

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

TARİH

Tarih Üzerine Notlar
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Tarihsel Mekân Fenomenolojisi
-Bir Giriş Denemesi-
Burhanettin TATAR

Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine
-Teolojik Açıdan Bir İnceleme-
Mehmet EVKURAN

Tarih Üzerine Bazı Düşünceler
Adnan DEMİRCAN

Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları
-İslam'ın Kültürel Çoğulculuğunun
Tarihsel ve Sosyolojik Tezahürleri-
Yasin AKTAY

Tarih Labirentinde
Sahih Dini Bilginin İmkânı
Şevket KOTAN

Siyer Yazıcılığı Üzerine
Mehmet ÖZDEMİR

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler
Milel ve Nihal Geleneğinden



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

TARİH

Cilt/Volume: 4 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2007

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 4 Sayı/Number: 3 Eylül–Aralık / September–December 2007
ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mehmet Mahfuz Söylemez

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçen, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya);
Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın
(Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Doç. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.);
Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at
Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç.
Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt
Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr.,
Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç
(Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.);
George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacet-
tepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frank-
furt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem
Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds
Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet
Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof.
Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Yrd. Doç. Dr., Y.Y.Ü.);
Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak Resmi / Picture of Cover

Ludwig Deutsch (1855-1935)'in Kur'an Okulu (1905) isimli tablosu

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, 2008

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Tel: (0216) 344 64 25 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com
e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın
dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup,
yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama
taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları

-İslam'ın Kültürel Çoğulculuğunun

Tarihsel ve Sosyolojik Tezahürleri-

Yasin AKTAY*

Atıf/©: Aktay, Yasin, (2007). Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 91-111.

Özet: Din ve şiddet ilişkisi söz konusu olduğunda alışıldık bir yaklaşım, dinlerin kutsal metinlerinin ne kadar şiddet içerdiği sorusunu sorar. Dinlerin gerek kendi mensupları arasındaki düzenlerini, gerekse ötekini kurma ve ona karşı ilişkilerin düzenini tesis ederken ortaya koydukları metinlerin ne kadar şiddet doğurmaya eğilimli olduğundan hareket ederler. Oysa metinler belli yorumların dolanımından geçmeden hayata aktarılamıyor. Metnin şiddeti gerektirmesi de kendi başına zorunlu bir şey değildir. Metnin şiddeti meşrulaştıran bir işleve kavuşturulması belli bir yorumla mümkün oluyor. O zaman yorum sürecini şiddet talep eden şartlara neyin getirdiğini sormak, metin ve şiddet arasındaki ilişkinin asıl rengini belli edecektir. Yorumun şiddeti çağırması veya uzaklaştırmasında metnin kendi bağımsız gücü ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Bu tebliğde, metnin şiddeti mümkün ve meşru kılan bir yorumla buluşmasının sosyolojik ve hermenötik koşulları irdelenecektir. Dünyayı belli bir metin içerisinde çizilen bir formun içine sığdırmaya çalışmasında okur-metin ilişkisinin çözümlemesi yapılacaktır. Çözümleme Kitab-ı Mukaddes'in Evangelik yorumları ile bazı modern ütopyaların İslam dünyasındaki izdüşümleri örneğinden hareket edecek.

Anahtar Kelimeler: Dini metinler, şiddet, yorum, öteki, çoğulculuk.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, (yaktay@yahoo.com).

Şiddet kavramının çok derin bir felsefi değerlendirmesi, en temel düzeyde her tür dil kullanımından itibaren başlayan bir kökene sahip olduğunu kaydeder. Dil dünyayı inşa eden, dünyayı isimlendirdiği anda ona müdahale eden, onu kuran bir şey olduğuna göre, her türlü dil kullanımı, yani söylem, aynı zamanda gerçekliğe bir müdahale sayılır ve her türlü müdahale de şiddet içerir. Bazı oryantalizm eleştirileri, doğu hakkında üretilen söylemlerin doğuyu tanımlayan ve hata onu var edip onun üzerinde bir etki uygulamasından dolayı ona doğal bir şiddet uyguladığından dem vurur. Edward Said'in Foucault'ya dayandırdığı oryantalizm eleştirisi, söylemin her halükarda iktidar üreten yapısına gönderme yapıyor. Doğu hakkındaki söylem de doğu üzerinde bir iktidar üretir ve her iktidar doğası itibariyle şiddet yüklüdür. Ancak Foucault'nun iktidar üretmeyen, dolayısıyla bir şiddet içermeyen bir söylemi neredeyse mümkün görmeyen yaklaşımı, bundan kaçmak için susmaktan başka bir yol bırakmıyor. Doğrusu şiddetin bu tarz bir yaklaşımı olumlu şiddet ile olumsuz şiddet arasında bir ayırım yapmadan hiçbir işlevselliğe sahip olamıyor. Örneğin adaletin tesisi de şiddet gerektirir, zulüm de bir şiddetle vuku bulur. O zaman şiddetin başlı başına kötü veya iyi bir şey olduğunu söylemek çok da mümkün olmuyor. Yine de şiddet kavramının özünü anlamak açısından bu izleri sürmek de gerekiyor.

Biz burada şiddetin en temel düzeyde söyleme içkin boyutları üzerinde yoğunlaşmayacağız. Ancak özellikle bazı toplumsal hareketlerce veya bilhassa bazı dini itikatlarca paylaşılan tarih algılarının veya söylemlerinin ürettiği şiddet üzerinde yoğunlaşacağız.

Bu söylemler genellikle bir dinsel metin yoluyla ortaya konulur. Metinler bir dünya tasavvuruna sahiptirler ve dünyanın bir şekilde tanımına, algısına ve yargısına yönelik bir teklife sahiptirler. Hiç kuşkusuz bu boyutuyla dünyayı bir yeniden kurma teklifi içerirler. Bundan dolayı dinleri eleştirmek gerekmiyor. Her din özünde sonsuz bir düzensizlik, bir kaos içinde olan gerçekliği zihin planından başlayarak bir düzene sokma iddiası taşırlar. İslam'ın peygamberi herhangi bir kötülük görüldüğünde gücü yetenin

bunu eliyle, yetmeyenin diliyle buna da gücü yetmeyenin kalbiyle buğz ederek bundan teberrâ etmesini emrederken dinin metninin işaret ettiği, belki söylemi aracılığıyla inşa ettiği gerçekliğin pratikle de desteklenen boyutlarını da gösteriyor.

Dinlerin bir ahlaki düstur olmaksızın çalışmadığını söylemek bile gereksiz. Bu düsturların ifade edildiği metinler gerçekliğin metinde yazılan istikamette belli bir şekilde değişmesini içerirler. Ancak başta da belirttiğimiz gibi metnin içeriğinin sabit bir şeymiş gibi ele alınması bu konudaki ilk sorun alanıdır. Metnin gerçekte neler söylediği, çok açık gibi görüldüğü durumlarda bile özellikle tarihsel bir derinliği olan metinlerin bugünkü koşullara uygulanmasında ciddi bir yorum sorunu vardır. Sonuçta bir metnin gerçekliğe teklif ettiği müdahalenin şeklinin ne olduğuna bu yorum karar vermektedir ve yorum bellidir ki yorumlayanın tarihsel şartlarıyla çok ilgilidir. Yine de bu her türlü metin için sözkonusu olan bir şeydir. Bu durumda metnin kendisin gerçekliğe hiçbir şey söylemediğini tabii ki söyleyemeyiz. Kimi metinler o kadar açık görünürler ki, bunlardan gerçekliğe yönelik müdahalenin bütün boyutları da açık gibi görünür. Ama kimi zaman da çok açık gibi görünen bazı metinlerin çok kolay tartışa konusu yapılabildiği ve gerektiğinde boyutlandırılabilirdiği de bir gerçektir.

Buna rağmen metnin tamamen etkisiz bir eleman olduğunu hiç kimse söyleyemese de metni onu yorumlayanların genel birikimleri eşliğinde dikkate almak her zaman daha sağlıklı bir yoldur. Aksi takdirde bir metnin içeriği ile o metni yorumlayıp hayata aktarma pratiği arasında tarihsel olarak yaşanan farklılaşmayı izah etmek mümkün olmaz.

Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasında kurulan korelasyon, bu tartışmanın en güzel örneklerinden biridir. Protestan Ahlakı'nın batıdaki modern, rasyonel zihniyet ve yaşam dünyasının şekillenmesinde etkili olduğu iddiası sürekli dile getirilir. Buradaki asıl soru, Protestanlığın bu etkiyi hangi metinleriyle yaptığıdır. Protestanlığın dini metinleri aslında bir açıdan son derece irrasyonel, mucize-yoğun, menkıbe ve Hz. İsa ve havarilerinin

mitolojik unsurlarıyla doludur. Genellikle Protestan ahlaki tezi, Avrupa'da yaşanan kapitalizmin neden dünyanın başka yerlerinde, örneğin İslam dünyasında yaşanmadığı sorusuna cevap olarak verilir. Bu cevabın ilerleyen kısımlarında İslam'ın metnlerinin kapitalist bir gelişmeye bir kuvvet-itki-güdü uygulamadığı anlatılmaya çalışılır. Oysa tekrarlamak gerekirse Protestanlığın Avrupa'daki kapitalist gelişmeyi sağlayacak kadar rasyonalist pratikle bir paralelliği yoktur. Aksine belki kapitalizmin Protestan metinlere rağmen gelişmiş olduğu bile söylenebilir. Bu genellemeye bir tek istisna için yer ayrılabilir, o da Protestanlığın o irrasyonel metnlerinin kapitalist ekonomik pratik içinde ihmal edilecek bir yorum pratiğine tabi olmuş olması ihtimalidir.

Kuşkusuz, bu sorular Müslümanların geri kalmasının sorumlusu olarak da yine İslam'ın metnlerine dikkat çekiyor. İslam'ın metnlerinin gerçekten de yaratmak istediği bir kişilik tipi var ve kendilerini İslam'a nispet eden bir milyanın üstünde insan var olduğu halde Kur'an veya sünnet metinleri tek başlarına hiç de ilk zamanlardaki ihtişam dolu tarihi tekerrür ettirmiyor. Üstelik o metinler geçmiştekenden belki de daha fazla okunuyordur.

Bir dini metnin bir ortamda gösterdiği etki ile başka bir ortamda gösterdiği etkiler arasında çok fark olabiliyor. Bu farktan dolayı bazı dini eğilimlere tek başlarına gerçekliği belirleyen bir paye vermek doğru değildir. Onun için İslam'ın değişik versiyonları arasında bazılarını terfi ettirerek onlara bir özellik isnat ederken dikkatli olmak lazım. Türkiye'de yıllarca Türk İslam'ının başka ülkelerin İslam'ından daha iyi olduğuna dair milliyetçilikle karışık söylemler taraftar bulmakta zorlanmadı. Ancak Türkiye'ye özgü sayılan İslam'ın hangi özellikleriyle diğerlerinden daha üstün olduğu sorusuna cevap olarak Türk Müslümanlığının Hanefiliği gösterilmiştir. Hanefiliğin daha ılımlı, daha geniş bir yaklaşıma sahip olduğu düşünüldü. Oysa Taliban'ın da Hanefi olduğu genellikle hatırlanmadı bile.

Bu konuda örnekler çoğaltılabilir tabii. Ancak bu örneklerin hepsi de herhangi bir dinin belli yorumlarının gerçekliğe belli bir

yansıması olacağını varsayar. Doğrusu tek başına bir metnin kendiliğinden böyle bir etkisinin olması imkânsız değilse bile zordur.

Yine de temkini elden bırakmadan burada bahsedeceğim metinlerin gerçekliğe uyguladığı şiddeti, alternatif bazı yorumların tabii ki giderebileceğini eklemekten devam etmeyeceğim.

Konumuz tarihin bir şiddet kaynağı olabilmesiyle ilgili yanlarını ortaya çıkarmak.

Bir tarih algısı tıpkı metinler gibi, hatta kendisi bir metin olarak bir gerçeklik algısı kurar, hatta bunun teklifini yapar. Marksizmin kurduğu tarih metni, yani tarihe atfettiği metin, bütünsellik, yön ve istikamet, aynı zamanda tarihin akışının belli bir istikamette sil baştan kurulmasını da gerektirmiştir. Marksizm bütün bir insanlık tarihinin kendi teorik tasavvuru içinde tespit veya tayin edilmiş olan bir tarihsel sona doğru yönlendirilmesini gerektirmiştir. Her ne kadar Marksizm bu konudaki iradesini, tarihin doğal seyrinin bir nesnel tasviri olarak sunmuşsa da, sosyalist hareketin tamamı tarihin o ütöpik sona doğru taşınmasından başka bir şey aramamıştır. O yüzden Marksist tarih anlayışı ve bunun ifade edildiği metin bütün insanlığı etkisi altına alacak olan bir baskı uygulamıştır. Sosyalist hareket dünyanın her tarafında karşılaştığı toplumları kendi bildi tarih güzergâhına yönlendirebilmek için büyük acılara yol açan uygulamalara imza atmıştır. Belli bir toplumun ruhuna, doğasına uyup uymadığına bakılmaksızın tasarlanan sosyalist ütopya bugünün bütün sosyal ilişkileri, sosyal yapısı üzerinde tam bir züciyecici dükkânındaki fil rolünü oynamıştır. Girdiği toplumları darmadağın etmiş ve oranın insanlarını bu tarih metninin öngördüğü rollere göre tasnif ederek dost düşman ilişkilerini yeniden tesis etmiştir. Bu roller geçişken roller olsa belki bir dereceye kadar katlanılabilir, ancak roller metafizik bir sabitliğe sahiptir. Kapitalist, feodal, toplum düşmanı olan kategoriler, daha üst bir tasnifte ileriler ve geriler insanlara değişmeyen sabit roller olarak yapılandırılarak bunarın arasındaki ilişkiler normatif olarak tesis edilir. Sonuçta son derece kanlı “devrim” hareketleri bu tarihin içinde birer “açılım” sahnesi olarak sunulur.

Tarihe belli bir yön ve istikamet tayin eden ve bu tarihten tanımlanmış bir millet için bir hedef tayin eden milliyetçi tarihlerin önemli bir kısmı da böyle bir metne dayanırlar. Gerçi tarih yazımının bu tarzda olmayan bir şeklinin olabileceği de kuşkuludur. İnsanlar aslında tarihe hiçbir zaman geçmişin gerçekten geçmiş olarak ve geçmişte kalmış olduğu şekliyle bakmıyorlar. Tarihin olayları her zaman bugün de devam eden bir yola işaret olmak üzere bir hesaplaşmaya katkıda bulunmak üzere hatırlanıyor. Bu açıdan tarihe kendi hakkının bugünden verilmesi genellikle mümkün olmuyor. O yüzden geçmişte kalmış olanların hesabı onlara kalmıştır, bugünkü insanların hesabı da kendilerine aittir.

Tarihin bu yanıyla dinlerle olan ilişkisi de her zaman dikkate değer olmuştur. Esasen aşağıda başka boyutlarıyla ele alacağımız fundamentalizm veya kökencilik sorunun asıl kaynağı bu ilişkidir. Dinlerin çizdikleri normatif metinlere gerçekliği bire-bir uydurma konusundaki istek ve arzuları çoğu kez gerçekliğin değişen tabiatı dolayısıyla bazı içtihatlarla esnetilebiliyor. Ancak tarih bilinci kolayca vazgeçilebilir olmuyor.

Burada Yahudi ve Hıristiyan tarih anlayışının içerdiği ve tarihin akışı üzerinde yoğun bir baskı uygulamayı öngören bir teolojik ilkenin en azından İslam'da bulunmadığını anlatmaya çalışıyorum. Nedir o? Bütün insanların yönelebileceği bir zionunun olmamasıdır. Nedir Zionun özelliği? Dünyanın neresine gidilirse gidilsin tarihin sizi bir yere doğru yönlendirdiği düşüncesi ve sizin de bu kolektif amaca doğru tarihin şartlarını zorlamanız. Tarih nereye doğru akarsa aksın siz onu ileride tekrarlayacak bir eskatolojinin hizmetine sokarsınız. Aslında Marksizm adına yukarıda zikrettiğimiz eskatolojinin de bundan bir farkı yoktu. Bu tarihi zorlamaktır. Tarihin üzerinde bir şiddet uygulamaktır.

Dünyada olup biten her şeyden şikâyetçi olunabilir tabii ki. Eleştirel bir mesafe bırakılabilir, hatta bir çok şeyin el ile, değilse dil ile değiştirilmesine gayret edilebilir, bu da yetmiyorsa kalp ile en azından onunla aranıza bir mesafe koyabilirsiniz. Ama burada değişmesi istenen şey, bu dünyanın dâhilinde kalınarak, dünyanın

tarihsel akışına hükmetmeye çalışmayan ve muhayyel bir insan-üstü tarih perspektifine bütün insanları sığdıran bir büyük hedef bir zion değıldir. Müslümanlar böylesi bir muhayyel zionun dışında kendilerini diasporada görmezler.

Zion ile hicret arasındaki farkın tarih tasavvurlarına yansıtılması ilginç bir sonuca yol açıyor. Peygamber bir kere çıkmış olduğu Mekke'ye bir daha dönmeyi düşünmemiştir. Belki dönüp fetretmiştir ama hayatın ve yaşadığı tarihin onun önüne getirdiğı yeni tecrübelerle, yeni mekânlara açılmıştır bir kere. İnsanı özgürleştiren çok önemli bir tutumdur bu. Rövanşist bir tutum içine girmeden geçmiş hesapları affetmek, yeni sayfalar açabilmek İslam peygamberinin önemli bir karakteridir. Dost ve düşman ilişkisi metafizik bir sabitlikle kurulmaz İslam'da Bugün dost olanlar yarın düşman olabilirler, o yüzden övgüde abartılı olmamak lazım, ama bugün düşman olanlar yarın dost olabilirler o yüzden düşmanlıkta da ayarlı-mutedil olmak lazım. O yüzden ki Mekke'nin fethinde hiçbir rövanşist-intikamcı duyguya kapılmamış, geçmişte kendisine en büyük düşmanlığı yapmış olan, fırsat eline geçtiğinde kendisini yurdundan çıkarmış, yakınlarını öldürmüş işkence çekirtmiş insanları tutumlarını değıştirmeleri halinde kendi şefkat dairesinin içine almıştır.

İslam'ın insanlar hakkındaki hiçbir değıerlendirmesi özcü değıldir. İnsanlar kendilerine verilmiş özellikleriyle değıl, emekleriyle kazandıkları özellikleri dolayısıyla sorumlu tutulurlar. Dolayısıyla İslami metinler karşılarında her zaman değışebilen bir realite olduğu bilinciyle birlikte okunurlar. Bu, çok önemli bir şeydir. Bu anlayış içinde zaman değışkindir. Zamanı okuyarak insanlar her zamana uygun bir duada bulunurlar. Tabiri caizse ikinci vaktinde ikinci namazını kılar, yatsı vaktinde yatsı namazını. Bir namaz vaktini çok sevip hep o vakitte takılıp kalmazlar. Zaman ve eylem arasındaki bu ilişkide insanlar için büyük bir ders vardır. Zaman akıcı olduğu ölçüde insanın eylemleri de akıcıdır. İnsanlar değışken olduğu ölçüde Müslümanların da tavır ve tutumları yorumsamacıdır; ezberci değıldir.

Bu kuşkusuz başta işaret ettiğimiz Öteki'nin algılanmasına müdahale edildiği kadar öteki'nin müdahalesine de açık olan bir etkileşim modelidir. Bu Öteki'ni tanımlamamak üzere susmaktan başka çare bulmayan bir abartılı şiddet telakkisi yerine Öteki'ni etkilemek kadar onun etkisine de açık olmak gibi gerçekten insanı dinamikleştiren bir varoluş olarak gören bir yaklaşımdır. Bu telakkinin varoluşu metafizik bir sabitlik olarak donduran bir yaklaşımın despotik şiddetini yüklenemeyeceği açıktır.

Metnin dünyayı sabit rollere sahip insanlardan ibaret olarak görmesinin içerdiği şiddet potansiyeli bir hayli yüksektir. Başta da belirttiğimiz gibi metinler tabii ki istenildiğinde bu tür zararları telafi edilerek de okunabilirler ve bu yüzden sonuçlarından çoğu kez birinci dereceden sorumlu tutulamazlar. O yüzden bahsettiğimiz sonuça metnin kendisinden ziyade onun geçerli yorumları olduğunu tekrar ekleyelim.

Bu çerçevede zioncu bir tarih telakkisi kutsal kitaba yapıştırılmış bir yorumdur eninde sonunda. Ne yapıyor bu yorum? Mekânı ve zamanı içselleştirilemeyen bir yabancılık olarak algılamayı sağlıyor. Tarihin belli bir döneminde yaşanmış olan bir tecrübenin otantikliğini mutlaklaştırıp onun tekrarlanması arıyor. Hiçbir tecrübenin aynıyla tekrarlanmayacağı, zihinde tasarlanan bir modelin hiçbir zaman hayatta bire-bir karşılığı olamayacağı bilindiği halde bütün gerçeklik bu tasarıya uydurulmaya çalışılır. Hayatı bir hicret olarak değil, bir diaspora olarak algılamak hayat üzerinde şiddet içerikli bir baskı kurar. İnsan değişken ve emeğiyle bir şeyler kazanabilen bir varlık olarak görülmeyip kendisine verilmiş özellikleriyle tanımlanmaya çalışıldığı zaman, bütün insanlar için asla kaçıış olmayan bir zindan yaratılmış olur. Bugün Orta Doğu'da bir İsrail devletinin kurulmasının ne kadar yapay bir şey olduğunu herkes görebiliyor. Metnin içerdiği düşünülen bir tarih telakkisine uygun yaşamak uğruna sadece bütün bir Orta Doğu halklarının değil neredeyse bütün dünyanın huzurunun nasıl bozulduğu görülüyor. İsrail bir tarihsel âna geri dönme ısrarının açık bir sonucudur ve bu sonuç halen bütün dünyada etkisini sürdüren

bir dizi huzursuzluğun kaynağı olmaya devam ediyor. Evangelic Hristiyanların Katolik veya Ortodoks Hristiyanlarca da paylaşılan metinlerin aynısından nasıl farklı sonuçlar çıkardığını da eklemek ilginç olacaktır. Evangelikler tarihi bir büyük proje olarak gördüklerinden bütün insanları bu tarihsel projeye uymaya zorlayan bir siyaseti metne sadakat adına güdüyorlar. Oysa diğerleri aynı metne sadakat adına böyle bir mecburiyet hissetmiyorlar.

Doğrusu tarihin belli bir zion doğrultusunda telakkisi sadece Yahudilere veya Hristiyanlara özgü bir durum değildir. Müslümanları da bekleyen bir tehlikedir bu. Abartılmış bir nostalji, yani otantik ve geçerli tek tecrübenin geçmiş bir anda yaşanmış olduğunu düşünen bir yaklaşım bugünün dünyası üzerinde bugünün dünyasıyla alakasız bir tecrübeyi zorla monte etmenin kaçınılmaz kıldığı şiddeti üretebilir. Süreç tam olarak böyle mi çalışır doğrusu emin değilim. Ama retrospektif bir okumayla geçmişe isnat edilmiş bir modeli gelecekte uygulamak adına sergilenen ütopyik arayışlar da hicretin yerine diasporayı ikame ederek çalışır. Bu yüzden bir tür İslami Siyonizmin ortaya çıkma ihtimali yok değildir. Modernleşmenin daha sağlıklı bir okumasından kaçınıldığı ve modernlik eleştirilerinin sanki yeninde ihya edilmesi gereken ve aslında İslam'ın özüyle alakalı olmayan bazı geleneklerin ihyası şartına bağlandığı bir yerde bu Siyonizmden söz edilebilir.

Tarihinde Öteki'ne de Bir Yer Ayırmak

Yine de dinlerin veya siyasi ütopyaların tasarladığı tarihsel geleceğin tasvirlerinin karşılaştırması İslam'ın bu konudaki bir özgünlüğünü ortaya koyması açısından ilginç bir durum ortaya çıkarıyor. Tarih tasavvurları veya dinsel metinler ile şiddet arasındaki ilişkiyi irdelerken bu yöne mutlaka dikkat çekilmesi gerekiyor.

Müslümanlar, İslam'ın peygamberler zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed'e (s) gelen risâletin kemale erdirilmiş olduğu son din olduğuna inanırlar. İslam'dan önce bu zincirin içinde yeri belirtilen Yahudilik, Hristiyanlık, Sabiîlik Mecusilik gibi dinler hükmen nesh olunmuş sayılırlar. Bu neshin anlamı şudur: İslam

bu dinlerin hepsinin ihtiva ettiği vahy kaynaklı doğruları tasdik eder, ancak bu doğruların hepsini güncelleyerek yeniçağlar için yeni bir dil ve format içinde insanlığa sunar. Bu dinlerin peygamberleri İslam'ın da peygamberleridir. Onları inkâr eden İslam'dan çıkmış olur. Mesela Hz. İsa'ya hakaret eden Hristiyanlığa ettiği kadar İslam'a da hakaret etmiş olur.

İslam hepsini kapsadığı ve söylemsel olarak diğerlerinden daha geniş, dolayısıyla bir bakıma diğerlerini gereksiz bırakmış olmasına karşılık, onların mensuplarını zorla İslam'a sokmaya çalışmamıştır. Hatta bu dinlerin eninde sonunda yok olacağına dair bir tarihsel ufuk bile koymamıştır Müslümanların önüne. Aksine kıyamete kadar Müslümanlara yol gösterecek olan Kur'an'ı Kerim, bu dinlerle Müslümanların ilişkilerini düzenlerken onları da kıyamete kadar devam edecekmiş gibi ele alıyor. Onlarla ilişkiler eninde sonunda onların yok edileceği bir hedef veya hayale güdümlenmiyor. Aksine "onlarla beraber bir dünya" tasvir ve tanzim ediliyor. Başka bir deyişle Müslümanların dünyasında her zaman diğer dinlere de bir yer olmuştur.

Müslümanlar başka milletlerle karşılaşırken o yüzden hiçbir zaman bir sürprizle karşılaşmış olduklarını hissetmemişlerdir. Bunun yanı sıra Müslümanlar, Kur'an'da adı geçmeyen diğer milletler hakkında da bir merak duymuş ve onlarla ilişkileri de Kur'an'da zikredilen bu çerçeveye kıyas ile oturtmaya çalışmışlardır.

Oysa Batı'da Batı dünyası yabancı kültürlerle adeta bir sürpriz gibi karşılaşmıştır. Batılı şartlarda şekillenmiş olan Hristiyan teolojisiyle eğitilmiş kitleler bu dünyanın geleceğinde Hz. İsa'ya inanıp Tanrı Krallığına giren insanların dışındaki hiç kimse için bir yer tahsisinde bulunmuş değillerdi. Ünlü sosyolog Bryan S. Turner'ın tespitiyle bu teolojinin etkisi altındaki oryantalizm özellikle 17. yüzyıldan beri öteki kültürlerle karşılaştıkça bu yüzden derin bir "ötekilik" algısı oluşturmuştu. Bu ötekilik algısı, aslında geleneksel toplumda antropolojik tasarımın temelini oluşturuyordu. Ötekilikle ilgili bu sömürge deneyimi, Tanrının hem hayvan

hem insan türünün konumlarını belirlediği büyük bir varlık zinciri düşüncesi için önemli bir sorundu” (Turner, 1996).

Tanrının belirlemiş olduğu Varlık zincirinde farklı olan her şey biraz da sorunluydu. O zamandan bu yana Avrupa’da yaşanan milliyetçilik, çok kültürlülük, oryantalizm ve sömürge deneyimlerinin bu kadar çok sancılı ve çok kolay katliamlara, imhalara dönüşmesinin teolojik zemini bu olsa gerek.

İmparatorluk ve Çokkültürlülük*

Kültürel farklılık, kültürel çoğulculuk gibi ifade biçimleriyle sayısız makale, kitap ve yazının konusu olarak, artık inkar edilmez bir gerçek olarak söz edilen çok kültürlülük dünyanın ne ölçüde yeni bir gerçekliğidir? Kuşkusuz, eskiden beri insan toplumlarının büyük bir çoğunluğu, bugün gündeme geliş biçimiyle bile çok kültürlü bir karakter taşımıştır. Bu anlamda bugün çok kültürlülükten bahsetmemizi gerektiren çok özel bir durum yaşıyor sayılmayabiliriz. İnsan toplumları toplu göçler, savaşlar ve benzer sebeplerle sayısız hareketlilikler yaşadıkları sürece kaynaşmış ve farklı kültürlerin bir arada yaşadıkları çeşitli toplumsal kompozisyonlar oluşturmuşlardır. Çok kültürcülük bağlamında kayda değer olan, bütün bu toplumların bu kültürel farklılaşma sorunuyla nasıl baş etmiş olduklarıdır. Bu konuda genellikle devletlerin önünde iki büyük seçenek olmuştur. Bugün büyük bir şaşaayla bahsedildiğinde bile bu sorunla baş etmek için başka bir yol öneriliyor değildir: Devletler genellikle ya hâkim grup içinde diğer farklılıkları giderici, asimile edici bir program izlemişlerdir veya toplumsal farklılıkları bir gerçek olarak kabullenip bunları tanımışlardır. İkinci tutum genellikle bütün imparatorlukların takip ettiği bir yol olmuştur. Başlı başına bu bile gösterir ki çok kültürcülüğü tanıyan bir siyaset ile imparatorluk olmak arasında her zaman tarihsel bir yakınlık olmuştur. Tek kültürcü asimilasyon siyasetleri genellikle küçültücü bir işlev görmüştür. Sasanî, Bizans, Emevî-Abbâsî, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarının toplumsal farklılıkları ka-

* Yazının bu başlık altındaki kısmı tezkire dergisi, sayı 35, 2003’te yayımlanan “Küreselleşme ve Çokkültürlülük isimli yazıdan alınmıştır

bullenen bir tutum içinde olmaları, herhangi birinin insan haklarıyla ilgili özel bir meziyetinden önce, imparatorluk ufkunun öğrettiği bir tarz olmuştur. Farklılıkları nihaî anlamda gideremeyeceğinin farkında olan imparatorlukların gerçekçiliklerinin bir sonucu olarak sergilenmiş olan çok kültürlülüğün, yine de, farklı gruplar arasındaki eşit katılımlı bir ilişkisi anlamına gelmediğini de vurgulamak gerekiyor. Çokkültürcülük, hemen her imparatorluğun içinde hâkim ve kurucu unsur olmuştur ve bu unsur kültürlerin eşit olarak bir toplumsal yapı içinde bir arada yaşamalarının önünde bir engel oluşturmıştır. Bu açıdan imparatorlukların çok kültürlülük gerçeğiyle baş etme yollarından önce, baş edemedikleri çok kültürlülüğü tanımak zorunda oldukları da söylenebilir.

Yine de bütün imparatorlukların bütün topraklarda sergiledikleri tutumun da aynı olmadığını hatırlatmak gerekiyor. İnsanları hakim bir dine veya bir etnik özelliğe dönüştürme arayışında olan imparatorluklar olduğu gibi, farkı özellikleri korumaya çalışmış olan imparatorluklar da olmuştur. Hindistan'ın bazı bölgelelerinde kast sisteminin korunması için toplumsal asimilasyon hiç bir şekilde akla gelmeyen bir teknik olmuştur (Lapidus, 1988: 437 vd.). Abbasî imparatorluğunun hüküm sürdüğü esnada bir yandan İslâm tebliğinin dinsel motivasyonları dolayısıyla insanların Müslüman olmalarına yönelik bir isteğin belirlediği pratikler varken, bir yandan da cizye gelirlerinin düşmesinin yarattığı bir kaygıyla İslâm'a girişlerin fazla teşvik edilmediği dönemler ve bölgeler de olmuştur. Osmanlı imparatorluğunun da Anadolu'da ve Kuzey Afrika'daki halkların Müslümanlaştırılması için gösterdiği iştiağı Balkanlar'da fethedip toplumsal sistemini yerleştirdiği bölgelerde özellikle göstermemiş olduğu biliniyor. Türk yerleşiminin Anadolu'da olduğu ölçüde Balkanlar'da gerçekleşmemiş olması bunun görünür sebeplerinden biri olmuşsa da, Osmanlı imparatorluğu Balkanlar'da siyaseten Hristiyanları himaye etmiştir. Buna mukabil Konstantinopol'ün fethine kadar rakip Bizans imparatorluğuyla özdeşleşmiş olan Anadolu'daki kiliseler yıkılıp bastırılmıştır. Fetih-ten sonra Balkanlardaki Ortodoks kilisesi yeniden örgütlenmiş, yargılama hakkı ve mülkiyetleri itibariyle Hristiyan cemaatleri

korumasına izin verilmiştir (Lapidus, 1988: 308).

Konuyu Osmanlı toplum yapısının kültürel siyaseti etrafında daha fazla dolandırmadan, buradan çıkan kısa sonucu belirtmekte fayda vardır: Bir imparatorluk olarak Osmanlı imparatorluğu içinde bile hiç bir zaman devletin belli bir kültürel türdeşlik arayışından vazgeçmemiş olması bir yana, Müslümanlaştırma yönünde bir asimilasyon siyaseti uyguladığı yerlerde bile bu, bir tekkültürlüleşme siyasetiyle aynı özelliklere sahip olarak işlememiştir. Osmanlı devleti, Müslümanlaşmalarını gözettiği gruplar üzerinde bile din-den başka konularda kolay kolay bir tekkültürlüleştirme yoluna gitmemiştir. Bunu ister bir imparatorluk rasyonelliğinin bir gereği olarak isterse de dinî ilkelerin bir gereği olarak yapmış olsun, bu siyaset Osmanlı toplum yapısının çokkültürlü bir niteliğinin oturmasında önemli bir etken olmuştur.¹

Kaldı ki Osmanlı'nın Müslümanlaştırma yönünde işleyen kendi misyon tanımlamaları (ilayî kelimetullah) değişik dinlere mensup insanların dinsel özgürlüklerini inkar eden, onları yok sayan bir temelde işlememiştir. Yine Lapidus'un hayretle kaydettiği bilgilere göre, Osmanlı döneminde Anadolu'nun Müslümanlaşmasını sağlayan ihtida hareketlerinin dinamiklerinin birçok imparatorlukta mukabillerine nazaran çok farklıdır. Örneğin Avrupa tarihinde yüzyıl ve otuz yıl savaşları olarak bilinen ve bütün Avrupa'yı etkisi altına alan din savaşları basitçe bir türdeş-

¹ Çok kültürlülük söyleminin Hegelyen anlamda "çağın yükselen ruhu" olduğu günümüzde, bir çeşit retrospektif okuma olarak bir Osmanlı aklaması olarak anlaşılabilir. Bu değiniye konu bilginin, yükselen ruhun eşitlikçi olduğu dönemlerde negatif bir boyut olarak daha fazla vurgulandığını söylemek gerekiyor. Genelde İslâm dünyasına, özelde Osmanlı imparatorluğuna atfedilen "mozaik toplum" tiplemesi, oryantalist söylem içinde İslâm toplumlarının türdeş ve tek kültürlü bir toplum üretme konusundaki tarihsel zaafalarına gönderme yapmak üzere negatif yüklemelerle kullanılmıştır. İslâm'ın hakim olduğu yerlerde farklılığı gidermemiş olmasının, bu bölgelerin uzun yıllar bir dizi farklılığı muhafaza etmeye devam etmesinin İslâm kültürünün başat ve türdeşleştirici bir kültür üretme konusunda yetersiz kalmasıyla açıklamaya çalışmak, nasıl anlaşılabilir? Bu yaklaşımın çok bilimsel bir tez gibi dillendirilebildiği batı dünyasının tarihinde onca katliam, onca soykırım, onca tehiri aklamaya yeer mi bu yaklaşım? Bu konudaki tartışmaların bir özeti için bkz. Kureşi, Olsun, Hüseyin, 1986; Turner, 1978.

leştirme kültürünün köklerini sergilemesi açısından çok ilginçtir. Bir şehre veya bir ülkeye hâkim olan bir mezhebin diğer dinlere veya mezheplere hayat hakkı tanımaksızın uyguladığı sâfileştirme girişimleri tam da bu köklerle ilgilidir. Toplumdaki her türlü yabancılık bir ilahi plana göre yürütülmesi gereken şehir hayatının kutsallığını tehdit edicidir. Hristiyan tanrı krallığı düşüncesinin değişik dönemlerdeki ifadelerinden biri olarak tasavvur edilen “tanrı şehri” Avrupalıların (kelimenin lafzi anlamıyla) püriten hijyen tecessüsünü temellendirmiştir. Bu kültür altında bir ülkenin din değiştirmesi, çoğu zaman o ülkenin sakinlerinin bir dinden bir dine barışçıl süreçler eşliğindeki bir geçişini ifade etmez. Aksine bu tür dönüşümlere topyekûn sürgünlerin, yer yer soykırımların, toplu katliamların eşlik etmesi neredeyse mantıksal bir zorunluluk olarak algılanır. O yüzden İslam tarihinde Müslüman olmayan ülkelerin fetihlerin öncesinde veya arkasında aşamalı olarak ve sürekli ilerleyerek Müslümanlaşmasına bu tür süreçlerin eşlik etmiş olmasının beklenmesi bu mantığı kuran tecrübelerin bir telkini sonucu olmuştur. Daha önce Müslüman olmayan yerler bu kadar zamanda Müslüman olmuşlarsa mutlaka tarih içinde zorlama sonucu Müslümanlaştırma hareketleri aranmalıdır. Oysa ne Osmanlı zamanında ne de Emevi, Abbasi veya Selçuklu zamanlarında kitle-sel ihtida hareketlerine bu tür şiddet olayları eşlik etmiş değildir. Avrupa tarih yazıcılarının İslam’ın yayılma dalgalarına simgesel olarak yakıştırdıkları “kılıç”, esasen İslam’ı zorla kabul ettirmekten ziyade Müslüman devletlerin siyasal nüfuzlarını yaymak üzere kullanılmıştır. Onun dışında Müslümanlar yönettikleri ülkelerin büyük çoğunluğunda çok uzun süre azınlık olarak kalmışlardır. Azınlık oldukları halde yönetimi ellerinde bulundurma imtiyazı büyük ölçüde farklı kültürler, dinler ve etnik unsurlar arasında “rıza” üretmekteki başarılarından kaynaklanmıştır. Bu rızayı üretme konusunda Müslümanlardan daha başarılı bir milletin çıkmamış olduğunu söylemek abartı olmaz.

Kuşkusuz rıza üretimi ile eşitlik her zaman birbirlerini zorunlu olarak gerektirmez. Çoğu zaman belli bir siyasi veya kültürel kompozisyona dâhil olan bir etnik, dinsel veya kültürel grubun,

aksi taktirde daha kötü olabileceğini düşündüğü şartlara, mevcut şartlar altında dahil olmayı daha makul görmesi sonucu sağlanabilen bir katılım şeklinde de gerçekleşebilir. Marshall Hodgson'un İslam toplumlarına yakıştırdığı "işlemecilik" İslam'ın dışlayarak değil içine alarak, temellük ederek, kendisinden bir parça kılarak yayılan doğasına gönderme yapar. Hodgson'un argümanına atıfta bulunan Şennur Özdemir genelde *Doğulu* özelde *Müslüman habitusun* 'öz'ünü oluşturan' şeyin "tam da ayırmaksızın herşeyi içerebildiği için kendisi kalabilmesini sağlayan bir tür eklektisizm olduğunu kaydeder. Buna karşılık "*batıyı* sembolize eden 'öz', 'dışlayıcı ve parçalı' olduğundan, bu dinamik 'eklemlenme' sürecinden 'yara alarak' çıkmak durumunda kalmaktadır" (Özdemir, 2004: 867).

Hodgson'un İslam dünyasıyla ilgili tasvirlerinde İslam medeniyetinin, Müslüman olmasalar bile, gayr-ı müslim unsurları bile İslam medeniyetinin bir parçası kılan genişliğine güçlü vurgular vardır. Müslüman hakimiyeti altında yaşayan gayr-ı müslimlerin mimariye, edebiyata, sanata, şehirleşmeye, teknolojiye yaptıkları katkılar topyekun İslam medeniyetinin genel kompozisyonunu zenginleştirici bir katkı sayılmıştır. Aslında hakim oldukları bölgelerin önemli bir kısmında azınlık durumunda olan Müslümanların, bu azınlık konumlarına rağmen çok farklı bir kültürel malzemeler yığınınından bir medeniyet kompozisyonu üretebilme kabiliyeti, mümkün başka kültürlerle karşı olabilecek en adaletli, en müsama-hakâr bir velayete ehliyetlerini ispatlayan bir durum olmuştur. Bugünün dünyasının çok kültürlülük gerçeğiyle uyumlu bir siyasal düzen arayışının henüz yakalayamadığı bir velayet ehliyetidir bu. Ne Endülüs ne Abbasi ne Osmanlı'nın dünyasında farklı dinlere veya kültürlerle mensup olanların başat kültüre veya toplumsallığı "entegre" edilmesi o insanlarla bir arada yaşamanın ön koşulu olarak düşünülmemiştir. Yahudilerin, örneğin, tarih boyunca dinlerini özgürce yaşayabildikleri tek ortam Müslümanların vesayeti altındaki ortamlar olmuştur. Kudüs'ten kovulduktan sonra tarih boyunca her seferinde sadece Müslümanların himayesinde girebilmişlerdir. Üstelik bu giriş Yahudilerin başka dinlere karşı imti-

yazılı kılınma şartına da bağlı olmamış, aksine diğer dinlerin faydalanabildiği haklardan faydalanmaları yeterli olmuştur.

Ünlü Sloven felsefeci Slavoc Zizek 11 Eylül'ün hemen akabinde İslam'a eşlik eden şiddet içerikli imajların karşısında ilginç bir yazı yazdı. Avrupa'nın dinlerle veya farklı kültürlerle ilgili tarihini, sicilinin Müslümanlarınkine kıyasla çok daha kötü olduğunu söyleyen Zizek, bugün dünyanın sıcak çatışma durumunda olan bir çok bölgesinin eskiden Müslümanların hâkim veya yönetici oldukları yerlere denk düşmesinin yaygın açıklama biçimlerine itiraz eder. Mevcut açıklamalar Osmanlı'nın uyumlu bir toplum yaratma konusundaki kabiliyetsizliğine vurgu yaparken, Zizek, aksine Osmanlı'nın çok farklı etnisite veya dinleri, bir arada birini diğerine kırdırmadan veya birini diğerine tercih edip yok etmeden, razı ederek, yönetebilme kabiliyetlerine odaklanmanın daha doğru olacağını söyler. Osmanlı'nın değil de başka ülkelerin yönetmiş oldukları yerde bugün en azından dini ve etnik temellere dayalı kavgalar yok, çünkü oraları daha önce kim yönetmişse bütün farkları giderecek şekilde bir türdeşleştirme yoluna gitmiştir (Zizek, 2002). Bu ise Müslümanların yapmadığı bir şeydir. Bu da bugün Osmanlı veya diğer Müslüman toplumların bakiyesi durumunda olan yerlerdeki farklılıkların, modern, batılı, milliyetçi değerlerin etkisiyle hatırlanmasını, keşfedilmesini ve bir çatışma gerekçesi sayılmasını sağlamaktadır.

İslam bağlamında kök(t)encilik ve metinsel şiddet

Köktencilik, yani kelimenin batı dillerinde telaffuz edilen lafzi anlamıyla fundamentalizm, "temelcilik" olarak tercüme edilmeye daha uygundur. Temelcilik, düşüncenin, hayatın, eylemin belli temellere, sabitelere bağlı olarak sürdürülmesi gibi bir anlamı gerektirir. Sabiteler özellikle insanların her şeye kuşkuyla baktıkları, hiçbir değerın vazgeçilmez olmadığı, tabiri caizse anlam dünyasının şirazesinin koptuğu her zaman içinde insanların özlemini duydukları bir şeydir. Bir sabiteye bağlı kalmaya özen göstermek, bilhassa hakikatla ilgili tutumun relativist bir baskıya maruz kaldığı durumlarda ortaya çıkan bir tutumdur. Bu konuda insanların

tavırları da her kültürel periyotta kendini tekrarlar. İnsanlık bu açıdan ne relativizmi ne de temelciliği veya kökenciliği ilelebet aşabilmiştir-aşabilecektir. Tarihin her döneminde insanlar hakikat anlayışı itibarıyla relativizm ile temelcilik seçeneklerinin oluşturduğu sarkaçta salınmışlardır. Socrates'in bilgide doğruluk ihtimalinin sofist bir relativizmin saldırısı altında yok sayıldığı bir ortamda bilgi için vazgeçilemeyecek bir temel arayışı bu açıdan temelci bir yaklaşımın ilk ve en önemli örneğini temsil ediyor. Socrates'in bilgiyle ilgili tutumu kuşkusuz bir malumatçılıktan öte bir şeydi. Socrates'in aradığı temel bir tür yaşam tarzıyla, bilgiye ve kendiliğe mistik bir tevazuyla yaklaşıldığında bulunabilecek bir temeldi. Kendini gerçek anlamda bilmek bu temelin ta kendisiydi. Kendini bilmek, aslında hiçbir şeyi bilmediği noktasıdır, ama bu zannedildiğinin aksine sağlam bilgiyi imkansız kılan bir mutlak kuşku noktası değil, bir kişisel aydınlanma, bir hakikate açılma anıdır ve bunun ne tahsille, ne de malumatfuruşlukla hiçbir alakası yoktu. Bir şey bilmediğinin idraki bir bilgelik zeminidir ve bu bilgi için en sağlam temeldir. Bu temelden yoksun olanların dünyanın hiçbir halini veya herhangi bir şeyin bilgisini sağlam bir çerçevede değerlendirebilmelerinin imkanı yoktur. Socrates sofistlerle olan mücadelesinde onların bilgiyle kurdukları profesyonel ilişki dolayısıyla bilgiyi bir tür ruhsuz kodlama sistemi olarak ele alan tavırları dolayısıyla rahatlıkla onlara bir bilgisizlik yakıştırabiliyordu. Bilgi ile erdem arasında kurduğu ilişki çok yanlış bir biçimde belli bir standart eğitimden geçen insanların erdemsizlikten de orantılı olarak uzaklaşmalarını zorunlu gören bir önermeyle tamamlanıyor. Oysa "nitelikli hırsızlık" dönemleri aynı zamanda tahsilli erdemsizliklerin de aşırı örneklerinin çoğalıp gözümüzün ta içine kadar girdiği bir dünyayı anlatıyor.

Fundamentalizm üzerine bir mevzuyu Socrates'e uğrayarak vermek ilk anda garip gelebilir. Ama Socrates'i eylem için sağlam bir bilgi temeli arayışında bir öncü saymak gerekiyor. Doğrusu onun bu konudaki öncülüğü ile geçmiş bilgelik geleneğinin bu konudaki tutumu arasında bir devamlılık da vardır. Ancak peygamberlerin veya bilge insanların sahip olduğu sağlam temellerin

bütün insanlar için geçerli kılınacak, onların bire-bir uygulamalarına imkan sunan bir standardı yoktur. Çünkü insanların bilgiye veya hayata yaklaşımlarında bir aynılık yoktur. Farklı insanlar, bilge insanların tarif ettikleri temellerin adreslerini farklı yerlerde arayabilirler de, gerçekten de işe yarar bir şeyleri bulduklarını zannedebilirler.

Bilgi için bir temel arayışı özü itibarıyla yanlış değildir. Tarihin her döneminde bilgi için kurulan sağlam zeminler, aslında sağlam bir hayatın ve tecrübenin eşlik ettiği zeminler, zamanla belli bir rutinleşmenin sonucunda aşınmaya, zayıflamaya yüz tutar. Bu dönemleri zorunlu olarak bir relativizm ve hedonizm takip eder. Süreç bundan rahatsız olanların türlü tepkilerinin de ortaya çıkmasıyla devam eder. Haricilik bu tepkilerden biridir. Tasavvufi hareketler yine bu rutinleşmeye karşı verilen başka tepkilerdir. Mehdicilik hareketleri birçok yönüyle benzer özellikler sergilerler. Genellikle toplumdaki bütünlük hissinin kaybolmaya yüz tuttuğu kriz zamanları, toplumun relativist bir kayıtsızlığa maruz kaldığı dönemler sağlam temel arayışları, dünyayı toptan yeniden inşa etmeyi teklif eden girişimler için uygun bir ortam sağlıyor. Bu tekliflerin karizmatik bir harekete veya bir lidere sahip olması eğitilmiş ve yetkin bir öncü ve taraftar kitlesine sahip olup olmaması hareketin niteliğini belirliyor. Ancak köktenci hareketlerin hepsi her zaman bir düşünce hareketi olarak veya bir hakikat arayışı olarak ortaya çıkmıyor. Hatta ekonomik, siyasal veya toplumsal taleplerin bir ifade biçimi olarak ortaya çıkması çok daha yaygın bir durumdur. Bazı toplumsal kesimlerin hoşnutsuzlukları, sisteme dair muhalefetin dilini köktenci bir reddiye dili içinde ifade etmeye yönelmiş olabilir. Hareketin köktenci veya temelci bir iddiaya sahip olmasının belli bir standardı yok. Bu tür durumlarda son derece tasavvufi bir hareket de köktenci bir iddiaya sahip olabilir. Nitekim Batınî hareketlerin, Şii hareketlerin, murabitun hareketlerinin veya selefi hareketlerin dönem dönem İslam tarihi içinde güçlü bir muhalif tutuma sahip olmalarına sıklıkla rastlanabilir. Bu hareketlerin hepsi kendi doğruluk iddialarından hiçbir taviz vermeden mutlak hakikat iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Toplumsal

hareketler özellikle hakikat iddiasında muğlak olmayı kaldıramazlar. Müntesiplerini mutlak bir hakikat iddiası etrafında kenetlemeye davet ederler ve bu hakikat iddiasının İslam tarihi içindeki mezhep cereyanlarının içinden hangi meşrebe dayanıyor olduğu çok önemli değildir. İslam mezhepler tarihi veya İslam tarihinde selefiler, mutasavvıflar ve kelmacılar arasında var olduğu söylenen ayrımların örnekleri üzerinde yapılacak bir inceleme bunların hepsinin mutlakçı bir dili kendi şiveleri içinde kurduklarını gösterir. Ama her birinin iddialarındaki reddiyeci sığınan temelde siyasi bir temele dayandığını da görmek lazım. Hareket iktidarını kurmayı başarmışsa kendi ortodoksisini de şekillendirmişse, biraz daha kuşatıcı olması gayet normaldir. Ancak bütün kuşatıcı iktidar söylemlerinin bile dışlayıcı bir tarafları var olsa da genellikle muhalif söylemleri heretik-sapkın olarak kodlama şansına da sahip olduğu için, iktidar aşırılığı da muhalefetin değişik biçimlerine bir ölçü olarak yükleme şansına tarihsel olarak daha fazla sahip olur.

İslam dünyasındaki bazı meşrep veya akımları teolojik veya teorik düzeyde diğerlerine nazaran daha köktenci, fundamentalist diye nitelenmek kesinlikle doğru değildir. Köktencilik bir sorun olarak görülüyorsa, bu sorun her hareketin içinde nüksedebilir. Bir kısmı iktidar söyleminin yakıştırmaları, bir kısmı da muhalefetin kendi tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Kuşkusuz bazen iktidar yanlısı bir tür popüler otoriterlik şeklinde de nüksedebilir. Bu durumda iktidarlara da baskı altında tutan bir şey olabilir ve İslam dünyasında dönem dönem bu tecrübeler yaşanmıştır.

Şartlara göre her türlü ideolojinin köktenci versiyonu ortaya çıkabilir. Başka düşüncelerle bir diyalog kurup başka düşünce veya kültürlerin varlığıyla kendi varlığını imkân dâhilinde görme tecrübesine veya ufkuna sahip olmayan hareketlerin köktenci olma eğilimi normal bir durumdur. Bu durumda köktencilüğün bir tür bilgi ve anlayış düzeyiyle alakalı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hareketler kendi âlimlerini ürettikleri zaman bu düşüncenin ne tür karşılaşmalara, ne tür kaynaşmalara imkân tanıdığına o düşünce içinde karar verebilecek yetkinlikte insanlar ortaya çıkardıkları

zaman köktencilik olarak algılanan şeyde bir azalma meydana gelir.

Bu arada muhalefetteyken verili bir sistem içinde olduğu gibi kabul görmeye dair bir umut beslemeyenler da köktenci olmaya meylederler. Bu durumlarda köktencilik bir ideolojik eğilim değil, siyasete, yani başka tür insanlarla ortak bir alanı beraber inşa etmeye yönelik bir ümitsizlikle beslenen bir tür siyasal kinizmdir, yani siyasetin reddidir. Siyasal yabancılaşmadır. Genellikle köktencilik olarak işaret edilen şey bu yüzden asıl sorumlusu belli bir sistemin genişleme konusundaki katılığından kaynaklanıyor olabilir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin, 1998, Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik, *Tezkire*, Sayı: 14-15.
- Hodgson, M.G.S. (1995) *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. Çevirenler. Alp Eker, Mutlu Bozkurt ve diğerleri, Cilt I ve II. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kureşi, C., Olson R. ve Hüseyin, Asaf (eds), 1986, *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Lapidus, Ira M., 1988, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press (Türkçesi, *İslam Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Özdemir, Şennur, 2004, Müsiad ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak: Sınıflı bir 'İslâmî Ekonomi' mi?, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, cilt 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, Bryan S., 1978, *Marx and the End of Orientalism*, London: Allen and Unwin.
- Turner, Bryan S., 1996, Oryantalizm, Postmodernizm ve Din, A. Topçuoğlu ve Yasin Aktay (derleyenler) *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Ankara: Vadi Yayınları
- Zizek, Slavoc, 2002, Gerçeğin Çölüne Hoş Geldiniz, *Kırılğan Temas*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.



Text, History and the Origins of Violence:
The Historical and Sociological Manifestations
of Islamic Cultural Pluralism

Citation/©: Aktay, Yasin, (2007). Text, History and the Origins of Violence: The Historical and Sociological Manifestations of Islamic Cultural Pluralism, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 91-111.

Abstract: One usual approach to the relationship of religion and violence quests for the explanation of how much the religious scripture includes violence. Such approaches try to seek for how much the religious scriptures which establish either their internal order of their own believers or the "other" and the relationship with that "other" is tended to produce violence. The texts, however, can not be practiced without the mediation of certain interpretations. Furthermore, neither text as such necessarily requires any violence. The legitimation of any violence on the base of a text is made possible only by the mediation of an interpretation of that text. Then, asking for what kind of conditions make the process of interpretation call for violence is a good way to estimate the truth of the text and violence relationship. The independent impact of the text on interpretation's calling for violence or removing it is another question that should be dealt with. In this paper the sociological and hermeneutical conditions of the meeting of a text with an interpretation making violence possible and legitimate are examined. The reader-text relationship in trying to force the world into a form designed within a text is analyzed. The analysis will begin from the cases as the Evangelic interpretation of the Bible and some reproductions of modern utopias within the Muslim World.

Keywords: Religious scriptures, violence, interpretation, other, pluralism

