

# şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu

**Hilmi DEMİR\***

## ABSTRACT

*This article centres on the relation between violence (terror) and religion. Specially with the attack 11th September, it began to be discoursed that a known interpretation of Islam supported the violence. The origin of violence in Islam is extended to the period of time of Khâricîs and it is been trying to explain the causes of violence. In my opinion this constructed discourse can be defined as an "Orthodoks" and its way is beeing criticized by us. This discourse has been manifested as a handicap towards to understanding the concept of violence. It is expressed that the concept of violence can be understood in its real conditions that it begun, and that the terrorisme also can be understood in the political and diplomatical conditions of modernisme.*

**Key Words:** violence, terörizm, 11th September attack, the discourses of violence

## I. GİRİş

Bu makale, bir anda siyasal duyarlılık kadar entelektüel duyarlılığı da harekete geçiren 11 Eylül saldırısı ile gündeme gelen *şiddet ve Din* ilişkisi üzerinedir. Doğrusu oluşan bu duyarlılığın geniş, felsefi bir sorgulamaya dönüşmesini beklemek umut verici olurdu. Fakat 11 Eylül saldırısı şiddete yönelik bir sorgulamadan daha ziyade, şiddetin dinsel içeriğı ve kökenine ilişkin bir sorgulamaya dönüştü. şiddetin kendisinden daha çok şiddetin kimliğini ve kimin şiddete yöneldiğini belirlemeye çalışan bir sorgulamaydı bu.

Öyle ki; 11 Eylül saldırısı gibi *terör* olarak tanımlanan çağdaş bir olay, terörizmin siyasal, ekonomik etkinliğı ve uluslar arası yaygınlığı dikkate alınarak tartışılması gerekirken, Müslüman entelektüelleri geçmişlerine yönelik bir sorgulamayla karşı karşıya getiriverdi. Bu hesaplaşmada özellikle Müslümanların şiddete bağımlı oldukları ya da en azından kökleri Hâriciliğe kadar uzanan bir din yorumunun şiddete eğilimli bir *ruhu* temsil ettiğı söylemi ağırlık kazanmaya başladı. Müslüman entellektüellerin *yorum bilim* adı altında *bağlama* olan aşırı vurguları, onları 11 Eylül saldırısını da kendi bağlamında tartışmalarını gerektirmeliydi. Oysa şiddet ve din ilişkilendirmesi sorunu kendi bağlamında tartışmak yerine, Müslüman entellektüellerin alışa geldik bir zihin tutumunu yansı-

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, hilmid@yahoo.com

tan farklı bağlamları ilişkilendirmek gibi bir yöntemi göstermektedir. Sorun yalnızca ilişkilendirmenin kendisi değildir. Gerçek sorun -bugünün şiddeti kendi tarihinde gizliyen- Müslüman entellektüellerin İslam tarihini aydınlanmacı bir bilinçle okuyarak, Hâricilik olayının ve onun temsil ettiği ruhun bugün karşı karşıya olduğumuz karşı sosyal hareketleri anlamamıza yardım edeceğini ileri sürmüş olmalarıdır.

İşte bu nedenle bu makalenin daha özel amacı, Watt'tan Taha Akyol'a kadar Müslüman bilincinde dini içerikli şiddet görünümünün tarihsel kökeni olarak kurgulanan Hâriciliği yorumlama biçiminin eleştirisidir. Biz bu eleştiride tarihte ne olduğu ile değil, onun bugün nasıl okunduğu ve bu okumanın ne anlama geldiği ile ilgilenmeyi tercih ediyoruz. Bunu tercih etmemizin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi yöntemsel, ikincisi, bugüne ilişkin taşıdığımız kaygıdan kaynaklanır. Yöntemsel olanı, bu yorumların tarihsel olanı betimleme ya da çözümlenmeden daha çok, bir söylem oluşturarak bizi bugünü anlamaya yönelttiğini düşünmemizdir. Hâriciliğin kökeni ve doğuşuna ilişkin çözümlenmeler tarihsel olarak bir gerçekliği yansıtır gözükseler de, çağdaş yorumcuların kurdukları söylemde tarihsel olan Hâricilik Ruhu'na dönuştükten sonra geçmişte kalmaz. *Ruh'un* kendisi gibi latifleşir, soyutlaşır ve sürekli cisimleşecek bedenler arar. Böylece çağdaş yorumcuların söylemleri aracılığıyla karşılaştığımız her şiddet olayının Hâricilik ruhunun tecessüs etmiş bir formu olduğuna inandırmaya çalışırlar bizi. İşte kaygımız da tam bu noktada başlar. Çünkü Foucault'yu tüketen Müslüman entellektüellerin tam bu noktada sormaları gereken bir soru bulunmaktadır; bu yorumlar hakikati mi temsil ediyor? Yoksa bir hakikat mi inşa ediyor? Oysa onlar, Foucault'nun bir tarihçi olmadığı, bugünle, hali hazırda ilgilendiğini vurgulamasına karşın, Foucaultcu kavramları sürekli geçmişlerini sorgulamak için kullanmaya devam ederken, bugüne, olana, görüne ilişkin her söylemi bir hakikatmiş gibi kabul eder görünüyorlar. Müslüman entellektüellerin bu tavrı elimizden kaçıp gidenin yalnızca geçmiş değil, şimdinin, bugünün de ellerimizden kaçıp gittiği gibi bir kaygı duymamıza neden oluyor.

Bundandır ki, bu makale geçmişin değil bugünün eleştirisidir. Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki bu eleştiri, ne Hâriciliğin tarihi durumu ve görüşlerinin ne de şiddetin haklı görülebileceğinin savunusudur. Aksine, şiddete karşı, Hâriciliğin bugün karşılaştığımız şiddet olgusunu anlamada önemli bir söylemiş gibi sunulmasının eleştirisidir. Dolayısıyla bu eleştiri kişilere değil, onların söylemlerine yöneliktir. Söylemde bulunanların niyetini değil, söylemin belirlediği hakikatin anlaşılmasını önceler. Bu nedenle, söylemde bulunanların niyeti bu olmasa da, Hâricilik Ruhu olarak tanımlanan şiddet yorumlamalarının bugün şiddeti anlamada engel bir söylem oluşturduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylece; bu gün var olan şiddetin salt olumsuzluğundan öte, şiddeti yorumlama biçimimizin daha da problemlili olduğunu göstermiş olacağımı düşünüyorum. Bütün bunlara bağlı olarak bu yorumun örttüğü, gizlediği anlamı açığa çıkartmanın şiddeti anlamadan daha önemli olduğunu iddia ediyorum. Bunu da ortodoks bir yorum olarak kabul ettiğim mevcut Hâricilik yorumunu merkeze alarak yapmaya çalışacağım.

## II- Hâriciliğin Ortodoks Yorumu:

Klasik Mezhepler tarihi eserlerinde Hâricilik Ehl-i Sünnet karşısında ehl-i hevâ ya da ehl-i bid'at olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup> 73 fırka hadisine dayanarak fırkaları kategorileştiren bu eserlerden hareketle, Ehl-i Sünnet'in ortodoks bir mezhep olduğu ve onun dışındakilerin heterodoks oldukları sonucuna ulaşmak yanlıcı olacaktır. Çünkü ilk dönem eserlerinden Eş'ari'nin *Makâlat*'ında ne bu hadis zikredilir ne de fırkalar doğrudan ehl-i hevâ ve ehl-i bid'at olarak tanımlanır. Müslümanların on fırkayla farklılaştığı dile getirilirken onuncu olarak da Ashâbu'l-Hadîs anılır.<sup>2</sup> Buna karşın fırkaların 73 şeklinde bir tasnifinin ve birinin kurtuluşa ermiş fırka olarak kabulünün el-Malafî'den sonra genel kabul gördüğü söylenebilir.<sup>3</sup> Ayrıca İslam tarihinde ortaya çıkan her fırka kendini kurtuluşa ermiş fırka (fırka-ı nâciye) olarak tanımlarken, gerçekte bu fırkanın neyi ve kimleri temsil ettiği konusunda da genel bir uzlaşım bulunmamaktadır.<sup>4</sup> Bunun en önemli nedeni Hristiyan geleneğindeki gibi, kimin ortodoks kimin heterodoks olduğunu belirleyecek bir üst kurumun olmayışıdır. Hatta ehl-i hevâ ya da bid'at olarak tanımlanan fırkaların hiçbir zaman kendilerini bu isimle tanımlamadıkları da bilinmektedir. Dolayısıyla ortodoks ve heterodoks kavramlarını doğrudan İslamî literatüre taşımak problemlili gözükmektedir. Çağdaş tarih araştırmacıları da bu kavramları Türkçe'ye çevirmenin, yukarıda aktardığımız gerekçelerden dolayı, zorluğuna işaret ederler.<sup>5</sup>

Diğer yandan, Klasik eserler Hâriciliğin ortaya çıkışının sosyo-kültürel nedenleri konusunda suskun kalmakla birlikte, onların öğretilerini ayrımlara bağlayarak ortaya koyarlar. Bununla birlikte Hâriciliğin siyasi tartışmaların ve kavgaların bir sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikirdirler. Zira Bağdâdî Hâricilerin Hz. Osman, Hz. Ali, Cemel topluluğu, tahkime razı olanları tekfir etme ile zalim imama karşı ayaklanma konusunda aynı düşünceyi paylaştıklarını belirterek, büyük günah işleyenin tekfiri konusunda birleştikleri iddiasını doğru bulmadığını ifade eder.<sup>6</sup> Birleştikleri bu iki ilkenin siyasal karakteri gözlerden kaçmamaktadır. Bu nedenle çağdaş yorumcular da Hâriciliğin temelde siyasal bir karşı hareket olduğu noktasında klasik yorumu paylaşmaktadırlar.<sup>7</sup>

1 Bkz. Ebû Mansûr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdhamid, Beyrut, 1995, s. 28.

2 Ebu'l-Hüseyn el-Eşari, *Kitabu Makâlâtî'l-İslâmyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 5.

3 Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996, s. 79.

4 Watt haklı olarak *ortodox* kelimesinin İslam Dünyasında yeri olmadığına işaret eder, Bkz. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 6; Ayrıca böyle bir uyuşmanın olmadığı noktasında bkz., Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 91.

5 Bkz. İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi, *İLAM Araştırma Dergisi*, sayı:1 (1996), s. 63-64, (dnp. 3).

6 Bkz. Bağdâdî, *age.*, s. 54-55.

7 Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD*, cilt: XX (1975), s. 247. Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, cilt: XXXI (1989), s. 338-339.

Buna karşın Çağdaş yorumlarda Hâricilik farklı bir bağlama yerleştirilir. Aşağıda göreceğimiz gibi Hâricilik yorumunda kullanılan tanımlar ve kavramlar onu *hadarilik* karşında bir *öteki* olarak konumlandırır. İslam'ın ilk döneminde siyasal bir çatışma alanında doğduğu düşünülen Hâricilik bir *zihniyet* olarak yeniden tanımlanır. Böylece Hâricilik yalnızca bir protesto hareketi olarak değil, aynı zamanda temsil ettiği düşünülen genel geçer ve evrensel kategorilerle bir zihniyet olarak yeniden inşa edilir. İşte bu inşa sürecinde Hâriciliğin karşısına yerleştirilen *hadari ruhun* da temsil ettiği soyut, genel geçer kavramlarla tanımlandığı düşünüldüğünde ortaya çıkan şey bir ortodoksidir. Diğer bir deyişle *hadariliğin* akılcı, şehirli yapısıyla merkezi temsil ettiği, Hâriciliğin ise *bedevi yapısıyla* merkeze eklenmemiş, onun dışında olanı temsil ettiği savunulur. Dolayısıyla merkez-çevre ilişkisine dayalı her yorum biçimi, tanım ve kavramlarını merkezi temel alarak belirlediğinden, diğerini merkeze göre konumlandığından merkezin belirleyici olduğunu, onun çevre karşısında daha rasyonel olduğunu ve çevrenin merkez karşısında marjinal olanı temsil ettiğini düşündüğünden bir ortodoksi kurma çabası olarak tanımlanabilir. Böylece o bedeviliğin temsil ettiği görüşlere karşıt olarak, hadariliğe yüklediği görüşlerin yatay olarak belirli tarihsel ve sosyal ortama bağlı olmadığı, aynı zamanda akıl adına onların benimsenmesi gereken evrensel kategoriler olduğunu da ileri sürmüş olur. Bunu temellendirmek için Hâriciliğin siyasal bir karşı hareket olarak tanımlanmasına karşılık, bu hareketin bilinç altının okunmasına yönelir. Çünkü her bilinçaltı okuması yeni bir bilincin inşası anlamına gelir. Ve bilinç altı okumalarının, kendilerinin de bu tür bir okumaya tabi tutulması oldukça ironik sonuçlar doğurabilir.

## II.1 Bedevilik:

Hâricilik üzerine ortodoks yorumun dayanağını Watt'ın görüşleri oluşturur. Çünkü Watt Hâriciliği yorumlarken onun sosyo-kültürel, psiko-sosyal kökenlerini açığa çıkarmaya çalışır. Her yorumun, okuma biçiminin nesnesi kadar öznesi hakkında da bir şeyler söyleyebileceğini hatırla tutarak soralım: Hâricilerin bu kadar şiddete eğilimli olmalarının ardaında yatan şey nedir? Watt'a göre Hârici muhalefetin sosyal tabanını *bedevilik* oluşturur. Bedevilik Watt'a göre yalnızca sosyolojik bir tanımlama değildir. Bu aynı zamanda yerleşik hayatın düzenine karşı çöl hayatının daha kayıtsız ve şartsız düzensizliği gibi bir tutumu, bir zihniyeti de temsil eder. Bu ise yerleşik hayat ile çöl arasında önemli bir çatışma doğurur. Özellikle onun çöl hürriyeti ile yerleşik hayattaki güçlü bir bürokrasiden söz etmesi Weber'in bürokrasi ve rasyonalite arasındaki kurduğu ilişkiyi anımsatır. Böylece irrasyonel olan ile rasyonel olan arasında diğer bir karşıtlık ortaya çıkar. Bu karşıtlıklar Hârici psikolojisinde bir kırılma yaratır. Ve ona göre meselenin kökü; Hâricilerin içinde buldukları *yeni iktisadi, içtimai ve siyasi yapıdır*. Fakat onlar, bu yeni yapıya henüz intibak edememişlerdir. Bu şartlarda hissi gerginlikler, patlama noktasına ulaşınca kadar devam etmiştir.<sup>8</sup>

8 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.13-14, 24.

Görüldüğü gibi, Watt'ın Hâricilik çözümlemesi siyasal bir çatışmanın sosyolojik olarak nasıl yorumlandığını göstermektedir. Bu yorumunun ana dayanağını ise, bedevi olan ile yerleşik olan iki zihniyet arasındaki çatışma oluşturur. Böylece klasik tanımlamadan uzaklaşarak Hâricilik yeni bir tanıma tabi tutulmaktadır. Batıl, sapkın tanımlamasının yerini *bedevi, yerleşik olmayan* tanımlaması alır. Fakat bu tanımlamanın gösterdiği şey ancak onun karşısına yerleştirilen *yerleşik olan* ile neyin kastedildiği belirlendiğinde anlamlıdır. Watt'ın *güçlü bürokrasi, teşkilatlı bir devlet* vurgusu Weberci bir okumayla yerleşik olanın rasyoneli, kurulu düzeni temsil ettiğini gösterir.<sup>9</sup> Şu halde bedevi olan gerçekte düzene karşı, düzensizliği, rasyonel olana karşı irrasyonel temsil eder. Buna göre Hâricilik salt iktidara karşı siyasal bir muhalefet değil, gerçekte kurulu düzene ve rasyonel olana eklenememiş bir *ötekidir*.

Bununla birlikte Watt, Hâricilerin *vâkıfa* kavramının gerisinde, ferdiyetçi değil, cemaate ait tabirlerle düşünme temayülünün yattığını, kurtuluşun ferde değil topluma ya da ümmete ait olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Yine bu şekilde düşünülen cemaati *karizmatik bir cemaat* olarak tanımlar. Ona göre Hâriciler arasında rastlanan bu cemaatçi düşünce, İslam öncesi Arapların kabile hakkındaki düşünceleri ile çok yakın bir benzerlik taşır. Daha sonra ise, bu çöl karizması Hâricî hareketi sayesinde Müslümanlar tarafından bir bütün olarak İslam ümmetine uygulanır.<sup>11</sup> Böylece Watt, *ümmet* kavramını *karizmatik toplum* kavramıyla özdeşleştirmiş olur.

Bizim Watt okumamız çağdaş yorumcular tarafından da destek bulur. Taha Akyol *Hâricilik ve Şia* adlı eserinin birinci bölümünü *Hâricilik Ruhü* olarak adlandırır. Başlıkta kullanılan *Ruh* kavramı, Weberci bir okumayla tarihin ve toplumun dışında eylem ve olayları yönlendiren bir öz nosyonunu, metafizik bir kavramı çağırır.<sup>12</sup> Buna karşın bu türden bir idealist yorumun, onun yöntemini tamamen yansıttığını düşünmek hatadır. Weber'e göre *ruh* kavramı dinsel ve metafizik bir çağrışımından daha çok, uygarlığın maddi koşullarına bağlı kavramsal bir formülasyondur.<sup>13</sup> Buna göre Taha Akyol'dan beklenen eylemi kuran bu *ruhun*, Weber'in *Kapitalizm'in Ruhü*'nda yaptığı gibi, maddi koşullar ve tarihsel gerçekliklere bağlı olan kültürel anlamlarına bakarak formüle edilmesidir. Kaldı ki, daha ileri tanımlamalarda da bulunur gibidir; *Hâriciler bilgisiz, dar ufuklu, hatta muhakeme kudretleri gelişmemiş kafalarında daracık İslam çerçevesi çizmışlerdi*.<sup>14</sup> Öyleki onların alimleri bile yoktur; Hâriciler bedevi

9 Weber'in bürokrasi kavramı için bkz. Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, 1990, s. 121.

10 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 37.

11 Watt, a.e., s. 44; *İslâmî Tetkikler; İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, s. 18.

12 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınbay, Ankara, 1998, s. 186.

13 Brayn S. Turner, *Max Weber ve İslâm; Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara, 1997, s. 32-33; Alan Swingewood, *age*, s. 18-187.

14 Taha Akyol, *Hâricilik ve Şia; İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*, İstanbul, 1988, s. 19.

Araplar'dan oluşuyorlardı ve bunlar cahildiler. Hâriciliğin bir kolu olan İbadiyye'nin bazı fıkıh alimleri, müctehitleri olmuştur ama, İbadiyye artık bizim incelediğimiz Hâricilik olmaktan da çıkmıştır.<sup>15</sup> *Bu kanlı çekişmelerin çok önemli ve tayin edici bir temel sebebi var; kabile ruhu veya kabilevi toplum yapısı...*<sup>16</sup> Buna karşılık bu kabileci ruh, hadari ruhla çatışmaktadır. Ona göre *bu, bedeviliğin "hadaret" e, yani medeni gelişmeye karşı vahşi ve ümitsiz bir savaşıydı.*<sup>17</sup> Bununla birlikte kabile, sadece bir ruh veya zihniyet değildir, bunları da oluşturan bir sosyal yapıdır.<sup>18</sup>

Taha Akyol Hârici ruhun şiddet yanlısı tutumunu yine onların temsil ettikleri sosyo-kültürel yapıyla ilişkilendirir; Hem Hâriciler, hem Şia, hem de Emeviler çok kan dökeceklerdir. Ama, hiç kimse ve hiçbir grup kan dökmeye Hâriciler kadar ifrata gitmeyecektir.<sup>19</sup> *Bizden olmayan bize düşmandır* teorisinden hareketle bizden olmayan öldürülmelidir eylemine ulaşmışlardır.<sup>20</sup> Hâricilik, İslam'ın yönlendirdiği sosyal değişime -İbn Haldun'un deyimiyle *bedevi* toplum yapısından *hadari* toplum yapısına- geçerken, kabile ruhunun baş kaldırmasını, reaksiyonunu, şiddetli karşı-koymasını ifade eder.<sup>21</sup>

## II.2 Söylem Söylemi:

Bir diğer açıklama biçimi Sönmez Kutlu'nun Hârici karşı hareketini *Tepkisel-Kabilevi Din Söylemi* inşası için temel referans olarak kabul ettiği çözümleridir. Burada özellikle *söylem* ifadesinin kullanılması bizim yorumumuza önemli açılımlar sağlayacaktır. *Söylem* söylemi bir gerçeklikler inşasına gönderme yapar. *Söylem*, içinde bulunduğu ilişkilerin varettiği bir şeydir.<sup>22</sup> Fakat burada bir çelişkinin belirtilmesinde yarar vardır. Watt, Hâriciliği bir *söylem* olarak düşünmez. Çünkü söylem bir kurgu olduğundan söylemin kökeninden, temelinden bahsedilemez.<sup>23</sup> Bu nedenle Watt'inki, bir söylem analizinden daha çok Weberci tarzda sosyolojik bir çözümleridir. Sönmez'in çözümlerinde ise başlık bir söylem analizi gibi görünse de, onun zihninde de Watt'inki gibi sosyolojik bir analiz bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira o da, *bu tepkisel-kabileci ruh(un)...; ancak, temelinde, toplumsal alanda yaşanan dikey değişime tepki göstermek vardır* diyerek temellendirmeci ya da nedensel bir açıklama getirir.<sup>24</sup> Sönmez'in çözümlerini tanımlamamıza yardımcı olacak ikinci önemli kelime, *ruhtur*. Taha Akyol'da da gördüğümüz *Hâricilik Ruhu* gibi, Weberci bir

15 Taha Akyol, *age*, s.59.

16 *Age*, s. 23.

17 *Age*, s. 20.

18 *Age*, s. 24.

19 *Age*, s. 23.

20 *Age*, s. 54.

21 *Age*, s. 57.

22 Edibe Sözen, *Söylem Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksiivite*, İstanbul, 1999, s.12-13.

23 Edibe Sözen, *age*, s. 19; Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 2002, s. 80, 82 vd.

24 Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, sayı: 4 (2001), s. 19.

okumayı çağrıştırmaktadır *Kapitalizmin Ruhunu*. Buna karşılık söylemde, söylemi oluşturan evrensel bir ruh ya da tinden bahsedilemez. Aksine söylemler etkileşimler bütünü olarak düşünülür. Oysa sosyolojik teoriler köken ve gelişme hikayeleriyle ve bunalım, çöküş ve ilerleme masallarıyla ilgilendirilir.<sup>25</sup> Her hangi bir olgu ya da bir olayı anlamayı onun kökenlerini anlamak ile eş anlamlı kabul eden bu yorum biçiminde, sosyal olaylar doğa olayları gibi *nedensel* bir formda anlaşılır. Bir olayın köklerini açıklamak, gerçekte onun olmazsa olmaz nedenini, *etken nedeni*, ortaya çıkarmaya bağlıdır. Sözgelimi, dini şiddetin kaynağı bazen davranışçı psikolojik nedensel açıklamayla kişisel inanç ve tutumlara; bazen ilerlemeci sosyolojinin yorumuyla kırsallığa indirgenir.

Gerçekte makalede söylem ile kastedilenin zihniyet olduğu açıktır. Yazar makalesinin ilerleyen bölümünde *din söylemi veya zihniyeti* ifadesiyle bunu açıkça ifade eder.<sup>26</sup> Böylece Sönmez'in *söylem söylemi* gerçekte bir söylem analizi olmaktan daha çok bir söylem oluşturma edimi olarak da okunabilir. Burada da dikkatimizi çeken husus, Watt'inkinden ayrı olarak Hâriciliğin tarihsel bağlamının ötesinde *tepkisel, kabileci, şiddet yanlısı* bir tutum, bir zihniyet biçimi olarak genelleştirilmesidir. Eğer biz bu zihniyetin evrensel yasalarını kavrayabilirsek, onun bugün de kendini farklı olay ve coğrafyalarda yenilediğini görebiliriz. Yazar tarihsel bir zihniyeti ele almakla birlikte, bu zihniyetin evrensel yasalarıyla bu gün karşılaştığımız dini görünümlü şiddet -ya da radikal islamcı daha uygun olurdu- hareketleri arasında önemli benzerlikler bulunduğunu göstermek niyetindedir.<sup>27</sup>

Ayrıca bu zihniyetin yalnızca sosyo-kültürel temellerine değil, psiko-sosyal temellerine ilişkin de tespitte bulunulur; *karşı çıkma, şiddet, kızgınlık, gazap, kaugacılık duygusu gibi*.<sup>28</sup> Fakat bizim için önemli olan *kabileci zihniyetin* (söylemin değil); bunalım, kriz, değişime karşı tepkisel olmak ile açıklanmasıdır. Burada açıklanması gereken bir diğer husus ta *değişimle* neyin kastedildiğidir. Makaleden anlaşıldığı biçimiyle bu *medeni yani yerleşik* hayata uyumsuzluktur. Zaten Yazar daha sonraki *Akılcı-Hadari Din Söylemi* başlığıyla bu karşıtlığı tamamlar. Böylece Watt'da olduğu gibi bedevi, kabilevi olan düzensizliği, irrasyonel olanı; hadari ise, yerleşik düzeni ve rasyoneli temsil eder. Yalnız burada yorumun nasıl genişlediğini görmek açısından yoruma katılan *şiddet* unsurunu gözden kaçırmamak önemlidir. Bedevi ya da kabilevi olan aynı zamanda *uzlaşmaz, şiddet yanlısı* olanı da temsil eder. Gösterge aynı olmasına karşın gösterilen (medlulun aley) değişmektedir. Bunun anlamı şudur; bu çözümleme bize yalnızca bir zihniyetin kökenlerini değil aynı zamanda şiddetin kökenlerini anlamayı da sağlar. Özellikle vurgulamak istediğim husus budur.

### II.3 Bizim Yabanlarımız: Hâriciler

Her yorum seçmeçi bir tavrı sergiler. Yazarın tarihsel olgu ve olaylara yönelttiği sorular bir yerde cevapları da belirlemiş olur. Collingwood'un dediği

25 Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", s. 80.

26 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 21.

27 *Agm*, s. 21.

28 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 19.

gibi; soruların unutulduğu bir mantık yanlış bir mantıktır.<sup>29</sup> Çünkü ona göre, birinin ne demek istediğini keşfetmek için sorulan sorunun ne olduğu, söylenen ya da yazılan şeyin neye yanıt olarak düşünüldüğünü bilmek gerekir.<sup>30</sup> Yukarıdaki çözümler dikkatlice okunduğunda yazarların temel sorununun Hâriciliği anlamaktan çok, Hâricilikteki şiddet olgusunun sosyo-kültürel nedenlerinin neler olduğunu göstermek olduğu söylenebilir. Temel soru; “niçin Hâriciler şiddet taraftarıdır?” şeklinde formüle edilebilir. Bu soru ise doğal olarak ikinci bir soruyla ilişkilidir: “şiddetin sosyo-kültürel kökeni nedir?”

Yazarlar bu soruyu bedevilik, kabilecilik ve onun yansıttığı zihniyet ile ilişkilendirmektedirler. Buna karşılık hadarilik kavramı yerleşik olana, şehir (*civitas*) den türeyen medeniyet ve uygarlık (*civilization*) a gönderme yapar. İnşa edilen söylemin kurmak istediği gerçeklik şudur; *insanlık ilkel olandan, kabilevi olandan toplumsal olana geçtikçe daha da uygarlaşmaktadır*.<sup>31</sup> Bu çıkarımımız aşırı bulunabilir. Bu takdirde, bu söylemde kabilevi toplum yapısının karşıtı olanın, hadari toplum yapısına göre yorumlandığına dikkat edilmesi ve *bedeviliğe* ilişkin kullanılan kategorilerin hangi anlamları içerdiğinin gösterilmesi gerekir.

Buraya kadar ele alınan Hâricilik çözümlerinde kabilevi ya da cemaat-sel olana yüklenen nitelikler oldukça önemlidir; Akyol’a göre *bilgisiz, dar ufuklu, muhakeme kudretleri gelişmemiş*; Sönmez’e göre ise; *tepkisel, taassup, teşkilatlı bir siyasal yapının yokluğu vb. ve kuşkusuz her ikisinde de şiddet yanlısı*. Buna karşılık Watt’ın kategorileri daha tekniktir. O, Hâricileri bedevi görürken, Hâricilerin tutum ve davranışlarına ilişkin doğrudan, kesin belirlemlerde bulunmaz. Daha çok sürekli çöl, kabile ilişkilerine atıfta bulunur. Fakat onun kullandığı *karizmatik toplum* ifadesi oldukça önemlidir. Ayrıca bu ifade Watt’ta yalnızca Hâricileri değil, gerçekte *ümme* kavramını da belirler. Sık sık kullanıldığı için görünüşte çok anlamlı gözükken *karizma* kavramı, Weber’de üç egemenlik biçiminden biridir. Bu egemenlik biçimi bir kişi ya da gruba olağanüstü nitelikler atfedilmesi yoluyla sağlanan bir egemenliktir.<sup>32</sup> Buna göre *karizmatik* hakimiyet yasalara ve geleneklere değil, kutsallık, kahramanlık veya bazı olağanüstü niteliklere bağlı olarak bir kişi ya da gruba bağlılığı ifade eder.<sup>33</sup> Buna ek olarak, karizmanın meşruluğu, uygulamada çürütülemeyen delillere, normal büyüsel etkilere ya da mucizevi ilkelere dayalıdır.<sup>34</sup> Bu bağlamda Weber’ in *karizmatik egemenliği* ile Watt’ın onu kullanışı arasında bir fark bulunmakta-

29 Erdal Cengiz, “Soru-Yanıt Mantığı, Uslamlama ve Ussallık”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 18 (1995), s. 56-57.

30 Collingwood, R. G., *Bir Öz Yaşam Öyküsü*, çev. Ayşe Nihal Akbulut, İstanbul, 1996, s. 30-31.

31 Buna karşılık Umberto Eco, ilerleme ile birlikte şiddetten arınılacağına ilişkin düşünüş, ilerleme ya da gerileme kozmolojilerine karşı kuşkucu olmamız gerektiği konusunda bizleri uyarmaktadır. Aksine Eco’ya göre yaşadığımız dünya denetimsiz güçlerin kutsadığı kişisel ve devamlı iç savaş vebalarının yaygınlık kazanmasıyla tanımlanan bir dünyadır. Bkz. “Living in the New Middle Ages”, *Faith in Fakes: Essay*, Londra 1986, s. 73-85.

32 Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, s. 147.

33 Turner, Max weber ve İslâm, s. 56.

34 Turner, *age*, s. 57.



dır. Weber karizmatik egemenliği daha çok bir kişiye bağlı egemenlik olarak düşünür. Ayrıca bu egemenlik biçimi kalıcı olmasa da toplumları dönüştürücü bir güce sahiptir.<sup>35</sup>

Bu bilgileri Weber'in eylem kuramıyla ilişkilendirmemiz gerekir. Ona göre dört tip eylem vardır; 1- amaçsal-akılcı, 2- değersel-akılcı, 3- duygusal, 4- geleneksel. *Duygusal eylem* öfke, korku, hiddet gibi duygulara bağlı olabileceği gibi, Tanrı'ya vecd içinde yakarış veya mistik bir kendinden geçişte olduğu gibi bir yüceltme edimiyle de kendini gösterebilir. *Geleneksel eylem* ise, günlük alışkanlıkların, örf ve adetlerin motivasyonunda yapılan eylemlerdir.<sup>36</sup> Eğer Weber'in klan ya da patrimonyal topluluklarda geleneksel eylemlerin, Ortaçağ Avrupasında *değersel-akılcı eylemlerin*<sup>37</sup>, Aydınlanmadan bu yana Yeniçağ Avrupasında *amaçsal-akılcı eylemlerin* başat olduğunu düşündüğünü hatırlarsak, *karizmatik egemenliğin duygusal ve geleneksel eylem* biçimine dayandığı sonucunu çıkarabiliriz.

Bu noktada Hâricilik söyleminin yüzleşmesi gereken yorum yine Weberci yorumun kendisi olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu söylem bedeviliğe karşılık bir hadari ruh inşa etmeye çalışsa da, Weber gerçekte Müslüman toplumun hiçbir zaman böyle bir yapı kurmayı başaramadığını idda eder. Ona göre kabileci yapı şehirleşme sürecinde de içkin olarak devam etmektedir. Bu nedenledir ki, Weber kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler vb. gibi ön koşulların ortaya çıkışının bu patrimonyal doğa tarafından engellendiğini savunur.<sup>38</sup> İşte tam da bu noktada, patrimonyalizm ile karizmatik egemenlik birbiriyle ilişkilidir.<sup>39</sup> Buna göre, İslam toplumlarının geleneksel, duygusal eylem tipleriyle örülü karizmatik bir egemenlikleri bulunmaktadır. Buna karşın Batı toplumunda kapitalizmin yükselişi, amaçsal-akılcı eyleme bağlı olarak gelişmiş, meşru ve yasal bir egemenliğin ortaya çıkmasıyla açıklanabilir. Bu egemenlik biçimini garanti altına alan şey de, *teamül ve hukuktur*.<sup>40</sup>

Bu noktada Weber'in tezlerinde içkin olan şeyin; doğu toplumlarının geri, Batı toplumlarının ise ilerici olduğunun vurgulanması gerekmektedir.<sup>41</sup> Bununla birlikte o, Batı toplumlarının coşkusal, değersel olandan amaçsal usçuluğa doğru mekanik bir düzenin dişileri arasında sıkışmışlığının farkındadır ve bunun kaygılarını taşır.<sup>42</sup> Buna karşın Weber'in sosyolojik yöntemi ile İslam'ı yorumlayışı arasında açık bir gerilim bulunmaktadır. Turner'in gösterdiği gibi, Weber'in tezi aşırı derecede indirgemeci ve İslam hakkındaki ondokuzuncu yüzyıl ön yargılarından hareket etmektedir.<sup>43</sup> Gerçekte ise, bu ön yargılar yalnızca İslam

35 Bkz. Alan Dawe, "Toplusal Eylem Kuramları", çev. Füsün Akatlı-Arda Uykur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 410, 413.

36 Doğan Özlem, *age*, s. 153.

37 *Age*, s. 153.

38 Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 20, 38-39.

39 Turner, *age*, s. 147, 149 vd.

40 Doğan Özlem, *age*, s. 162-163.

41 Turner, *age*, s. 144.

42 Bkz. Alan Dawe, "Toplusal Eylem Kuramları", s. 414.

43 Turner, *age*, s. 55, 72.

toplumlarına karşı değil, ötekine karşı oluşturulmuş ön yargılardan beslenmektedir.

Araçsal usçuluğa karşı duygusallık, düzene karşı düzensizlik, hukuğa karşı töre, meşru egemenliğe karşı karizmatik egemenlik çiftleri, Batı toplumundaki 19 yy. Antropoloji çalışmalarında uygar olana karşı ilkel, yaban ve vahşi olanı tanımlamak için kullanılan kategorilerdir.<sup>44</sup> Ve en önemlisi ilkel toplum düşüncesi etrafında oluşturulan söylemlerin emperyalist, anarşist ve Marksist ideolojiler tarafından dile getirilmiş olmasıdır. Zira ilkel toplum fikri, modern toplum kurgusuna uyan bir dil düzeneği sağlıyordu. Çünkü antropolojik tasvirler bir relativizm üzerine oturtulmuştu ve bu da sosyal formların sabit olmadığını göstererek reformu mümkün ve kaçınılmaz kılmaktaydı. Böylece modern toplum ilkel toplumdaki bir uzaklaşma ve onun tam tersi bir yapı olarak sunuluyordu.<sup>45</sup>

Bu tutumu eleştiren Malinowski ise, *vahşilik her zaman için saçmalıklarla, zalimlikle, bize garip gelen törelerle, düşsel boş inançlarla bir tutuldu der.*<sup>46</sup> Pritchard bu açıklamaların ne tür saçmalıklar içerdiğini alaycı bir dille şöyle ifade eder: *Bu kuramlarda, bizim ilerlemenin en ucunda, sözüm ona vahşilerin ise öteki ucunda bulunduğumuz kabul ediliyor; ilkel insanlar teknolojik evrenin yeterince alt basamaklarında bulunuyordu; düşünceleri ve alışkanlıkları zorunlu olarak bizimkinin karşıtıydı. Bizler mantıksal bir kafa yapısına sahibiz, ilkel insanlar mantık öncesi bir dönemde, düşler, kuruntular, gizem ve korku dünyası içinde yaşıyor. Bizler kapitalistiz, onlar komünist. Bizler tek eşliyiz, onlar çok eşli. Bizler tek tanrıciyiz onlar fetişist, animist, önanimist, Tanrı bilir daha neler.*<sup>47</sup>

Buna karşın Malinowski, modern birey kadar ilkel insanın da ne aşırı ortaklaşmacı, ne ödün vermez bir bireyci ama tüm insanlar gibi her ikisinin de bir karışımını temsil ettiğini savunur.<sup>48</sup> Ve eserinde uygarla yüklenen niteliklerin en az onun kadar ilkele de ait olduğunun anlaşılabilirliğini gösterir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. *Barbar, herşeyden önce barbarlığa inanan insandır*<sup>49</sup> diyen Levi-Strauss da uygar insanın mantıksal düşüncesi ile ilkel insanın mantık-öncesi düşüncesi mitini olumsuzlamaktadır. Ona göre ilkel insan bizimkiyle aynı anlamda ve aynı biçimde mantıksaldır.<sup>50</sup> Hatta bu fikre kökten karşı çıkarak bu kavramın geçmiş insan topluluklarını tanımlamaktan çok onları aşağılayıcı bir yargı içerdiğini belirtir ve bunun yerine "yazısız" kavramını kullanmayı önerir.<sup>51</sup>

44 Bkz. Kuper, Adam, *İlkel Toplumun İcadı Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul 1995, s. 9-11.

45 Kuper, Adam, *age.*, s. 262-263.

46 Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. Hüseyin Portakal, s. İstanbul, 1998, s. 7.

47 Evans-Pritchard, Edward, *İlkelde Din*, Çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yay. Ankara, 1998, s. 125.

48 Bronislaw Malinowski, *age.*, s. 42.

49 Claude Levi Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem..., İstanbul, 1995, s.26.

50 Claude Levi Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Ankara, 1994, s. 35: *Mit ve Anlam.*, İstanbul 1986, s. 31.

51 Claude Levi Strauss, *Mit ve Anlam*, s. 27.

Görüldüğü gibi, ortodoks söylemin temel gösterenleri ile ilkele ilişkin göstergeler arasında sıkı bir benzerlik bulunmaktadır. Bu da bizim söylemde bulunanların niyeti ile söylemin gösterdikleri arasında söylemi oluşturan derin yapıardan kaynaklanan bir gerilim bulunabileceği tezimizi doğrulamaktadır. Pozitivist ilerlemeci sosyolojik kuramların uzunca bir süredir eleştirilmesine ve bu tartışmaların yoğun biçimde dilimize aktarılmış olmasına karşın sorgulanması gereken bir çözümleme yeniden *şiddet söylemi ile* diriltilmektedir. Sosyolojik kuramların çağdaş sosyal ve kamusal tartışmalarla yakından ilişkili olduğunu düşünmekteyiz, ortodoks söylemin niçin yeniden dirilmeye ihtiyaç duyduğunu anlamak mümkün gözükür. Çünkü sosyolojik kuramlar bir olayı ya da sosyal oluşuma açıklığa kavuşturmak kadar, onun sonucunu şekillendirmeyi de hedeflerler.<sup>52</sup> Fakat bunu yaparken ilginç bir biçimde gelenek ya da geçmiş hakkında sahip olmamız gereken bilinçte de önemli kaymalara yol açmaktadırlar.

#### II.4 Geçmişin Kaybı:

Kendi başına bir amaç olarak ve seçimin yapılacağı uygun kriterleri saptamak için yeterli teorik çözümleme yapmaksızın salt ampirik malzeme toplayarak oluşturulan her söylem anlamaktan çok anlamı belirlemektedir. Bu nedenle zorlanmış bir şekilde ve düşüncesizce teorileştirme eğilimi<sup>53</sup> Weberci tezi geçersiz kılmak şöyle dursun, daha da haklılaştırmaktadır. Özellikle Turner'ın eseri farklı bir şekilde okunursa, Weber'in İslam toplum yapısına affettiği özellikler ile, bizdeki Hârici ruhun kurgulanış biçimi arasında çok önemli paralellikler bulunduğu görülecektir. Şimdi bütün bu söylenenleri geçmiş açısından yeniden ele alırsak, *bedeviliğe ait duygusal, geleneksel eylem tiplerinin* dolaylı bir biçimde Taha Akyol ve Sönmez Kutlu tarafından da Hâriciliğe yüklendiğini görürüz. Buna karşılık *karizmatik egemenlik tipi* Watt ve Kutlu tarafından Hâriciliğe atfedilir. Oysa bunlar Weber'in Batı karşısında müslüman toplumun geneline yüklediği kategorilerdir. Görüldüğü gibi, çağdaş Türk yazarlarının bedevi ya da kabilevi toplum yapısının karşısına çıkardıkları, bürokratik, istikarlı, hukuksal kurumların hadari toplum yapısı<sup>54</sup> Weber'e göre aslında hiç gerçekleşmemiştir.<sup>55</sup> Watt da *karizmatik toplumun* Sünni müslümanlarca *ümmete* çevrildiğini söylerken, dolaylı olarak bunu ima etmiş olur.<sup>56</sup>

52 Bkz. Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", s. 80.

53 Bu türden teorileştirme çabalarının olgu ve olayları anlamak yerine anlayışın önünde bir engel oluşturdukları tezini Albert O. Hirschman'ın makalesine borçluyum. Bkz. "Anlayışın Önünde Bir Engel Olarak Paradigma Arayışı", *Cogito*, sayı: 8 (1996), s. 227.

54 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 22.

55 Turner, *age*, s. 40: Hatta Batı'da Oryantal toplum sosyolojisinde, Doğu'nun Batı rasyonelliğinin pozitif unsurlarından yoksun olduğu fikri Marx ve Weber'in ortak paydasıdır. Bkz. Brayn S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul 2002, s. 67 vd.

56 Ayrıca bkz., W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1995, s. 43; Hamid Dabaşı bir makalesinde Watt'ın Weber'e özel bir atıta bulunduğunu tesbit etmiştir bkz. *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul, 1995, s.221.

Hâricilik söyleminin merkezinde bulunan kabile, bedevi kavramları Müslüman toplumunun gelişme sürecindeki ilk evreyi oluşturduğu bilincidir yaratılmak istenen. Buna göre toplumsal yapıda ortaya çıkan şehirleşme ya da hadarilik bu ilkel olandan uygar olana doğru bir evrimleşme sürecidir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Hâricilik evrimleşen müslüman toplumun uygarlaşma yönünde ilerlemesine karşılık kökleri ilkel toplum evresi olan bedeviliğe geri dönüşü yansıtan bir gerçilik retorığı olarak kabul edilmektedir. Aradaki fark yalnızca haklı olarak Weber'in kapitalizm ile ilişkilendirdiği, şehirleşme, bürokrasi, hukuk vb. yapılar yukarıda adı geçen yazarlar tarafından bedevilik karşındaki kurumlara devredilmiştir. Burada sorulması gereken soru şudur; bu hadariliğin tarihsel ve toplumsal temsilcisi kimdir?

Bununla birlikte, Weberci kategorilerin ya da onun söylemiyle ideal tiplerin devredildiği hadarilik de çok açık değildir. Gerçi Kutlu bu hadariliği *Mürçiliğe, Mu'tezile'ye, Maturidiliğe, Meşşai Felsefeye ve Meşşailikten etkilendiği ölçüde Eş'ariliğe* devretmektedir.<sup>58</sup> Oysa bu düşünce sistemlerinin bizatihi kendilerinin İslam toplumunu ve kurumlarını tarihsel olarak ne kadar dönüştürdüğü ve belirlediği oldukça sorunludur. Emeviler mi, Abbasiler mi, yoksa Osmanlılar mı bu düşünce sistemlerinin örgütlü kurumları olarak anlaşılmalıdır? Buna karşılık, kurulan bu devletlerin rasyonel, bürokratik, hukuki kurumlara ve örgütlenmelere sahip olmadığı iddia edilebilir mi? Gerçekte, Hâricilik ile Mu'tezile arasındaki geçişlilikler dikkate alındığında, modern ulus devletlerinde olduğu gibi geçmişte kurucu bir ideoloji tasavvur etmenin ne kadar zor olduğu ortadadır.

Doğrudan ya da dolaylı olarak olsun, ortodoks söylemde *bedevilik* görüşünde tarihteki bir olayı betimler görünmemektedir. Aksine yukarıda görüldüğü gibi, *şiddetin* yalnızca ilkele, vahşiye ait olduğunu temellendirmek niyetindedir. Oysa İslam tarihi boyunca, şiddet eğilimli bedevi Hâricilere karşı akılcı hadari ruhun, her kim ve neyi temsil ediyorsa, şiddetten ari olduğu düşünülebilir mi? Sahabeye Müslüman kılıcını çeken ilk Hâriciler midir?<sup>59</sup> Hz. Osman'ı öldürenler müslüman değil miydi?<sup>60</sup> Hz. Osman'ın kanı mutlaka helaldir diyen İbn Mes'ud kimdir? Ya Cemel'de öldürülen Talha ve Zübery kimlerdi?<sup>61</sup> Onları kim öldürmüştü? Bunlar sezgisizce geçiştirilir. Hâricilere karşı Emeviler mi, uzlaşmacı, rasyonel ve eleştiriye daha açıktır?<sup>62</sup> Mekke'yi basan Haccac bir *bedevi*

57 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 20, 21, 22.

58 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 23: Oysa aynı sosyolojik kuramdan hareketle bir çok Batılı düşünür bu görüşün aksini savunur. Sözelimi Doğu toplumlarının sosyolojisinden hareketle Renan İslam medeniyetinin ilerlemeye karşı olduğunu, Bertrant Rusell, Arap felsefesinin düşünülüşü kadar önemli olmadığını, O'leary müslüman felsefecilerin önemlerinin salt Yunan kültürünü taşımaktan ibaret olduğunu idda eder. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 80-81.

59 Taha Akyol, *age*, s. 11.

60 Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, s. 170 vd.

61 Bkz. Ahmet Akbulut, *age*, s. 223-224.

62 Emevîlerin Hâşimîlere karşı uyguladıkları baskı ve katliamlar için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara, 1997, s. 307 vd.

miydi? Yoksa *mihne*ci Mu'tezile mi ya da kendilerine baskı uygulanan Ehl-i Hadis mi?<sup>63</sup>

Kuşkusuz buradan ne Ehl-i Hadisin rasyonalist olduğu ne de Mu'tezilenin aksine baskıcı, taasupkâr olduğu gibi bir sonuç çıkar. Bu sadece şiddeti çözümlemede kurgulanan teorik yöntemin ve bakış açısının tarihsel olgu ve olayları anlaşılır kılmaktan daha çok bulanıklaştırdığını gösterir. Gerçekte bu bulanıklaştırma bizim değil, aksine *rasyonalite* kavramının bizatihi kendini sorgulamadan, bir eylemi rasyonel kılan şeyin ne olduğunu belirlemeden, içeriği olgularla örtüşmeyen, tekrarlandığı için doğru kabul edilen bir takım kavramları rastgele kullanmaktan kaynaklanmaktadır.<sup>64</sup> Zira İslam kültüründe rasyonalite ve akılcılık kavramalarının içeriği ve kullanılışı ile, bu kavramın modern çağrışımı birbiriyle örtüşmemektedir. Hârici söylemde kullanılan *rasyonalite* kavramı Weberci bir tarzda kullanılırken; Hâriciler tepkisel, kabileci, cahil ve muhakeme kuvvetinden yoksun olmakla nitelenirken, aksine İslam düşüncesinde onların *ehl-i rey'* olarak tanımlandıkları dikkatlerden kaçırılmış olur. Ahmet Hasan'ın dediği gibi bunun sebebi *rey'*in diğerleri tarafından kabul edilmeyen, özel, bağımsız bir özelliğe sahip olmasıdır.<sup>65</sup> Öyleki, Taha Akyol onların *alimleri bile yoktur* derken; Eş'ari, *Hâricilerin Dil Alimleri* diye attığı başlık altında bu alimlerin isimlerini saymaktadır.<sup>66</sup>

Veya *dişlayıcılık ve tekfir etme* İslam düşüncesinde yalnızca *kabileci din anlayışının* başvurduğu bir davranış biçimi midir? Oysa yazılı literatür gözden geçirildiğinde, tekfir suçlamasının hemen hemen bütün ekollerce birbirine karşı kullanıldığını görürüz. Mu'tezile Ehl-i Sünnete karşı; Ehl-i Sünnet Mu'tezileye karşı; Maturidiler Hanbelilere ve Mu'tezileye karşı sürekli bu suçlamada bulunmuşlardır.<sup>67</sup> En şaşırtıcı olan ise, felsefe düşmanı ve İslam düşüncesinin geri kalmasının müsebbibi sayılan Gazali'nin buna karşı çıkmasıdır. Kuşkusuz onun da tekfir kılıcını hiç kullanmadığı söylenemez. O halde, buradan hareketle Müslümanların bireylerin özgürlük alanlarını kısıtlayan dini bir totaliter iktidar alanı yaratıkları sonucu çıkarsanabilir mi? Eminim otorite ile totaliterliği, şiddet ile otoriteyi birbiriyle eş kabul eden ve buna alışık olan modern birey için bu hiç de zor olmayacaktır. Fakat burada biraz düşünüp, Arendt'in bu kavramların geleneksel ve modern anlamlarına ilişkin incelikli ve derin çözümlemesine kulak vererek<sup>68</sup>, Gazali'nin risalesinde ortaya koyduğu önemli bir ayrıma dikkat edelim.

63 Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, s.192 vd.

64 Rasyonalite kavramını ve onun Weberci kullanımını anlamak için bkz., Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2001, s. 25-32.

65 Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. İstanbul, 1999, s. 143.

66 Bkz. Eş'ari, *Kitabu Makâlâtî'l-İslâmiyyin*, s. 120; Ayrıca bkz. W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 33-34.

67 Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, s. 29 vd.

68 Bkz. Hannah Arendt, *Geçmiş ve Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1996, s. 129-131, 134-143.

Bu ayırım imanın teolojik kullanımı ile hukusal kullanımı arasındaki farktır. Yani asıl ve furû.<sup>69</sup> Sonuçta imanın hukuksal bir davranış olmadığı sonucuna varır.

Buna göre geleneksel İslam toplumunun, hatta modernlik öncesi tüm toplumların, totaliterleşmemesinin engeli teori ile pratik arasındaki ayırmadır.<sup>70</sup> Ya da daha doğrusu pratik alanın meşru yasal düzenlemesini yöneten evrensel bir doğal hukuk nosyonunun olmamasıdır. Böylece toplumsal alan, tekele ve lokal olana terk edilmiştir. Dolayısıyla kamusal alan eylemin alanıdır. Bir tekfir suçlaması otoritenin meşruluğunu sarsmadıkça, ya da otoriteye karşı bir başka otoriteyi meşrulaştırmadıkça şiddete dönüşmez. İslam toplumunun modernlikte kamu alanı, doğal hukuk, doğal düzen ve aklın kontrolüyle birlikte daha çok kontrol, denetim ve belirlenime kavuşmuştur. Soruların medya-da gördüğümüz dini tartışmalar, birbirini ithamlar, alabildiğine katı ve birbirine aykırı yorumlar rahatça dillendirilmektedir. Fakat aynı rahatsızlığın bir takım dokunulmaz alanlarda yapılıp yapılamayacağı tartışılabilir. En azından, temsili demokrasinin siyasal araçları olan parti liderlerinin önden daha kutsal ve dokunulmaz olduğu söylenemez mi? Buradan geleneksel dönemin çok masum olduğu gibi bir sonuç çıkartılamaz. Aksine, bizim göstermeye çalıştığımız şey özgür bir bilincin asla katı ve aşırı genelleştirici kategoriler üzerine kurulamayacağıdır. Sorgulama, asla ötekine yöneldiğinde değil, kendine yöneldiğinde tamamına erer.

Tekrar konumuza dönersek, bütün bu olumsuz nitelikte bir toplum yapısını ve onun ilişkilerini geniş bir sosyolojik çözümlemeyle anlamadan kabilevi olana yüklenmesi, herşeyden önce yalnızca sosyolojik bir hatadan kaynaklanmaz, aksine bu söylem derin bir analize tabi tutulmasa onun ilerlemeci bir sosyoloji anlayışından kaynaklandığı açıkça görülebilir. Gerçekte bu kategoriler, Avrupalıların, rahatsız edecek kadar farklı kültürler barındıran ve birbirlerinden köktenci biçimde ayrılan toplumlardan oluşan bir dünyanın farkına vardıklarında, bu farklılıkların gerçekliklerini yadsıyarak bunları biza-tihi kültürün ya da gelişmenin evrelerinin tezahürleri olarak yorumladıklarından ortaya çıkar.<sup>71</sup>

Bu çözümlemenin Arap toplum yapısını anlamaktan uzak olduğunu belirlemek için, İbn Haldun'un *bedevilik-hadariliği* nasıl yorumladığına bakmak yeterlidir. Her şeyden önce Arap toplum yapısında *bedevilik* kabilevi olanla aynı değildir. İkinci olarak *asabiyye* salt *bedevi olanla* ilişkili değildir. Üçüncü olarak da *bedevilik* ile *hadarilik* birbiriyle karşıtlık ya da *ötekilik* ilişkisi içinde değildir.<sup>72</sup> İbn Haldun'un *bedevilik* ile kabilevi olanı birbirinden ayırtmadığını, *asabiyyeyi* hem *bedevi* hem de *hadari* toplumsal yapıda süregiden, devamlılığı

69 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 40-44.

70 Kelam ile Hukuk arasında bir bağdaşımlılık olmadığı konusunda bkz. Fazlur Rahman, "Hukuk ve Teolojinin Bağımlılığı", *İslâmî Yenilenme Makaleleri II*, çev. Adil Çifçi, Ankara, 1999, s. 80 vd.

71 Bkz. Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Mete Tuncay-Aydın Uğur, Ankara, 1990, s. 81.

72 Bu konuda geniş bir açıklama için bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Ankara, 1997, s. 103. vd.

olan ama dönüşen bir formda ele alması, onun hadarilikte yok olmadığını aksine, sürekli dönüşerek kendini yenilediğini gösterir.<sup>73</sup>

Ayrıca Laroui; coğrafyacıların *bedevinin*, Hârici söylem kurucuların ifadele-  
rinde de rastladığımız, ümmi, sefil, marazi, herşeyden mahrum ve meteoroloji-  
nin yasalarına ve aşiretin göreneklerine tutsak olduğunu savunmalarını, ger-  
çekleğin yalanladığı aldatıcı bir ideal olarak görür. Buna karşın o, bedeviliğin  
mutlakiyetçiliğe karşı bir denge unsuru olarak rol oynadığını ortaya koymakta-  
dır.<sup>74</sup> Sanırım bu yorum bazen Hâricilerin Batılı araştırmacılar tarafından niçin  
*cumhuriyetçiler*, *demokratlar* olarak adlandırdıklarını anlamamızı kolaylaştır-  
maktadır.<sup>75</sup> Bu noktada nedense Wellhausen'in *bedeviliği* kabilevi olandan  
ayrı ve farklı tanımlayışı, Hâriciliğin bedevi yorumuna karşı çıkışı ya görmezden  
gelinir, ya da bir dipnotla geçiştirilmeye çalışılır.<sup>76</sup>

O halde, ilk İslam toplumunda kabilevi olanın hadariliğe geçişle yok olma-  
dığı tersine, siyasal olana eklemeli olduğu ve böylece siyasal ile kamusal alanın  
ortaya çıktığını düşünmek daha anlamlı gözükmektedir. Bu takdirde Hâriciliğin  
doğuşu bedevilikle değil, muhtemelen siyasal olan ile kamusal alanın ortaya  
çıkışıyla açıklanabilir. Fakat bunun için öncelikle gerekli olan şey, geçmişin iler-  
lemeci ve çatışmacı biçimde anlaşılmasından, diğer bir ifadeyle 19. yüzyılın  
*karşıtlık mantığından*<sup>77</sup> kurtulmak gerekmektedir. Kısmen yorumuna katıldığımız  
Cabiri'nin de ifade ettiği gibi, Hârici isyanı *kabile çerçevesinde* gerçekleş-  
miş olmasına rağmen, onların savunduğu ilkeler kabilecilikle açıklanamaz, aksine  
bu ilkeler ancak siyasal alanın doğuşu ve ona eklenme süreciyle açıklana-  
bilir.<sup>78</sup> Buna göre ilk dönem İslam toplum yapısında İbn Haldun'un ortaya  
koyduğu gibi, kabilecilik hadariliğe karşı bir farklılık ya da ötekilik yaratmamış-  
tır. Burada *öteki* ne farklı olan, ne vahşi olan ne de daha az rasyonel olandır.  
Aksine *asabiyye* toplumsal kuruluşun rasyonalitesidir. Toplumsal dokuda he-  
nüz *öteki* yoktur. Onun ortaya çıkması için *ben*'in kapalı, ilerlemeci tasavvuru-  
na ihtiyaç vardır.

Buna göre Hannah Arendt'in gelenek, otorite ve şehir arasında kurduğu  
ilişki, İslam toplum yapısını, *Medine*'yi ve geleneksel ilişkiler ağını anlamak  
bakımından daha anlamlı gözükmektedir. Bu çözümlemede *şehir*, otoritenin  
rasyonel temelidir. Fakat şehir, otoritesini gelenekten, yaşlılar sınıfının yetkin  
otoritesinden, geçmişten alır. Dolayısıyla bunlar birbirinden ayrı ve çatışan ilişki-

73 Bkz. Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*,  
Ankara, 1999, s. 26-27; Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Ak-  
yüz, İstanbul, 1997, s.91-92.

74 Abdullah Laroui, "İslam ve Özgürlük", *Tezkire*, çev. Özkan Gözel, Sayı: 9-10 (1996),  
s. 220-221.

75 Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncende Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1990,  
s. 210.

76 Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret  
İşiltan, Ankara, 1989, s. 10-11.

77 Bkz. K. Fuat Keyman, "Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri", *Düşünen Siyaset*,  
sayı: 3 (1999), s.78.

78 Bkz. Muhammed Abid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997,  
s. 469-471.

ler değildir. Birbirini tamamlayan, birbirine eklenen ve böylece otoriteye meşruluk kazandıran şeylerdir.<sup>79</sup> Buna karşılık iktidar, bürokrasi, rasyonalite kavramları Aydınlanmayla birlikte farklı bir şekilde yorumlanmaya başlanmıştır.<sup>80</sup> Görüldüğü gibi, ortodoks söylemin Hârici çözümlemesinde Arap toplumsal yapı ve ilişkileri ya görmezden gelinir, ya da tahrip edilir, bozguna uğrattılır. Bu yeni bir söylemin ya da bilincin oluşturulması için gereklidir ve bu nedenle tercih edilir.

### III. Şiddet Nerededir?

Gerçekte hem İslam düşünce tarihinde hem de Batı tarihinde şiddet eğiliminde olanların yalnızca ilkel, kabilevi, katı düşünme biçimine ait bir özellik olmadığı bilinmektedir. Sözelimi, katolikliğin karşısında protestanlığın daha özgür, uzlaşmacı, akılcı olduğunu kim iddia edebilir? Almanya'da köylü isyanlarının karşısına çıkan Luther kimdir? Ve köylüler neyi talep etmektedirler; kendi papazlarını seçme hakkı, kutsal kitaptan bir delile dayanmadıkça köleliğin kaldırılması, emeklerinin karşılığının ödenmesi ve vergilerin adil bir biçimde düzenlenmesi.<sup>81</sup> Luther ise papazlığın seçim hakkının otoritenin hakkı olduğunu, Kutsal Kitaptaki özgürlüğün ise, ruhların özgürlüğü anlamına gelip siyasal bir özgürlük olmadığını savunur. Köylüleri uzlaşmaya davet eder. Köylüler Luther'in bulunduğu uzlaşmacı orta yolu kabul etmeyince idarecileri onları şiddetle cezalandırmaya teşvik eder.<sup>82</sup> Bununla birlikte özellikle Luther'in siyasal görüşlerine bakıldığında, onun halk karşısında iktidarın otoritesini savunduğuna ilişkin oldukça ilginç sonuçlara ulaşılabilecektir.<sup>83</sup> Ayrıca Luther'in şiddet kışkırtıcılığı yalnızca köylülerle sınırlı değildir. Başta Türkler ve Müslümanlar olmak üzere Hıristiyanlık dışındaki tüm geleneklere karşı şiddeti savunur. Türkleri bazen *deccal*, bazende *şeytanın askerleri* olarak takdim eder.<sup>84</sup>

Bu bağlamda, Rönesans ve Reform çağını anlama konusunda, alanında okunmaya değer bir eser P. Smit tarafından kaleme alınmıştır. Protestanların daha özgürlükçü oldukları şeklindeki ön yargıya inananların nasıl bir yanlışlığında olduklarını görmeleri biraz rahatsız edici olabilir.<sup>85</sup> Yine modern bilim yönteminin kurucularından kabul edilen Bacon, onaltıncı yüzyıl Protestan Reform hareketinin bireylerin gerçeğe kendi başlarına ulaşmaları gerektiği konu-

79 Bkz. Hannah Arendt, *Geçmişten Geleceğe*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1996, s. 166-169.

80 Bkz. Hannah Arendt, *age*, s. 184 vd.

81 Bkz. Janko Musulin, *Hürriyet Bildirgeleri*, çev. Necmi Zeka, İstanbul, 1983, s. 27-29.

82 Bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reform Katolisizm'i Protesto*, Ankara, 2001, s. 67.

83 Bkz. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Güzel, İstanbul, 1999, s. 30-37; Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara, 1991, s. 88-89, 103.

84 Bkz. "Of the Turks", "Of the Antichrist", "Of the Jews", *TableTalk of Martin Lutter*, tr. William Hazlitt, Philadelphia 1997, [http://www.ccel.org/l/luther/table\\_talk/table\\_talk.htm](http://www.ccel.org/l/luther/table_talk/table_talk.htm).

85 Bkz. P. Simith, *Rönesans ve Reform Çağı Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, 2001, özellikle bkz. s. 124-125, 148, 177, 191 vd. Maalesef Hıristiyanlığın Tanrı'nın sevgi ve barış Tanrı'sı olduğu şeklinde bir yanlışlık Türk İlahiyatçılarınca da dillendirilmeye başlanmıştır. Bunun gerçeği yansıtmadığı Şinasi Gündüz'ün eserinde ortaya konmaktadır. Bkz., *Dinsel Şiddet*, Samsun, 2001.



sundaki tavırlarından endişe duyuyor ve entelektüel bireycileri, ilahi gerçeğe, rahipler aracılığı olmaksızın, kişisel olarak ve doğrudan ulaşmayı savunan ve dinsel coşkuları söndürmeye çalışan şeytani tefsirciler olmakla itham ediyordu.<sup>86</sup> Daha ilginç Weber'in yeni bilimin büyüden arındırılmış bir işlem gördüğü tezi<sup>87</sup> de ciddi eleştirilere maruzdur. Bunun en açık örneği, on yedinci yüzyıl Newtoncu bilimsel mekanizmin dahi tamamen seküler bir girişim olarak görülemeyeceğinin gösterilmiş olmasıdır.<sup>88</sup> Bunlar da göstermektedir ki, Weber'in kapitalizmin ruhu olarak gösterdiği Protestanlığın daha özgürlükçü ya da rasyonel olarak takdimi tarihsel bir gerçekliği yansıtmaktan daha çok, modern bir bilincin inşası için ideolojik bir işlev görmektedir.

Modernliğin onyedinci yüzyıldaki sanayileşme, refah, ulusun politik merkeziliği, rasyonelliğin benimsenmesi ile doğrudan ilişkili olduğu tezi Batıda uzun süredir eleştirilmesine rağmen<sup>89</sup>, bizde aydınlanmacı Müslüman entellektüellerin bu kategorileri ve çatışma alanlarını İslamın ilk dönemlerine kadar yaymalarının anlamı ne olabilir? Bunda sanayileşme, refah, ulusun politik merkeziliği ve bilimin rasyonelliğine içkin bir rasyonalite kavramının belirleyici olduğu söylenebilir. Fakat bilimsel gelişme, rasyonalite ve akılçılık doğrudan toplumsal yapıdan çıkarılabilir mi?

Alexandre Koyre'un buna itirazı oldukça anlamlıdır; geometriyi bulmuş olanlar Nil vadisindeki tarlaları ölçmesi gereken Mısırlılar değil, ölçmeye değer hiçbir şeyleri olmayan Yunanlılardır. Gezegen devinimlerine ilişkin bir dizge geliştirirler, münecimliğe inanan Babililer değildir. Bunu yapanlar da yine, münecimliğe inanmayan Yunanlılardır. Bu nedenle o şunu söyler; *Bundan ötürü Yunan bilimini kentin toplum yapısından, hatta agora'dan çıkarsamayız istemek boş görünüyor bana... yeni çağ için, hatta çağımız için de öyle olduğunu sanıyorum. Bize Newton'u açıklayabilecek olan XVII. yüzyıl İngilteresi'nin toplumsal yapısı değildir.*<sup>90</sup> Akılcılığı, rasyonaliteyi, özgürleştirici, eleştirici ve sorgulayıcı bir zihniyeti bürokratik yapılara, hukuka, kurumlara, hadariliğe bağlamak, Weber'in bunları kapitalizme bağladığı düşünülürse, olsa olsa kapitalizm öncesini karanlık bir Orta Çağ olarak tasavvur edip, modernitenin yüceltilmesi anlamından başka bir şey ifade etmez. Oysa *bilimsel devrim* hikayesinin farklı tahkikiyeleri eleştirel, sorgulayıcı, akılcı gibi nitelikleri haiz bilimsel düşüncenin hiç de Weberci tarzda kapitalizm ya da Protestanlık tarzındaki bir ruh tarafından yönlendirilmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Hatta bu çalışmalar Modern bilim düşüncesinin süreklilik arzeden bir yapıda, köklerinin çok daha gerilere uzandığını göstermektedir.<sup>91</sup>

86 Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul, 2000, s. 160-161.

87 Bkz. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2001, s. 187.

88 Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, s. 185-187.

89 Bu konuda eleştirel bir o kadar da değerli bir çalışma için bkz. Stephen Toulmin, *Kozmopolis, Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002, s. 232-233.

90 Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, 2000, s. 256.

91 Bkz. Pietro Redondi, "17. Yüzyıl Bilimsel Devrimi: Yeni Perspektifler", *Bilim Tarihi Yazıları*, haz. Osman Bahadır, İstanbul, 2000, s. 5 vd.

İşte bu nedenlerden biz çağdaş Hâricilik okumalarının Arap toplum yapısının sosyal bir analizi olmayıp, aksine Hâriciliği ortodoks bir modern okumayla önce tanımlayan, daha sonra da bu tanımlardan hareketle onu yeniden kurmaya çalışan bir söylem olarak betimledik. İlerlemeci tarih, toplum ve bilim söyleminin bir devamı olarak görülebilecek bu kurgunun, modası geçmiş bir tarih miti olduğunun bilinmesine karşın, Müslüman bilincinde hala canlılığını korumasının anlamı başka nasıl açıklanabilir? Eğer Hârici zihniyet gelişmemiş bir toplum aşamasında ortaya çıkmış ise, onu tanımlayan söylem de kapitalizmin belirli bir aşamasında tarihsel olarak temellenmiştir. *Evensel bir tez olarak sunulan şey, her şey hakkında konuşur ama kendi olanaklılığının tarihsel temellerine gelindiğinde susar.*<sup>92</sup> Eleştirimizi tam da onun sustuğu yerde yoğunlaştırmak, söylemin söylediğinden hareketle gerçekte söylemediğini ortaya çıkarmak bu noktada daha da önemli gözükmektedir. Buraya kadar bu söylemin konuştuğu şeylerin neler olduğu üzerinde durduk. Oysa şimdi sıra, görünüşte şiddetin kökenleri hakkında konuşurken, aslında şiddet hakkında hiçbir şey demediğini göstermeye geldi.

### III.1 Şiddetin Gizli Yüzü:

Ortodoks söylem Hâriciliği çözümlerken, onların şiddet eğilimlerinin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik köklerine ilişkin bir takım nitelermelerde bulunur. Çağdaş radikal dini hareketler ile bu zihniyet arasında da bir takım benzerlikler kurar. Buna göre, -kısa ve öz olarak- modern dünyada karşılaştığımız sosyal karşıt hareketleri kökleri Hâricilik ruhunda saklı olan medeni hayata bir uyumsuzluk olarak kavrayabiliriz.<sup>93</sup> Böylece şiddet medeni hayattan, bedevi hayata kovulmuş olur.<sup>94</sup>

Yukarıda kısmen aktardığımız birkaç tarihsel olay dikkate alındığında; bu söylem iktidarın şiddeti, Protestanlığın şiddeti hakkında konuşmaz. Çünkü onun söyleminde şiddeti yukarıdan aşağı doğru değil, sürekli aşağından yukarı doğru tanımlamak daha doğru gözükmektedir. Şiddet ne salt bireysel olarak ne de toplumsal olarak tanımlanır. O akılcılığın, medeniyetin temsil ettiği düşünülen topluma karşı cemaatlerin şiddetidir. Sosyolojinin modern toplumların ideolojisi olarak ortaya çıktığı hatırlanırsa, bu çok da yanlış kabul edilmemelidir. Çünkü toplumun incelenmesi olarak tanımlanan sosyolojinin toplum kavramı geleneksel örgütlenme biçimi olan cemaat in yerine modern toplumu yerleştirir.<sup>95</sup> Bu toplum ise, lokal, tikelden evrensele doğru bir ilerleme gösterir. Bu bağlam-

92 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutlalip Özcan, İstanbul, 1996, s. 203.

93 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 21.

94 Kuşkusuz şiddeti yalnızca gayri medeni bir davranış olarak görmek ve medeni olanı şiddet-ten arı varsaymak 16. yüzyıl İtalya saraylarında ve 17. yüzyıl Paris salonlarında kendilerini ayrıncaklı bir sınıf olarak görenlerin taşralı, köylü sınıfa ilişkin sıklıkla başvurduğu bir açıklama biçimidir. Bkz. John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, tr. Bülent Peker, Ankara, 1998, s. 25.

95 Alain Touraine, "Toplumdan Toplumsal Harekete", *Yeni Sosyal Hareketler*, cev. Kenan Çayır, İstanbul, 1999, s. 39.

da ortaya çıkan sosyal hareketler yapısal gerginlik, ekonomik kriz ve modernleşmeye tepki olarak ortaya çıkan, irrasyonel ve geçici olgulardır. Bu tip bir analiz ilk önce sosyal hareketleri marjinal olarak nitelemekte; fakir ve köksüz insanların da bu hareketlerin toplumsal tabanını oluşturduğunu iddia etmektedir.<sup>96</sup> Buna göre modernleşme süreci tamamlandığında ve toplumsal tabana yayıldığında bu hareketler zayıflayacak ve yok olacaktır. Diğer bir deyişle bu paradigmada sosyal hareketler, sosyal ve ekonomik kriz zamanlarında ortaya çıkan birer “ateş” gibidir.<sup>97</sup>

Görüldüğü gibi klasik sosyolojinin sosyal hareketleri açıklama biçimiyle, ortodoks söylemin Harçiliği açıklama biçimi arasında önemli bir paralellik ortaya çıkmaktadır. Bu da bizim, niçin bu söylemin modernite ideolojisine bağlı bir söylem kurgulama çabası olarak okunabileceği tezimizi anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca bu söylemi bugün tekrar etmek, yalnızca tarihi değil bugünü açıkladığını idda etmek, modernitenin aydınlanmacı ideolojisinin Müslüman entellektüellerin yalnızca zihinlerinin iç çeperini değil, algılarının ve duyu izlenimlerinin dahi çerçevelerini katı biçimde belirlediğini gösterir. Her ne kadar 11 Eylül saldırısı küreselleşmenin merkezinde patlamış gözüküyorsa da, gerçekte bu saldırı aydınlanmış entellektüellerin zihinlerinin katı duvarlarında da büyük bir şok yarattığı gibidir. Öyle ki ortaya çıkan şiddet söylenceleri, insanlık durumumuza ilişkin her şeyi tekrar söylenmemiş, işitilmemiş alana yeniden itiverdi. Hani o meşhur *her metin bağlamına göre okunmalıdır, Kur'an da bir metindir iddiası*, beşeri alanda birden anlamını kaybetti. Yoksa modernite, *Tanrı'nın kelamından* daha kutsal ve dokunulmaz mıydı? En azından şiddetin geleneksel bağlamı ile modern bağlamı arasındaki farkların neler olduğu gibi bir açıklama ümit ederken, birden şiddetin tarihsel kökenlerini geleneğin temellerinde arama uğraşısıyla karşılaştık. Bize göre bu, naif bir anakronizm ile açıklanabilecek türden bir yanlışlık içermez. Aksine bu açıklama biçimi modern şiddeti ve onun rasyonel araçlarını kavramamızın önünde engel bir söylem olarak görüldüğünde anlamını kazanır.

11 Eylül saldırısı sonrası ABD'de uygulamaya konan politika *şiddeti* burada, şimdi olanda, yani modern dünyada değil, *ötekinde*, geleneksel İslami yorumda aramız gerektiğini söylerken, gerçekte örttüğü, gizlediği şey tam da *şiddetin* ya da onun özel bir biçimi olarak *terörün* neliği ve niçinliği sorusuydu. Bir anlamda bunda başarılı oldukları söylenebilir. Çünkü bu saldırıyla birlikte Müslüman entellektüeller doğrudan *şiddeti sorgulamaktan* daha çok, *Taliban zihniyeti ile* dinin geleneksel yorumu arasında nasıl bir ilişki olduğunun açıklamasına yöneldiler. Talibani tarihsel olanla ilişkilendirmek, bugünü göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Gözardı edilen şey ise, Batı toplumlarının ısrarla rasyonel olduklarını savunmalarına karşı, sistemlerini şiddete dayalı, kanlı ve barbar bir tahakküme dayandırmış olmalarıdır. Bu şiddete dayalı tahakkümün

96 Kenan Çayır, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”, *Yeni Sosyal Hareketler*, s. 14.

97 Kenan Çayır, *agm*, s. 14.

irrsayonel olduğunun değil, aksine aşırı derecede rasyonel tahakküm araçlarının icat edilmiş olduğunu gösterir.<sup>98</sup>

Afganistan'da Uluslararası yardım görevlilerinin karşılaştığı manzaraya ilişkin bir gazete haberi bunu doğrular niteliktedir; Afganistan okul ve kütüphaneleri ABD Uluslararası Kalkınma Dairesi (AID) damgasını taşıyan kanlı bıçaklı ders kitaplarıyla doludur. Bir yardım görevlisi, 100 sayfalık bir kitapta, şiddet görüntüleri içeren 43 sayfa saydığını, bir diğeri ise kitapların her Afgan'ı doğuştan birer savaşçı olarak yansıttığını ve küçük çocukların gelişimi açısından derin tahribat yaratacak nitelikte olduğunu belirtiyor. Kitapların hazırlanma aşamasında Nebraska-Ohama Üniversitesi'nin Afgan Araştırmalar Merkezi'nin 51 milyon dolar harcadığını da unutmamalıyım.<sup>99</sup> Buna göre Taliban olayı salt geleneksel kökler ile açıklanabilecek bir olgu değildir. Aslında bu olay şiddetin ve terörün uluslararası ilişkiler bağlamında beslenen, iktisadi etkinliğe dönüştüren yüzünü gösterir. Böylece Müslümanlar modernite ve onun şiddeti rasyonelleştirme araçlarının sorgulamasını bir kez daha ıskalamış olurlar.

Zira şiddeti gerici bir retorikle ya da pisko-sosyal kökenlerle açıklama çabası, iktidarın imtiyazlılar tarafından kötüye kullanımından, ilerleme ideolojisinin baskı altına alma, tahakküm oluşturma araçlarının sorgulamasından dikkatleri uzaklaştırmaktadır. Şiddetin yeni sosyal şartlara uyum çabalarından ya da denge-sizliklerden doğduğu veya ekonomik güçlerin karşı konulmaz hareketinin sonucu olduğu şeklindeki açıklamalar, anlamaktan çok avundurmaya yöneliktir.<sup>100</sup>

Buna karşın eleştirel sosyoloji, yine Batılı düşünürlerce geliştirilen, hakim düzenin arkasındaki şiddeti, uzlaşmanın arkasındaki baskıyı, modernizasyonun arkasındaki irrasyoneliteyi keşfetmişti. Modernlik, kendisini aydınlanma ve ilerleme ile özdeşleştirmişti. Fakat baskı altına alınmış sınıflar, sömürge uluslar, sapkın veya marjinal olarak adlandırılmış aktörler, Modernitenin evrensellik iddialarını ve kendisini özgürlükle özdeşleştirmesini yalanlamaktaydı. Burada kastedilen rasyonelleşmenin bürokrasi, şehirleşme, düzen, kurallılık, daha doğrusu endüstriyelleşmiş toplum ve modernleşme ile ilişkisi dikkat çekicidir. Çünkü burada bir eylemin rasyonelliği ile kastedilen, insanın doğal dürtü ve duygularından tamamen bağımsız zihinsel bir işlem olduğudur. Duyguların belirsiz, rastgele, karmaşık yapısına karşı, akıl; düzeni, kurallılığı, anlaşılabilir olanı temsil eder. Oysa düzenin, kuralın temsil ettiği düşünülen şehirler ya da endüstriyelleşmiş toplumların gözlemlenen istikrarı, bugün kağıttan evler gibi çökmektedir.<sup>101</sup>

Buna göre dirilen şeyin gelenek olmadığı, aksine İslamcı radikal hareketlerin dahi modern ya da post-modern bir durumu yansıttığının görülmesi gerekmektedir. Anthony Giddens'in kısmen katıldığımız bir açıklamasında gösterdiği gibi; *fundamentalizm küreselleşmenin bir çocuğudur ve hem ona karşı bir tep-*

98 Michel Foucault, "İşkence, Akıldır", *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul, 2000, s. 176.

99 Bkz., [www.radikal.com.tr/haber.php?haberno:32816](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno:32816).

100 Bkz. Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, ty., s. 87.

101 Anthony Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. Hüsemattin Arslan, İstanbul, 2002, s. 26.

*kidir, hem de ondan yararlanır.*<sup>102</sup> O halde yeni fundamantalist hareketlerce kullanılan kültürel değerlendirme biçimleri ve tipleri, İslamî din ve tarih gele-  
neğinin bir çözümlenmesiyle açıklanamaz.<sup>103</sup> Otantisite, geleneğe dönüş, mo-  
dern zamanlarda modernliğin kendisinden daha az modern değildir.<sup>104</sup> Bu da  
bize, yeni sosyal hareketlerin ancak modernitenin anlaşılması ve eleştirisi ile  
anlaşılabilirliğini göstermektedir. En temel gerekçelerinden birini, yeni sosyal  
hareketlerin ortodoks söylemin iddiasının tersine, sınıf tabanında görülen fark-  
lılaşmadır. Eski hareketler marjinal kabul edilen orta sınıfı mobilize ederken,  
yeni sosyal hareketler genç nesil ve yüksek eğitimli sınıftan destek bulmaktadır.  
Özellikle radikal ve yeni mesihçi hareketlerin mühendis, tıp vb. eğitimli ve yük-  
sek meslek grupları arasında daha çok yaygınlık kazanması bunu göstermekte-  
dir. Özellikle 1850'li yıllardan bu yana kendiliğinden oluşan örgütsüz, belirli bir  
kimliği, saptanmış siyasi hedefi olmayan kalabalıklar giderek silinirken, yerleri-  
ni kendilerini mesleksi ve siyasi açıdan tanımlayabilen, belirlenmiş siyasi gö-  
rüşleri savunabilen gruplara bırakmıştır.<sup>105</sup> Kuşkusuz bu tarihsel tespit, gele-  
neksi toplumlarda ortaya çıkan salt öldürmeye yönelik şiddetin yerinin, dev-  
rimci ideolojilerle birlikte tarihsel dönüşümün bir aracı olarak görülen şiddet ile  
yer değiştirdiğini görmek açısından önemlidir.

Bugün, mevcut durumda şiddeti anlamak istiyorsak insanlık tarihinin onye-  
dinci yüzyıldan bu yana geçirdiği dönüşümleri, siyasal olanı, iktidar, güç ve  
bilgi arasındaki ilişkileri kavramamız gerekmektedir. Diğer bir deyişle; ihtiyaç  
duyduğumuz şey, şiddeti bugünkü bağlamına oturtmak ve onu orada anla-  
maktır. Kendi gerçekliklerini anlama çabası yerine, kendini suçlama çabası Müs-  
lümanların yalnızca gelenekle değil bugünle de bağlarını parçalayarak, etkisiz-  
leşen bir bilinçle daha çok şiddet üretecektir. Modern dünyada karşılaşılan şid-  
det yalnızca öldürmeye yönelik bir şiddet değildir. Ne yalnızca iktidarın tekelin-  
dedir, ne de yalnızca iktidara yöneliktir. Az gelişmiş toplumlar kabaydılar, vah-  
şiydiler, saldırgandırlar ama öldürme olanakları kısıtlıydı. Onların yanında sözü-  
nü ettiğimiz teknoloji toplumlarında ise yıkım olanakları hatırı sayılır düzeylere  
erişmiştir ve her şey gibi şiddet de kurallılaşmıştır.<sup>106</sup> Hiroşima veya Nagazaki'-  
de bir gecede 300.000 kişiyi öldüren savaşçı ile geleneksel savaşçı arasında  
yalnızca niceliksel bir fark yoktur. Fark daha derinde yatmaktadır. Kestirilemez  
olma, risk alma artık yerini denetlenebilir, önceden kestirilebilir olana bıraktı.<sup>107</sup> Yöketme teknolojisinin ürettiği yeni araçlarla birlikte terörizm bir meslek-

102 Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınbay, İstanbul, 2000, s. 62.

103 Mona Abaza-Georg Stauth, "Batılı Akıl, Oryantalizm Ve Fundamentalizm: Bir Eleştirisi", *Tezkire*, sayı: 9-10 (1996), s. 108.

104 *Agm.*, s. 112; M. Hardt-A. Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, 2001, s. 167-168.

105 Bkz. Yves Michaud, *Şiddet*, s. 22; Kenan Çayır "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", s. 19.

106 Yves Michaud, *Şiddet*, s. 37.

107 Bu ayırmadan dolayı Michael Walzer, Hiroşima'nın bombalanmasını terörist bir eylem olarak görür. Çünkü bu eylemin amacı askeri değil politiktir. Amaç, Japon hükümetini çaresiz bırakarak onları teslim olmaya zorlamak için yeteri kadar sivil öldürmektir. Ve

tenlik kazanmıştır. İşkence bile artık pis ve kanlı bir iş olmaktan çıkmış, tıbbın bir dalı haline gelmiştir.<sup>108</sup> Bu açıdan terör, şiddetin daha özel bir biçimidir. Özellikle uluslararası siyasete alet oluşu ile sorun yepyeni ve farklı bir boyut kazanmıştır.

Bu noktada bugün karşılaştığımız *şiddeti* yalnızca bedensel güç kullanma olarak da anlayamayız. Çünkü bu takdirde şiddet yalnızca failleri ile sınırlanmış olur. Oysa modern dünyada şiddet çok daha rasyonel araçlara ve kurumlara sahiptir. Bu gün şiddeti anlamak istiyorsak; *insanın günlük yaşamlarının her geçen gün biraz daha rasyonelize olmasını; insanların daha sıkı disiplin altına alınmalarını; itaate, şiddete koşullandırılmalarını anlamalıyız.*<sup>109</sup> Geçmişten gelen bir şiddetin dirilmesi değildir söz konusu edilen. Bizim şiddetimiz, aşırı-modernliğimizin ürettiği şiddet, terördür. Tutkudan çok ekrandan doğar, görüntülerin doğasıyla aynı yapıdadır. Bu her zaman düşman güçlerin bir çatışması ya da karşıt coşkuların vuruşması değildir, atıl ve farksız güçlerin ürünüdür; Holi-ganların şiddeti gibi.<sup>110</sup>

Buna göre ortodoks söylemin bir gericilik retorığı oluşturarak entellektüel bilinci, kabileci, tutucu, cahil kimselerin şiddetine yöneltmesi, çok farklı bir biçimde örgütlenen ve kurumsallaşan çağdaş tahakküm kurma araçlarını yalnızca anlamamıza engel olmamakta, bununla birlikte onları görülmez alana da itmektedir. Sözelimi son günlerde Türkiye’de gündeme gelen, *Satanizm, Moonculuk* vb. çağdaş akımlar hangi kabileci, tepkisel dindarlık formuyla açıklanabilir? Ya da bunların örtük bir biçimde bireysel özgürlük alanlarını genişletmek yerine bilinci kuşattıkları ve böylece tahakküm biçimleri oluşturdukları söylenemez mi? Çünkü Moonculuğun herşeyi eşitleyen dili, evrensel insanlık dini ya da dinlerin kardeşliği, gerçekte *farklılığın* yerine bir *aynılığın* konulmasıyla oluşturulan bir tahakküm biçimidir. Artık *öteki dışlanması gereken, nefret edilen değil, anlamak, kurtarmak, özen göstermek içindir.* Bu yok etmenin farklı bir biçimidir gerçekte.<sup>111</sup>

Artık modern şiddet Foucault’un dediği gibi, *kılıçla iş görmez*, bu şiddet çok daha kapsamlı, rasyonel ve normalleştiricidir.<sup>112</sup> Buna karşın aydınlanmacı Müslüman entellektüellerin şiddeti kılıçla özleştirmesi yalnızca bir yanılsama değil, kökleri daha derinde yatan bir aydınlanmacı zihniyetin yansıması olarak kendini göstermektedir. Paradoksal bir biçimde bu zihniyette yoksun olan şey, kendisinin *ötekine* attığını sorgulayacak eleştirel perspektiftir. Çünkü sorgulama ve eleştiriri en etkin biçimiyle gücünü aydınlanmacı akılcılığın eleştirisinde

bu terörist mücadelenin en belirgin amacıdır. Bu açıklamaya göre terörist eylem: bir takım amaçlara ulaşmak için sivil halkın doğrudan ya da kastlı olarak öldülmesi olafak tanımlanır. Bkz. “An Exchange on Hiroshima”, New Republic, sayı: 23, 1981.

108 Yves Michaud, *age*, s. 42.

109 Sorel Teber, *Politik-Psikoloji Notları*, İstanbul, 1990, s. 11.

110 Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Emel Abora-İşık Ergüden, İstanbul, 1995, s. 74-75.

111 Bkz., Jean Baudrillard, *age*, s. 118 vd.

112 Nuh Yılmaz, “Biyoktidar ve Liberalizm”, *Tezkire*, sayı: 24 (2002) s. 120: Michel Foucault, “İşkence, Akıldır”, s. 173-174.

bulmuştu. Oysa aydınlanmacı zihin eleştirmekten çok açıklamacı ve temmelendirimecidir. O şiddeti gelenekle temellendirirken sorduğu soru şiddetin kökenidir. Çünkü bu soruya vereceğiniz cevaplar, genelde modern toplumda şiddet taraftarlarının psiko-sosyolojisini belirleyerek onlara karşı daha sıkı tedbirler alınması gerekliliği ile son bulur. İşin en ilginç yanı ise bizim sormamız gereken sorunun unutulmasıdır; bireye yönelik her türlü tahakküm araçlarını nasıl etkisiz kılabiliriz? Bu sorun, varolanı korumaya yönelik değildir. Bu kimlerin şiddet uyguladığını değil, aksine etik ve değer içerikli bir sorun olarak şiddetin sorgulanmasını gerektirir. Bu açıdan bir soruna ilişkin felsefi bakış açısının toplum mühendisliğinden daha önemli ve gerekli olduğunu düşünüyorum. Oysa ne yazık ki, uzun bir süredir Müslüman entellektüellerin yaptığı şey, bir toplum mühendisliğinden öte bir çabayı içermemektedir. Asıl vahim olan da budur.

#### IV. Sonuç:

Her olgu ya da olayın, içinde yer aldığı tarihsel ortamla ilişkili olduğu yadsınamaz. Fakat asıl sorun da, tam bu yadsınamaz olanı kabul ettiğimizde başlar. Çünkü insani olan yapılar, zihniyetler ile onların içinde yer aldığı tarihsel ortamı birlikte düşünmek, daha doğrusu düşünsel tarihe ilişkin soru sormak hayli çaba isteyen işlerden biridir. Ve Roger Charterier'in gösterdiği gibi bunun bir çok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi düşünsel tarihi çözümler için oluşturulan kategorilerin de, tarihi oluşturan tüm öteki olgular gibi değişken ve geçici paylaşımların ürünü olduklarının farkedilmiş olmasıdır.<sup>113</sup>

İlkel-uygar, evrensel-yerel, rasyonel-irrasyonel gibi tüm kategoriler bize gerçeği değil, aslında görülmesini istedikleri gerçeği göstermektedir. Özellikle 1945'ten bu yana sosyal bilimlerdeki tartışmalar, gerçeğin bu kategorilere ancak bizim kuramımızda girdiği, bunun dışında hayatın *dev bir sorun, bir denklemler, daha doğrusu kısmen birbirine bağlı, kısmen de bağımsız bir denklemler yumağı olduğunu söylemektedir.*<sup>114</sup> Buna karşılık Müslüman entellektüeller 19 yy.dan itibaren girdikleri geri kalmışlık krizinden kurtulup, geçmişlerine ve bugüne ilişkin genelleştirmeci olmaktan çok anlayıcı bir tarzda *karşıtlar mantığının* kategorilerinden bağımsız olarak bir bakış açısı geliştirmenin sancılarını çekmektedirler. Oysa şimdi 11 Eylül saldırısı aslında bunun hiç de kolay elde edilemeyecek bir sonuç olduğunu göstermektedir.

Çünkü ortodoks söylemler bizi sürekli bu kategorilerle düşünmeye çağırırken, bir tarafı tutmamız konusunda bizleri zorlamaktadır. Bu noktada görülmesi gereken, özgürlük alanlarımızın ya mit adına akıl ya da akıl adına mit tarafından sürekli kuşatılmakta olduğudur. Entelektüel sorumluluğun her şeyden önce bu kuşatmanın kendisine yönelmesi gerekmektedir. Zira yaşadığımız dünyada mit ile akıl her ne kadar birbirine karşıt olarak gösterilse de, sürekli birbirine eklenmede ve birbiri tarafından üretilmektedir. Ortodoks yöntem ise, miti,

113 Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş*, çev. Lale Arslan, Ankara, 1998, s. 48.

114 Bkz., Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, 1996, s. 11, 52 vd.

irrasyonel olanı *ötekinin* bir özelliği olarak gösterirken, *şiddeti* bunlarla ilişkili olarak düşünmemiz gerektiği gibi bir bilinci yaratmak ister. Buna karşılık çağdaş klan, cemaat, epistemik ve çıkar ilişkisine dayalı örgütlenmelerin rasyonelitesini ve onların ürettiği şiddeti görmezden gelir. Hatta bazen ilerleme, uygarlık, dünya uluslarının kardeşliği ve özgürlük adına onların kuşatıcı evrenselliklerini yücelttiği bile söylenebilir.

Ortodoks yöntemin Müslüman entellektüelin tarihinde uzun bir geçmişi vardır. 19. yüzyılda Batı karşısında yenilmişlik sendromuna tutulan Müslüman entellektüeller Batı ile yüzleşmeden doğan krizde öncelikle yaşadığı bu düşüşü anlaşılır kılabilmek için neyin yanlış gittiği sorusunun üstesinden gelmek zorundaydı. Ve ilginçtir ki, içsel bir eleştiriye yönelen modernist müslüman aydınlar bu yanlışlığı büyük oranda geleneksel düşüncenin metafizik kurumlarında, hukukun katılaşıp donuklaşmasında ve entelektüel bilimlerin terk edilmesinde buldular. Yaşanan çağ ve bunalımlar açısından bu tespitler anlamlı olmakla birlikte, unutulmuş şey geçmişin yanlış bilincine karşı modernliğin kuşatılmış bilincine doğru yol aldıklarının gözlerden kaçırılmasıydı. Fuat Keyman'ın dediği gibi, Modernitenin teknolojik ve ekonomik gelişme kadar kısımları ve vahşet manzaralarını da içeren bir rejim, bir davranış biçimi olduğunun kabul edilmesi ve bu rejimin radikal bir iç eleştiri sürecine sokulması gereğiydi unutulmuş.<sup>115</sup> Öyle görülüyor ki, tarihsellik bilinci zayıf insanlar ve ülkeler, üstlerine "evrensel insan hakları", "liberal hukuk devleti", "globalleşme" gibi slogan terimlerle gelen Amerikanvâri evrenselci dayatmacılığa zor direnebileceklerdir.<sup>116</sup>

115 Fuat Keyman, "Ahlaki Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi", *Doğu Batı*, sayı: 6 (1999), s. 133.

116 Doğan Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, sayı: 6 (1999), s. 33.