-aşırı bu performanslar yeni toplumsal tahayyülleri şekillendirir. Muhayyel, soyut ve örtük kategorilerdir bunlar; imgeler içinde taşınır, bedensel pratiklerce ve fiziksel uzamlar içinde üretilir. İslam, modern toplumsal tahayyüllerin oluşturulmasındaki yeni bir "aşama"yı temsil eder; görsel, bedensel ve mekânsal veçhelerin toplumsal eylemin, karşılaşmanın ve birlikte yaşamının temelinde yattığı bir aşamadır bu. Seküleristler ile İslam arasındaki çatışmayı bedensel damgalama, duygulanım ve siyasal hararetle bu kadar gerilimli hale getiren şey duyuların, iletişimin dil öncesi veçhelerinin müdahalesidir.

Sanat, İslam ve Kamusal Kültür: Viyana'da "Türk Lokumu"

İSLAMLA İLGİLİ MESELELERLE yüz yüze gelmenin bir sonucu olarak Avrupa'da yeni bir kamusal kültür oluşuyor. Devam etmekte olan bu süreçte İslam dış bir referans olmaktan çıkıp Avrupa'nın kendine ilişkin farkındalığını ve Avrupa siyasetini belirlemek açısından bir iç referansa dönüşmektedir. Avrupa ve İslam kategorileri bu süreci tasvir etmek bakımından yetersizdir; fazla bariz ve fazla belirsiz, geniş, makro ölçekli gerçekliklere atıfta bulunurlar – evrensel bir din (İslam) ve tarihsel bir oluşum (Avrupa). Bunların arasında ilişki kurmak zordur: Ayrı olma ve sabitlik hissi verirler; oysa ki ikisi arasındaki sınırlar gündelik pratik ve siyaset düzeyinde giderek geçirgenleşmiştir. Söz konusu olan şey İslamın "yerleşmesi", Avrupa'da yeni bir yurt edinmesidir ki bu durum ikili bir farkındalığı ve yüzleşmeyi gerektirir: Müslümanlar dinsel inançları ile Avrupa'daki seküler hayat deneyimleri arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır; Avrupalıların Müslümanların dinsel ve kültürel farklılık talepleriyle karşı karşıyadır. Bu karşılaşmalar, birbirini aksettiren pratikler ve etkileşimli düşünömsellik içinde bir dönüşme ihtimali barındırır. Bu süreçte sanat alanı, farklı kamular ve kültürler arasında gerek bir bağ kurmak gerekse de onları yüzleştirmek açısından ayrıcalıklı bir arayüz olarak öne çıkıyor.

Bu kültürel ve dinsel kodların bağdaşmazlığı ve Avrupa'nın kamusal kültüründe yollarının kesişmesi yeni çatışmalara yol açmaktadır; görsel sanatlar alanı kültürlerarası (ve medeniyetlerarası) bir çatışma alanı olduğu kadar bir alışveriş, harmanlanma alanı da olmaktadır. Dolayısıyla Avrupa kamusal kültürü derken, yeni kültürlerarası etkileşim biçimlerini (ve tabii, estetik biçimlerini), cinselli-

ğın, dinin ve şiddetin çeşitli şekillerde birbirine geçtiği bir iç içe geçme sürecini kastediyorum.

İslami farklılıkla karşılaşmanın sonucunda Avrupa'da bir kamu kültürünün nasıl oluştuğunu göstermek üzere, meseleye önce geniş bir bakış açısıyla yaklaşacağım; ardından, 2007 yılında Viyana'daki bir müzenin kamuya açık bahçesinde sergilenmiş bir heykel hakkındaki tartışmaya odaklanacağım. Alman sanatçı Olaf Metzler tarafından yapılmış "Türk Lokumu" (*Turkish Delight*) adlı bu heykelde başörtülü çıplak bir kadın temsil edilmektedir. Bu örneğe odaklanarak, sanat alanının günümüz Avrupası'ndaki Müslüman göçmenlerle ilgili kamusal ihtilafları nasıl açığa çıkarıp şekillendirdiğini göstermeye çalışacağım. Kadınlar bu ihtilaflarda, özel ile kamusal, dinsel ahlak değerleri ile seküler özgürlükler ve farklı benlik ve medeniyet kavramları arasındaki ayrımların göstergeleri olarak merkezi bir yer tutmaktadır.

Tek Bir Medeniyetin Ötesinde Düşünmek

Günümüz Avrupası'na odaklanmadan önce, farklı medeniyetler arasındaki ilişkileri düşünmekte ufkumuzu açacağını umarak meseleye zamansal ve mekânsal anlamda daha geniş bir perspektiften bakmak istiyorum. Serge Gruzinski *Orda Saat Kaç? Modernliğin Şafağında Amerikalılar ve İslam* başlıklı kitabında Osmanlıların o zamanlar "Yeni Dünya" veya "Amerikalılar" diye adlandırılan "Batı"yla ilgilenmek için yirminci yüzyılı beklemediğini hatırlatır. İstanbul'da ta 1580 yılında, tarihçilerin çok iyi bildiği ve Osmanlıların Yeni Dünya'yı, Batı Hindistan diye anılan Amerikalıları anlamak için gösterdiği ilgiyi ortaya koyan bir kitap yayımlanmıştı: *Tarih-i Hindi-i Garbi* (Gruzinski 2008: 36). Keza, yazarın belirttiği gibi, Yeni Dünya'daki insanlar da Osmanlılarla ilgilenmişti. Meksika'da 1606 yılında yayımlanmış bir kitapta Osmanlı tarihine iki bölüm ayrılmıştı. Gruzinski, birbirine çok yakın zamanlarda yazılmış bu iki metni, yani İstanbul'da yazılmış bir Yeni Dünya vakayinamesi ile Meksika'da yayımlanmış ve önemli ölçüde Türk İmparatorluğu'nu mercek altına alan söz konusu Zaman Rehberi'ni yan yana getirmek suretiyle, başka bir şeye indirgenemeyecek farklılıkları olan, ama yine de modern zaman-

ların öncesinde birbirlerinin farkında olan iki vizyonu, zaman ve mekân açısından farklı medeniyetleri, yani İslam ile Amerika arasındaki bağlantıları gün yüzüne çıkarır (Gruzinski 2008: 57-9).

Kıyaslanamaz olanı, bu bağlamda İstanbul ile Meksika'yı, kıyaslamak tek bir medeniyetin ötesinde düşünmek için bize yeni bir bakış açısı kazandırır ve dünyanın başka yerlerindeki deneyimleri ikincilleştirerek geçersiz kılan Avrupa-merkezli modernlik temsillerinden uzaklaşmamızı sağlar. Gruzinski'nin modernlik öncesi dönemde "tek bir medeniyetin ötesinde" düşünme tarzı ile Huntington'ın modern dünyadaki "medeniyetlerin çatışması" tezi arasında tersten bir bağlantı vardır. İşin dikkat çekici tarafı, Türkiye ile Meksika'nın her iki yorumda –çok farklı bir hikâyeye anlatmak üzere değinilseler de–merkezi bir yerinin olmasıdır. Huntington bu iki ülkenin kendi tezini geçersizleştirmede kanısındadır; çünkü ona göre Türkiye ile Meksika kendilerinkinden farklı bir medeniyete katılmaya çalışmaktadır ve dolayısıyla çatışmayı kendi içlerinde yaşayan "iki arada bir dere-de kalmış" ülkelerdir (Huntington 1996: 138-51).

Bu ülkelerin "iki arada bir dere-de kalmış" ülkeler olup olmadığı, toplumsal gerçekliği nasıl okuyup yorumladığımızı ve ayrıca tarihin nasıl gelişeceğine bağlıdır. Günümüz siyasetinde gözlemleyebileceğimiz üzere, Türkiye'deki Batılılaşma süreci (bu süreç on dokuzuncu yüzyıldaki reformcular için Avrupalılaşma ile eş anlamlıdır) Türkiye toplumunu İslami kültürel mirasını ve göreneklerini bırakmaya ikna etmiş değildi. Avrupalıları Türkiye'yi Avrupa Birliği'ne katmaya da ikna etmemişti. Tam aksine, Türkiye'nin adaylığı, Avrupa Birliği'ne girmek için gerekli olan kurumsal ve hukuki reformları uygulamaya geçirmek üzere siyasal bir kararlılık içinde olunmasına rağmen, bugün Avrupalı yurttaşların gözünde eskisinden çok daha az meşrudur. Türklerin Avrupa'daki varlığı kültürel bir hınç uyandırmıştır; Türkiye'nin birliğe kabulünün Avrupa kimliğinin altını oymasından ve Avrupa'nın sınırlarının belirsizleşmesine yol açmasından endişe edilmektedir. Keza, Huntington'a göre Amerikan dilini, sivil törenlerini ve herkese mahsus erdemleri benimsemekte gönülsüz olan Meksikalı göçmenler de ABD'nin kültürel ve siyasal bütünlüğüne olası bir tehdit oluşturmaktadır (Huntington 2004).

Meksika ve Türkiye örneklerine dayanarak şu önermede bulunabiliriz: Bu iki ülke, farklı şekillerde de olsa, "iki Batı", yani Ame-

rika ile Avrupa karşısında gerek coğrafi gerek kültürel sınırların göstergesi olmuştur. Bu durum Batı için bir kimlik meselesine dönüşmektedir. Hispaniklere ve Müslümanlara bakarak "biz kimiz" diye sormakta, Amerika ve Avrupa'ya özgü olduğunu düşündükleri kültürel özellikleri bulmaya çalışmaktadırlar. Şunu hatırlamak gerekir ki, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda "Batı medeniyeti" kavramı dünyadaki farklı kültürleri, ulusları ve dinleri kucaklamaya yönelik "Evrensel" taleple eşanlamlıydı. Bu iddia özellikle de Batı'dışı tarihlerde etki yaratmıştı. Sömürgeleşme hem evrensel modernlik hem iradi modernleşme adına gerçekleştirilmişti. Bu açıdan Türkiye ile Meksika, Fransız pozitivismi ve *laïcité*'sinin ya da sekülerizminin ulusal reformcuların zihninde önemli bir etki yaratmış olduğu iki örnektir. Bu reformcular modernleşmeye giden yolun sonunda "Medeni Ulusların" birer üyesi olacaklarını düşünüyorlardı. "Medeniyet" kavramı "Batı" önekiyle aynı kefeye konulmuştu ve modernliğin dinden azade olduğu düşünülüyordu. Bugünkü siyasette "medeniyet" kavramının kullanımında anlamsal bir değişim yaşanmaktadır; Batı sömürgeciliğine yöneltilen eleştirilerin damgasını vurduğu bir dönemde ıskartaya çıkarılan ve postmodern kültürel göreliliğin hâkimiyetindeki dönemde ortalıklarda görünmeyen bu kavram Avrupa ülkelerinin kamusal söylemine geri dönmektedir (Arjomand 2004: 344-5). Fakat medeniyet kavramıyla bu sefer Evrenselci bir kisveye bürünmek yerine, İslama karşıt olarak Avrupa deneyiminin kültürel farklılığı, bir diğer deyişle, Avrupa'nın kültürel değerleri ifade edilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada postmodern zihniyetin, kültürel göreliliğin sonu ile Avrupa kamusal alanındaki İslami meseleler hakkındaki tartışmaların başlaması arasında bir benzerlik kurmak mümkün; bu tartışmalarda farklılıkların bir şekilde sıraya sokulması, bir değerler hiyerarşisi kurulması ve hatta mümkünse modern kültürel değerlerin tanımları üzerinde bir Batı hegemonyası kurulması çağrısında bulunulmuştu.

Avrupa: İslama Yakınlık ve Uzaklık

Şimdi odağımızı biraz daraltalım ve medeniyet farklılığı kavramının günümüz Avrupası'nda yapılan kamusal tartışmalara nasıl girdiğini inceleyelim.

İslamdan farklı bir medeniyet olarak Avrupa fikri Türkiye'nin AB üyeliği hakkında 2002'de başlayan tartışmalar esnasında dillendirilir olmuştur. Avrupa kimliği ve Avrupa'nın kültürel değerleri konusunda kamusal bir tartışmanın başlamasında Türkiye esaslı bir rol oynamıştı. O zamana dek genel olarak iktisadi ve siyasal meselelerle sınırlı olan Avrupa meseleleri siyasal alan içinde tartışılarak Avrupalı bürokratlarla müzakere ediliyordu. Keza, Türkiye'nin üyeliğinin de uluslararası siyasetin, yani dış ilişkiler alanının bir sorunu olduğu düşünülüyordu. Ne var ki birkaç yıl içinde, Türkiye'nin üyeliği kamuoyunun seferber olmasına, Avrupa kimliği ve değerleri meselesinin gündeme gelmesine yol açtı. Bu değişime paralel olarak, Türkiye'nin üyelik başvurusu Avrupa ülkelerinde "iç" siyasetin parçası haline geldi ve Avrupa'nın kültürel ve dinsel tanımı, sınırları ve kimliği hakkında da daha geniş bir tartışmanın başlamasına sebep oldu.

Türkiye'nin AB'ye üyeliğinin meşruiyeti ilk olarak Fransa'da sorgulanmaya başladı (Türkiyeli göçmenlerin en çok yaşadığı ülke olan Almanya'da değil). Fransa'nın eski cumhurbaşkanı ve Avrupa'nın Geleceğine İlişkin Konvansiyon'un başkanı Giscard d'Estaing, Türkiye'nin üyeliğine ilişkin açıkça olumsuz görüş ifade eden ilk kişiydi. Ona göre Türkiye'nin kabul edilmesi "Avrupa'nın sonu" olacaktı, çünkü Türkiye'nin "farklı bir kültürü, farklı bir yaklaşımı ve farklı bir yaşam tarzı" vardı. Pek çok Avrupalı siyasetçi ve yurttaşın düşünüp de ifade etmekten çekindiği şey söylenmiş oluyordu böylece.¹ Bu açıklama, özellikle de Cumhuriyetçi Evrenselciliğin dinsel ve kültürel farklılıkları aşma ve hatta bu farklılıkları susturma yolu olarak görüldüğü Fransa'da bir tabuyu yıkmıştı. Fransa'nın, Fransız tekilliği (ya da "Fransız istisnacılığı") diye de anılan, Cumhuriyetçi seküler mirası Anglosakson geleneğinin çokkültürcülüğüne karşı

1. Bazı sözleri diğer sözlerden daha çok işitilir, daha çok kamusal kılan şey nedir acaba? Eski Fransa cumhurbaşkanının bu sözleri Pandora'nın kutusunu açıp başka pek çok siyasetçiyi, kamusal sözcüyü, tarihçiyi, feministi etrafına çekmemiş olsaydı herhalde tartışmaya değer bulunan bir mesele olmazdı. Fakat öyle olmadı ve gerek Fransa'da gerekse Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde Türkiye'nin üyeliğinin sorunlu olarak görülmesine ve hatta bu adaylığın meşruiyetinden şüphe duyulmasına yol açan bir dizi siyasi hamle ve karara zemin hazırlamış oldu. 1999'da AB'ye aday ülke statüsünü alan Türkiye artık son üç-dört yıldır bir "üçüncü yol", "özel ortaklık" heyulasıyla karşı karşıya.

çeşitli şekillerde savunulmaktadır. İşin ironik yanı, Türkiye'nin üyeliğine karşı öne sürülen argümanlar "medeniyet" kavramını kamusal söyleme taşımıştı; ama bu sefer söz konusu kavramla kastedilen şey ile Fransız Evrenselciliği arasında anlamsal bir kayma vardı; bu kavramın şimdiki kullanımı Huntington'ın kullanımına, ya da Al-mancadaki "kultur" kavramına yakındı.

Türkiye'nin üyeliği üzerine yapılan tartışmalar Avrupa'nın sınırları ve Avrupa kimliği hakkındaki bir tartışmaya dönüşmüştü. Türkiye'nin Avrupa'ya ait olup olmadığı Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, coğrafi sınırlardaki, tarihsel miras ve kültürel değerlerdeki farklılıklara göndermede bulunularak tartışılıyordu. Türkiye'nin Avrupa karşısında "ötekileştirilmesi"yle Avrupa'nın sınırlarının belirleneceği ve bu sınırların coğrafi, tarihsel ve dinsel bir çerçevede, yani medeniyet açısından tanımlanacağı düşünülüyordu.

AB'ye üye adaylığına başvuran ülkeler arasında Müslümanların çoğunlukta olduğu ve başka ülkelere göç veren bir ülke olarak Türkiye, Avrupa'nın içindeki ve dışındaki Müslümanların varlığı meselesini billurlaştırmıştı. Türkiye'nin, AB üyeliği gerçekleştiği takdirde İslamı Hıristiyanlık topraklarına taşıyacak bir "Truva atı" olmasından korkuluyordu; siyasal seçkinlerce dayatılan, ama Avrupa halkının içlediği bir "zoraki evlilik" olarak görülüyordu bu; demek ki Avrupa'nın 1683 yılında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Viyana kapılarında kazandığı zaferden vazgeçilecekti. Kısacası, Avrupalılara göre Türkiye'yi kabul etmek Avrupa kimliğinin belirsizleşmesine ve sınırların tehlikeli Doğu'ya doğru genişletilmesine yol açacaktı.

Avrupa kimliğinin yeniden tanımlanmasına yönelik ikinci hamle bu kimliğin Hıristiyan kökleri hakkında yapılan tartışmada görülebilir. Avrupa ile Hıristiyanlık arasındaki örtük denklem son zamanlardaki kamusal tartışmalarda giderek daha açık şekilde ifade edilmektedir. Papa Benedict, 2006 yılında Regensburg'ta yaptığı ve daha sonra içinden bir dolu alıntının yapılacağı konuşmasında, Hıristiyanlığın İslamın aksine bir akıl dini olduğunu iddia etmiş ve Avrupalı entelektüelleri Avrupa kimliğini tanımlarken Hıristiyanlığın manevi kaynaklarına sahip çıkmaya davet etmişti. Avrupa Anayasası'nda Hıristiyan değerlerine atıfta bulunup bulunulmaması gerektiği meselesi AB üyesi ülkeler arasında hararetli şekilde tartışılmıştı – en sonunda Fransa liderliği bunu reddetmişti.

Bu örnekler İslamın farklı veçheleriyle karşılaşan Avrupalıların değişen benlik temsillerini tasvir etmemizi sağlar. Avrupa'nın benlik temsili bir medeniyet söylemine dayanır, ama bu medeniyet kavramı evrensel olma iddiasından bir tikellik iddiasına, Avrupa'nın kendine özgülüğü iddiasına dönüşmektedir. İster dinsel ister kültürel ya da etnik olsun, farklılık meselesi medeniyet söylemi çerçevesinde ve İslamla olan sınırların belirlenmesi amacıyla gündeme getirilmektedir. İslam derken tarihsel, teolojik bir makro oluşumu değil, İslamın ihtilaflara yol açan şekillerde Avrupa toplumuna dahil olmasını kastediyorum: Türkiye'nin üyeliği, Fransa'daki başörtüsü tartışması, Almanya'daki namus cinayetleri, Danimarka'daki karikatür krizi, film yönetmeni Theo Van Gogh'un Hollanda'da suikaste kurban gitmesi, El-Kaide'nin Madrid, Londra ve İstanbul'daki saldırıları. Tüm bunlar farklı ulusal bağlamlardaki farklı meselelerdir; ama hepsi de İslamın Avrupa'daki varlığına dair bir ihtilafa işaret eder. Bu ihtilaflar örtünmeden şehitliğe, cinsiyet eşitliğinden şiddete, ifade özgürlüğünden kutsal addedilen şeylere küfre varıncaya kadar bir dizi kavramsal tartışmaya yol açmıştır. Farklı şekillerde de olsa tüm bunlar İslamın Avrupa'nın kamusal alanına, hafızasına ve yasalarına demir atmasına neden olmakta ve sonuçta Avrupa'nın kültürel değerleri hakkında daha genel bir tartışmanın başlamasını sağlamaktadır.

Bir zamanlar geçmişten gelen hayaletimsi bir varlık, modernleşme ve sekülerleşme süreciyle sönmümlenmesi beklenen bir kalıntı olduğu varsayılan İslam bugün Avrupa sahnesine çıkmaktadır. Göç ve küreselleşmenin sonucu olarak, İslamla ilgili konular Ortadoğu gibi tek bir coğrafi mekânla ya da Türkiye ve İran gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ulus-devletle sınırlı olmaktan çıkarak Avrupa gerçekliğinin bir parçası olmaktadır. Modern söylemde yer tutan, ileride olanlar ile geride kalanlar arasındaki "zamansal gecikmişlik" varsayımı ortadan kaybolmaktadır. Medeni olarak görülenler ile ötekiler arasındaki coğrafi ayrılık artık ikna edici olmaktan çıkmaktadır. Gruzinski'nin değindiğimiz kitabının başlığında geçen "Orda saat kaç?" sorusu zaman kuşağındaki farklılıklara ve coğrafi uzaklığa işaret etmekteydi ama bu farklılıklar ve uzaklık artık yok olmaktadır. Avrupalılar ile Müslümanlar aynı zaman kuşağında birbirleriyle yakın hale gelmiş ve –her zaman gönüllü bir şekilde ve aynı ar-

zularla olmasa da— aynı kamusal mekânları, okulları, siyaseti ve gündelik hayatı paylaşmaktadırlar. Medeniyet kavramı günümüzdeki Avrupa siyasetine tekrardan, ama bu kez tam da halklar ile medeniyetler arasında zamansal gecikme ve coğrafi uzaklığın geçerliliğini kaybettiği bir zamanda dahil olmaktadır.

Şarkiyatçılık ve postkolonyal teoriler, Batı ile Doğu dünyası arasındaki farklılık meselesini sömürgeci ile sömürülen, çoğunluk grupları ile azınlık grupları arasındaki bir tahakküm ilişkisi olarak ifade etmemizi sağlamıştır.² Şarkiyatçılığa yöneltilen eleştirilerde "uzaktaki" ya da "egzotik" ötekinin hâkim Batılı söylemler ve tahayyüllerce nasıl inşa edildiği gösteriliyordu. Postkolonyal teoriler (İngilizcede "sonra" anlamına gelen "post-" önekinden de anlaşılabilceği gibi) sömürgeci anlatılarca ıskartaya çıkarılıp bastırılmış geçmiş anlatılarına dikkat çekmişti. Çokkültürcülük ulus-devletin tek-kültürlü temellerine bir tehdit oluşturmuş, ve ırk ve toplumsal cinsiyet meselelerini, çoğunluk ve azınlık haklarını siyasal alana taşımıştı. Fakat bugün Avrupa'daki Müslüman göçmenlerin tarihini hakkıyla anlatmaya ne çokkültürlü siyaset ne de postkolonyal yaklaşımlar ya da Şarkiyatçılık eleştirileri yetebilir. Çokkültürcülük farklılık meselesini bir kimlik meselesi olarak ele alır, ama faillik, toplumsal etkileşim ve müphemlik meselelerini görmezden gelir. Postkolonyal yaklaşımlar belirli bir tarihsel deneyimden, yani sömürgecilikten kaynaklanan iktidar ilişkilerini tasvir eder. Bugün Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde (örneğin Fransa ile Cezayirli ya da Britanya ile Hintliler arasında) yaşanmakta olan farklı türden karşılaşmaların temelinde sömürgecilik sonrasının tarihi yatıyor olsa da, Avrupa'daki göçün tarihi yalnızca sömürgecilik sonrası dönemin tarihiyle açıklanamaz. Bu açıdan bakıldığında, Almanya ile göçmen Türkler arasındaki ilişki—ki bu ilişki bir sömürgecilik geçmişine dayanmaz— karşılaşmanın yeni boyutlarını ele almak bakımından son derece önemlidir. Günümüzdeki söylemde "öteki" temsili uzaktaki o bilinmeyen "Şark" ol-

2. Edmund Burke ve David Prochaska, Batı ile Batı-dışı arasındaki ilişkiyi düşünmekteki paradigma değişikliğini tasvir etmiş ve Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ının yayımlanmasından bu yana bu alanda yazılmış yazıları tarihyazımı açısından değerlendirmişlerdir. Irk, toplumsal cinsiyet ve görsel kültürün rolüne yönelik yeni okumaların, alanı yeni doğrultulara doğru genişletmiş olduğunu ortaya koyarlar. Bkz. Burke ve Prochaska 2008.

maktan çıkarak, Avrupalılara yakın bir şekilde yaşayan ve tehditkâr davetsiz misafirler olarak algılanan Müslümanlara yönelmiştir. İslamın siyaseten canlanması Avrupalıların Müslümanlara yönelik algılarını dönüştürmüş ve İslamın klasik Şarkiyatçılık çerçevesinden çıkarak siyaset bilimi kapsamında incelenmesine neden olmuştur. Şarkiyatçılık kavramı çağdaş İslamın kamusal tasvirlerini ve anlamlarını tarif etmeye hiçbir şekilde yeterli olmamaktadır. Müslümanların Avrupa'daki varlığı yakın zamanlı bir fenomen değilse de ve Avrupalıların İslam dünyasıyla uzun süreli ilişkileri olmuş olsa da, Avrupalılar ile Müslümanların birbirlerinin farkına varmaları, farklılıklarıyla yüzleşmeleri ve modernliğin estetik ve etik boyutlarını tartışmaları tamamen bugüne özgü bir durumdur. Mekânsal yakınlık içinde gerçekleşen kültürel çatışmanın dinamiklerini ortaya koymak, yani asimetrik iktidar ve arzu ilişkilerine rağmen, Müslümanlar ile "yerli" Avrupalılar arasında iki yönlü bir ilişkiye yol açan bugünkü sürecin dinamiklerini göstermek üzere yeni bir analiz çerçevesine ihtiyacımız var.

Farklı kültürler birbirine karışmaktadır; ne var ki bu durum huzurlu bir ortak yaşam sağlamak yerine her iki tarafın da dönüşmesine neden olan bir dizi hasmane tartışma ve olaya yol açmıştır. İslam ile Avrupa arasında yaşanan bu süreci "iç içe giriş" tabiriyle anlatmaya ve bu sürecin bedende cisimleşmiş, toplumsal cinsiyete ilişkin ve şiddet taşıyan boyutlarına ışık tutmaya çalışmıştım (Göle 2010). Bu tabiri Almancaya tercüme ederken kullanılan terim *Anverwandlungen*'dir (Göle 2008): Nadiren kullanılan eski bir sözcüktür bu ve ben ile ötekinin değişmesi, yakınlıktan doğan dönüşme anlamım güzel ifade eder. Bu makalede Müslümanlar ile Avrupalılar arasındaki senkronik yakınlığın ikisi arasında hasmane bir bağ oluşturduğunu ve bu bağın, niyet edilmemiş olsa da, kamusal kültürün dönüşmesine yol açtığını öne süreceğim. Müslümanlar din, kadınların İslami usullere göre örtünmesi, şehitlik, kutsal addedilen şeylere küfür ve şiddet gibi Avrupa modernliğinde anakronik olarak görülen meseleleri de beraberinde getirerek kamusal alana girmektedir. Avrupalılarsa bu meseleleri farklı açılardan, farklı seslerle ve farklı bakış açılarıyla ele almaya çalışmaktadır. Endişeye, değişime ve şiddete yol açan iki yönlü bir ihlal, simgesel ve mekânsal sınırların karşılıklı olarak aşılması söz konusudur. Bir kadın heykelinin tetikledi-

ği tartışma üzerinden sözünü ettiğimiz bu toplumsal koreografiye ışık tutmaya çalışacağım.

Kamusal Bedenler ve Mekânsal İhlaller

Bir başörtüsü dışında üzerinde hiçbir kıyafet bulunmayan, bronz renkte, doğal büyüklükteki bir kadın figürünün temsil edildiği kamusal bir heykelden söz edeceğiz. Meşhur Alman sanatçı Olaf Metznel tarafından yapılmış "Türk Lokumu" adlı bu heykel Kasım 2007'de Viyana'daki Karlplatz'da bulunan Kunsthalle Müzesi'nin önünde sergilendi. Beklenebileceği gibi bu sanat eseri şehirde yaşayan Türk göçmen cemaatinin hiç hoşuna gitmemişti; bazılarına göre Türk kadınları aşağılanıyordu, bazılarına göre ulusal gurur hedef almıyordu, bazılarına göreyse dinsel değerler hakir görülüyordu. Türk cemaati, ister ayrı ayrı toplumsal cinsiyet kimliğini, ulusal kimliği ve dinsel kimliği, ister hepsini birden savunmak adına olsun, sesini yükseltmiş ve heykelin kaldırılmasını talep etmişti. Birkaç ay sonra heykel kaidesinden sökülüp kamuya açık bahçenin çimlerine atılmış halde bulundu. Heykele zarar vermiş olan iki adam güvenlik kamerasında görülmüştü; kimlikleri resmen tespit edilmemiş olsa da, Türk göçmen cemaatinden oldukları varsayılmıştı. Ne de olsa, adından da anlaşılabilirdiği gibi heykelin muhatabı genel olarak Müslüman göçmenler değil, Türk cemaatiydi. Ardından, Türkiye'deki nüfuzlu burjuva ailelerinden birinin genç bir mensubu bu heykeli kendi özel sanat koleksiyonuna ve İstanbul'daki bir müzeye katmak üzere gizlice satın aldı. Bu hareketi kendi soydaşlarına gösterilen hoşgörüsüzlüğe karşı çıkma çabası olarak yorumlanabileceği gibi, bir "performatif eylem" (arzu edilmeyen nesneye sahip olmak) olarak da görülebilir. Bu kişi böylece hem sanatsal ifade özgürlüğü savunusunu desteklemiş, hem de bir anlamda, gizlice ve "söylemsel olmayan bir şekilde" heykelin sökülmesinin ardından başlayan kamusal tartışmaya katılmıştı.

Heykelin zorla ortadan kaldırılmasından sonra, Kunsthalle Müzesi'nde (24 Ocak-16 Mart 2008 tarihleri arasında) "Örtünme Üzerine Dipnotlar: *Mahrem*" adlı yeni bir sergi düzenlendi. Bu sergi Viyana'ya İstanbul'dan, benim kendi projemin bir parçası olarak ve Emre Baykal'ın küratörlüğünde Bilgi Üniversitesi, Santralistanbul



Olaf Metzel, "Türk Lokumu", 2006, © Kunsthalle Müzesi, Viyana.
Fotoğraf: Wolfgang Woessner.

sanat merkezinden gelmişti. Bu yeni sergi başörtüsü tartışmasının bir uzantısıydı, ama burada kamusal ile özel arasındaki ayrımlara daha geniş bir bakış açısıyla yaklaşıyordu. Çeşitli ülkelerden (İran, Türkiye, Cezayir, Suriye, Portekiz), Müslüman, seküler birçok sanatçı katılmıştı bu sergiye. Çoğu kadındı, ama Ortadoğu ve Avrupa'nın farklı şehirlerinde yaşayan erkek sanatçılar da vardı. Serginin amacı meselelere kültürlerarası bir açıdan bakmak ve kamusal tartışmayı yeni, içedönük bir açıdan sürdürmektir. Viyana'da yaşayan bir Müslüman "Mahrem" sergisinin "Türk Lokumu" heykeli için bir örtü olduğu ve bu heykelin çıplaklığını kapadığını iddia etmişti. Serginin maksadı bu değildi ama. Amaçlanan şey, toplumsal cinsiyet açısından içsellik hissini gündeme getirmek, önceki sergiyle, yani çıplak heykelle iletişime girip kamusal tartışmaya yeni bir boyut kazandırmaktı. Bu sergi Avrupa kamusal alanının şekillenmesinde ulusötesi dinamiklerin ve kültürel hareketliliğin rolünü ortaya koymaktaydı. Avrupa kamusal alanı, mekâna nasıl yerleşileceğine, iç ve dış mekânların ve kutsal değerler ile dünyevi değerlerin birbirinden nasıl ayrılacağına ilişkin tartışmalarla oluşmaktadır. Kültürel hareketlilik ve ulusötesi devreler, farklı kültür ve belleklerin çeşitli ve çatışmalı ilişkilere girmesine neden olur. Avrupa kamusal kültürü bu çokkatmanlı yan yana gelişler ve rekabet içindeki takım yıldızları sayesinde oluşmaktadır.

Sanat eserlerinin kendileri de ulusötesi bir güzergâh izlemiş ve farklı insanları, farklı ulusları temasa sokmuştu; Almanya'da yapılan "Türk Lokumu" heykeli önce bu ülkede, sonra Viyana'da sergilenmişti – şimdiyse İstanbul'dadır (bu heykel bir gün Türkiye'de göçmenlerin olmadığı bir bağlamda sergilendiği zaman ona ne gibi anlamlar yükleneceğini düşünmeden edemiyor insan). "Mahrem" sergisi önce İstanbul'da, daha sonraysa, Osmanlı-Türkiye tarihi için oldukça önemli şehirler olan Viyana ve Berlin'de açıldı. Bu sergi sanatın akışını tam tersine çevirmişti; yani akışın merkezi Avrupa şehirleri değil İstanbul'du. Sanat eserleri ve sergiler farklı kamular arasında dolaşıma girip farklı anlamlar kazandığı gibi, ortaya çıkan ihtilaf- lar sonucunda farklı ulusal kamular da yakın temas içine girmişti. Başörtüsü meselesi coğrafi sınırları ve özel ile kamusal arasındaki karşıtlıkları aşması nedeniyle, yalnızca Müslümanları ilgilendiren bir konu olmaktan çıkmış, "herkesi" ilgilendiren bir konu, yani tüm



Olaf Metzel, "Türk Lokumu", 2006, © Kunsthalle Müzesi, Viyana.
Fotoğraf: Wolfgang Woessner.

Avrupalılar için bir kamusal mesele haline gelmişti. Dahası, toplumsal cinsiyet, beden ve mekâna ilişkin tartışmalar kültürün maddiliğini ve görsel farklılığı gözler önüne sermektedir. Söz konusu çatışmaların temsili, bedensel ve mekânsal boyutlarını içermesi bakımından sanat ve özel olarak da görsel sanat alanı, bu tartışmaların çarpıcı bir biçimde ortaya çıkıp şekillendiği alan haline gelmektedir.

Sanat, bilimler ve siyaset yoluyla yurttaşlar için ortak bir mekân oluşturacağı, bir ortaklık hissi sağlayacağı varsayılan kamusal alan bir çatışma ve çarpışma alanına dönüşmektedir. Pek çok kişi Müslüman göçmenlerin Avrupalı yurttaşların ifade özgürlüğü, çoğulculuk, sanatın özerkliği ve cinsiyet eşitliği gibi değerlerini benimsemediklerinden ötürü korku duymaktadır ve dahası, Müslüman göçmenlerin bu gibi değerleri hayata geçirip onlarla uyum içinde yaşamak isteyenlere karşı güç kullanarak din adına gözdağı verdikleri kanısındadır. Bu da İslam hakkında genelleştirici bir söylemin, göç, toplumsal cinsiyet ve terörizm konularıyla özdeşleştirilen bir söylemin doğmasına yol açmaktadır. Netice itibariyle, göçmen karşıtı, yabancı düşmanı eylemcilik, sekülerist din karşıtı önyargılar, İslami erkek

egemen köktencilığe yöneltilen liberal-feminist eleştiriler ve İslamcı terörist ağlardan duyulan korku, Avrupa'nın dört bir köşesinde hiç fark gözetilmeksizin aynı kefedede toplanarak Müslüman karşıtı yeknesak bir söyleme dönüştürülmektedir (Casanova 2007: 65).

José Casanova İslam hakkındaki bu söylemin, on dokuzuncu yüzyılda özü itibariyle modernlik karşıtı, köktenci, özgürlüğe düşman ve demokrasi karşıtı bir kültürü barındırdığı söylenen Katoliklik hakkındaki söylemleri anımsattığını iddia eder.

Bu iki kültürel dünya arasındaki bağdaşmazlık o kadar büyüktür ki, bunun Avrupa kamusal hayatının temel direklerini yıkacağından korkulmaktadır. Öte yandan, Müslümanlar dinleriyle (aşırı-) temsil edilmelerine içerlemektedir; tüm göçmenler dindar değildir, pek çoğunun doğrulayabileceği gibi, özgürlük ve eşitlik gibi seküler değerlere bağlıdırlar. Üstelik yine pek çoğu 11 Eylül'den bu yana (bu tarih Avrupalı Müslümanlara dair söylemde sıkça dillendirilir) sofu Müslümanlar ile radikal İslamcılar arasında hiçbir ayırım yapılmamasından, İslamın kolayca şiddet ve terörizm ile aynı kefeye konulmasından üzüntü duymaktadır. Bu durumun Müslüman göçmenlere karşı "kültürel ırkçılığa" (Modood 2007) ve İslama dair genelleştirici söylemin duygusal, irrasyonel altkatmanma işaret eden yeni türetilmiş bir terim olan İslamofobiye yol açmaktadır.³

Normatif argümanlar, çizgisel okumalar, bir grubun yerine diğerinin tercih edilmesi, kışkırtıcı olmak ya da incinmek, ya ifade özgürlüğünü ya da haysiyeti seçmek zorunda olmak yeni kültürel siyasetin iç içe geçiş dinamiklerini kavramaya yetmeyecektir. Öyleyse şimdi gözümüzü heykele dikelim ve iki farklı kültürel bakış açısından, yani Türkiye ve Avusturya/Almanya'nın gözünden bakıldığında görülebilecek olası ve çatışmalı yorumları açığa çıkarmaya çalışalım.

3. Bu terim ilk kez Büyük Britanya'da ırkçılık karşıtı bir örgüt olan The Runnymede Trust'ın yaptığı *Islamophobia: Fact not Fiction* başlıklı incelemede (1997) kullanılmıştı. Fransa'daysa Vincent Geisser'in *La Nouvelle Islamophobie* (2007) kitabının yayımlanmasıyla tartışmalara girmişti. Peter Gottschalk ve Gabriel Greenberg İslamofobinin İslama ve Müslümanlara yönelik bir "toplumsal endişe"yi yansıttığını ve bu endişenin Avrupalılara mahsus olmadığını, Amerikalıların da bunu paylaştığını iddia ederler; bu endişenin klişe imgelerini ABD'deki siyasi karikatürler üzerinden incelerler: Gottschalk ve Greenberg 2008.

Heykelde Viyana'nın merkezindeki bir kamu bahçesinin ortasında yalnız başına duran, hatta kırılğanlığı hatırlatan bir Türk kadını, bir Müslüman (başörtüsü simgesi) temsil edilmektedir. Müslüman kadının örtüsüz bedenini kamunun gözüne açmak suretiyle İslami buyruklarla çelişmektedir. Kadınlar sofuluk ve cinsel iffet hissi vermek için kapar başlarını. Cemaatin erkek mensuplarına, İslamda günah addedilen göz teması (göz zinası) dahil olmak üzere fiziksel temastan kaçınılan bir toplumsal etkileşim rejimi içinde bulunulduğunu hatırlatırlar. Kadın heykelin böyle, Müslüman olmayanları da dahil olmak üzere erkeklerin gözleri önüne serilmesi, dinsel buyrukların ihlal edilmesi anlamına gelir ve örtünün anlamının kaymasına neden olur.

Çıplaklığın kültürden kültüre, dinden dine göre değişen anlamları vardır. Doğal bir ortamda çıplak olan bir kadın doğa durumuna dönüş ve dolayısıyla, Almanya'nın doğalcılık mirasından bakıldığında bir masumiyet göstergesi olarak yorumlanabilir. Fakat İslamın gözünden bakıldığında, kişinin kendi bedeninin kimi kısımlarını örtmesi (bu hem kadınlar hem de erkekler için geçerli bir buyruktur) içgüdülerini denetleyebildiğinin, kendi benliğine ve arzularına hâkim olabildiğinin (nefs terbiyesi) göstergesidir ve statü açısından, örneğin çıplak köle kadınlardan farklı olduğunu gösterir. Heykelin çıplaklığı kışkırtıcıdır, çünkü İslami temayüzü, dinsel sofuluğu ve kadın ahlakını hatırlatan "başörtüsü" nün maksadına karşı çıkmaktadır. Heykeli yapan sanatçı çıplaklığı ve örtünmeyi kullanarak bunları birbirinin karşısına koymakta ve İslamı ve Müslüman kadınların cinsel iffet ve toplumsal temayüz iddialarını çelişkiye düşüren bir eser meydana getirmektedir.

Gelgelelim, kadın heykelinin çıplaklığı ayartmaya, yahut cinsel kışkırtmaya davetiye çıkarıyor gibi de değildir. Donuk yüz ifadesi, devinimsiz bedeni ve kara (bronz) teni, Batılı medeni kadınlarla karşılaştırıldığında Kuzey Afrikalı kadınların Avrupalı sanatçılarca çekilen fotoğraflarını, kadınların sömürgecilerin gözünden temsil edilmesini, doğallık hissi veren çıplak göğüslerini anımsatmaktadır. Bunu Batılı erkek gözünün kadının bedeni üzerindeki giysileri çıkarmak, o bedene el koyup sömürgeleştirmek suretiyle İslamı kendine tabi kılıp gizeminden arındırmaya çalışması olarak yorumlayabiliriz (MacMaster ve Lewis 1998) – gerçi şunu da söylemek gere-

kir ki "sömürgeleştirilmiş" olarak tasvir edilmek Türklerin havsala-sına yabancıdır, çünkü Türklerin kendisi sömürgeciydi.

"Türk lokumu" nun bir kadınla ilişkilendirilmesinin altmda Şar-kiyatçı bir jestin yattığı da düşünülebilir. On beşinci yüzyıldan beri üretilen popüler bir Türk tatlısı olan lokum Doğu çarşısı imgesini ve bu çarşıdan alınabilecek duysal hazları akla getirir. Nişasta ve şe-kerden yapılan lokum hoş lezzeti, yumuşak kıvamı, gül, nane aro-maları, ve fındık, fıstık ve ceviz parçacıklarıyla Şark bolluğunun ve rehabetinin bir lokmada cisimleşmiş simgesidir. Türkiyeliler güzel, tatlı ve çekici kadınları tanımlamak için "lokum" sıfatını kullanır. Oysa bu kadın heykeli Türk lokumunun akla getirebileceği duysal ve cezbedici güzellik hissini vermez. Heykel bu noktada yine hem Türkiyelilere has güzellik anlayışıyla hem de kadınlara dair Şarki-yatçı temsillerle anakronizm yaratır. Bu heykel hiç de Şarkiyatçı ka-dın imgelerinin (örneğin Jean-Auguste-Dominique Ingres'nin "Oda-lık ile Köle" tablosunda olduğu gibi, kara tenli bir haremağasının gözetiminde, bir yatağa sere serpe uzanmış halde yatan ve ud çalan kadını dinleyen cariyeye) kopyasından ibaret değildir. Şarkiyatçı viz-yon o merak uyandırıcı Doğulu Türk haremine girmeye ve bu gi-zemli yeri fethetmeye çalışıyordu; sözünü ettiğimiz heykel ise Şar-kiyatçılığın temel direkleri olan "egzotik" içerisi ile "egzotik" öte-kindenden kopmaktadır. Şark'ın bolluğu ve lüksünün yerine işçi, köylü göçmen imgesi geçmektedir; karşımızda, aşına olduğumuz o öteki, bize şehir meydanında karşılaşabileceğimiz kadar yakın olan o öteki durmaktadır. Tüm o egzotik muamma ve erotik cazibe yok olmuştur.

Keza, göçmenler de kendilerini Doğulu evlerinin ve bu evlerin sağladığı güvenliğin dışmda bulmaktadır. Heykel Kunsthalle Müze-si'nin "iç" mekânında değil, dışarıda, kamu bahçesindeki müzenin önünde sergilenmektedir. İç ve kutsal (mahrem) mekânlardan kamu-sal hayatın dış mekânına çıkmış olması bakımından kadınların hare-ketliliğini izlemektedir. Göçmen Müslüman kadınlar örtülüdür, ama kamusal olarak görünür haldedirler (daha doğrusu, tam da örtülü ol-dukları anda görünür hale gelirler). Göçmen Müslüman kadınların gerçek hayatları konusunda düşünülebileceğinin tam aksine, heykel kadın tek başmadır; yanında hiçbir çocuğu, kendisine eşlik edecek herhangi bir aile üyesi yoktur. Cemaatin erkek mensuplarının otori-tesine tabi olduğu düşünülen Müslüman kadınlar hakkındaki yaygın

temsillerin aksine, bu heykel, göçmen kadının yalıtılmışlığına vurgu yapar. Göçmen kadının gerçek durumunu tasvir eder: köklerinden kopmuş, ailesinden destek almadan yabancı bir diyarda savunmasız halde yaşayan ve şimdi bir Avrupa şehrindeki kamu bahçesinin ortasında tek başına kalmış bir kadın. Hareketsiz ve düşünceye dalmış bir şekilde durduğu kamusal mekân kadının köylü geçmişi ile kamu bahçesinin doğal ortamı arasında zihinsel bir kolaj yaratmakta ve onun henüz Avrupa şehir hayatına ayak uyduramadığını ima etmektedir.

Müslüman kadınlar ev ve vatan gibi geleneksel sınırları aşarak ve ilk başta kendileri düşünülerek kurulmamış olan seküler hayat mekânlarına girerek İslami örtünmenin simgesel anlamlarını bozup dönüştürmektedir. Örtünün mekânsal ihlali hem geleneksel İslami tasavvurları hem de seküler feminist tasavvurları sarsar. Müslüman kadınlar örtünerek kamusal alanda sofuluklarını sergilemek suretiyle gerek kadma ve içerisine dair "Şarkiyatçı" temsillere gerekse de seküler feminizmin "Batıcı" temsillerine karşıt bir faillik hissini ortaya koyarlar. Burada söz konusu olan şey Avrupa manzarasındaki göçmen Müslüman kadınların yeni bir biçim almasıdır. Sözünü ettiğimiz heykel ise geçmiş ile bugünün, birbirleriyle çelişen simgesel düzenlerin arasında kalmış bu yeni simanın ve yarattığı gerilimlerin somut bir örneğidir. Avrupa insanının, bu örnekte Alman heykeltcinin, kadınların örtünmesine ve İslama anlam verebilmek için nasıl boğuştuğunu, başetmeye çalıştığını gösterir. Sanat ile siyaset, kültürler ile kamular arasındaki etkileşimli bir uzam olarak estetik alan Müslümanlar ile Avrupalılar arasında bir bağm (ki bu bağın içinde kışkırtma ve şiddet unsurları da vardır) kurulmasına dahil olmaktadır.

Farklı kültürel bakış açıları ve farklı toplumsal grupların mikro pratikler yoluyla şu anda, sokak düzeyinde nasıl buluştuklarının, ötekinin farklılıklarıyla nasıl yüzleştiğinin ve bu yüzleşmeyi nasıl kamusalılaştırdıklarının izini sürmek gerekir. Avrupa kamusal alanı kavramı halihazırda mevcut olan, farklı ulusal kamuların genişlemesiyle yahut yan yana gelmesiyle oluşmuş bir yapıya değil, bizatihi bu alanın oluşumuna atıfta bulunmaktadır. İslam hakkındaki ihtilafli mevzular kültürel değerler üzerine tartışmalara sebep olmakta, güçlü kolektif duyguları harekete geçirmekte, yeni ses ve yüzleri öne çıkarmakta, ulusötesi dinamikleri izlemekte ve iç içe geçen kamusal mekânların oluşmasına yol açmaktadır.

Kunsthalle Kamu Bahçesinden Avrupa'daki Kamusal Takımyıldızlarına

Parklar genel olarak kamusal alanın mikro düzeydeki bir örneğidir. Kamusal alan genelde soyut bir çerçevede ve bir ulusla, bir dilsel topluluk ve yurttaşlık haklarıyla ilişkili olarak kavramsallaştırılırken, kamu bahçesi birden çok bakış açısını barındıran kamu meydanının mekânsal veçhelerini gözler önüne serer. Park ve bahçeler, ihtilafı mekânda konumlandırmamızı sağlar, görsel ve performatif veçheleri öne çıkarır ve kamu anlayışımızı aynı dilsel topluluğun mensubu olan kamusal yurttaşların ötesine taşır. Heykel yalnızca Viyana'nın şehir sakinlerine değil, "herkese", şehirde yaşayan göçmenlere, Müslümanlara, erkeklere, kadınlara ve ayrıca şehrin dışında yaşayan Türklere seslenir. Bu heykel hem bir kamusal bölünmeye, kültürlerarası (yanlış) iletişime yol açmış, hem de her zaman için aynı ulusal kamu tanımını benimsemeyen farklı oyuncular ve farklı kamular arasında bir bağın kurulmasını sağlamıştı. Heykelin kendisi Alman sanatçının göçmen kadınları nasıl görüp tasvir ettiğini ve bu ikisinin birbirleriyle nasıl yüzleşmeye başladıklarını ortaya koymuştu. İşin paradoksal yanı bu heykel, ulusötesi ve kültürlerarası dinamiklerden kaynaklanan bir çatışma sonucunda iç içe geçmiş meseleleri ve insanları kamusal hale getirmişti.

Hannah Arendt kamusal alanın mekânsal niteliğini ve farklı bakış açılarını vurgular. Christian Geulen'in belirttiği gibi, Arendt'in yaklaşımında simetri varsayımından açıkça kaçman bir kamu anlayışı görürüz: "Tek bir cihetten bakıldığında ortak bir dünya gözden kaybolur; ortak bir dünya ancak çeşitli bakış açıları içinde var olur" (Geulen 2006: 64). Dolayısıyla kamusal alan farklı bakış açılarınm eklemlenmesiyle oluşur. İkincisi, Arendt soyut bir kamusal alandan (*Öffentlichkeit*) ziyade, somut bir kamusal mekân (*öffentlicher Raum*) kavramında ve kamudaki fiziksel, bedensel farklılığın özel rolünde ısrar eder: "Görölmekten ve sesinizin dinlenmesinden başka hiçbir şeyin geçerli olmadığı kamusal mekânda, görünürlük ve işitilirliğin büyük bir önemi vardır" (Geulen 2006: 65). Bundan ötürü Arendt, yurttaşların buluşabilecekleri, karşı karşıya gelebilecekleri ve böylece bir meseleyi farklı açılardan ele alabilecekleri, başkala-

rının görüşlerini de hesaba katarak kendi görüşlerini değiştirebilecekleri komünal bir görünürlük mekânı olarak kamusal mekân anlayışını geliştirir. Kamusal mekân her şeyden önce bir bakış açısı çoğulluğudur. Arendt'in herkes için ortak, kitlesel bir görüş açısı olduğunu varsayan "kamuoyu" kavramına nadiren başvurmasının sebebi de budur – zaten bu kavramı kullandığı ender anlarda da amacı eleştirmektir. İkincisi, Arendt'in gözünde "polis" bireylerin görünürlüklerini başkalarına açık hale getirdikleri mekândır. Fakat bu mekânın özgüllüğü şudur ki göz açıp kapaymcaya kadar kısa süren andan kurtulamaz. "Kamusal alan insanların bir araya toplandıkları her yerde potansiyel olarak mevcuttur, ama sadece potansiyel olarak, muhakkak ve her zaman değil" (Arendt 1958: 178). Bu tür bir kamusal görünürlük mekânı bireylerin siyaseten bir araya toplandıkları her yerde daima yeniden yaratılabilir. Bu görünürlük mekânı, eylem yoluyla yaratıldığı için son derece kırılgandır ve yalnızca performanslarla ve sözlerin söylenmesiyle maddileştiği zaman var olur (D'Entrevés 2008). Fakat anlatılar yoluyla (Arendt Yunanlıların şiiire ve tarihe bu kadar kıymet vermesinin sebebinin bu olduğunu söyler) edimlerin hafızası muhafaza edilerek bir öğreti kaynağı olarak gelecek nesillere aktarılabilir. Demek ki siyasal topluluk aynı zamanda bir hatırlama topluluğundur.

Özetlemek gerekirse, kamusal alan bakış açısı çoğulluğuyla oluşur; bireylerin performansları ve eylemleri yoluyla kendilerini başkalarına gösterdikleri yerdir; göz açıp kapaymcaya kadar kısa süren ânın ürünüdür, yani kati olarak değişmez değildir, eylem, çatışma ve çarpışmayla oluşur; anlatılar olayların geçici doğasını siyasal topluluğun hafızasına nakşeder. Bu özelliklere atıfta bulunmak suretiyle, bireylerin yüz yüze karşılaşmasını sağlayan fiziksel bir yer olarak mekânın, ikinci olarak eylemin söylemsel boyutunun yanı sıra performatif boyutunun ve üçüncü olarak, doğmakta olan Avrupalı (ve İslami) kamusal alanda hafıza ve görünürlük üzerine yapılan kültürel mücadelelerin önemini vurgulamak istiyorum. Bu kamusal alanın, farklı kültürel bakış açılarının karşılaştığı, ama aynı zamanda çarpıştığı, bireylerin gerek söylemsel argümanlar gerekse de (heykel örneğinde olduğu gibi) görsel sanat biçimlerinden mimariye (cami inşaatları), modadan (örtünme) piyasaya (eğlence ve tüketim kalıpları) kadar uzanan performatif pratikler yoluyla kendilerini başkalarına

gösterip farklılıklarını ortaya koyduğu kamusal takımyıldızlarından oluştuğunu söyleyebiliriz.

Bir Amplifikatör Olarak İslam

İslamın Avrupa kamusal alanında ortaya koyduğu şekliyle kültürel farklılık sorunu demek ki "kamusal alan" yorumbilgisinin kavramsal olarak yeniden düzenlenmesini gerektirmektedir. Birincisi, kişinin kendini başkasına açık hale getirmesinde bir yoğunlaşma unsuru söz konusudur. Kültürel ve dinsel farklılıklar işitilir, görünür ve çarpıcı kılınır. İslam kendini bir referans olarak kullanan Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar için bir amplifikatör işlevi görür. Bu nedenle İslami başörtüsünün kullanılmasıyla heykel daha da görünür hale gelmiş, tartışmanın harareti artmıştı ve böylece heykel çok daha fazla kişi tarafından tartışılır olmuştu. Fakat heykeli daha kamusal hale getiren tek şey dinsel simge değildi. Deyim yerindeyse, dinsel simge skandala ve ihtilafa yol açan bir ihlal jestiyle (yani çıplaklıkla) alev almıştı.

Çağdaş İslami örtünme fenomeni dinsel farklılığın bir şekilde yoğunlaşmasının da sonucudur. Genç Müslüman kadınlar dini eski kuşaktan farklı bir şekilde benimser, dinin geleneksel aktarılma biçimlerini ve dinsel pratikleri sorgusuz sualsiz yeniden ürettiklerini düşündükleri annelerine karşıt biçimde kendilerini eğitimi ve benlik bilincine sahip Müslümanlar olarak farklılaştırırlar. İslam kişinin kendini sofuca biçimlendirmesi için açık bir referansa dönüşür ve şehirli, eğitilmiş Müslüman yeni kuşak baş örtmeyi daha harfi harfine yorumlarlar; annelerinin o gevşek başörtülerini bir kenara bırakıp saçlarını bütünüyle yeni şekillerde kapatırlar. Başörtüsü dinsel farklılığın başkalarına gösterilmesinde bir mübalağaya dönüşür. Tartışmalardaki anlamsal kaymalar –"başörtüsü"nden "İslami örtünme"ye– geleneksel, neredeyse görünmez bir göstergeden kültürel-dinsel farklılığın olumlanmasına doğru yaşanan bu değişimi ortaya koyar. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki, bunu görünür ve tartışmalı hale getiren şey dinsel simgenin kendisi değil mekânsal ihlalidir. Müslüman kadınlar kelimenin tam anlamıyla sınırları aşar, küçük köy ve kasabalardan göç ederek Avrupa şehirlerine gelirler. Bugünkü baş örtme şekli kamunun gözüne ilişeceği bir konuma ula-

şir; çünkü okul, üniversite ve şehirler gibi seküler modern hayat mekânlarının sinir merkezlerine girer ve modanın (sokak modasının), tüketim kalıplarının ve siyasal söylemin bir parçası olur.

Günümüzdeki baş örtme şekli ne geleneksel dinsel buyrukların devamıdır ne de seküler moderne asimile olmanın ifadesidir. Gerek geleneksel dinsel gruplar gerekse de seküler modernist kişiler başı kapalı bir Müslüman kadının özel bir mekâna, verili bir role hapsolmasını, kamu tarafından görünür olmamasını bekler. Şahsen sofu olmayı tercih edip kamusal hayatta da (yani eğitimde, meslek hayatında, siyasette) öne çıkan yeni örtülü kadınlarsa hem geleneksel edep normlarını hem de seküler feminist özgürleşme normlarını bozmaktadırlar. Yeni örtünme sayesinde –ki başlangıçta bu pratiğin kadınları bir köşeye sıkıştıracağı, susturacağı ve erkeklerden ayıracağı varsayılıyordu– Müslüman kadınlar daha kamusal, görünür ve tartışılabilir hale gelir. Dinin kamusal hayattaki yeri, din ve faillik, ifade özgürlüğü ve örtünme, inanç ile cinsiyet eşitliği gibi konular üzerine daha genel bir tartışmaya yol açmaktadır. Avrupa'da süregiden kamusal tartışmanın parçası haline gelince, örtünme, sırf Müslümanlar (gelenekselcilere karşı radikaller, İslamcı erkekler ile örtülü kadınlar) arasında konu edilen bir mesele olmaktan çıkmakta, seküler kültürel değerleri, Avrupa'daki erkeklerin ve özellikle de kadınların benlik temsillerini sarsmaktadır.

1968 sonrasının feminizmi, kadınların uğradığı baskının temelinde yattığını düşündükleri kişisel/özel alanı kamusalılaştırmıştı ("özel olan siyasaldır" sloganı bunu ifade ediyordu). Dinin kadınlar üzerindeki iktidarına karşı çıkıyor ve kadınları dinsel buyruklardan, (kürtaj ve doğum kontrol hakları mücadelesi), püriten ahlak değerleri ve giyinme tarzından (bedensel kısıtlamaların bir simgesi olarak korsenin çıkarılması) kurtarmaya çalışıyordu. Seküler feminizm kadınları dinsel ve muhafazakâr kısıtlamalardan kurtarmış ve özgürleşme retoriğiyle uyumlu yeni pratikler ortaya koymuştu. Kadınların kendi bedenleri, kimliklerini ifade ettikleri ve özgürleşme stratejilerini hayata geçirdikleri –belirleyici değilse de– açık, belirgin bir uzam haline gelmişti. Bugün modern kadınlar "özgürleşmiş" olduklarını bedenlerini farklı şekillerde kullanarak açıkça ifade ediyorlar –cinsel özerkliğin benimsenmesi, beden formunda olma, güzellik ve moda, *new age* sağlığı vb. yollarla. Nasıl seküler kadınlar kendileri

için özgürleşme olanaklarının bedenlerine "sahip olmaları" sayesinde açılacağını düşünüyorlarsa, sofı kadınlar da bedenden "soyutlanma"mn lüzumlu olduğunu düşünüyorlar. Modern hayatın merceğinden bakıldığında, örtünmenin –hem dinsel hem de ahlaki– ikili bir anlam ve eleştiri ifade ettiği söylenebilir. Birincisi, ideal örtünme, Tanrı'nın dünyevi hayattaki iradesi ve mevcudiyetini hatırlatan bir şey olarak, (pratikte pek çok örtülü kadın güzellik ve eğlenceye yönelik ticari kalıpları takip etmeye arzu duyuyor olsa da) bedenin seküler estetik açıdan ve materyalist şekillerde kullanılmasına karşı bir direniştir. İkincisi, örtünme, kadın bedeninin kimi kısımlarının örtülüp saklanmasına dayanan ve dolayısıyla (hem mekânsal hem de bedensel olan) kutsal, gizli, cinsiyetlendirilmiş alanı hatırlatan, yani kamusal alanda bulunduğu sırada "mahrem"i muhafaza eden bir İslami kadın kimliği gramerini ortaya koymaktadır (Göle 1996a: 83-130). Bu ideal bir durumdur, çünkü genç örtülü kadınlar pek çok çelişkiyle yüz yüze gelmekte ve edep normlarına olan bağlılıkları ile kamusal hayata katılma arzuları arasındaki çelişkiden doğan gerilimler hakkında düşünmektedir.⁴ Bununla birlikte, seküler ve İslami yaklaşımlar kamusal hayattaki cinsellik ve dışılığın idaresine dönük iki zıt tavrı ifade eder. Müslüman kadınlar başlarını örterek ve arzularına gem vurarak kamusal olurlar; Batılı özgürleşme grameri ise kadınlara erişilebilir olma çağrısında bulunur. Kamusal hayattaki benlik temsiline dair bu iki farklı yaklaşım birbiriyle kıyaslanamayacak kadar ortak zeminden yoksun gibi görünmektedir. Kamusal alanda Batılı bir tarz benimsemek (görölmek dahil olmak üzere) çeşitli etkileşim, karşılaşma olanaklarına kapı aralar ve bir anonimlik imkânı, "yabancıların sosyalleşebilmesi" için bir imkân sağlar. Michael Warner modernliğin belirleyici unsurlarından birinin normatif "yabancıların sosyalleşebilmesi" öncülü olduğunu söylemektedir.

Modern toplumdaki yabancı, antik dönemdeki, ortaçağdaki ya da modernliğin başlarındaki bir gezgin dışarıklılığın olabileceği kadar uç noktada egzotik değildir... Bir kamu bağlamındaysa, yabancılar bizim dünyamıza zaten ait olan kişiler olarak muamele edilebilir. Dahası: Onlara öyle *davra-*

4. Kenan Çayır, Türkiye'deki başörtülü genç kadın yazarlar arasında kendi sesiyle ve kendine dönüp bakma kabiliyetiyle konuşan yazarları tasvir etmektedir: Çayır 2006.

nımalıdır. Gündelik hayatta onlarla mütemadiyen karşılaşırız. Toplumsalın olağan bir özelliğidirler. (Warner 2002: 75)

Gelgelelim İslami mahrem ve edep anlayışı, modern "yabancıların sosyalleşebilmesi" tanımlarına karşıdır; cinsiyetlerin birbirinden gündelik olarak ayrılması, kadınların kapanması, gözetim altındaki cemaatler (yani mahalleler) ve evlerin içe dönük mimarisi bunun örnekleridir (Ammann 2006). İslami bir benlik temsil biçimi, iç mekânı ve kadının mahremi, yani cinsiyetlendirilmiş mekânları ve kapatılmış bedenlerin kutsallığını akla getirmek suretiyle, kamusal benliğin kısıtlanmasını gerektirir. Öte yandan, işin paradoksal tarafı da şu ki, gerek sekülerlik gerekse İslam, cinsellik ve kamusal hayat meselelerini siyasal tartışmanın merkezine oturtmaktadırlar. Birbirlerinin yansımalarıdır.

İkincisi, bu süreç sayesinde, aynı gruba mensup olmadığı düşünülenler (örneğin seküler feministler ile Müslüman kadınlar, göçmenler ile mukimler, Müslümanlar ile Avrupalılar) birbirleriyle yakınlaşır ve yeni bir kamusal takımıydızı oluştururlar. Batılı sekülarizm, feminizm ve sanat anlayışları İslamla olan karşılaşmaları ve çatışmaları hesaba katılarak yeniden değerlendirilir. Keza Müslümanlar da dinsel buyruklara dayalı bir hayat tarzı ile seküler hayat deneyimlerine dayalı bir hayat tarzı arasındaki farklılıklarla karşı karşıya gelir ve Müslümanların azınlıkta olduğu bir bağlamda meşru ile gayrimeşru arasındaki sınırları yeniden yorumlarlar. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik etrafındaki konular özellikle de Avrupalı akranlarıyla benzer bir hayat deneyimi içinde olan genç kuşak için merkezi bir önem taşır. Erkekler ile kadınların sosyalleşmesinin kaçınılmaz olduğu, arkadaşlığın sınırları ve flört, bakirelik ve evlilik, başka dinden birine âşık olma gibi tabu addedilen konularla yüzleşerek bütün bunları tartıştıkları bir bağlamda dinsel edep ve ahlak değerlerini kendilerine mal etmeye çalışırlar.

Mekân önemlidir: Dinsel, performatif faillikler, "medenilik" kodları diye de bilinen, yazılı olmayan âdet, alışkanlık ve etkileşim kodlarını açığa çıkarıp bunlara meydan okuduğunda, farklı yerler kamu tarafından tartışılmaya başlanır. Böylece, İslamın zorlayarak içeriye girdiği ve *modus vivendi* normlarını bozduğu bir zamanda, okullar, üniversiteler, hastaneler, kamu bahçeleri, kamusal ulaşım araçları,

işyerleri, plajlar, havuzlar gibi ortak mekânlar "kamusal" bir sorun haline gelir. Bir etik ve estetik olarak İslam, Avrupa'daki seküler hayat mekânlarını ve sosyalleşme tarzlarını bozar. Demek ki kamusal alan, ulusal bir cemaatin yurttaşları arasındaki söylemsel cemaatler, rasyonel argümanlar, hakikat ve geçerlilik iddialarından ibaret değildir. Kamusal iletişim ile toplumsal çatışmanın maddi, görsel, şekilsel ve duyusal boyutları çarpıcı ve belirleyici bir önem kazanarak bir duygu siyasasına yol açar.

Bu bağlamda kuvvetli bir duygusal katman olduğundan bahsedilebilir; zaten iletişim teknolojilerinin farklı kamular arasında hızlı bir dolaşım sağlamasıyla ortaya çıkan tartışmaların görsel ve şekilsel boyutları da bu katmanı kuvvetlendirmektedir. Michael Fischer'in Danimarka'daki karikatür kriziyle bağlantılı olarak belirttiği gibi, ulusötesi devresel bir ağ kültürel siyasette "duygusal bir fazlalığa" yol açar (Fischer 2009).

Bu ihtilaflar farklı yerlerde, farklı zamanlarda vuku bulmakta ve farklı ulusal kamulara farklı şeyler ifade etmektedir; ama yine de şeyleri, insanları ve fikirleri yeni kamusal takımyıldızları içinde bir araya getiren iç içe geçmiş mekânların oluşmasını sağlarlar. Salman Rushdie olayı, başörtüsü tartışması, Theo Van Gogh'un öldürülmesi, Danimarka'daki karikatür krizi – işte tüm bunlar, İslamla yakınlaşma ya da ona mesafe alma ilişkilerini sarsan, dinsel ve mekânsal ihlalleri harekete geçiren, (şiddet dahil olmak üzere) performatifliğin görsel, şekilsel boyutlarını yönlendiren takımyıldızı olaylarıdır. Yeni kamusal takımyıldızları ulusötesi dinamiklerle oluşur ve ulusal alanlardaki toplumsal etkileşim bakımından özerk hale gelirler. Arjun Appadurai medya teknolojileri ve göç akışları sayesinde "küresel modern" in ulus-devletle sınırlı olanlardan daha farklı etkileşim ortamları yarattığını iddia ediyor; ulus sonrası bir dünyada, dünyanın yeni bir haritasını çıkarmak için "etnodüzlemler, medyadüzlemler, finansdüzlemleri ve fikirdüzlemleri" sunuyor (Appadurai 1996: 47). Çeşitliliğin, farklı ve müstakil etnisite, kimlik ve kültür çoğulluğunun ötesinde anlaşılması gerektiğini ileri sürüyor ve küresel'in bir süreç içinde etkileşim içine girip iç içe geçen boyutlarını tasvir ediyor; bu süreç de bazı durumlarda farklı etnisitelerin aynı etnodüzlemde buluşabildiği anlamına geliyor.

Bu çerçeve, farklı ve birbirinden uzak insanların, etnisitelerin, fikirlerin ve şeylerin yakın bir etkileşim ve çatışma içine girdiği kamusal takımyıldızları anlayışına uymaktadır. Salman Rushdie olayı estetik alan ile İslamı, Avrupalılar ile radikal İslamı yakın bir etkileşim ve çatışma içine sokan kamusal bir takımyıldızının enstantaneleri olarak görülebilir. Bu olayın ardından Avrupa'nın çeşitli yerlerinde başka olaylar meydana gelmişti: Örneğin, Danimarka'daki karikatür krizi ya da Viyana'daki "Türk lokumu" heykeli. Heykel vakası daha önce sıraladığımız vakalar kadar hızla gelişen hararetli tartışmalara yol açmamıştı; görelilik sınırlı kalmış, çatışma ve ihtilafın sınırlarını genişletmemişti. Ama yine de Avrupa takımyıldızlarının yeni görünümünün bir parçasıdır. Estetik alanının farklı kültürel öznellikler ile siyaset arasındaki etkileşimli bir uzam olduğunu ve bu uzamın Avrupa kamusal takımyıldızlarının oluşumu için canalcı önemde görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Demek ki Avrupa kamusal alanı ulusal kamusal alanların yan yana gelerek uzaması olarak değil, tahmin edilemez ile kıyaslanamaz olanı bir araya getiren kamusal takımyıldızlarının oluşumu olarak incelenebilir. Bu Avrupa kamusal alanının ana hatlarını bugünden net bir şekilde çizemeyiz; belirlenmiş normları ve değerleri olan yerleşik bir yapı olduğundan da bahsedemeyiz. Halihazırda devam eden bir süreçtir, fakat çizgisel bir gelişim çizgisinde ilerleyen bir şey olarak da düşünülmemelidir. Avrupa takımyıldızlarında bir düzensizlik, arızilik ve bazen de şiddet vardır. Kurumsal, temsili ve örgütlü siyaset çerçevesinde tam olarak ifade edilemez; ister siyasal seçkinlerin ister yurttaşların olsun, sırf aktörlerin niyetlerini incelemek suretiyle de anlatılamaz. Avrupa kamusal alanı etkileşim, karşılaşma, çatışma ve karşılıklı dönüşüm dinamikleri, yani bir dizi inanç, pratik, olay ve ihtilafın niyet edilmemiş sonuçları neticesinde gerçekleşmektedir. İlk bakışta birbiriyle alakasızmış gibi görünen, zaman ve mekân açısından ayrı olan bir dizi olay birbiriyle bağlanıp yeni bir harita, yeni bir örüntü yaratmakta ve Walter Benjamin'in kastettiği anlamda bir "takımyıldız" oluşturmaktadır.⁵ Çizgisel tarih anlayışına eleştirel bir gözle bakan Benjamin'e göre modernlik "tek yol"da ilerleyen bir sarkaç değildir ve tarihin dinamik, ilişkisel bir yorumu olarak ele alınmalıdır – bunun en uygun imgesi takımyıldızıdır (Rollason 2002). Takımyıldızları ilk bakışta birbiriyle alaka-

sızmış gibi görünen, zaman ve mekân açısından ayrı olan bir dizi olayı bir araya getirir ve böylece değişim seyrini, modern'in mevcut anlamlarını etkileyen yeni bir iç içe geçme ve çarpışma mekânı yaratır. Avrupa ile İslam arasındaki karşılaşma kamusal alandaki bir dizi ihtilaf ve çarpışma içinde yaşanmaktadır. Böylece her ikisinin nasıl bir etkileşim ve çatışma içine girdiği, birbirinden neler ödünç aldığı ve nihayetinde nasıl yeni takımyıldızları yarattığı da gözler önüne serilmektedir. Bu takımyıldızları Avrupa ile İslamın paradoksal bileşimini içinde barındırmakta ve böylelikle Avrupa modernliği ile İslamın birbirlerini dışlayan ve sabit şeyler olarak tasvir edildiği hâkim anlatıları sarstmaktadır.

—

5. "Benjamin, göze çarpan *takımyıldızı* simgesini... tarihinin ilk bakışta birbiriyle alakasız gibi görünen bir dizi tarihsel olayı belirgin bir konjonktüre yerleştirdiği zaman doğan ilişkinin simgesi olarak kurgular. Takımyıldızı geçmişteki olayları kendi aralarında bağlantı içine sokar, ya da geçmişi bugüne bağlar; onun oluşması tarihsel anlayış açısından bir idrak ânını, bir kuantum sıçramasını harekete geçirir. Örneğin 1789, 1830 ve 1848'deki Fransız devrimleri ve 1870'teki Paris Komünü, takımyıldızına has bir ilişki içine sokulacak, zaman açısından birbirinden ayrı, ama ortak bir isyan bilinci bakımından birbiriyle bağlantılı olaylar olarak sunulacaktır" (Rollason 2002: 283).

Avrupa'nın İslamla İmtihani: Hangi Gelecek?

Fransız "İstisnası"

2001 yılında İstanbul'dan Paris'e taşınırken Avrupa Birliği'nin ilgi alanım haline geleceğini tahmin etmiyordum. O zamana kadar Avrupa projesini dert etmediğimi söylemek istemiyordum. Dert ediyordum elbette: Seküler dünya görüşleri ya da dinsel inançları olan, Türk ve Kürt kökenli entelektüel, demokrat dostlarım ve arkadaşlarımın çoğu da bu projeyi dert ediyordu. O zamanlar Avrupa'ya olan ilgimiz Avrupa Birliği'nin Türkiye'de demokratik hakların ve özgürlüklerin kurumsallaşmasını genişletip kabul ettirmek için siyasal ve hukuki bir çerçeve sağlayacağına dönük yaygın bir beklenti ve arzu-dan kaynaklanan, yani esas itibarıyla Türkiye merkezli bir ilgiydi. Avrupa pek çok ilerici entelektüelin gözündeki, başka toplumların dönüşümünü teşvik edecek sabit ve değişmez bir referans noktası olarak seküler demokrasinin gerçekleşmiş kehanetini temsil ediyordu. Avrupa'nın "İslam"la ilişkili meselelerle karşılaşmasıyla dönüşüm şekilleneceğini tahmin etmiyorduk.

Çağdaş İslam ve onun kamusal hayattaki artan gücü ve görünür-lüğü üzerine çalışıyordum; Türkiye de buna dair gözlemlerde bulunduğum özel alandı. Türkiye siyaseten çoğulcu, sekülerist bir bağlamda İslami hareketleri incelemek için bir zemin sunuyordu bana. Bu çoğulculuk siyasal partiler, toplumsal hareketler ve "hakikat rejimleri" arasında bir çatışan güçler alanı olduğunu ima ediyordu. İslamcılık bu farklı fikir ve güçlerle rekabet etmek zorundaydı. Dolayısıyla İslamcılığın siyasal iktidarı giderek tekeline aldığı, hayatın tüm alanlarında etki gücü kazandığı ve kendini tek hakikat rejimi olarak da-

yattığı, Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'de bir "İslamlaşma" olduğundan bahsetmek doğru olmazdı.

Türkiye'deki İslamın incelenmesi, monarşik ya da otoriter yönetimler altında olan, Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer ülkelerdeki İslamın incelenmesinden farklıydı. Bazı açılardan, İslamın Türkiye'deki yeri, ülkenin seküler yasaları ve çoğulcu siyasal alanından ötürü, Avrupa'daki çoğulculuk bağlamlarıyla kimi benzerlikler taşıyordu. İslami talepler, örneğin genç kadın öğrencilerin başörtüsüyle üniversitede öğrenim görme talebi cumhuriyetçi sekülarizm ve feminizm ilkelerine bağlı olanlarla bu gibi talepleri öne sürenler arasında uzun vadeli bir kamusal çatışmaya sebep oldu. Fransa'da aslında 1989'da başlamış olan "başörtüsü tartışması" 2003'ün baharında yeni bir ivme kazanıp büyüdüğünde, bu tartışma ile Türkiye'deki tartışma arasındaki benzerlikler dikkatimi çekmişti. Ardından dikkatimi Fransa'daki cumhuriyetçi sekülarizm ve feminizm değerlerinin İslamla ilişkili olarak nasıl yeniden şekillendiğine ve dinin kamusal alanda görünür olması taleplerine karşı nasıl ele alındığına çevirdim.

Fransa'da İslami başörtüsü tartışmasının hemen ardından, Türkiye'nin AB'ye katılımı ve bunun Avrupa değerleri ve kimliği açısından yaratacağı sonuçlar hakkında, en az ilki kadar hararetli ve tüm ülkeye yayılan bir tartışma patlak verdi. Bu iki tartışma sayesinde İslamın mevcudiyeti (Avrupa'nın içindeki Müslüman göçmenler ve Avrupa'nın dışındaki Müslümanlar) kamunun ilgisine sunulmuş ve kamusal farkındalık arenasına taşınmıştı; yani yalnızca karar vericilerin değil "tüm" yurttaşların üzerine kafa yorup düşüneceği bir mesele haline gelmişti. Sosyolojik açıdan konuşacak olursak, İslami örtünme ile Türkiye'nin AB adaylığının pek az ortak yönü vardır. Farklı tarihsel yörüngeleri izlerler. Örtünme meselesi göç, kamu okulları ve cinsiyet eşitliği ile bağlantılıdır; çağdaş İslamcı hareketlerden doğan yeni dinsel faillik biçimleriyle alakalıdır. Türkiye'nin adaylığı ise Türkiye'deki uzun Batılılaşma tarihinin bir sonucudur. Siyasal kararlılığın olduğu kadar, Türkiye toplumunu ve geleceğini Avrupa Birliği ve onun geleceğiyle uyumlu kılmaya dönük toplumsal bir seferberliğin sonucudur. Türkiye'nin adaylığının temelinde seküler demokratik bir faillik ve irade yatar. Ölçekler farklı farklı-

dır; İslami örtünme ulusal düzeydeki bir meseledir, Türkiye'nin adaylığı ise Avrupa çapında tartışılmaktadır. Fakat ikisi arasında kimi köprüler de vardır; İslami örtünme Türkiye'de de tartışma konusudur. İslam meselesi Türkiye'ye de hitap etmektedir; hem Türkiye Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülke olduğu için, hem de iktidardaki parti, yani AKP 1980'lerde Batılı demokrasi anlayışlarına kafa tutan İslamcı hareketlerle yakından ilişkili olduğu için. Bu hareketler seküler yönelimler ile dinsel yönelimler arasındaki gerilimleri açığa çıkardıkları kadar, mevcut tartışmaya ve mekânın tanımlarına dair mücadeleye de zemin oluşturmuşlardır. Kamu okulları ve Avrupa, içerme ve dışlamanın sınırlarının yeniden tanımlanması ve yerleşik değerlere kafa tutulması için bir muharebe alanı haline gelmeleri bakımından, "siyasal mekânlar" a dönüşmektedir. Mekân sorunu, ister kamu okulları ister Avrupa Birliği tarafından kurumsallaştırılmış olsun, "ortaklığın" anlaşılması ve yaratılmasına işaret etmektedir. Ulusal kültürün ve Avrupa kültürünün dışında olanlarla bir arada olunacağı ortak bir mekân yaratmak hakiki bir soruya dönüşmektedir; bu sorunun muhtemel cevabıysa "bütünleşme" ya da entegrasyon diyebileceğimiz çerçevenin sunabileceği cevabın sınırlarını aşmaktadır. Fransız kamusal alanındaki tartışmanın harareti bu sorunun gerek "yabancılar", yani Müslümanlar, gerekse ve her şeyden önce Avrupalılar için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. İşte bu iki meselenin kamusal bilince nasıl demirlendiği ve nasıl da Fransa ve/ya Avrupa'daki kamusal tartışmanın bir parçası haline geldiğini karşılaştırmalı bir çerçevede irdelemek gerekiyor.

Özetlemek gerekirse, İslam Avrupa'daki ülkelerin kamusal arenasına ve kamusal bilincine dahil olmaktadır. Yakın zaman önceye kadar "Avrupa çalışmaları" uzmanları için öncelikli bir çalışma alanı olmayan, olsa olsa göç siyasetiyle sınırlı bir idari konu olan İslam, gitgide araştırmaların, kamusal ve siyasal gündemlerin merkezine ilerliyor. Bugün Avrupa ülkelerinin ya da Avrupa Birliği'nin İslamla karşılaşması üzerine düşünmeden, genel olarak Avrupa'daki siyaset üzerine düşünmek hayli zordur.

Sonuçta, deyim yerindeyse bir konu olarak Avrupa bana kendini dayatmıştı, ama bildik bir yoldan. Türkiye'yi ve İslamı arkamda bırakmak yerine, onların Avrupa'daki varlığını tecrübe edecektim. Bana öyle geliyordu ki Fransa'ya gelerek yer değiştiren sırf ben değil-

dim; o zamana kadar Batı'nın sınırlarının dışında, "Ortadoğu" kültürü ve coğrafyasıyla sınırlı olduğu düşünülen konulara yaklaşarak, aslında Fransa da yer değiştirmişti. Alışkanlıktan olacak, Türkiye'deki "laikliği" Fransa'daki *laïcité* çerçevesinde değerlendiriyor, eksikleri ve boşlukları ona göre yorumluyoruz. Mevcut durumdaysa, Fransa'daki başörtüsü tartışmasını Türkiye'deki başörtüsü tartışması çerçevesinde değerlendirmek geliyordu insanın içinden. Sekülerizmin (nasıl medeni yurttaşlar haline gelineceğini öğreten) didaktik veçhesi, (zorunlu olduğu takdirde ordunun yardımıyla) otoriterizm ve dışlayıcı siyasete olan eğilimi, Türkiye'deki laikliğin gayet iyi bilinen nitelikleriydi. Fakat seküler cumhuriyetçilik ile feminist bir ittifak da söz konusuydu; Türkiye sekülerizminin, İslamla karşılaşmasında Fransız sekülerizminin de çarpıcı bir özelliği haline gelecek içsel bir niteliği idi bu. İki başörtüsü tartışması arasında yapılacak bir karşılaştırma Fransa'daki tartışmayı farklı şekillerde anlamamızı sağlayabilir. Türkiye'den bakıldığında, Fransız *laïcité*'sinin bir "istisna" olmaktan çıktığı ve Fransa'daki başörtüsü tartışmasının kendisini bir "déjà vu" olarak sunduğu söylenebilir. (Yöntemsel açıdan bakarsak, böyle bir perspektif değişikliğinin, gerek zamansallık gerek bilgi açısından "ileride" olduğu varsayılan Batı'nın deneyimlerinden türetilen, sosyal bilimsel modernlik anlatısı bağlamında önemli sonuçları vardır.)

Fakat buna karşılık, Fransa'daki tartışmanın olası anlamlarını Türkiye kamuoyuna tercüme edip anlatabilmek de gitgide daha zor bir hale gelmişti. Özellikle de konuştuğum sekülerist, liberal, feminist ve Avrupa yanlısı kişiler, Fransa'daki kamunun sekülerist bir tepkiyle kamu okullarında başörtüsünü yasaklamasına yakınlık duyup rahatlamışlardı ilk başta. Bu radikal duruşu benzer *laïcité* anlayışlarına bağlı olduğunun bir kanıtı ve ayrıca Fransa-Türkiye ittifakının bir göstergesi olarak yorumlamışlardı. Strazburg'daki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (10 Kasım 2005'te) kadınların üniversiteye başörtüsüyle girmesini yasaklayan Türkiye'yi destekleme kararı verdiğinde de aynı kutlama yaşanmıştı.

Avrupa Mahkemesi'nin kararı, başörtüsünden dolayı İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne girmesi engellenen Leyla Şahin'in 1988'de açtığı davayla başlayan adli bir muharebenin sonunu simgeliyordu.¹ Mahkeme, Türkiye'nin erkek ve kadınlara eşit muamele ettiği ve

anayasasında seküler bir toplumun öngörüldüğü gerekçesiyle, Türkiye'deki yasağı destekleme kararı vermişti. Üstelik Avrupa Birliği'ne girmeye çalışan Türkiye'deki sekülerizm kavramının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin temelindeki ilkelerle uyumlu olduğunu belirtmişti.

Gelgelelim, Fransa'daki entelektüellerin, feministlerin, siyasetçilerin ve sade yurttaşların çoğu Avrupa Mahkemesi ile benzer düşünmüyordu. Fransa'daki kamu okullarında başörtüsü takılmasına karşı olanlar, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne aday olmasına da karşıydı. Yalnızca küçük bir azınlık Türkiye sekülerizmini umursuyor gibi görünüyordu. Türkiyelilerin bunu anlaması zordu. Gözünü Avrupa'ya dikmiş demokratlar açısından, Fransa'da milliyetçi, sekülerist ve feminist değerler etrafında ve Müslüman "ötekiler" olarak algılanan göçmenler ve Türklere karşıt bir biçimde seferber olmuş güçlü bir kamuoyunun yükseliyor oluşunu anlamak zordu.

Sıkça duyulan argümanlardan birinde de, etnik, ırksal ve dinsel körlüğünden dolayı eleştirilen Fransız cumhuriyetçiliğinin bir istisna olduğu ve diğer Avrupa ülkelerine teşmil edilemeyeceği söyleniyor ve/ya umuluyordu. Fransızlar kendi cumhuriyetçi ve sekülerist değerlerine düşkün olsalar da –Avrupa'yı daha belirginleştirilmiş bir Fransa evrenselciliği olarak görmek istiyor olmaları anlamında bunları "Fransız istisnacılığı" sayıyorlardı– Fransız cumhuriyetçiliği ne çokkültürlü bir toplumsal gerçeklikle başa çıkmaya ne de küresel bir bağlamda Avrupa'nın yeni gerçekliklerine cevap vermeye uygundu. Fransa'da 29 Mayıs 2005'te Avrupa Anayasası için yapılan referandumda "hayır" oylarının fazla çıkması bu içe dönük dinamiğin bir semptomu olarak değerlendirilebilir. Anayasanın reddedilmesi için hiçbir sebep olmasa da, bu "hayır", Fransızların neoliberal küreselleşme, Avrupa'nın genişlemesi, Türkiye sorunu ve Müslüman göçmenler karşısındaki korku ve hınçlarına tercüman ol-

1. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 1950 yılında imzalanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin ihlal edildiği iddia edilen vakaları ele almak için kurulmuştur. Bireysel başvuru hakkı ise seçeneğe bağlıdır, dolayısıyla ancak sözleşmeyi kabul etmiş olan devletlere karşı uygulanabilmektedir. Türkiye kendi yurttaşlarının Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'na bireysel başvuruda bulunmasını 1987'de kabul etti, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin zorunlu hukuki gücü ise 1989'da tanındı. Mahkemeye başvuru yapan ülkelerin başında Türkiye geliyor.

muştı – tüm bu etkenler Fransa yurttaşlarının, ister iktisadi ister siyasal açıdan olsun, geleceklerinin artık kendi ellerinde, kendi gündelik hayatları içinde olmadığından korkmalarına sebep olmuştu. Cumhuriyetçi ideallerin yön verdiği bir toplum olmasa da, Hollanda toplumu da benzer bir hissiyat içindeydi. Fransa'daki referandumdan üç gün sonra Hollandalılar da Avrupa Anayasası'nı reddetmişti.

Avrupa Anayasası'na "hayır" oyu vermiş iki ülke, İslamın kamusal olarak en çok tartışıldığı ülkelerdi. Hollanda'da pek çok kişi çok-kültürlülük politikalarının kültürel bölünmeye yol açtığını ve Müslüman göçmenleri Hollanda toplumuyla bütünleştirmek açısından başarısız olduğunu düşünüyordu. Theo Van Gogh'un öldürülmesinden sonraysa, Hollanda kamuoyunda Batı kültürü ve bu kültüre has özgürlük anlayışı çizgisinde ulusal değerlere daha güçlü bir şekilde bağlı olduğu ve bu değerlerin daha fazla savunulması gerektiği ifade edildi.

Almanya'da 2005 yılının eylül ayında yapılan seçimler de İslam, göç ve Türkiye'nin adaylığı etrafındaki konuların iç siyaseti ne ölçüde belirlediğini ortaya koymuştu. Hıristiyan Demokrat hareketin liderleri (Angela Merkel ve Edmund Stoiber) Türkiye'nin AB'ye adaylığına karşı olduklarını açıkça ifade ederek kamunun dikkatini çekmiş ve sempati toplamıştı. Fransa'da olduğu gibi, programlarını güvenlik meseleleri etrafında şekillendirerek Türkiye'nin adaylığına karşı çıkan siyasetçiler (örneğin Nicolas Sarkozy) ve ayrıca milliyetçi sağdaki, "*non à la turquie*" (Türkiye'ye Hayır) sloganıyla kampanya yapan Phillipe de Villiers gibi marjinal şahsiyetler popülerlik kazanmıştı.

Dolayısıyla bu gelişmeleri, bir yandan cumhuriyetçi gelenek ile uyum içinde, ya da diğer yandan Fransa'ya has olarak görmenin kendisi sorgulanmaya muhtaçtır. Aksine, Fransız cumhuriyetçiliğinin temelindeki evrenselcilik talebinin düşüşte olduğunu ve başka Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa'da da İslam karşısında bir milliyetçilik siyasetinin rağbet kazanmakta olduğunu öne sürebiliriz.

Bütünleşme/entegrasyon söylemi, ister göçmenlerin ev sahibi ülkeyle bütünleşmesi ister Türkiye'nin Avrupa'yla bütünleşmesi olsun, bu süreçteki iki yönlü ilişkiyi ifade etmeye yardımcı olmuyor. Bütünleşme söylemi yeni gelenlerin ev sahibi ülkenin kültürüne asimile olmasını ve ulusal düzene uymasını kolaylaştıracak bir siyaset

gerektirir. Fakat hem Müslümanları hem de Avrupalıları şekillendiren ve aralarındaki farkları azaltan şekilde iş gören iki yönlü bir değişimi düşünebilmek için ortada halihazırda gerçekleşmekte olan hiçbir olanak yoktur. Kamusal görünürlük talep eden kesimler, şu an Avrupa'da yaşayan ama artık geri dönme umudu olmayan, anne babalarının ulusal köklerinden uzaklaşmış, yeni hayat deneyimleri, edindikleri ulusal dillerle kamu okullarında ve Avrupa şehirlerinin banliyö mahallelerinde şekillenmiş toplumsal gruplar ve kuşaklardır. Bu deneyimlerle dönüşüm yaşamış olanlar hem farklılık hem de yurttaşlık talebinde bulunmakta ve "göç" sorunsalının sonunu işaret etmektedir. İkinci ve üçüncü kuşak göçmenler ailelerinin buraya gelmeden önce yaşadıkları yerle özdeşleşmiyorlar. Ancak kendilerine Fransızların tabiriyle "göç dölü" (*Issue de l'immigration*) denilmesine, yani ebeveynlerinin geçmişiyle belirlenmeye, hatta damgalanmaya karşı çıkıyorlar. Bu açıdan bakıldığında, genç kuşakların benimsediği İslami kimlik, kimi zaman ebeveynlerinin ulusal kökenlerine karşı mesafe bile koymalarını sağlıyor. Yani İslam bir tür üst kimlik olarak, bu gençlerin ailelerinin geçmişlerinden ve yaralarından, örneğin Cezayir'in sömürge geçmişinden, ya da "okuma yazma bilmeyen" ilk kuşak Türk "misafir işçiler" gibi damgalanmalarından kaçma arzusunu ifade ediyor.

Genç Müslümanların başörtüleri dinsel farklılığın Avrupa'ya nasıl taşındığını ve böylelikle çoğunlukla Müslümanların yaşadığı ulus-devletlerle ya da "Ortadoğu" coğrafyasıyla sınırlı olmaktan çıktığını ortaya koyuyor. Örtünme, Avrupa bağlamında bakacak olursak, göçmenlerin sosyolojik profillerindeki bir değişime de işaret ediyor. İlk "göçmen işçiler" kuşağı fabrika işi ve geçici göçle tanımlanan tek erkek figürüyle temsil ediliyordu. İkinci kuşak ise "beur" figürü üzerinden algılanıyor ve yaşıyla ve Arap kültürüyle ilişkili olarak, "genç erkek Arap" diye adlandırılıyordu. İkinci kuşak göçmen gençlik denilince fabrikada çalışanlar değil, sokaklarda ırkçılığa karşı yapılan eylemler –Fatma'nın eliyle simgelenen "ne touche pas à mon pote" (arkadaşıma dokunma) kampanyaları– geliyordu akla ve sokakta olmak aynı zamanda eğitim ve iş fırsatlarından yoksun olmak anlamına geliyordu. "Örtü"nüün maksadı "dişiliği" gizlemekti ama dikkatleri göçmen kızların üstüne çekmişti. Örtü göçmen nüfusun hem dişileştirilmesini hem de İslamileştirilmesini simgele-

mektedir. Okul dinsel ihtilaf için bir muharebe alanı haline gelmektedir, ama böylelikle göçmen kızların varlığını ve eski kuşaklara kıyasla eğitime daha fazla dahil oldukları gerçeğini de göstermektedir. Genç kızların başörtüsü ilk kuşağın geleneksel kadınının, büyük ölçüde okuma yazma bilmeyen, evlerine ve kocalarına bağımlı olan annelerinin başörtüsünden farklılık göstermektedir. Bu kızlar, ister Fransızca ister Almanca olsun, yaşadıkları ülkenin resmi dilini konuşmaktadırlar ve hem kamu okullarında eğitim görmüş hem de kamusal alanda kendilerini nasıl sunup nasıl iletişim kuracaklarını öğrenmişlerdir. İlk kuşak Müslümanların geleneksel başörtüsü bir tartışma yaratmıyorsa, bunun sebebi o başörtüsünün kamunun gözünden uzak bir noktada olması ve onunla okullara gitme, şehir hayatında dolaşıma girme ve kamusal alana dahil olma talebinde bulunulmamış olmasıdır. Dolayısıyla kapalı kızlar Avrupa toplumlarıyla daha fazla bütünleşmiş, onların kültürlerine, iletişim kalıplarına daha fazla aşına olmuşlardır. Benimsedikleri İslam ulusal bir İslam değil, ulusallıktan çıkmış bir İslamdır. Fiili varoluşlarıyla çok az ilgisi olan ulusal köklerinden kaçmanın bir yolu haline gelmektedir İslam. Yeniden yerli-yurtlu hale gelmekte ve Avrupalılaşmakta, gündelik hayatta dinsel göstergeler ve ritüellerle ortaya koydukları farklılıklarını (küçük farklılıklarını) kamusal görünürlüğe taşıyarak dahil olmaktadır kamusal varoluşa.

Göç hakkındaki söylem, Müslüman göçmenlerin "yersiz yurtsuzlaştırılması", köklerinden koparılması ve dolayısıyla yabancılaşmaya, suça, uyuşturuculara ve terörizm dahil olmak üzere her türden radikalizme daha fazla açık olmaları fikrine dayanıyordu. Fakat çatışmayı ve karşı karşıya gelişi yaratan asıl şey, ikinci kuşağın "yerli-yurtlulaşma" sürecidir. Buradan hareketle Fransa'daki banliyölerde patlak veren gençlik isyanlarının Avrupa'nın başka yerlerine, örneğin Almanya'ya sıçrayıp sıçramayacağı sorgulanabilir. Eğer buna olumsuz bir yanıt vereceksek bunun sebebi Almanya'daki Türklerin Alman toplumuyla, Fransa'daki Arapların Fransız toplumuyla olduğundan daha fazla bütünleşmiş durumda olması değildir. Almanlar ile Türkler arasındaki bağlar daha az zorlayıcıdır; onları gerek hafıza gerek dil ve eğitim sistemi yoluyla önceki göç dalgalarına bağlayan bir sömürge mirası yoktur. Bir başka deyişle, Türkler, Cezayirliilerin Fransız olduğu gibi Alman değildirler. Dahası, Türk-

lerin Alman olması beklenmemektedir, arzu edilen şey bu değildir. Kana dayalı olan Alman yurttaşlık anlayışı ötekinin asimile edilmesini talep etmez, bilakis bir "kayıtsızlık" ya da "kültürel olarak uzak durma" siyasetiyle el ele gider.

Burada şunu söylemeye çalışıyorum: Eğer Fransız "istisnacılığı"ndan bahsedebiliyorsak, bu paradoksal bir şekilde Fransız ile Müslüman arasındaki mesafeden değil, tam aksine, bu mesafenin Fransa'da başka Avrupa ülkelerinde olduğundan çok daha kısaltılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Fransız cumhuriyetçiliği bütünleşme ve hatta asimilasyona yönelik çok büyük bir vaatte bulunmuş olmuştur ki bu bugün tam karşısına dönüşmektedir. Göçmenler ve Müslümanlar tam da bütünleşmenin ve toplumsal kaynaşmanın yerlerine, vektörlerine –kamu okulları, şehir yaşamı ve kamusal hayat–kafa tutmaktadır. Kelimenin Fransa'ya has cumhuriyetçi anlamıyla, kamu okulu yurttaşlığın oluşumunun temel direğidir; bireyler evrensel bilgi edinerek, Fransız yurttaşları olmak üzere, okullarda yerel bağlılıklarından, sınıfsal kökenlerinden, bölgesel şivelerinden, etnik farklılıklarından ve dinsel inançlarından uzaklaştırılır. Okullardan ayrı olarak, şehir hayatı da medeniyet bağlarının öğrenilmesine katkıda bulunur. Kamusal alanın "laik" bir çerçevede kavranmasıyla da "tarafsızlığın" sağlanacağı düşünülür; bu alana girildiğinde, ister dinsel ister etnik olsun, tikelci kimlikler arkada bırakılmalıdır, çünkü böylece eşitler (ne var ki insanlar eşit ölçüde çıplak ya da farklılıklardan eşit ölçüde arınmış değil) arasında bir diyalog mümkün olacaktır. Müslümanların kamu okullarındaki, şehir hayatındaki ve kamusal tartışmalardaki varlığı, arzu edilmeyen o farklılığı, hem farklılığa kör olan hem de onları (banliyölerde olduğu gibi) gözden uzak bir noktaya yerleştiren ve (başörtüsü vakasında olduğu gibi) kanunlarla yasaklayan ya da (isyanlarda olduğu gibi) "öteki", "yabancı" olarak yaftalayan mekânlara taşır. Bugün sorunu yaratan şey evrenselci talep değil, "evrensel" ile "Fransız"ın aynı kefeye konulmasıdır. Batılı benlik temsillerinin "evrensel" in tanımları üzerindeki hegemonyasını sürdürmek istemesidir. Norbert Elias'ın belirttiği gibi, Alman "*Kultur*" kavramına karşıt olarak evrensel (Fransız ve Batılı) bir medeniyet anlayışına en çok katkıda bulunan Avrupa kültürü Fransızlarınkiydi. Bugün bu eşitlemeye, İslam ile Avrupa arasındaki karşılaşmanın en çarpıcı şekilde sergi-

lenmekte olduğu yerde, Fransa'da meydan okunuyor yine. Türkiye'nin AB'ye aday olmasıyla tetiklenen tartışmalar ikisi (*Kultur* ile *Evrensel*) arasındaki mevcut ve çözüme kavuşmamış, Türkiye meselesini aşan ve Avrupa'nın geleceğine ilişkin bahisleri açığa çıkaran karşılaşmanın bir örneğini oluşturuyor.

Avrupa'nın "Kimliğini Belirlemek" Türkiye'yi "Ötekileştirir" mi?

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmekle on dokuzuncu yüzyılın sonlarında başlamış, uzun bir tarihi olan Batılılaşma sürecimi, kısmen doğal bir şekilde tamamlayacağı fikri Türkiyeliler arasında yaygındı. Avrupa idealleri, daha Cumhuriyet dönemi öncesinde, Osmanlı'nın Fransız pozitivist düşüncesinin etkisiyle ve Jakoben gelenekle yoğrulmuş reformist entelektüellerini, yani "genç Osmanlılar" ve Jön Türkleri biçimlendirmişti. Mustafa Kemal'in önderliğinde Türk ulus-devletinin kurulması ise bu sürecin doruğu olarak yorumlanabilir; fakat bu adım "münhasır medeniyetler" in parçası olmak üzere "yeni bir hayatı" ve yeni bir milliyeti kucaklamak için Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasından yüz çevrilmesine, neredeyse bir medeniyet değişikliğine tekabül ediyordu.

Gelgelelim, Avrupa ulusları açısından Türkiye'nin Avrupa Birliği ile bütünleşmesi, geçmişte Avrupalı siyasetçilerce içtenlikle karşılanmış ve 1963'teki iktisadi "Ankara Anlaşması" ile başlamış olsa da, günümüz siyasetinin merceğinden bakıldığında o kadar da doğal görülüyordu. Türkiye'nin adaylığı 12 Aralık 2002 tarihinde Türkiye ile yapılacak katılım müzakerelerinin takvimine karar vermek üzere Kopenhag'ta toplanan Avrupa Konseyi'nde en tartışmalı konu olmuştu. Almanya'nın aksine, Türk göçmen nüfusun büyük bir sorun olmadığı Fransa'da başlamıştı bu tartışma. Fransa'nın eski cumhurbaşkanı ve Avrupa'nın Geleceğine İlişkin Konvansiyon'un başkanı Giscard d'Estaing, "farklılığı" kamusal gündeme getirerek ve "Türkiye bir Avrupa ülkesi değildir, başkenti Avrupa'da değildir," diyerek Türkiye'nin üyeliği hakkındaki tartışmayı başlatmıştı. Türkiye "Başka bir kültür, başka bir yaşam tarzı" nm parçasıydı ve birliğe katılması "Avrupa'nın sonu" anlamına gelecekti. Giscard d'Estaing'in bu argümanları kamuoyunda bahis konusu olmuş, geçmişteki

siyasal görüşlerinden ve başka konularda birbirlerinden farklılaşan görüşlerinden bağımsız olarak, geniş bir siyasetçi, entelektüel ve gazeteci topluluğu arasında yankı bulmuştu. Türkiye meselesi o zamana kadar karşıt kamplarda yer alanlar arasındaki siyasal ittifakların yeniden karılmasına ve yeni bir mutabakatın oluşmasına sebep olmuş, Fransa'da sol ile sağ arasındaki derin ayrılık çizgisini bulanıklaştırmıştı. Gazetelerde yayımlanan makalelerin, televizyonlardaki tartışma programlarının, kamusal sözcülerin ve Türkiye hakkındaki kitapların sayısı, kamusal hayatın farklı alanlarına taşınan, hem basım-yayın ve iletişim hem de siyaset için yeni bir pazar açan bu tartışmanın hararetini ve uzun ömürlülüğünü gösteriyordu. Kamunun sınırları, kitlesel iletişim araçlarındaki tartışmalardan gazete makalelerine, sosyal bilim konferanslarından çarşıda, yemek masalarında, komşular ya da yabancılarla yapılan gündelik sohbetlere varıncaya kadar devamlı olarak genişliyordu.

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olmasına karşı öne sürülen argümanlar aynı kalmıyordu. 1970'lerde Türkiye'nin gündemini belirleyen konular esas itibariyle, insan hakları ihlalleri, Kürt milliyetçiliğinin bastırılması, ordunun Türkiye'deki kamusal hayat üzerindeki etkisi, Yunanistan'la yaşanan Kıbrıs sorunu ve Ermeni soykırımının resmi inkârıydı. Fakat söz konusu tartışma, bu sorunların bazılarına içerse de, "Türkiye sorunu dosyası" olarak görülebilecek sorunlarca gündeme getirilmemişti. Tam aksine, Türkiye dosyası incelemeye, gözlemcilerin deyişiyle, Türkiye "ev ödevini yapmaya", dosyasındaki bazı sorunları çözmeye ve böylelikle Avrupa Birliği'ne aday olmaya uygun hale gelmeye başladığında ortaya çıkmıştı bu tartışma. Türkiye Avrupa'nın demokrasi kriterlerine yaklaşma yoluna girdiğinde, Türkiye'nin adaylığına karşı öne sürülen argümanlar Avrupa yanlısı Türkiyeli demokratları şaşırtacak şekilde kırıcı, hatta küçümser bir tonda ifade edilir olmuştu.

Yeni argümanlardan biri Avrupa toprakları meselesiyle ilgiliydi. Türkiye, bırakın Avrupa tarihinin bir parçası olmayı, Avrupa'nın coğrafyasının bir parçası değildi ve pek çoklarının gözünde, coğrafi açıdan Avrupa'nın birliğini tehdit ediyor, sınırlarının ölçüsüz bir biçimde genişleme ihtimalini temsil ediyordu. Türkiye'nin adaylığının "saçmalığı" m ifade etmek için "Niye Fas değil? Niye Rusya değil" gibi argümanlar ileri sürülüyordu. Türkiye'nin birliğe dahil edilme-

si, Avrupa'nın sınırlarının Doğu'ya doğru genişletilmesi ve o istenmeyen, riskli ülkelerle komşu olunması anlamına gelecekti. Bir başka argüman hattıysa iktisadi faktörlerle ve temel olarak, yakın zaman içinde Avrupa'ya katılmış ülkeler yüzünden Avrupa'nın yoksullaşması söylemiyle ilgiliydi. Avrupa'nın yüksek bir bedeli göze almadan kendi (iktisadi olduğu kadar da siyasal) sistemine dahil edemeyeceği bir yük gibi görünüyordu Türkiye. Avrupa Parlamentosu'ndaki Türkiye üyeleri diğer ülkelere daha fazla olacaktı zira. Hepsiinden önemlisi, Türkiye küçük bir ülke değildi ve 50 milyondan fazla "Müslüman"ı Avrupa'ya getirmek öyle fark oluşturmayacak bir iş değildi.

Türkiye'nin adaylığı hakkındaki tartışma, Avrupa'nın sınırlarının, değerlerinin ve geleceğinin tanımlanmasını ilgilendiren bir mesele haline gelmeye başladığında herkesin üzerine kafa yorduğu bir sorun olmuştu. Türkiye Avrupalı olmanın ne anlama geldiğinin Avrupalılarca belirlenmesi için hem bir katalizör hem de "öteki" olmuştu. Bu anlamda Türkiye'yi "ötekileştirmek", Avrupa'nın "kimliğini belirlemenin" bir yoluna dönüşmüştü. Avrupa kimliğini belirlemek için bir "*alterité*" (başkalık) bulma ihtiyacı Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylığına kuşkuyla bakanların siyasal söylemiyle bütünleşmişti. Türkiye'nin AB'ye girmesi, Türkiye ile katılım müzakereleri öncesinde AB'nin Hollandalı komisyon üyesi Frits Bolkestein'in belirttiği gibi, Viyana kuşatmasının yarılıp Osmanlı ordusunun mağlup edildiği 1683 yılını unutmak demektir. (Bir efsaneye göre "kruvasan" ilk kez, Türk bayraklarındaki hilale bir gönderme olarak, Osmanlı kuşatmasından kurtulmayı kutlamak için yapılmıştı.) Böylelikle, geçmişe dair hafıza günümüzün ayrımlarına ve tartışmalarına nüfuz ediyordu. Avusturya'nın son dakikaya kadar Türkiye'yle yapılacak katılım müzakerelerine itiraz etmesi (3 Ekim 2005) bu anılarla alakalıydı. (Avusturya, hatırlanacağı üzere bu itirazlarını Hırvatistan'la da üyelik müzakerelerine girilmesi koşuluyla rafa kaldırmıştı.)

Türkiye ile müzakerelerin başlaması önemli bir hadisedir, ama ne kamusal tartışmayı, ne de on yıllar boyunca devam edecek bütünleşme sürecini sona erdirmiştir. Avrupa siyasetinde gerçekleşmiş ve karar vericilerin gücünün kanaat oluşturuculara aktarılmasını sağlamış önemli değişim gözden kaçırılmamalıdır. Avrupa Birliği ile ilgili olarak, eskiden Avrokratların elinde olan ve Brüksel'de çö-

züme bağlanan meseleler ulus çapında halklara taşınmış ve toplumsal bir tartışmanın parçası haline gelmiştir. Genişletilerek ulus-devlet siyasetinden AB'ye taşınmış olan halk egemenliği fikri de bu değişimi göstermektedir. Demokratik bir Avrupa fikri Avrupa'yı aşağıdan inşa etmek demektir artık – bundan ötürü halka danışmak gerekmiş ve dolayısıyla ister Avrupa anayasası ister Türkiye'nin adaylığı konusunda olsun referandumlara ihtiyaç olduğu konusunda mutabakata varılmıştı. Türkiye hakkında referanduma gitme fikrini en çok savunanlar, beklenebileceği gibi, halk tarafından on yıl içinde reddedileceğine güvenerek Türkiye'nin adaylığına karşı çıkanlardır.

Avrupa Perspektifinin Türkiye'deki İşleyişi

Türkiyeliler için toplumlarını dönüştürmek açısından on yıllık bir zaman yeterince uzun görünüyor. Türkiyeli demokrat entelektüellerden bazılarına göre Türkiye on yıl içinde öyle bir demokratik istikrar seviyesine ulaşacak ki Avrupa ülkelerinde reddedilmesinin sanıldığı kadar önemli bir etkisi olmayacak. İyimserler, bir bakıma, Avrupa'ya dahil olma umutlarının rollerini yerine getirmiş olacağını düşünüyor. Böyle bir argüman hüsnükuruntu ya da Avrupa'daki Türkiye karşıtı tavırları kaale almamanın bir yolu gibi tınlayabilir, ama aynı zamanda Türkiyeli entelektüellerin ülkelerinde halihazırda iş başında olan Avrupa perspektiflerine olan güvenlerini göstermektedir.

Avrupa perspektifi etnik, siyasal, dinsel ve bireysel haklara ilişkin demokratik ve çoğulcu tanımlarla uyum içinde olması için Türkiye'yi cumhuriyetçi yurttaşlık tanımında bir reform başlatmaya zorlamıştı. Ulus-devlet ideolojisi olarak Türkiye cumhuriyetçiliğinin iki temel dayanağı vardır: topluca Kemalizm diye de anılan sekülerizm ve milliyetçilik. Fakat bu ilkelere tekkültürlü toplum tanımları da eşlik etmiş, böylece söz konusu ilkelere demokrasi karşıtı bir çerçevede, yani otoriter sekülerizm ve asimilasyoncu milliyetçilik çerçevesinde yorumlanmıştı. Avrupa projesinin Türkiye'deki işleyişi cumhuriyetçiliğin otoriter ve asimilasyoncu doğasını dağıtmak anlamına geliyordu.

Türkiye toplumunun otoriter eğilimleri aşip tabuları kırarak, içsel gerilim ve karşı karşıya gelişlerden muaf bir şekilde olmasa da,

Avrupa demokrasileriyle benzer bir dalga boyuna girmesini dört somut örnekle tasvir edebiliriz.

1. Türkiye'nin siyasal sistemindeki ilk gerilim otoriter sekülarizm ile demokrasi arasındadır. Sekülarizm ve modernlik değerlerine bağlı, ama bu bağlılığı demokratik çoğulcu siyaset pahasına sürdüren diğer pek çok Müslüman ülkede de görülebilecek bir kısır-döngüden bahsedebiliriz. Seküler reformlar 1920'lerde, esas olarak otoriter tek parti yönetimi altında uygulamaya konmuştu. Demokratik bir alanın açılması dışlanmış olanların çıkarınadır genelde; Türkiye bağlamındaysa kamusal tanınmayı ve siyasal temsili amaçlayan Müslüman gruplardı bu dışlanmışlar. Ordu, seküler devleti ve Cumhuriyet'in ilkelerini korumak için, demokrasiyi parantez içine almaktan sakınmaz. (Cezayir'de 1992'de yapılan meclis seçimleri böyle bir ikilemin çarpıcı bir örneğiydi; İslami Kurtuluş Cephesi (FIS) seçimi kazanmış, ama ordu Müslüman köktencilerin iktidarı ele geçirmesini engellemek için meclisi dağıtıp seçimleri iptal etmişti.) Türk ordusu kendini seküler Cumhuriyet'in muhafızı olarak görmekte ve dolayısıyla siyasal hayatta merkezi bir konumda durmaktadır. Demokratikleşmenin gerçekleşebilmesi için, dışlayıcı, otoriter değil, mutabakata dayalı bir "sekülarizme" ihtiyaç vardır. Bu ancak dinsel ile sekülerin şekillendirdiği demokratik bir alan olduğu zaman, ilki dinsel hakikat rejiminin mutlakiyetini, ikincisi de toplum üzerindeki hegemonya taleplerini bıraktığında mümkün olabilir. İslami kökleri olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2002'deki genel seçimleri demokratik yollarla kazanmış ve iktidara gelmişti. Seküler ve dinsel kamular arasında iki tarafı da dönüştüren etkileşimsel bir süreç sonucunda bir demokratik mutabakatın kurulmakta olduğundan bahsedebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Jürgen Habermas'ın dinsel-seküler diyalogun bilişsel bir önkoşulu olarak tanımladığı şey Türkiye'de devreye sokulmuştur. Dahası, sabit olduğu zannedilen iki kimlik arasında sadece söylemsel bir tartışmadan ibaret olmayan bu etkileşim, kişilerin kendilerini tanımlamaları ve demokrasi için yeni ara olanaklar açmaktadır.

Türkiye toplumu, katı İslamcılar ve sekülarist yerleşik düzen arasında devam eden ayrımlar ve çatışmalara rağmen, özellikle son yirmi yıl zarfında, ilki eğitilmiş, şehirli, yüzü Batı'ya dönük, sekülarist

üst ve orta sınıflar ("Beyaz Türkler") ve diğeri de Anadolu kasabalarında yaşamakta olan, inançlı alt-orta sınıflardan (İsmet Özel'in deyişle "Türkiye'nin zencileri" olan Müslümanlardan) oluşan iki Türkiye'yi birbirinden ayıran "duvarın çöküşü"ne şahit olmuştur. Yukarı doğru toplumsal hareketlilik ikinci grubun içindeki pek çok kişinin hayat seyrini değiştirdi, "grileşmelerini" sağladı: 1960'larda şehirlere göçle birlikte yükseköğrenim görebilmiş, 1980'lerde genişleyen yeni piyasa fırsatlarını kâra çevirmiş ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin zaferiyle siyasal iktidara ulaşmışlardı. Türkiye'nin iki yüzü arasındaki duvarın incelenmesi farklı kamuları ve kültürel kodları yakın bir temas ve etkileşim içine sokmuştu; bu yakın temas ve etkileşim yoğun çatışmalar yaşanmasına yol açsa da, her iki kesimin de Müslümanlık ve sekülerlik tanımlarının değişmesini sağlamış ve sekülaristlerin hegemonya taleplerini sınırlamıştı. Son yirmi yıl içinde, iki kamu arasındaki sınırlar daha geçirgen hale gelmişti ve İslami, sol ve liberal hareketlerin önde gelen sözcüleri hem kamusal tartışmalara girmekte, yuvarlak masa toplantılarına katılmakta, hem de mevcut sınırları aşarak birbirlerinin kamularına hitap etmekteydi. Sol hareketin meşhur entelektüelleri muhafazakâr dindar ya da radikal İslami gazetelerde (*Zaman* ve *Yeni Şafak*) yazmaya başlamıştı; İslami hareketten olanlar ise dikkatlerini seküler kamulara ve medyaya çevirmişti (örneğin, vaktiyle yerli bir İslami televizyonun popüler haber sunucusu olan ve şimdilerde seküler merkezin gündelik gazetesi olan *Hürriyet*'te köşe yazarlığı yapan Ahmet Hakan). 1980'lerde, hitap edilen kamuların değiştirildiği bu tür başarı odaklı geçişler düşünülemezdi; fakat bunlar şimdi birbirinden ayrılmış kamular arasında diyalog köprüleri kurulmasına yardımcı olmuş ve Türkiye'nin biri seküler diğeri Müslüman olan iki yüzünün, sadece melezlik kavramıyla da açıklayamayacağımız, dönüşüm üreten daha etkileşimsel bir şekilde birbirine bağlanması için yeni bir zihinsel uzam yaratmıştı.

Sekülarist ve İslamcı kamular arasındaki kutuplaşma fazla kaale alınmayıp bunun sonucunda da ara bir tartışma ve temsil imkânı oluştuğça demokratik alan ivme kazanmış oluyordu. Avrupa umudu bu demokratik ivmeyi pekiştirmiş ve reforma dönük yeni bir siyasal gündemin oluşmasını sağlamıştı. Sivil toplumda insan hakları hareketlerinin giriştiği seferberlikler, bu reformlar lehine oluşan kamuoyu ve hükümet ile siyasal sınıfların kararlılığı, Türk hukuk sistemi-

ni Kopenhag Kriterleri'yle uyumlu hale getirmek amacıyla mecliste 2002 ile 2003 arasında bir dizi reformun yasalaştırılmasıyla sonuçlanmıştı.

2. Bir başka büyük örnek ise idam cezasının kaldırılmasıdır. Amerikan toplumundan farklı olarak, Avrupa'da yaygın olarak benimsenen bir toplumsal değerdir bu. 2 Ağustos 2002'de TBMM'de idam cezasının kaldırılmasına karar verilmişti ki Müslüman bir ülke için bu bir ilkti. İdam cezasının kaldırılması, Avrupa değerlerini benimseme ya da sinik gözlemcilerin zannedebileceği gibi sırf Avrupalıları tatmin etme arzusunu ifade etmenin ötesinde, aşırı sağcı milliyetçilerle yaşanan siyasal ayrılığı ve zıtlaşmaları daha da derinleştirmişti, çünkü bu konu daha temel bir sorunla, yani Kürt sorunuyla alakalıydı. İdam cezasının tartışıldığı sırada, Kürt hareketinin lideri idam cezası tehlikesiyle hapisanede bulunuyordu. Terörist eylemlerden sorumlu tutulduğundan hapisanede yatan PKK lideri Abdullah Öcalan'ın kaderiyle bağlı olmasa, idam cezası bu kadar öne çıkmazdı. Milliyetçilerin itirazlarına rağmen yasa geçirilmişti – reformistlerin milliyetçilere karşı kazandığı bir zaferdi bu. Ülkedeki şüphelilerse "kâğıt üstünde" ve "kozmetik", yani yüzeysel değişiklikler diye nitelendirerek bu reformlara burun kıvrırmıştı.

3. Üçüncü hayati uğraksa, TBMM'de (1 Mart 2003'te) ABD'nin Irak'a Türkiye toprakları üzerinden saldırma talebinin reddedilmiş olmasıydı. Amerikan politikalarıyla böyle ters düşüleceği beklenmiyordu ve bu reddiye Türkiye-ABD ilişkileri açısından bir dönüm noktası olarak yorumlanmıştı. Salt çoğunluğa ulaşmadığından dolayı kabul edilmemiş sayılan bu tezkere Türkiyeli yurttaşların kendi içlerinde hissettiği bölünmeyi yansıtıyordu: Savaşın haksız olduğunu düşünüyorlardı, ama ABD'yle olan ittifakın zarar görmesinden çekiniyorlardı. Türkiye'deki savaş karşıtı eylemler Avrupa'daki barış hareketleriyle aynı çizgideydi. Dinsel kardeşlik yerine barış savunuluyordu. Uzun zamandır ABD'nin müttefiki ve Avrupa Birliği'ne üyelik için aday olan Türkiye iki arada bir derede kalmıştı. Avrupalı güçler Türkiye'nin bu reddini "Avrupa'nın barış hassasiyeti"ni benimsemesinin ya da demokrasinin olgunlaşmasının bir işareti olarak yorumlamamıştı. Ne var ki Arap entelektüelleri tam da bu yorumu yapmıştı; ABD'den özerk bir karar verilerek ve kamuoyu ile

meclisin gücüne dayanılarak ABD politikasına hayır denmiş olması dolayısıyla Türkiye saygınlık kazanmıştı onların gözünde. Avrupalıların bu kararın demokratik yönünü gözden kaçırmıştı. Türkiye'nin Kuzey Irak'ı işgal etmeye ve özerk bir Kürt devletinin kurulmasını önlemeye yönelik gizli bir gündemi olduğundan şüphelenmişlerdi. Burada bu tür argümanların ne ölçüde makul olup olmadığını tartışmıyorum; Avrupa siyasetinin Türkiye'de yükselmekte olan demokratik sesleri duyup onlara destek vermekte başarısız olduğunu söylemeye çalışıyorum sadece.

4. Dördüncü ve son konuya, Türk milliyetçiliği için hâlâ büyük bir tabu olan Ermeni sorunudur. Geçmişe yönelik resmi görüş, 1915 soykırımına dair bilginin bastırılması ve reddedilmesine dayanır. Bunun sonucundayla o tarihten bu yana Türkiye'de yaşayanlar arasında zorla kısa süreli bir hafıza oluşturulmuş ve insanlar hafıza kaybına mahkûm edilmiştir. Dolayısıyla sorunun iki yönü vardır. Bunlardan ilki geçmişti hatırlamak, ikincisiyse resmi görüşten bağımsız bakış açılarının geliştirilerek ifade edilmesidir. 1915'te yaşanan olayları tanımlayacak kelimelerin seçimi –tehcir, etnik arındırma, katliam ya da soykırım– milliyetçi baskılar ve hukuki tehditler altında da olsa başlamış olan kamusal tartışma için bir muharebe alanı haline gelmektedir. Tartışmayı birkaç Türkiyeli entelektüel başlatmıştı aslında; olaylara dair ideolojik bakışa meydan okumuş, Türk milliyetçiliğinin tabularını yıkmış, Ermenilerin yaşadığı travmayla nasıl ilişki kurulabileceğine dair yeni yollar peşinde olan ve tarihsel geçmişe ilişkin yeni bir anlatı geliştiren tarihçilerdi bunlar ve aralarında Ermeni cemaatinden olanlar da vardı. Bu açıdan İstanbul Osmanlı Ermenileri Konferansı yeni bir dönemin işaretiydi. Bu konferans Türkiye'nin Ermeni geçmişini özgürce tartışmak isteyen Türkiyeli tarihçileri bir araya getirmişti. Baskılara ve ertelemeye rağmen 2005'in Eylül ayında Bilgi Üniversitesi'nde nihayet düzenlenebilmişti. Resmi söylemden kopmaya ve Türk milliyetçiliğini kendi geçmişiy-le yüzleştirmeye dönük kolektif bir çabanın simgesi idi bu konferans.

Yerleşik ideolojiyi sarsan, tarihsel açıdan oluşturulmuş bu bakış açılarının yanı sıra, geçmişin anısını öne çıkaran başka sesler ve imgeler de vardır. Bu bağlamda aklıma, olaylardan önce şu anki Türki-

ye'nin dört bir köşesinde yaşamakta olan Ermenilerin hayatlarının sunulduğu kartpostal sergisi geliyor. İnsan hakları avukatı Fethiye Çetin'in kendi yaşamöyküsünden yola çıkarak yazmış olduğu *Anne-annem* başlıklı kitabı (2004) kamusal bilinç açısından bir başka dönüm noktasıdır. Çetin bu kitabında anneannesinin Ermeni olduğunu nasıl keşfettiğini anlatır. Anneannesinin hayatının izlerini takip eder, geçmişte yaşananlardan bahseder, mesele hakkındaki sessizliği bozar, ama aynı zamanda başka pek çok insanın da Ermeni akrabaları olduğunu akıllarına getirip onları bulabileceklerini gösterir.

Avrupa perspektiflerinin Türkiye'deki varlığı ulusal mitlerin altını oyduğundan ötürü kimlik, yani özdeşlik düğümlerini çözer. Bu, çizgisel, asude, tek kalemde olup biten bir süreç değildir; devam etmekte olan bir süreç ve muharebedir. Avrupa, Türkiyeli pek çok katı milliyetçi ve sekülaristin ("*laikçi*") gözünde, Türkiye'yi demokratikleşmeye ve sivilleşmeye zorlamakla, ülkenin istikrarını bozmakta, Kürt milliyetçilerinin, dinsel köktencilerin ve Ermeni diasporasının artan taleplerine kapı aralamaktadır.

Amacım Türkiye'nin sorunlardan azade bir ülke olduğunu göstermek değil; tam tersine, somut ama önemli örneklerle işaret ederek, Türkiye toplumunun, karşısındaki sorunları nasıl adlandırdığını, gözden uzak tutulan, bastırılan ya da hepten unutulmuş konuları kamusal farkındalığa nasıl taşımaya çalıştığını ve bunları siyasal açıdan nasıl bir çerçeveye yerleştirdiğini göstermeye çalışıyorum.

Namus suçları da aynı siyasal örüntüyü izlemektedir: Feminist örgütlerin yardımıyla bu konu kamuoyunun dikkatine sunulmuş ve yeni yasaların gerekli olduğu çağrısında bulunulmuştu. Demokratik bir örüntünün varlığı diye tanımladığım şey, meselelerin kamusal alanda "nasıl" siyasallaştırıldığı ve (ister utançla ister bastırma ile olsun) suskunluğa itilmiş arenalardan taşınarak çoğulcu bir ses ve görünürlük kazandığıdır.

Daha önce belirtmiş olduğum gibi, Türkiye'nin üyeliğinin meşruiyeti hakkında Fransa'da ortaya çıkan tartışma, tam da Türkiye gerekliliklerin birçoğunu yerine getirip AB'nin belirlediği standartlara yaklaştığında başlamıştı. Bir kez daha altını çizmek gerekir ki çatışmanın ve ihtilafın kaynağı ikisi arasında yaşanan yakınlık ve karşılaşmadır. Türkiye'nin üyelik için aday olması bir kayıp endişesine ve sınırların korunması arzusuna yol açmıştı. Coğrafi sınırlar, me-

deniyet aidiyeti, dinsel farklılıklar ve geçmiş hafızaları gibi meseleler aşılabilir farklılıklar kümesi olarak tartışılmaya başlamış ve böylece yeni bir gündem oluşmuştu. O zamana kadar Avrokratların eline terk edilmiş olan Avrupa, kamusal tartışmanın konusu olmuş, sol-sağ, seküler-dinsel, liberal-cumhuriyetçi, feminist-muhafazakâr ikiliklerinden bağımsız olarak siyasal ve düşünsel arenanın yeniden düzenlenmesini sağlamıştı. Bu tartışmalar boyunca Avrupa bir gelecek projesi olarak değil ortak bir tarih ve kültürel değerlerle tanımlanan bir kimlik/özdeşlik olarak tasavvur edilmektedir. Avrupa tam da kendi içindeki "periferik" ülkelerde (örneğin İspanya, Portekiz ve Yunanistan) bir proje olarak görünmekte ve demokratikleşmeyi teşvik etme gücüne kavuşmaktadır. Avrupalılığın "doğal" bir tarihsel miras olmadığı Türkiye'de ise ortaklığı ve farklılığı yeniden düşünmek için demokratik bir çerçeve vaadinde bulunan bir siyasal proje, bir perspektif olarak benimsenmektedir.

Özetleyecek olursak, Türkiye'nin adaylığı bir proje olarak Avrupa ile bir kimlik/özdeşlik olarak Avrupa arasındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Avrupa ülkeleri için ikisi arasında bir farklılık değil süreklilik söz konusudur: AB billurlaşmış Avrupa kimliğinin/özdeşliğinin ta kendisidir. İkincisi, İslamın Avrupa'daki varlığı Avrupa'nın evrenselciliği ile Yahudi-Hıristiyan mirası arasındaki gerilimleri açığa çıkarmaktadır. Gerek Türkiye'nin adaylığı gerekse de Avrupa'daki Müslüman göçmenler Avrupa'nın evrenselcilik taleplerini ve bu evrenselciliğin sınırlarını sınıyıp sarsmaktadır.

Yeni Bir Deneyim Olarak Avrupa?

İslam hem Avrupa'daki ulusal siyaset için hem de bizatihi Avrupa Birliği için gündem oluşturan bir meseleye dönüşmüştür. Açıkçası, Avrupa ile İslam arasındaki kesişmeler yeni bir fenomen değildir; mübadeleler, savaşlar, sömürgeleştirme, göç dalgalarından oluşan uzun ve derin bir tarih Müslümanlar ile Avrupalılar arasındaki ilişkileri ve hatta onların travmalarını bile son derece etkilemiştir. Fakat günümüzde ikisi arasında yaşanan karşılaşmada yeni bir şey vardır; eski anıların bugünkü söylemlerde gün yüzüne çıkışı bile bu yenilikten kaçamamaktadır.

Bugün İslam ile Avrupa arasında iki yönlü, etkileşimli bir ilişki vardır ve çatışmayı doğuran da ikisi arasındaki yakınlıktır. Ne İslam ne de Avrupa kendini homojen bir kendilik olarak sunmaktadır. İçsel farklılıklara vurgu yapmak yerine, ikisinin de dönüşmesini sağlayan etkileşim süreçlerinin altını çizdim. İkisi arasındaki sorunlu temas alanlarına dikkat çekmek istedim. Sınırlar farklı komşu halklar arasında yer alan, bu halkların hem birbirine temas ettiği hem de birbirlerinden ayrıldıkları alanlardır. Fakat Avrupa deneyimi tam da bu sınırların zayıflaması ya da ortadan kaldırılması anlamına geldiği için, bu süreç Müslümanlar ile Avrupalılar arasındaki "iç içe girişler" olarak kavranabilir. Asude, şiddetten muaf bir süreç demek değildir bu. Arzuların asimetrisi ikisi arasındaki karşılaşmayı temelden şekillendirmekte ve duyguları kışkırtmaktadır; tutku, korku, irrasyonellik, öfke ve nefret tartışmanın ve çatışmanın unsurları haline gelmektedir.

İslami başörtüsü, Türkiye'nin adaylığı ve daha yakın zaman açısından bakacak olursak, Fransa'daki banliyölerde patlak veren isyanlar ölçek bakımından birbirlerinden hepten farklıdır; sırasıyla ulus, Avrupa ve yerellik ölçeğini kapsamakta, farklı tarihsellikleri olan sömürgeleşme ve Batılılaşma seyirlerinden doğmakta, farklı siyasal sorunlar teşkil etmekte ve her birisi, Batı'nın alanının dışında, bu alana yabancı addedilmiş meseleleri Batılı ülkelerin kamusal gündemlerinin merkezine taşımaktadır. Müslümanlar Avrupa'nın kamusal gündemine farklı şekillerde girmektedir: dinselliklerine sahip çıkarak (başörtüsü hareketi), AB'ye aday olarak (Türkiye) ya da yurttaşlıklarını talep ederek (banliyö gençliğinin isyanı). Müslüman göçmenler, dinsel göstergeler ya da seküler isyanlar yoluyla kamusal tartışmaların merkezine oturmaktadır. Farklılıklarını sergileyerek "görünür" olmakta ve kamunun gözünde rahatsız edici bir konum edinmekte, Avrupa'nın "beyaz" yurttaşlarına tahsis edilmiş mekânlara "zorla" girmektedir. Avrupa'daki Müslümanlar medeniyetler, uluslar arasındaki ve şehirlerin içindeki sınırların ortadan kalkışına işaret eder.

Bu deneyimin yeniliği söz konusu karşılaşmanın tam da bağlamından kaynaklanır. 1) Avrupa sohbetin ve karşı karşıya gelişin şu an, şimdiki zamanda yaşandığı yerdir. Coğrafi uzaklığın sağladığı rahatlık kaybolmuştur. Bu açıdan "eski Avrupa" zamansal ve mekân-

sal açıdan iki farklı ve ayrı medeniyetin varlığından bahsedemeyeceğimiz bir yeni deneyim alanına dönüşmektedir. 2) Bunun izleri yalnızca karar vericilerin, hükümetlerin ve ulus-devletlerin içinde yer aldığı siyasal düzeyde bulunamaz. Bu, kamusal bir mesele, herkesi ilgilendiren bir mesele haline gelmektedir. Fakat kamusalılık belirlemekte olan bir soruna, fikirleri ve kanaatleri özel, içsel, kişisel alandan açık, ortak bir kamusal alana taşıyan bir sürece işaret eder. Bu anlamda, İslamın Avrupa'daki varlığına dair artan bir kamusal farkındalık olduğunu söyleyebiliriz. 3) Avrupa ile İslam arasındaki karşılaşma iki tarafı da –hem Avrupa'nın hem de Müslümanların benlik temsillerini– dönüştüren iki yönlü bir ilişkidir. 4) Avrupa Birliği projesi bağlantısallığın ulusötesi veçhesini ortaya çıkarıp bu veçheyi kuvvetlendirmektedir. 5) Son ama aynı derecede önemli olarak, ben'in ve öteki'nin adlandırılması bu sürecin sonucunu tayin edecek hayati ve belirleyici bir meseleye dönüşmektedir. Avrupa ile İslamın birbirleriyle nasıl bağ kuracağı, nasıl tireli kimlikler ya da sınırlar yaratacakları "Avrupa-İslamı"nın, "Fransız-Müslümanları"nın ya da "Avrupalı-Türkler" in geleceği açısından belirleyici olacaktır.

Kaynakça

- Adelkhah, Fariba (2001) *İran'da Modern Olmak*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Metis.
- Allievi, Stefano ve Jorgen S. Nielsen, haz. (2003) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden ve Boston: Brill.
- Amir-Moazami, Schirin (2004) "Discourses and Counter-Discourses: The Islamic Headscarf in the French and German Public Spheres", yayımlanmamış doktora tezi, Floransa: Avrupa Üniversitesi Enstitüsü, Siyasi ve Sosyal Bilimler Bölümü.
- Ammann, Ludwig (2006) "Private and Public in Muslim Civilization", *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe* içinde, N. Göle ve L. Ammann (haz.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londra ve New York: Verso; Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 2009, 5. baskı.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2011.
- Arjomand, Saïd Amir (2004) "Social Theory and the Changing World: Mass Democracy, Development, Modernization and Globalization", *International Sociology* 19 (3), s. 321-54.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2007) *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslam ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, haz. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, Londra: Routledge.
- Bahtin, Mikhail (1978) *Esthétique et théorie du roman*, çev. Daria Olivier, Paris: Gallimard, s. 384-50.
- Balesescu, Alexandru (2007) *Paris Chic, Tehran Thrills*, Bükreş: Zeta Books.
- Balibar, Etienne (2004) "Dissonances within Laïcité", *Constellations* 11, 3, Eylül, s. 353-67.

- Barkat, Sidi Mohammed (2004) "La loi contre le droit", *Le Foulard islamique en questions* içinde, C. Nordmann (haz.) Paris: Éditions Amsterdam, s. 28-37.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens ve Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity.
- Benhabib, Seyla (1992) *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Politics*, Londra: Routledge.
- (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2006) "Democratic Iterations: The Local, the National, and the Global", *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations* içinde, Robert Post (haz.), Londra: Oxford University Press.
- (2008) "The Return of Political Theology under Conditions of Globalization", yayımlanmamış makale, İstanbul Seminerleri, Reset-İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Bhargava, Rajeev (2010) "The 'Secular Ideal' before Secularism: A Preliminary Sketch", *Comparative Secularisms in a Global Age* içinde, Linell E. Cady ve Elizabeth S. Hurd (haz.), New York: Palgrave Macmillan, s. 159-80.
- Bowen, John R. (2007), *Why The French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton: Princeton University Press.
- Burdy, Jean-Paul ve Jean Marcou, haz. (1995) "Laïcité(s) en France et en Turquie", CEMOTI (Cahiers d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien) 19.
- Burke, Edmund ve David Prochaska (2008) "Introduction: Orientalism from Postcolonial Theory to World Theory", *Genealogies of Orientalism, History, Theory, Politics* içinde, Londra: University of Nebraska Press, s. 1-75.
- Calhoun, Craig (1993) "Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity", *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, Craig Calhoun, Edward LiPuma ve Moishe Postone (haz.), Chicago: University of Chicago Press, s. 61-89.
- (2007), *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*, New York: Routledge.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- (2007) "Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison", *Democracy and The New Religious Pluralism* içinde, T. Banchoff (haz.), New York: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987) *The Imaginary Institution of Society*, çev. Kathleen Blamey, Cambridge: MIT Press; Türkçesi: *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar: Marksizm ve Devrimci Kuram*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim, 1997.
- Chakrabarty, Dipesh (2002) *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Compagnon, Antoine (2005) *Les antimodernes, de Joseph Maistre à Roland*

- Barthes, Paris: Gallimard.
- Çayır, Kenan (2006) "Islamic Novels: A Path to New Muslim Subjectivities", *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe* içinde, N. Göle ve L. Ammann (haz.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- D'Entreves, Maurizio Passerin (2008) "Hannah Arendt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, E. N. Zalta (haz.), Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1991) *L'Autre Cap*, Paris: Les editions de Minuit.
- Dozon, Jean-Pierre (2007) "Les Temps des retours", *Les Sciences Sociales en Mutation* içinde, M. Wiewiorka (haz.), Paris: Editions Sciences Humaines, s. 371-8.
- Eisenstadt, Shmuel N. ve Wolfgang Schluchter (1998) "Introduction: Paths to Early Modernities - A Comparative View", *Daedalus* 127, no. 3, s. 4-7.
- Fischer, Michael J. (2009) "Iran and the Boomeranging Cartoon Wars: Can Public Spheres at Risk Ally With Public Spheres Yet to be Achieved?", *Cultural Politics* 5 (1), s. 27-62.
- Frisby, David (1985) *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*, Cambridge: Polity; Türkçesi: *Modernlik Fragmanları*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis, 2012 programında.
- Fourest, Caroline ve Fiammetta Venner (2003) *Tirs croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juifs, chrétien et musulmans*, Paris: Editions Calmann-Lévy.
- Gaspard, Françoise ve Farhad Khosrokhavar (1995) *Le foulard et la République*, Paris: La Découverte.
- Gauchet, Marcel (1998) *La religion dans la démocratie, Parcours de laïcité*, Paris: Gallimard; Türkçesi: *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 2000.
- Geertz, Clifford (1973) "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* içinde, New York: Basic Books; Türkçesi: *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost, 2010.
- Gellner, Ernest (2000) "Religion and the Profane", Eurozine Articles, www.eurozine.com/articles/2000-08-28-gellner-en.html (erişim tarihi 28.7.2009).
- Geulen, Christian (2006) "Reflections on the History and Theory of the Public", *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe* içinde, N. Göle ve L. Ammann (haz.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gorski, Philip S. ve Ateş Altınordu (2008) "After Secularization?", *Annual Review of Sociology* 34, 29 Mart, s. 55-85.
- Goffman, Erving (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Touchstone.
- (1966) *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York: Free Press.
- (1974) *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper and Row.

- (1991) *Les cadres de l'expérience*, Paris: Minuit.
- Gottschalk, Peter ve Gabriel Greenberg (2008) *Islamophobia, Making Muslims the Enemy*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Göle, Nilüfer (1991) *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis.
- (1993), *Musulmanes et Modernes*, Paris: La Découverte (ikinci baskı 2003).
- (1996a), *The Forbidden Modern: Veiling and Civilization*, Ann Arbor: University of Michigan.
- (1996b) "Authoritarian Secularism and Islamic Participation: The Case of Turkey", *Civil Society in the Middle East* içinde, cilt II, A. Richard Norton (haz.), Leiden: E. J. Brill.
- (1997a) "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-elites", *The Middle East Journal* 51, no. 1, s. 46-58.
- (1997b) "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture* 10, s. 61-81.
- (2000) "Global Expectations, Local Experiences, Non-Western Modernities", *Through a Glass, Darkly: Blurred Images of Cultural Tradition and Modernity over Distance and Time* içinde, W. A. Arts (haz.), Boston: Brill, s. 41-55.
- (2002), "Close Encounters: Islam, Modernity, and Violence", *Understanding September 11* içinde, C. Calhoun, P. Price ve A. Timmers (haz.), New York: The New York Press, s. 332-44.
- (2003) "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols", *Social Research* 70, 3, Güz, s. 809-28.
- (2004) Ludwig Ammann ile birlikte (haz.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: Verlag; İngilizce basımı: *Islam in Public*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- (2005a) "La question de la femme, la républicanisme et la laïcité: Regards croisés entre la Turquie et la France", *Islam de France, islams d'Europe* içinde, Alain Gresh (haz.), Paris: L'Harmattan, s. 101-10.
- (2007a) "Islam, European Public Space, and Civility", Eurozine Articles, 5 Mart, www.eurozine.com/articles/2007-05-03-gole-en.html (erişim tarihi 28 Temmuz 2009).
- (2007b), "L'islam à la recontre des sciences sociales", *Les Sciences Sociales en Mutation* içinde, M. Wieviorka (haz.), Paris: Editions Sciences Humaines, s. 417-26.
- (2008) *Anverwandlungen. Der Islam in Europa*, çev. Ursel Schafer, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- (2010) *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Metis.
- Greenblatt, Stephen (1980) *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gruzinski, Serge (2008) *Quelle heure est-il là-bas? Amérique et Islam à l'orée des Temps modernes*, Paris: Seuil; Türkçesi: *Orada Saat Kaç?*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu-Batı, 2010.
- Guénif, Nacira (2004) "Ni pute, ni soumise, ou très pute, très voilée", *Le Foulard islamique en questions* içinde, C. Nordmann (haz.), Paris: Éditions Amsterdam, 81-89.

- Habermas, Jürgen (1992) *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, çev. R. Rochlitz ve C. Bouchindhomme, Paris: Gallimard.
- (2002) *Après l'État-nation, Une nouvelle constellation politique*, çev. Rainer Rochlitz, Paris: Fayard.
- (2010) *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, İstanbul: İletişim.
- Haenni, Patrick ve Stéphane Lathion, haz. (2009) *Les minarets de la discorde. Éclairages sur un débat suisse et européen*, Fribourg: Religioscope.
- Hanioglu, Şükrü (2008) *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hartog, François (2003) *Regimes d'historicité*, Paris: Seuil.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster; Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması*, çev. Murat Yılmaz, İstanbul: Vadi, 1997.
- (2004) *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster; Türkçesi: *Biz Kimiz: Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı*, çev. Aytül Özer, İstanbul: CSA Yayın Ajansı, 2004.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008) *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Joppke, Christian (2009) *Veil: Mirror of Identity*, Cambridge ve Malden: Polity Press.
- Jouili, Jeannette S. (2007) "Devenir pieuse: Femmes musulmanes en France et en Allemagne entre réforme de soi et quête de reconnaissance", doktora tezi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Kastoryano, Riva, haz. (2005) *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve*, 2. baskı, Paris: Sciences Po; Türkçesi: *Avrupa'ya Kimlik: Çokkültürlülük Sınavı*, İstanbul: Bağlam, 2009.
- Kaviraj, Sudipta (1997) "Filth and the Public Sphere: Concepts and Practices about Space in Calcutta", *Public Culture* 10.
- Kepel, Gilles (2000) *Jihad: Expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris: Gallimard.
- (2004) *Fitna, guerre au coeur de l'islam*, Paris: Gallimard; Türkçesi: *Fitne: İslam'ın Merkezinde Savaş*, çev. Mahmut Özişik, İstanbul: Doğan Kitap, 2006.
- Khosrokhavar, Farhad (2003) *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris: Flammarion; Türkçesi: *İntihar Bombacıları: Allah'ın Yeni Şehitleri*, çev. Tülay Duman, İstanbul: Versus, 2006.
- (2006) "The Public Sphere in Iran", *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe* içinde, N. Göle ve L. Ammann (haz.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 257-80.
- ve Olivier Roy (2000) *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Metis.
- Koselleck, Reinhart (1985) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge: MIT Press; orijinal Almanca baskısı: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

- Kuru, Ahmet (2009) *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lash, Scott (1999) *Another Modernity: A Different Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, Henri (1986) *La production de l'espace*, 3. baskı, Paris: Editions Anthropos.
- MacMaster, Neil ve Toni Lewis (1998) "Orientalism: From Unveiling to Hyperveiling", *Journal of European Studies* 28, s. 121-35.
- Martuccelli, Danilo (1999) *Sociologies de la modernité: L'itinéraire du XXe siècle*, Paris: Gallimard.
- Modood, Tariq (2007) *Multiculturalism. Themes for the 21st century*, Cambridge: Polity.
- Moors, Annelies (2005) "Submission, Debates on Islam in Europe", *ISIM Review*, 15.
- Özyürek, Esra (2008) *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yaymevi.
- Pieters, Jürgen (2001) *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Pope, Nicole (1999a) "Parliament Opens amid Controversy", TurkeyUpdate (www.TurkeyUpdate.com), 3 Mayıs.
- (1999b) "Islamist Deputy Stripped of Her Turkish Citizenship", TurkeyUpdate (www.TurkeyUpdate.com), 17 Mayıs.
- Revel, Jacques (1996) "Micro-analyse et construction du social", *Jeux d'échelles: La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Gallimard-Seuil.
- Rollason, Christopher (2002) "Walter Benjamin's Arcades Project and Contemporary Cultural Debate in the West", *Modern Criticism* içinde, C. Rollason ve R. Mittapalli (haz.), Yeni Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, s. 262-96.
- Roy, Olivier (1995) *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: Metis.
- (2003) *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.
- Sassen, Saskia (2006), *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton: Princeton University Press.
- Sayyid, Bobby S. (1997) *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, New York: Zed Books; Türkçesi: *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi, 2000.
- Schein, Louisa (1999) "Performing Modernity", *Cultural Anthropology* 14, s. 361-95.
- Scott, Joan W. (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton: Princeton University Press.
- Sennett, Richard (1996) *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, New York: Norton; Türkçesi: *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2008.
- Simmel, Georg (1979) "Digressions sur l'étranger", *L'école de Chicago: Naisance de l'ecologie urbaine* içinde, Yves Grafmeyer ve Isaac Joseph (haz.),

- Paris: Editions du Champ Urbain; İngilizce çev. *The Sociology of Georg Simmel*, çev. Kurt Wolff, New York: Free Press, 1950; Ayrıca bkz. *Bireysellik ve Kültür: Seçme Yazılar*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009.
- (1998) *La parure et autres essais*, Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Tabboni, Simonetta (1997) "Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger", *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat* içinde, Michel Wieviorka ve diğ. (haz.), Paris: Editions La Découverte, s. 239-40.
- Taylor, Charles (2002a) *Varieties of Religion Today*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2002b) "Modern Social Imaginaries", *Public Culture* 14(1), Kış 2002, s. 91-124.
- (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham ve Londra: Duke University Press; Türkçesi: *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2006.
- (2007) *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Terray, Emmanuel (2004) "L'hystéri politique", *Le Foulard islamique en questions* içinde, C. Nordmann (haz.), Paris: Éditions Amsterdam, s. 103-18.
- Touraine, Alain (1992) *Critique de la modernité*, Paris: Fayard; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: YKY, 2010.
- Turner, Victor (1986) *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications.
- Vinas, F. (1998) *Entre oui et non: Simmel, Philosophe de l'Ame moderne, La parure et autres essais*, Paris: Editions Maison des Sciences de l'Homme.
- Wallerstein, Immanuel (2005) "Render unto Caesar? The Dilemmas of a Multicultural World", *Sociology of Religion* 46, 2, Yaz, s. 121-33.
- ve diğ. haz. (1996), *Open the Social Sciences: Report of Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis, 2009.
- Warner, Michael (2002) *Public and Counterpublics*, Cambridge, Mass: Zone Books.
- "Public and Private", *Critical Terms for the Study of Gender and Sexuality*, C. R. Stimpson ve G. Herdt (haz.), Chicago: University of Chicago Press, basılacak.
- Wieviorka, Michel (2001a) *La Différence*, Paris: Balland.
- haz. (2001b) *L'Avenir de l'Islam en France et en Europe, Actes des entretiens d'Auxerre*, Paris: Balland.
- Žižek, Slavoj (2009) "Téhéran en crise, ou le retour aux sources de la révolution de 1979", *Le Monde*, 27 Haziran.

Dizin

- A Secular Age* (Taylor), 13, 43
AB üyeliği/adaylığı (Türkiye), 18, 70,
76, 86, 113-5, 152
abdest, 64
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), 17,
56n, 84, 137, 148, 149
Adelkhah, Fariba, 90
Aleviler, 16
Ali, Ayaan Hirsi, 36, 74
Allievi, Stefano, 35
Almanya, 23, 32n, 53n, 64n, 76, 113,
115, 116, 120, 123, 140, 142, 144
alternatif modernlikler, 41, 71
Altınordu, Ateş, 46n
Amerikan sekülerizm, 15
Amir-Moazami, Schirin, 23n, 32n,
53n
Ammann, Ludwig, 131
Anderson, Benedict, 34
Ankara, 56
antropoloji, 41
anlamlandırma (Castoriadis), 92
Anneannem (Çetin), 152
*Another Modernity: A Different
Rationality* (Scott Lash), 107
Appadurai, Arjun, 100n, 132
araçsal rasyonellik, 64
Arapça, 55, 63
Arendt, Hannah, 126-7
Asad, Talal, 45, 46
Ashcroft, Bill, 27
Asr-ı Saadet, 30
Atatürk, Mustafa Kemal, 17, 20, 60,
86
Avrupa Birliği (AB), 17, 18, 37, 70,
76, 111, 135-7, 139, 140, 144-6,
150, 153-5
Avrupa Birliği Anayasası, 76, 78, 114,
139-40, 147
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi,
138, 139n
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, 139
Avrupa-merkezcilik, 42
Avrupa Parlamentosu, 146
Avusturya, 123, 146
Aydınlanma, 40, 41, 53, 71, 105
bağımlılık teorisi, 71
Balesescu, Alexandru, 58
Balibar, Etienne, 45
Barkat, Sidi Mohammed, 54, 82
başörtüsü, 30, 51, 53, 63, 106, 128,
132, 136, 142, 154
siyasal simge olarak, 57, 98, 101,
106
ve AB adaylığı, 76, 77, 154
ve sekülerizm, 12, 23, 37, 46,
48-54, 56, 59, 79-82, 138
ve TBMM, 98-101
yasağı, 50, 51, 56n, 59, 60
Batı-dışı, 11-14, 19, 27, 41, 44, 45, 72,
91-94, 97, 101-3, 105, 116n
Baykal, Emre, 120
Bayrou, François (Fransız Eğitim
Bakanı), 48n
Beck, Ulrich, 105n
beden, 20, 22, 38-41, 52, 55, 58, 63,
64n, 65, 68, 83, 93-94, 100-3,
105-8, 117, 121, 123, 124,
129-31

- Benedict (Papa), 114
 Benhabib, Seyla, 14, 59, 81-82, 104
 Benjamin, Walter, 133, 134n
 benlik, 12, 15, 19, 20, 28-29, 31, 39,
 41, 47, 52, 57, 70, 71, 90, 94,
 101, 103, 106, 123, 130, 131,
 143, 145, 155
 benliğin biçimlendirilmesi, 21, 22,
 60-66
 idaresi, 14, 20, 25
beur, 82, 141
 "Beyaz Türkler", 149
 Bhargava, Rajeev, 16
Blow Up (Antonioni), 96
 Boberot, Jean, 50
 Bolkestein, Frits, 146
 bombalama olayları, 74, 115
 Bourdieu, Pierre, 65, 106
 Bowen, John, 23n, 32n, 50-51
 bölge araştırmaları, 41
 Britanya, 23n, 116, 122n
 Burdy, Jean-Paul, 47n
 Burke, Edmund, 116n
 Calhoun, Craig, 35, 65
 Casanova, José, 55, 122
 Castoriadis, Cornelius, 92, 107-8
 Cezayir(liler), 116, 120, 141, 142, 148
 Chakrabarty, Dipesh, 20, 27
 cihat hareketleri, 28, 29, 33, 36, 61
 cinsellik, 19, 22, 31, 32, 38-39, 42, 44,
 46n, 47, 51, 52, 57, 64, 66, 109,
 123, 130-1
 cinsiyet eşitliği, 20, 32, 37, 39, 49, 52,
 56, 60n, 66, 70, 71, 93, 115, 121,
 129, 136
 cinsiyetlendirme, 32, 35-38, 41, 49,
 54, 56, 60, 96, 103, 106, 130, 131
 Compagnon, Antoine, 71
 Cumhuriyetçilik, 15n, 17, 49, 51, 55n,
 73, 76, 78, 81, 83, 85, 86, 113,
 139, 140, 147
 Cumhuriyetçi sekülarizm, 12, 52, 58,
 77, 136
 Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği,
 59n
 Çayır, Kenan, 130n
 Çetin, Fethiye, 152
 çoğul modernlikler, 28, 41, 43, 71,
 101-2
 çokkültürcülük, 50, 51, 69, 73, 75-78,
 80-81, 107, 113, 116, 139-40
 damga (örtünme), 58
 damgalanma, 44, 83, 94, 104, 108,
 141
 D'Entreves, Maurizio Passerin, 127
 Derrida, Jacques, 42, 82
 d'Estaing, Giscard, 113, 144
 didaktik sekülarizm (Gellner), 55
 dinin geri dönüşü, 30, 40
 dinin kişiselleşmesi, 21
 dinsel göstergeler, 12, 51, 53, 57, 73,
 84, 142, 154
 yasaklanması, 37, 48n, 50
 dışavurum devrimi (Taylor), 66
 dişilik, 38, 39, 41, 57, 130, 141
 Dozon, Jean-Pierre, 30
 duyu(sallık), 36, 59, 65, 94, 105-6,
 108, 132
 Eisenstadt, Shmuel N., 92
 ekstra-modernlik (Göle), 102n
 El-Kaide, 33, 36, 74, 115
 empati (Lerner), 62
 Ermeniler, 151-2
 Ermeni soykırımı, 145, 151-2
 evrensel(cilik), 45, 113
 Farsça, 55
 Fischer, Michael, 132
 Fourest, Caroline, 83
 Fransa, 23n, 32, 64n
 Fransa İslam Konseyi, 85
 Fransız devrimleri, 134n
 Fransız istisnacılığı, 47, 48, 49, 77, 78,
 113, 139, 43
 Fransız sekülarizmi, 15, 49-53, 138
ayrıca bkz. sekülarizm: laïcité
 Frisby, David, 96

- Gandhi, Mahatma, 20
 Gaspard, Françoise, 48n
 Gauchet, Marcel, 13, 45
 Geertz, Clifford, 96
 Gellner, Ernest, 16, 55
 genetik mühendisliği, 40
 Geulen, Christian, 126-7
 Giddens, Anthony, 105n
 Goffman, Erving, 58, 100, 105
 Gogh, Theo Van, 36, 74, 115, 132, 140
 Gorski, Philip, S., 46n
 Gottschalk, Peter, 122n
 göçmen(ler), 18, 24, 28, 45, 47, 49,
 51-54, 61, 63, 77, 79, 82, 111,
 113, 116, 121-6, 139-44
 görsel(lik), 34-36, 53, 60, 62, 64, 65,
 94, 101, 103, 116n, 121, 126,
 128, 132
 görünürlük, 20, 23, 31, 35, 56, 57, 59,
 64, 65, 67, 73, 77, 82, 90, 93, 94,
 100, 102-3, 106, 127, 142, 152
 Greenberg, Gabriel, 122n
 Greenblatt, Stephen, 21, 62
 Gruzinski, Serge, 110-1, 115
 Guénif, Nacira, 83
- Habermas, Jürgen, 37, 102n, 148
 habitus, 19, 21, 44, 47, 55, 56, 58, 65,
 66, 93, 94, 103, 104, 106
 haç, 50, 53, 53n, 69, 81, 146
 Haenni, Patrick ve Stéphane Lathion,
 23n
 Hakan, Ahmet, 149
 halifelik, 21, 21n
 Hanioglu, Şükrü, 15n, 55n
 Hartog, François, 30
 hayali cemaat (Anderson), 34
hicab, 63
 Hindistan, 16, 20-21, 45, 71, 91, 110
 Hinduizm, 13
 Hint sekülerizmi, 11, 13-16, 45
 Hıristiyanlık, 12, 13, 18, 43-45, 54,
 69, 114
 Hollanda, 73-75, 78, 115, 140
 Hurd, Elizabeth Shakman, 47
 Ingres, Jean-Auguste-Dominique, 124
- Irak Savaşı (2003), 75-76
 tezkerenin reddi, 150
 ırkçılık, 122, 122n, 141
- idam cezasının kaldırılması (2002),
 150
 ifade özgürlüğü, 32, 37, 70, 74, 75,
 118, 122
 İran, 16-17, 17n, 30, 95, 115, 120
 İran Devrimi, 28, 31, 33, 70, 89
 İslam araştırmaları, 28, 29, 33, 41-42
 İslamcı(lık), 11, 17, 21n, 34, 69, 70,
 79, 80, 82, 84, 89, 90, 97, 104,
 106, 107, 122, 136, 137, 148, 149
 öğrenme olarak, 63
 İslami Kurtuluş Cephesi (FIS), 148
 İslami radikalizm, 16, 33, 68, 142
 İslamın kamusalallaşması (Göle,
 Amman), 70
 İslamofobi, 122
Islamophobia: Fact not Fiction
 (Runnymede Trust), 122n
 İstanbul, 56, 74, 110, 111, 115, 118,
 120, 151
 İstanbul Osmanlı Ermenileri
 Konferansı, 151
 İtalya, 23
- Joppke, Christian, 23n
 Jouili, Jeannette S., 64n
 Jules Ferry yasaları, 53n
- kamu okulları, 23, 32, 37, 38, 48-51,
 59, 79, 85, 141, 142
 kamusal alan, 15, 22-25, 35-38, 48,
 55, 58, 64, 68, 81, 84, 89-94,
 100-7, 120, 126-8, 130, 133, 136
 Arendt, 126-7
 Habermas, 37
 karikatür krizi (Danimarka), 36, 115,
 132-3
kato-laïcité, 45
 Katoliklik, 122
 Kavakçı, Merve, 95-100, 104
 Kaviraj, Sudipta, 91
 Kepel, Gilles, 34, 90

- Khosrokhavar, Farhad, 18n, 34, 48n, 90
- Kıbrıs sorunu, 145
- Kopenhag Kriterleri, 86, 150
- Koselleck, Reinhart, 91n
- kronotop (Bahtin), 27
- kultur kavramı* (Almanya), 114, 143-4
- Kunsthalle Müzesi, 118, 124
- Kuru, Ahmet, 23, 47
- kurucu dışarısi (Derrida), 42
- küresel (leşme), 18, 24, 31-35, 36, 61, 70, 71, 100n, 115, 132, 139
- kürtaj hakkı, 39, 40, 129
- Kürt(ler), 16, 145, 150, 151, 152
- La Nouvelle Islamophobie* (Geisser), 122n
- laicard* (laikçi), 83
- Laiklik ve Cumhuriyet Raporu, 49, 79
- Lash, Scott, 105n
- Latin alfabesinin kabulü, 15, 55
- Latin Amerika, 71
- Lefevbre, Henri, 103
- Lerner, Daniel, 62, 62n
- Lewis, Bernard, 13, 124
- Leyla Şahin davası (1988), 138
- MacMaster, Neil, 124
- maduniyet tarihyazımı, 71
- Mahrem Sergisi, 118, 120
- mahrem(iyet), 22, 38, 65, 91, 100, 103, 124, 130, 131
- Marcou, Jean, 47n
- Martuccelli, Danilo, 104
- medeniyetler çatışması, 12, 18, 19, 29, 36, 46, 109-11,
- medeniyet misyonu, 19, 54
- mekân, 24, 25, 27, 30, 32, 33, 38, 44, 54-57, 64-68, 73, 89, 90, 91, 94, 96, 103, 104, 106, 107, 117, 120-1, 124-7, 131-2, 137, 154-5
- Meksika, 110-2
- Merkel, Angela, 140
- Metzel, Olaf, 110, 118, 119r, 121r
- Mısır, 30
- Modood, Tariq, 122
- Moors, Annelies, 74
- nefs, 22, 41, 62, 123
- Nielsen, Jorgen S., 35
- 11 Eylül, 31, 33, 74, 122
- "Odalık ile Köle" (Ingres), 124
- Orda Saat Kaç? Modernliğin Şafağında Amerikalılar ve İslam* (Gruzinski), 110
- Oryantalizm, bkz. Şarkiyatçılık
- Osmanlı İmparatorluğu, 15, 16, 21, 47, 85, 110, 114, 144
- Öcalan, Abdullah, 150
- örtünme, 28, 32, 37-41, 58, 64, 65, 68, 82, 101, 106, 117, 118, 123, 125, 128-30, 136, 137, 141
- öteki(leşirme), 18, 32, 41, 44, 75, 77, 84, 86, 100, 104, 107, 108, 114-7, 124, 139, 143, 146
- Özel, İsmet, 149
- Paris Komünü, 134n
- patriyarka (ataerki), 40, 52
- performatif düşünömsellik (Turner), 65, 101
- performatif, performans, 20, 21, 34-36, 41, 55, 56, 64-67, 69, 93, 94, 100-8, 118, 127-8, 131-2
- Pieters, Jürgen, 21, 62
- Pope, Nicole, 95
- postkolonyal çalışmalar, 41, 71, 116
- Prochaska, David, 116n
- Revel, Jacques, 96, 96n
- Rollason, Christopher, 134, 134n
- Roy, Olivier, 33, 61, 90
- Rushdie, Salman, 36, 132, 133
- sanatın özerkliği, 121
- Sarkozy, Nicolas, 140
- Sassen, Saskia, 36
- Schuchter, Wolfgang, 92
- Scott, Joan W., 23n, 32n, 51
- sekülerlik, sekülerizm, 11, 12, 15, 19, 45, 46n, 131, 149
- Batı-dışı, 11, 12

- laïcité* (Fransız modeli), 11, 12, 14, 23, 45, 46n, 47, 48, 49, 50, 51, 59, 77-79, 84, 112, 138
- liberal model, 11, 23, 32, 40, 67, 68, 77, 78, 80, 81, 86, 90, 93
- öğrenme olarak, 55
- tanımlar, 46
- Türk sekülerizmi, 12, 14-16, 47, 54-55, 59-60, 84-85
- ve Hıristiyanlık, 13, 44
- ve modernlik, 43
- seküler feminizm, 22, 39, 52, 57, 66, 125, 129, 131
- seküler reformlar, 30, 95, 148
- sekülerleşme, 15, 17, 30, 40, 43, 46n, 115
- Sennett, Richard, 107
- Sezer, Ahmet Necdet, 84
- sınır mekânları (Sassen), 36
- Simmel, Georg, 41, 96, 97n
- sofu(luk), 18, 19, 21, 22, 30, 34, 57, 58, 63, 64, 66, 94, 101, 122, 123, 125, 128, 129, 130
- sosyal bilimler, 14, 27, 28, 41-2, 43, 45
- sömürgecilik, 11, 13-14, 16, 21, 28, 32, 42, 44, 47, 52, 53, 56, 71, 84, 85, 91, 112, 116
- Stasi Komisyonu, 49, 79
- Stasi, Bernard, 49
- Stoiber, Edmund, 140
- Submission* (Ayaan Hirsi Ali), 36, 74
- Sünni çoğunluk (Türkiye), 16, 47
- Şarkiyatçılık* (Edward W. Said), 116n
- Şarkiyatçılık, 28, 41, 44, 71, 116-7, 124-5
- Tabboni, Simonetta, 98
- takımyıldızı (Benjamin), 133, 134n
- Tarih-i Hindi-i Garbi* (1580), 110
- Taylor, Charles, 13, 18, 34, 43-45, 47, 63, 66, 93
- Terray, Emmanuel, 52n
- toplumsal tahayyül, 18-19, 34-35, 57, 63, 90, 92-94, 98-104, 108
- Touraine, Alain, 105
- Turner, Victor, 65, 101
- Türk haremi, 124
- "Türk Lokumu" heykeli, 118-20, 119r, 121r, 133
- ulus-devlet, 12, 15-18, 19, 24, 31, 47, 61-62, 70, 75, 86, 102, 115-6, 132, 144, 147
- "ümme" kavramı, 16, 33
- Venner, Fiammetta, 83
- Wallerstein, Immanuel, 28, 50n, 80
- Warner, Michael, 64n, 105, 130-1
- Wieviorka, Michel, 81
- "yerinden çıkmışlık" (Taylor), 63
- Žižek, Slavoj, 17n

Nilüfer Göle

Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar

"Seküler-dinsel ayrımına yaklaşım tarzlarımızda gerçekleşmekte olan değişim ve kaymaların zihinsel bir haritasını çıkarmak giderek daha fazla önem kazanıyor. Sekülerizmin tek bir ideal modeli olmadığına dair artan bir farkındalık var. Seküler'in farklı tarihsel seyirler izleyen oluşumlarının farklı yerlerde farklı dinsel soykütükleri vardır kuşkusuz, ama bunlar Batı modernliği ve sömürgeciliğin hegemonik dayatmalarıyla yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla, sekülerizm okumalarımızı ayrı ulusal oluşumlara doğru genişletmek yeterli olmamaktadır."

Nilüfer Göle, seküler-dinsel ayrımını benlik, devlet ve kamusal alan açısından inceliyor ve günümüzde çatışma ve uzlaşmalarla, iç içe girişlerle, yeniden yorumlamalarla ikiliğin her iki teriminin de kayda değer biçimde dönüştüğünü ileri sürüyor. Yakın dönemde seküler modernliğin ve ona ait iktidar alanlarının ciddi bir sorgulamayla karşılaştığını, bu sorgulama ve karşılaşmanın en belirgin biçimde ortaya çıktığı yerin Avrupa olduğunu, İslam'ın Avrupa'daki varlığının hem Avrupa'nın hem de Müslümanların kendi benlik temsillerini dönüştürdüğünü, Avrupa Birliği'nin siyasal ve kültürel geleceği açısından bir tür turnusol kâğıdı işlevi gördüğünü dile getiriyor.

Göle'nin farklı zamanlarda yazılmış yedi makalesini bir araya getiren bu kitabı, seküler modernliğin günümüzdeki güç kaybının nedenlerini ve aynı zamanda bunun sosyal ve beşeri bilimlerdeki yansımalarını anlamak için okunm

Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-975-342-865-1



Metis Yayınları
www.metiskitap.com