

- Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, 233 s.
Değerlendiren: Ayşen Baylak*

Saba Mahmood, başlığını “Takva Siyaseti: İslami Uyanış ve Feminist Özne” şeklinde Türkçeye tercüme edebileceğimiz kitabında, “Mısır’daki İslami uyanış hareketinin bir parçası olan kentli kadınların cami hareketinin etnografik hikâyesi üzerinden kadınların, İslami hareketlere dâhil olmasının özelde feminist teoriye, genelde ise seküler liberal teoriye yönelik ortaya koyduğu kavramsal meydan okumaları” (s. 2) inceliyor. Mahmood’un çalışması, Kahire’de 1995-1997 yılları arasında gerçekleştirdiği saha çalışmasının bir ürünüdür ve antropoloji literatürü içerisinde yer almasına rağmen alışlageldik bir etnografi olmanın ötesinde kalmaktadır. Kitap, okuyucuya benzer saha çalışmalarından aşına olduğumuz “yoğun tasvir” (thick description) şeklinde yazılmış bir hikâye sunmuyor. Yine diğer etnografilerde olduğu gibi yazar, sadece saha bulgularını izah için teorik tartışma ve çerçevelere başvurmuyor; fakat bunun yerine kitap boyunca ilerleyen kapsamlı ve derinlikli teorik tartışma ve açıklamalarına saha bulgularını fon olarak sunuyor diyebiliriz. Tam da bu nedenle kitabı okumak, okuyucu açısından hem pek çok teorik tartışmaya aşinalık hem de zihinsel ve entelektüel bir yoğunlaşma ve titizlik talep ediyor.

Mahmood, kitabın amacının, özellikle feminist ve liberal-sol entelektüellerde tartışmaya konu olan hareketlere benzer durum ve olguların sebep olduğu “duygusal değer biçme hâllerini” irdeleyerek eylem ve tecessüm, faillik ve direniş, benlik ve otorite arasındaki kurucu ilişkiye dair “bu varsayımların dar kafalılığını göstermek” (s. 38) olduğunu ifade ediyor. Kadınların neden İslami hareketler içerisinde yer aldıklarını ve ataerkil bir bütünün içerisinde bile isteye kalmalarını sorgulamaya teşne siyasi ve entelektüel duruşu ve seküler-liberal ve feminist paradigma içinde temel olarak varsayılan öznellik, faillik, özgürlük ve direniş gibi parametreleri de sorguluyor. Mahmood, her ne kadar *Janice Boddy* ve *Lila Abu Lughod* gibi feminist yazarların, kadınların öznelliğinin var olduğunu, bazı kültürel uygulamalarda bu pratiklerin nasıl da baskı ve hegemonik alana direnmenin veya onu atlatmanın bir aracı hâline geldiğini ispat etmiş olsalar da; kadınlar için bizzat “itaat ilişkilerinden ve erkek egemenliğinin yapılarından kurtulma arzusunun evrenselliğine” dair varsayımlarını sorgulamayarak yetersiz kaldıklarının altını çiziyor. Ayrıca Mahmood, yazdıklarının Arap ve Müslüman kadınları doğululaştırmaya (orientalizing) yönelik bir meydan okuma olduğuna dair konumunu da açıkça ortaya koyuyor. Yazarın ifadesiyle onun “arzunun çeşitli formlarını ve ahlaki davranışın kapasitelerini yerleştirmek için kadınların içinde buldukları söylemsel ve eylemsel durumları incelemesi”, tarih dışı bir kültürel öze içkin bir itaat arzusunun yerleştiren doğululaştırıcı bir çalışmadan ciddi bir biçimde ayrılan bir projedir” (s. 15).

* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Modern Türkiye Tarihi.

Mahmood'un kitabı, biri sonuç bölümü olmak üzere altı bölümden oluşuyor. Yukarıda kitabın ve çalışmanın hedef ve konumunu ortaya koyan ifadeleri alıntıladığımız, *Özgürlüğün Öznesi* başlığını verdiği giriş bölümünün devamında Mahmood, post-yapısalcı feminist teorinin faillik yaklaşımına ve temel varsayımlarına itirazlarını etik ve siyaset ilişkisini de sorgulayarak genişletiyor. Post-yapısalcı ve feminist yaklaşımların failliği (agency), kadınların kendilerine ait olarak değil de yerleştirildikleri tarihsel olarak, arızı söylemsel geleneklerin bir ürünü olarak görmesine iki itiraz geliştiriyor: Bunlardan ilki, birey olmanın kişinin hayata geçirdiği ahlaki geleneklerin söylemsel mantığı ile arızı olarak (contingently) mümkün kılındığına ve diğeri de ahlaklı bir ben(lik) inşası olarak failliğin siyaset alanının dışında kaldığına yönelik vurgulardır. Bu anlayışa göre etik olan özel, politik olan ise kamusal olanı kapsar ki bu ayrım sorunludur. Özenlik ve faillik tanımının nereden neşet ettiğine bakmak lazımdır. Faillik, bazen baskıcı iktidar uygulamalarına direnişle ortaya çıkıyor olabilir; ama bununla sınırlı olarak düşünülmemelidir.

Takva Hareketinin Topoğrafyası başlıklı ikinci bölümde Saba Mahmood, saha çalışmasını yürüttüğü Kahire'nin üç farklı mahallesindeki üç camide haftanın belli günlerinde verilen (dini içerikli) derslere devam eden kadınlar üzerinden kadınların sekülerleşme dedikleri şeyle ne kastettikleri ve kendi eylemleriyle nasıl bir dindarlık oluşturmaya çalıştıklarını okumaya çalışıyor. Aynı zamanda "cami hareketi" adını verdiği bu olgunun, Mısır tarihinde dinî aktivizmin neresine tekabül ettiğini de sorguluyor. Mahmood'a göre cami hareketi, Mısır'daki daha geniş 30 yıllık "dindarlık hareketinin" (piety movement- takva hareketi de denebilir) bir parçasıdır. Hem genel hareketi hem de kadınların bu davet veya ihya hareketine dâhil olmalarını da mümkün kılan, modern dönemde "nesnelleşen dindarlık" olgusunun –din üzerine düşünme, akıl yürütme ve yorum yapmanın din adamlarına/ulemaya has olmaktan çıkıp popülerleşmesi- yanı sıra Mısır'ın sosyal ve siyasi tarihiyle de ilintili oluşudur.

İkna Pedagojileri başlıklı üçüncü bölümde, dinî bilginin, değişen ve dönüşen kaynakları ve bu bilginin ileticileri üzerinden oluşan yeni otorite ve pratikleri sorguluyor. Yeni bilgi kaynakları ve ahlaki materyallerin dolaşımıyla yaratılan pedagojik alanda "nasıl bir otoritenin harekete geçtiğini ve bunun hangi koşullarda ve hangi amaçlarla işlediğini" inceliyor. Kendi tabiriyle bir dizi "etnografik süslemelerle" üç konuyu açıklığa kavuşturuyor. a) kadınların İslami literatürün klasik ve popüler malzemelerini farklı pratik konulara nasıl uyguladıklarını b) seçilen malzemeleri sınıf, cinsiyet, yaş vb. faktörlerin nasıl etkilediğini ve c) son olarak kadın cinselliğinin ataerkil yorumlarının farklı yaş ve sosyoekonomik kökenleri olan cami müdavimlerince nasıl yorumlanıp, tartışılıp uyarlandığını (s. 82).

Bu bölümde Mahmood'un "Geleneksel Pratiklerin Modernliği" alt bölümüyle yaptığı tartışma da oldukça zihin açıyor. Ona göre cami hareketi, belli bir gelenek anlayışının kilit yönlerinde salınıyor ve kadınlar da kendi eylemlerini örnek bir geçmişte veya İslami dindarlığa dair klasik anlayışta temellendirilmiş bir dizi pratiğin yeniden canlandırılması şeklinde anlıyorlar. Bu nedenle gelenek, "şu anki pratikleri gereğçelendiren

bir semboller ve deyimler dizisi veya değişen, çağdaş veya modern olana zıt olarak duran değişmez kültürel reçeteler dizisi de değildir. Tarihsel olarak sabitlenmiş bir sosyal yapı da değildir. Aksine, geçmiş bir geleneğin bağlılarının ben algısı ve öznelliğinin inşa edildiği temeldir.” (s. 115). Dolayısıyla “klasik İslami kavramların modern uyarlamaları da onların tarihsel öncüllerini yansıtmaz. Fakat bunlar, bugünkü toplumsal ve tarihsel koşullarla tadil edilip değiştirilirler.” (s. 117).

Pozitif Etik ve Ritüel Kaideleri bölümünde Mahmood, hem kimlik politikası merkezli analizlere hem etik ve siyaset arasındaki felsefi ilişkiye hem de ritüel teorisine karşı argümanlar geliştiriyor. Kitabın en can alıcı açıklamalarının yer aldığı bu bölümle ilgili değerlendirmemi bu nedenle biraz uzun tutacağım. Mahmood’a göre, “Çağdaş İslam konusunda üretilen zengin literatürün geniş bir kısmında İslami hareketler, kimlik politikaları merceğinden analiz edildiler.” (s. 118). İslamcılık ile milliyetçilik arasındaki süreklilik, cinsiyet meselesinde de tezahür etti ve iki ideoloji de kadınları gelenek ve kültürün taşıyıcıları, bedenlerini de kolektif kimliğin potansiyel sembolleri olarak gördü. Davet hareketinin içinde olan geniş bir kesim ise İslam’ın bu şekilde ulusalcı, kimlikçi anlaşılmasını ciddi bir şekilde eleştiriyor. Eleştirileri bu anlayışın, İslami ritüelleri ve uygulamaları kültürel gelenek ve bir tür İslami folklor statüsüne indirgediği yönünde oluyor ve ritüellerin takvalı bir hayatın gerçekleştirilmesi hususunda oynadığı rolü dönüştürdüğünü savunuyorlar.

Bu zamana kadar örtünme, namaz, oruç gibi pratikler, daha profan kültürel anlamların kendilerinde ifade bulduğu yüzeysel özellikler olarak ele alındı. Ya da bazı siyasi amaç ve hedefler için grup menfaatlerini ve siyasi farklılıkları temsilde kullanılan semboller olarak anlaşıldılar. Mahmood’a göre, “Bu durum, etik ve ahlaki eylem morfolojisini bir kenara koyan liberal politik anlayıştan kaynaklanıyor.” (s. 119). Bu yaklaşımda, “Bir insanın benliği (beden, akıl, his, irade vs.) ile belirli bir norm arasında hangi ilişkilerin kurulduğuna” bakılıyor. Hatta “kişinin ahlaki kodla ilişkisini karakterize eden belli bir jest, eylem, stil, ifade arızı değildir; ben ile toplumsal otoritenin yapıları arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir. Kişinin kim olduğu, ne istediği ve belli bir oluş ve kişilik şeklini gerçekleştirmek için neler yaptığını anlamak için gereklidir” diye düşünülüyor. (s. 120).

Mahmood, bu noktada antropolojinin klasik benlik anlayışına ve algısına karşı bir duruş geliştiriyor ve kendi incelemesinin “belli bir kültürel özellik edinmek üzere değil de öznenin üzerinde kurulacağı bedensel pratikleri incelemeye” dayandığını ifade ediyor. Yani pratiklerin “sembolik ve hermönetik” değerine değil “nasıl” gerçekleştirdiğine bakıyor. Bu durumda “Cami hareketinde ritüel neye tekabül ediyor?” sorusunun cevabı, klasik ritüel teorilerinde tanımlanan bir yerde olmadığı yönünde şekilleniyor. Bu teorilerde niyet edilen (kasti) davranışla alışlageldik davranış arasındaki skalada formelleşmiş ritüel ikinci uca yaklaşıyor. Fakat Mahmood’un saha çalışmasındaki çıkarımı tam tersi bir yere işaret ediyor.

Yazara göre ibadet ve ritüelin sürekli yerine getirilmesi, takvalı bir benin inşası için gerekli olan aracı sağlıyor. Bu nedenle ibadet sembolik değil, disiplinler bir pratik ola-

rak tezahür ediyor. Camideki kadınlar için namaz ritüeli, takvalı davranışa ulaşmak için hem bir amaç hem de bir araç hizmeti görüyor. Namaz hem Allah Müslümanlardan bunu istediği için bir amaç hem de gündelik eylemi dönüştürmek ve ideal takva noktasına ulaşmak için bir araçtır. Bu eylemler olmadan takvalı olmak gibi bir seçenek de mümkün değil. “Bu bedensel eylemler (örtü veya namaz gibi) iki anlamda vazgeçilemezler; bir, benlik ancak bu pratiklerle olması gereken hâle getirilebilir ve ikinci olarak da kazanılan bu bedensel form da benlik için gerekli özelliklerdendir.” (s. 133) Namaz gibi dışsal edimsel eylemler, buna karşılık içsel karakterler (melekeler) yaratırlar.

Saba Mahmood, burada Aristocu ahlaki pedagoji modelinin geçerli olduğunu savunuyor. Aristo'nun kullandığı anlamda Habitus, Bourdieu'nun kullanımından farklı olarak ahlaki bir özelliğin kazanılmasını sağlayan belirli bir pedagojik süreç olarak anlaşılmalıdır. Ahlaki erdemler dışarıklı davranışla, bu belirli erdemleri kazanmaya yarayan eylemlerin tekrar eden icrası ile kazanılan içsel mizaçların koordinasyonu ile elde edilir. Mahmood, Aristo'nun bu anlayışının Gazali, Miskeveyh, İbni Rüşd ve İbni Haldun'u da etkilediğini iddia ediyor ve bu nedenle temel sorunun “nasıl takvalı olunabileceği” olduğunu hatırlatarak sadece ahlaki davranışın değil, dinî hassasiyetlerin, duyguların yaratılmasının da bu pedagojik süreçte insanın benliğini tabi tutmasıyla kazanıldığının altını çiziyor. Dolayısıyla bu pedagojik süreçleri çözümlenmedeki amacı da özneyi belli bir sosyal bağlamın parçası veya inşası olarak görmek yerine, “Takva hareketinin siyasi tahayyülü için gerekli olduğu varsayılan öznenin ve bu öznenin üretildiği çeşitli mücessem (embodied) pratiklerin kontürlerini çizmek” şeklinde ortaya koyuyor. (s. 152).

Yazarın ifadesiyle, bu bölümde kısaca “cami hareketinin etik pratikleri nasıl şekillendirdiği ve Mısır sekülerliğinin toplumsal alanı tarafından ve onu beklenmedik şekillerde nasıl dönüştürdüğü ortaya koyulurken”; *Faillik, Toplumsal Cinsiyet ve Vücut Bulma* başlıklı beşinci bölümde cevap aranan soru; “bu etik pratikleri, cinsiyet eşitsizliği ilişkileri bağlamında nasıl düşünebiliriz?” oluyor. Cami müdavimlerinin Ortodoks İslami geleneğin – bu geleneğin üstesinden gelmek için- talepleriyle müzakere için kullandıkları terimler nelerdir? Bu müzakerelerde iş başında olan farklı faillik kipleri nelerdir? Bu terimler post-yapısalcı feminist gelenekte varsayılan direniş kavramına ve faillik, edimsellik (performativity) gibi mefhumlara ne tür, nasıl meydan okumalar ortaya koyuyor?” (s. 153) gibi sorular da ilk soruyu açan ve destekleyen sorular oluyor.

Mahmood, bu bölümde cami hareketinin pratiklerinde farklı faillik hâllerinin nasıl inşa edildiğine bakarken, “cami müdavimleri tarafından takva sahibi olmak için gerekli görülen erdemlerden biri olan ve “en kadınsı erdemlerden” biri telakki edilen “hayâ” kavramına odaklanıyor ve analizinde de iki temel feminist yaklaşımdan ayrıldığını ifade ediyor. Bunlardan biri, ataerkil ideolojilerin kadının bedenini nesneleştirerek onu eril temsil sistemine ram ettiğini ve böylece kadının cismani ve öznel tecrübesini ters yüz ettiğini savunan, diğeri de “kadınların tecrübesinin” yeniden elde edilmesinin imkânsız olduğunu savunan yaklaşımlardır. Oysa cami hareketindeki kadınlar için liberal seküler

muhayyilede değerini kaybetmiş olan bu erdemler, benlik inşasının ve bu beni oluşturma mücadelesinin bir parçası durumundadırlar. Dolayısıyla edepli bir beden formu (veya örtülü beden), sadece ben'in özünü ve maneviyatını ifade etmemekte, bu benliğin ve maneviyatın elde edildiği bir araç olmaktadır. Cami müdavimleri, bedeni, benliğin maneviyatı/özü olarak değil, benliğin potansiyelini geliştirmenin aracı olarak anlamaktadırlar (s. 165). Bu anlamda cami hareketi kimlikçi, milliyetçi yorumlardan da ayrılmaktadır. Çünkü o yaklaşımda beden doğrudan benliği imleyen bir şeydir; benliğin biçimlenmesinin bir aracı değildir.

Kitabın *Sonuç* kısmında Saba Mahmood, ilk bölümde ortaya attığı bazı soruları yineliyor ve İslam üzerine çalışan bir akademisyen için Müslümanlara dair bilgi ve özellikle kadınlara dair yanlış okumalar düzeltilmeden bu soruların tam olarak cevap bulamayacağını vurguluyor. "Kerhen" başladığını itiraf ettiği çalışmasının sonunda Mahmood, Öteki'ni tercüme edilebilir bir dile yerleştirmeye çalışan hegemonik söyleme hassas post-kolonyal yazarların stratejisinden de kaçındığını ifade ediyor. Yazara göre, böyle bir strateji, aşına olunmayan yaşam dünyalarını anlaşılabilir bir içeriğe dökerken baskın olan algılanabilirlik protokollerini evcilleştirmiş oluyor. Ayrıca, "kendisinin de daha önce menfur bulduğu bir gelenekte yaygın olan akletme hâllerinde yaşayarak ve kendisini bu dinin hassasiyetlerinin ve bağlılıklarının kalın dokusuna sararak, kendi beklentilerinin kesinliğinden uzaklaşıp insanların hayatında neden İslamcılığın -en azından bir örneğinin- güç sahibi olduğunu anlamaya başladığını" (s. 199) söyleyerek kitabı nokt alıyor.

Takva Siyaseti, sadece Mısır özelinde kadınların cami hareketinin ince noktalarını değil, seküler liberal teorinin faillik, özne, otorite gibi kavramsallaştırmalarına karşı zihin açıcı tartışmalarıyla genelde siyaset, sosyoloji ve antropoloji literatürüne önemli bir katkı sağlarken özelde de İslam, dindarlık ve kadın çalışmalarının handikaplarını da incellemeyle işaret ediyor. Kitap ebat olarak hacimli görünmese de içindeki teorik tartışmaların derinliği ve yoğunluğu, ayrıca etnografik malzemenin zenginliği ve karmaşıklığı ile emek isteyen bir okuma talep ediyor. Türkiye'ye yönelik çalışmaların çoğunun kimlik siyaseti dar kalıbından çıkamadığı göz önünde bulundurulduğunda da Saba Mahmood'un kitabı, gelecekteki çalışmalara ilham kaynağı teşkil etmesi bakımından da akademik önemini koruyor.