

T. C.  
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

**DİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KÖKENLERİ  
-HARİCİLİK ÖRNEĞİ-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

M. Ali YILDIZ

VAN - 2010



T.C.  
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

**DİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KÖKENLERİ**  
**-HARİCİLİK ÖRNEĞİ-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan**

M. Ali YILDIZ

**Danışman**

Yrd. Doç. Dr. Erdal BAYKAN

VAN - 2010

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma, jürimiz tarafından FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI, DİN FELSEFESİ BİLİM DALI'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza:

Baskan:

Üye (Danışman):

Üye:

Üye

Üye:

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

..../...../2010

**Enstitü Müdürü**

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ.....</b>	<b>III</b>
<b>KISALTMALAR .....</b>	<b>IV</b>
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>V</b>
<b>2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....</b>	<b>1</b>
2.1. DİN .....	1
2.1.1. Dinin Anlamı.....	1
2.1.2. İnsan ve Din .....	10
2.1.3. Anlama Biçimleri .....	12
2.2. ŞİDDET .....	16
2.2.1. Şiddetin Anlamı .....	16
2.2.2. İnsan Doğası ve Şiddet.....	21
2.2.3. Şiddetin Meşruluğu Problemi .....	25
2.2.4. Terör.....	29
2.3. KÜLTÜR .....	32
2.3.1. Kültürün Anlamı .....	32
2.3.2. Kültür ve Medeniyetin Tanımlanma Serüvenleri.....	38
<b>3. DİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KÖKENLERİ .....</b>	<b>43</b>
3.1 DİN - ŞİDDET İLİŞKİSİ.....	43
3.1.1. Dinsel Şiddet .....	43
3.1.2. Yahudilik ve Şiddet.....	51
3.1.3. Hıristiyanlık ve Şiddet.....	54
3.1.3. İslam ve Şiddet.....	63
3.1.3.1. İslam ve İnsan .....	66
3.1.3.2. İslam’da İnanç Özgürlüğü.....	67
3.1.3.3. Cihad ve Savaş .....	73
3.1.3.4. Terörün Retoriği: İslam ve Terör .....	79
3.1.4. İlahi Dinler ve Şiddet: Tasavvur Farklılıkları .....	88
3.2. DİNSEL ŞİDDET ve KÜLTÜR: HARİCİLİK ÖRNEĞİ .....	98
3.2.1. Din ve Kültür/Toplum İlişkisi.....	98

3.2.2. Harici Şiddeti ve Bedevi Kültürü.....	104
3.2.2.1. Haricilik: Çıkışı, Faaliyetleri ve Grupları .....	104
3.2.2.2. Harici Şiddetini Doğuran Sebepler .....	118
3.2.2.3. Şiddetin Nedeni Olarak Bedevi Kültürü .....	124
3.2.2.3.1. Bedevilik .....	124
3.2.2.3.2. Kur'an'da Bedevîler.....	129
3.2.2.3.3. Bedevi Kültürünün Hariciliğe Etkisi.....	131
<b>SONUÇ.....</b>	<b>151</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>156</b>
<b>ÖZET .....</b>	<b>164</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>165</b>

## ÖNSÖZ

Eskiden beri dinlerin şiddetle ilişkisi merak konusu olagelmıştır. Din mensuplarının giriştikleri şiddet eylemlerinin dinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorunu, “dinsel şiddet” kavramının yoğun olarak kullanıldığı günümüzde de çok konuşulan konular arasındadır. Uluslar arası ilişkilerin gittikçe daha karmaşık bir yapıya bürünmesi, şiddetin kökenini belirlemede de belirsizlikleri arttırmakta, dolayısıyla dinin de şiddetin nedenlerinden biri olarak tespitini zorlaştırmaktadır. Buna karşın “dinsel şiddet” deyiminin kullanımı çok çeşitli nedenlerle artarak sürmektedir.

Din felsefesinin, tüm dini ilke ve iddiaları, felsefi bir tutumla ele alması gerekmektedir. Bu bağlamda din-şiddet ilişkisinin belirlenmesi ilgili alanın bir problemi olarak ele alınmayı hak etmektedir. Tüm insanların huzur ve mutluluklarını amaçlayan dinlerin şiddetle ilişkilendirilmesi, bu ilişkinin paradoksal yapısının açığa çıkarılması gereğini doğurmaktadır. Özellikle son yıllarda daha çok İslam dininin şiddetle ilişkilendirilmesi yönünde sarf edilen Batı kaynaklı çabalar, İslam-şiddet ilişkisinin kurulmasını mümkün kılan nedenlerin aydınlatılmasını ya da İslam’ın şiddet ürettiği yönündeki iddia sahiplerinin amaçlarını açığa çıkarmayı zorunlu kılmaktadır.

Konunun tespitinde, kaynak temininde ve çalışmanın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen, her türlü eleştiri ve yönlendirmelerinden faydalandığım danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Erdal BAYKAN’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca uyarılarıyla çalışma gayretimi arttıran değerli hocalarım Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN ve Doç. Dr. Ömer KARA’ya teşekkür ederim.

M. Ali YILDIZ

Van, 2010

**KISALTMALAR**

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Bin (oğlu)
bkz.	: Bakınız
bşk.	: başkaları
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜİF	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ed.	: Editör
İİFVY	: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
md.	: Maddesi
nkl.	: Nakleden
d.n.	: Dipnot
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	: Tarihsiz
vd.	: ve diğerleri, ve devamı
vb.	: ve benzeri
Yay.	: Yayınevi, yayınları
YYÜSBE	: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü



# 1. GİRİŞ

Özelde İslam olmak üzere, ilahi dinler dikkate alındığında dinin, kendi irade ve arzuları ile insanları, kendileri için hayırlı olan şeylere sevk eden ilahî bir kanun olduğu söylenebilir. İnsanlık tarihiyle ilgili veriler, fitraten inanma ihtiyacı hisseden insanın, bu eğilimini karşılayan kurallar bütünü olarak bir dine sahip olduğunu göstermektedir. Özleri itibarıyla dinlerin, insanların dünya ve ahiret saadetlerini temin etme amacı taşıdıkları genel kabul görmektedir. Ancak bazen bu hedefleriyle uyumlu olmayan bazı olumsuzlukların nedeni olarak da görülmektedir.

11 Eylül 2001 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilen terör eylemleri dünyanın bütün dikkatini din ve şiddet arasındaki ilişkiye çevirmiştir. Son yıllarda bazı ülkelerde din olgusunun terörü teşvik amacıyla kullanılması, yani genel söylemleri sevgi ve barış olan dinlerin ve kutsal değerlerin şiddeti meşrulaştırmak için kullanılması ise kaygı verici bir gelişmedir.<sup>1</sup> John Keane'nin Kant'tan aktardığı, modern devletlerde şiddetin azalacağı iddiasının<sup>2</sup> aksine 20. yüzyıl, insanlık tarihinin en kanlı yüzyılı olmuştur.

Şiddetin yaygınlaştığı ve teknolojik gelişmelerin de etkisiyle savaşlardaki kayıp sayısının tırmanışa geçtiği modern dönemde ve özellikle günümüzde, *istenmeyen fiziksel güç kullanımı* anlamında şiddet, dinle birlikte fazlaca kullanılır oldu. "Dinsel şiddet" şeklindeki bu ifade biçiminin, paradoksal bir yapı arz ettiği ileri sürülmektedir. Çünkü insanın mutluluğunu hedefleyen din ile, her türlü kullanımında olumsuzluk içeren şiddet birleştirilerek okunmaktadır. Kavram öncelikle, dinlerin şiddet kaynağı olup-olamayacakları yönünde aslı bir sorgulamaya kaynaklık etse de, yaygın kullanımın böyle bir sorgulamaya dayanmadığı gözlenmektedir.

Dinsel şiddet, uygulanan şiddetin nedeninin din olarak algılandığı ya da çoğu kez algılanmak istendiği her türlü şiddete işaret etmektedir. Dolayısıyla kavramı kullananın kim olduğu ve neyi temsil ettiği ile, kavramın kendileri için kullanıldığı karşı kesimin ne olup neyi temsil ettikleri bilgisi, kullanım amacını açığa çıkarmada ön koşul olmaktadır. Konuşanın amacının ifadenin anlamını belirleyen ilk ölçüt olması da ifadenin bir birinden bağımsız çok farklı ideoloji, olay ve durumu resmetmede kullanılabilirliğine işaret etmektedir.

İslam/Müslüman ile şiddet ve terör kavramlarının birlikte kullanımıyla İslam dininin terör ürettiği yönündeki kanaatin yaygınlaştırıldığı görülmektedir. Oysa günümüz İslam dünyasında şiddet ile terör olarak adlandırılan eylemler çoğunlukla

---

<sup>1</sup> Talip Küçükcan, "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 131, 133.

<sup>2</sup> John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, (Çev.: Bülent Peker), Ankara, 1996, 65.

dini bağlamda bir arka plana dayanmamakta; daha çok sosyal, ekonomik ve siyasi boyutlar taşımaktadır.

Şiddetin, bir tek nedene indirgenemeyeceği dikkate alındığında, “dinsel şiddet” şeklindeki kullanımın, şiddeti dine indirgeme gayretini açığa vurduğu görülmektedir. Günümüz dünyasında güç odaklarının kullandıkları “dinsel şiddet” tabiri, istenilen hedeflere ulaşmada araç olarak kullanılmaktadır. Bugün için çıkarları Orta Doğu’da kümelendiğinden, bu bölgenin yaygın dini olan İslam saldırıların odağı haline gelmiştir. Onlar için İslam dini, işgal politikalarına karşı direnç oluşturması sebebiyle sorun teşkil etmektedir. Hedeflerine ulaşmak için bahane üretmeleri gerektiğinde de din, kullanıma müsait bir yapı olarak görülmektedir.

“İslami şiddet” benzeri, dilin retorik kullanımına dayalı ifadelerin kullanımını yaygınlaştırmada teknik ve ekonomik yönden gelişmiş olmanın sağladığı olanakları seferber eden küresel güç odakları bununla yetinmemekte, konumlarını ve söylemlerini güçlendirecek çeşitli grupları ve olayları da oluşturmada, desteklemektedir. İlgili bölgelerde İslam dışı faaliyetlerde bulunan ve İslam dışı yöntemler kullanan örgütlerin bir kısmının dış destekli olduğu bilinen bir husustur. Oluşturulan ve desteklenen yapılanmalarla bölge halklarının kendi içlerinde parçalanması, zayıflatılması hedeflenmektedir ki, kendi kendini kemiren parçalanmış toplumların kontrol ve idaresinin çok daha kolay olacağı izahtan varestedir. Toplumların huzur, istikrar ve birlikteliklerini bozmayı ve iç karışıklıkları arttırmayı hedefleyen grupların bile, bu amaca yönelik eylemlerini meşrulaştırmada İslam’ı kullanmaları ve zaman zaman İslami söylemlerle hareket etmeye çalışmaları da dikkatlerden kaçmamaktadır.

İslam’ı şiddetle özdeşleştirme çabalarında kültür, önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Örf, adet ve gelenekler gibi, bir topluma rengini veren ve toplumun kendine has unsurlar bütününe ifade eden kültür, son birkaç asırdır gelişmeler ışığında ve ihtiyaçlara göre yeniden tanımlanmaya çalışıldı. Kültür, kendisini etkileyen ve kendisinden etkilenen temel unsur olan dini de kapsayacak kadar geniş bir anlam yelpazesine kavuşturuldu. Anlam genişlemesinin getirdiği belirsizlikleri taşımaya devam eden kültür, sınırları ve içeriği kestirilemeyen bir sözcüğe dönüştürülerek asli anlamından uzaklaştırıldı. Günümüzde kültür toplumla ilgili her şeye işaret edecek tarzda ve elbette dini de kapsayan bir üst kavram olarak kullanılmaktadır.

Modern dönemde medeniyetin karşıtı olarak, geri kalmışlığı ve barbarlığı ifade eden kültür, sonraki dönemlerde her toplum için ayrı anlamlarda kullanılır oldu. Günümüzdeki kullanımıyla “dinsel şiddet” ifadesi konuşanın niyetine bağlı belirsizliklere işaret ettiği gibi, şiddet ve dini de içeren kültür kavramı bu belirsizliği derinleştirmede önemli bir işlev görmektedir.

Bu çalışmada din, şiddet ve kültür kavramlarından hareketle dinsel şiddet ile kültür arasındaki ilişki ve bu ilişkinin mahiyetinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Dinsel şiddet ile kültür arasındaki ilişkinin, araştırmanın sınırlılıkları ölçüsünde aydınlatılmasının, günümüzde yaygın kullanıma sahip bu kavramların anlamlarındaki değişimlerin doğru okunmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Konuya ilişkin literatür incelendiğinde, Batılı yazarların İslam dininin şiddete sebep olduğunu vurguladıkları görülmektedir. Batı dünyasında kilise çevreleri (ve kimi kilise dışı çevreler), Batı'nın dinsel geleneğini ifade eden Hıristiyanlığın, sevgi, barış ve hoşgörü temeline dayalı üstün değerleri temel alan bir inanç sistemi olduğunu, buna karşın özellikle İslam'ın özünde ise şiddet ve anarşinin bulunduğunu<sup>3</sup>, İslam'ın yalnızca savaş ile varlığını sürdürebilen bir din olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>4</sup> Modern dönemde, en fazla şiddet uygulayan medeniyet Batı medeniyeti olduğu halde, İslam medeniyeti şiddetle, Batı ise insancılıkla özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır.<sup>5</sup> Bu yazarlar, İslam kültürüne kaynaklık eden İslam dininin, özünde şiddet içerdiği yönündeki iddialarını, Ortadoğu'daki mevcut istikrarsızlığın yanısıra Haşîşiler ve Haricilikle de temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Özel isim olarak İslâm tarihine ait bir kavram olan Haricilik'in, nass'ı sathından yorumlamak ve buna bağlı olarak ucu en feci cinayet eylemlerine bile gidebilecek radikal saplantılar geliştirmek mânâsında evrensel bir tutum ve kategori olarak değerlendirilmesi,<sup>6</sup> konunun önemini arttırmaktadır. Çalışmamızda, din-şiddet-kültür ilişkisiyle ilgili ele alınabilecek Haricilik örneğinden hareketle "İslamî şiddet" şeklindeki kullanımla kendisine gönderme yapılan ve şiddetin gerekçesi olarak görülen/gösterilen İslam dininin şiddetle ilişkisi irdelenerek, söz konusu yekûnun sahici gerekçelere dayanıp dayanmadığı anlaşılmasına çalışılacaktır.

Haricilerin ne zaman ortaya çıktığını ve oluşumun hangi olaya dayandığını tespit edebilmek, Haricileri değerlendirmemiz ve Harici oluşumu kendi seyrinde okuyabilmemiz bakımından şüphesiz ki büyük önem taşımaktadır. Fakat maalesef, bize ulaşan rivayetler Harici hareketin doğuşuna dair yer yer birbirinden çok farklı bilgi ve değerlendirmeler içermektedir. Bunun bir sebebi belki, kilit rol oynadıkları Sıffin Savaşı'nın sonraki dönemlere etkileri dolayısıyla İslam tarihindeki en önemli olaylardan birisi olmasıdır. Bu savaşla Müslüman toplum, ilk kez fiilen bölünmüş, oluşan farklı gruplar belirli konularda birbirlerinden farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Savaşla ilintili veya savaşla birlikte geliştirilen düşüncelerle şekillenmeye başlayan dini okuma biçimlerindeki farklılıklar ve büyük oranda bu farklılıklarla şekillenecek olan grupların, bu tarihten sonraki Müslümanlar üzerinde belirleyici etkisi vardır. Bu etki, geriye doğru okumalar ve yorumları gerekli kılacak ki, belki de çoğunlukla gruplar adına yürütülecek olan bu çabalar; savaştaki taraflar, savaşın oluşumu/gelişimi ve savaş sonrasında dair spekülâtif malzemeyi de artıracaktır.

<sup>3</sup> Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet*, Samsun, 2002, 11.

<sup>4</sup> Muhammed İkbâl, *İslam Düşüncesi*, (Der.: Yusuf Kaplan), İstanbul, 2008, 68.

<sup>5</sup> Recep Şentürk, "İslam'a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Ademiyettedir", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 65.

<sup>6</sup> Bkz., A. Turan Alkan, "Harda bir Müslüman görirem; korkirem...", *Zaman Gazetesi*, 06.12.2003.

Haricilerle ilgili yer yer tamamen birbirine zıt da olabilen rivayet ve yorumlardaki farklılıkların önemli bir nedeni de Haricilerin sürekli mevcut iktidarla mücadele içinde olmasıdır. İlimlerin oluşum ve gelişimlerinde iktidarların büyük etkisi olduğu gerçeğiyle birlikte, küçük bir grup dışında mensuplarının kalmadığı ve eserlerinin günümüze ulaşmadığı düşünülürse denebilir ki, onlarla ilgili bilgileri büyük oranda muhaliflerinin rivayetlerinden öğrenmek zorunda kalıyoruz.<sup>7</sup> Haricilerle ilgili bir çalışmada göz ardı edilmemesi gereken bu gerçeklerden hareketle biz çalışmamızın ilgili bölümlerinde, farklı görüşlere de yer vermekle birlikte daha çok üzerinde söz birliğine yakın ittifakın bulunduğu görüş ve rivayetleri esas almaya çalıştık. Bazı durumlarda da, farklı görüş ve değerlendirmelere, konu bütünlüğünü dağıtmamak adına, dipnotlarda yer verdik.

Esasen iki bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde din, şiddet ve kültür kavramları üzerinde durularak, bu kavramların tanımlanmasında karşılaşılan güçlük ve beraberinde ortaya çıkan çeşitliliği yansıtabilmek için bu aşamada konuyla alakalı kaynaklardan azami ölçüde yararlanılmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde din ve şiddet ifadelerinin birlikte kullanımının terimlerden kaynaklı anlamlarıyla, “dinsel şiddet” ifadesine yüklenen anlamlardan yola çıkılarak bir tanıma ulaşılması hedeflenmektedir. Ardından Hristiyanlık ve Yahudiliğin şiddetle ilişkisi kısaca, İslam-şiddet ilişkisi ise detaylı bir şekilde ele alınacaktır. İlahi dinlerde şiddetin asli nedenleriyle ilgili genel bir değerlendirmenin ve din-toplum ilişkisine değinilmesinin ardından, “din(İslam)-şiddet(Haricilik)-kültür(bedevilik)” ilişkisi Haricilik özelinde ele alınacaktır.

Egemen Batı söyleminde İslam’ın şiddetle özdeşleştirilmeye çalışıldığı (ve görece başarı sağlandığı) günümüzde, İslam ve şiddet tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Harici şiddetinin nedenlerinin ortaya konulmasıyla, İslam’ın özünde şiddet içerdiği yönündeki Batılı söylemin tutarlı ve ilmi dayanaklardan yoksun olup olmadığının gösterilmesi amaçlanmaktadır. Sonuç bölümünde ise konuya ilişkin oluşan kanaatlerimiz genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızda felsefi yöntemin gereklilikleri ihmal edilmeksizin, din sosyolojisi, antropoloji, dinler tarihi ve kelimeler gibi disiplinlerin hasıllarından da azami derecede istifade edilmiştir.

---

<sup>7</sup> Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul, 1996, 10.

## 2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 2.1. DİN

#### 2.1.1. Dinin Anlamı

Din sözcüğünün semantik ve metaforik zeminine bakıldığında, Sümerlilerden günümüze kadar neredeyse değişmeden geldiği görülmektedir. “Sümerce *Dīnu* fiili; *dava, karar, hüküm, yargı, ceza, hukuk ve salih amel* anlamlarına gelmektedir. Bu kavram Arapçanın erken ataları olan Akkadca ve onun lehçelerinden biri olan Asurcada da aynı anlamda kullanılmıştır.”<sup>8</sup> Arapçadan gelip dilimizde aynen kullanılan ‘din’ teriminin, Arapçaya Aramî-İbranî dilinden veya Farsçadan geçtiği iddia edildiği gibi,<sup>9</sup> kelimenin Arapça olup ‘örf ve âdet’ manasına geldiği de ileri sürülmektedir.<sup>10</sup> Çoğunlukla kabul edilen görüşe göre Türkçede kullanılan din kelimesi Arapça ‘deyn’ kökünden gelmektedir ki bu kelime “ceza ve karşılık, örf ve âdet, zül ve inkıyat, hesap, hakimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, itaat, İslam” gibi manalara gelmektedir.<sup>11</sup>

Mezopotamya pratiğinde din, salt bir Tanrı’yla ilişkilendirilip, ona hasredilmediğinden, her tanrı ve ona ilişkin kültik ayinler, bir din olarak telakki ve tedvin edilmiştir. “Batı dillerinde din anlamında kullanılan Latince *religio* sözcüğü, Çiçero’ya göre, *relegere*, biriktirmek, bir araya getirmek, tekrar etmek fiilinden türemiştir. Ancak, Lactantius bu görüşe katılmayarak, *religio*’nun bağlamak anlamına gelen *religare* fiilinden türediğini ileri sürmüştür. Çağdaş kökenbilimciler, bu ikinci görüşü kabul etmişlerdir. Religio’nun kavramsal kullanımı, daha çok tanrılara karşı korkuyla karışık *saygı*, din duygusundan yükselen *vicdan, ahlak, günah, dürüstlük ve kutsallık* kavramlarını içine absorbe etmiştir.”<sup>12</sup> Farklı dini

<sup>8</sup> J. Gelb Ignace (Ed.) vd., *The Assyrian Dictionary*, III, 1959, 150’den nkl. Eyüp Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, *İslamiyat*, V, sy. 1, Ankara, 2002, 15.

<sup>9</sup> Bazı düşünürler, din kelimesinin aslının Farsça olmadığını, çünkü İran’ın eski dini Mazdeizm ile İslam arasında din fikri açısından bir yakınlık bulunmadığını ileri sürmektedir. Bkz., Kürşat Demirci, “Din”, *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, (Ed.: İbrahim Kâfi Dönmez), I, İstanbul, 2006, 407. Din kelimesini Farsça bir kelime olan ‘daenâ’ya dayandıranlar daha çok Batılı araştırmacılarıdır. Bkz., Günay Tümer, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 312.

<sup>10</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999, 23; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 4. baskı, Konya, 2008, 11.

<sup>11</sup> Demirci, “Din”, 407.

<sup>12</sup> Ç. Dürüşken, *Roma’nın Gizem Dinleri*, İstanbul, 2000, 15-16’dan nkl. Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 15; Ayrıca bkz., Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 23-24.

kültürlerin din kavramını ifade etmek için kullandıkları kelimelere ait anlamların ortak noktasının *yol, inanç, adet, baş, kulluk* olduğu söylenebilir.<sup>13</sup>

Dinin birçok tarifi yapılmış ama bu tarifler üzerinde ittifak sağlanamamıştır.<sup>14</sup> Doğrusu dinin, insanla beraber var olan ve insanlık tarihi boyunca çeşitli şekillerde varlığını sürdüren bütün çeşitlerini içerecek bir tanımını yapmak oldukça zordur.<sup>15</sup> Nitekim, din konusunda yapılan bir envanter, dinin en az yüz elli tarifini ihtiva etmektedir.<sup>16</sup> Din lafzının her dilde farklı bir şekilde algılanması bu zorluğu daha da artırdığı gibi<sup>17</sup>, yapılacak her tanım da aykırı örneklere maruz görünmektedir.<sup>18</sup> Dinler, kaynakları, mahiyetleri, gayeleri, ortaya koymuş oldukları dünya görüşleri ve değerleri bakımından önemli farklılıklar gösterdikleri için neredeyse, din adını almanın ötesinde ortak bir taraflarının kalmadığı da görülmektedir.<sup>19</sup>

Din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra ancak bütün dinleri kapsayacak bir tanım yapılabilir.<sup>20</sup> Gerçekten de “din hakkında fazlasıyla genel konuşmak muğlak olur ve mevcut dinlerdeki zengin çetrefilli ayrıntıları çarpıtır. (...) Dinler arasındaki büyük farklılıklar asgarî müşterek bulmayı ya da genel olarak dinden konuşmayı zorlaştırmaktadır.”<sup>21</sup> Birçok din vardır ve çeşitli dinlere mensup insanların benimseyebilecekleri, *efradını câmi, ağyârını mâni* bir tarif vermek de mümkün görünmemektedir. ‘Din’ kelimesi bir Budist ile bir Yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmadığı gibi, önemli ortak özelliklere sahip olan bir Müslüman ile bir Hıristiyanın ‘din’ den anladıkları da önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir.<sup>22</sup> Din tanımlarındaki farklılıklar, din kavramının kendisinden, problemin giriftliğinden, tanımı yapanın şahsi görüş ve anlayışının farklılığından ve sahip olduğu dünya görüşünden kaynaklanabilmektedir.<sup>23</sup>

Din denilince ne anlaşılması gerektiği, her zaman güncelliğini koruyan bir sorundur. Halk arasında yaygın kullanımında din kavramı genellikle ‘kutsal’ terimiyle birlikte ele alınmakta, kutsal alana yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları ifade etmektedir.<sup>24</sup> Fakat düşünürler tarafından din kavramını tam olarak izah eden bir tarif yapılmadığından her düşünür dini kendi yorumuyla vermeye çalışmıştır.<sup>25</sup> Bu da yapılan tariflerde belirli bir yönün, belirli bir eğilimin ağır basmasına yol açmaktadır. “Bazı din tariflerinde dinin bilgi veren (bilgisel) iddiaları, başka bir deyişle ‘kognitif’ yan ağır basmakta, konunun psikolojik cephesi ihmal edilmektedir. Bazılarında ise, kognitif yanın aleyhinde olacak şekilde ahlak ve duygu

<sup>13</sup> Tümer, “Din”, 314.

<sup>14</sup> Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 13.

<sup>15</sup> Demirci, “Din”, 407.

<sup>16</sup> Jean Chevalier, “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, (Ed.: Mehmet Aydın), 3. baskı, Konya, 2000, 19.

<sup>17</sup> Şemsettin Günaltay, *Dinler Tarihi*, İstanbul, 2006, 51.

<sup>18</sup> Michael Peterson ve bşk., *Akıl ve İnanç*, (Çev.: Rahim Acar), İstanbul, 2006, 2.

<sup>19</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 26.

<sup>20</sup> Tümer, “Din”, 315.

<sup>21</sup> Peterson ve bşk., *Akıl ve İnanç*, 3.

<sup>22</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 9. baskı, İzmir, 2001, 5.

<sup>23</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebetleri*, 22.

<sup>24</sup> Şinasi Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara, 2007, 19.

<sup>25</sup> Günaltay, *Dinler Tarihi*, 53.

konusu ön plana çıkmaktadır.”<sup>26</sup> Mesela, C. P. Tiele dini, dindarlık da denilen saf ve huşu dolu tabiat veya ruh hali olarak; F. H. Bradley, varlığımızın her vechesiyle iyiliğin tam gerçekliğini anlatma teşebbüsü olarak, James Martineau ise, aleme hükmeden ve beşeriyetle ahlaki ilişkileri bulunan daima hayat sahibi olan İlahi Zihne ve İradeye inanmak şeklinde tanımlar. “Bu yazarlardan her biri farklı bir asli niteliği belirtir. Tiele, dindarane tavrı vurgular; Bradley dini iyilikle ilişkilendirir; Martineau ise ahlakî monoteizme olan inancı öne çıkarır.”<sup>27</sup>

Batılı bazı düşünürlerin din tanımları ise şöyledir: E. Durkheim, kutsal varlıkla ilgili inanç ve amellerin dayanışmasından meydana gelen toplu bir sistem ve bu sisteme bağlananları manevî bir birlik (cemaat) haline getiren birleştirici varlık alanı; R. Otto, kutsalın yaşanması; H. Spencer, bizim bilgimiz üstündeki bir kudret sahibinin tezahürü; M. Arnold, heyecanla yoğrulmuş bir ahlak ilmi; E. Caird, insanın aleme karşı en yüksek tavrı, eşya üzerindeki idraklerinin anlamı; V. Ferm, bir hayat nizamını icra etmek; M. Müller, insanın sonsuzu kavramasını sağlayan, akıl ve mantığa tabi olmayan zihnî bir yetenek; S. Reinach, melekelerimizi özgürce kullanmayı engelleyen yasaklar bütünü; Kant, insanın bütün vazifelerinde ilahî emri bilmesi; H. J. Schoeps, insanın kendisini bağlı hissettiği Yüce Güç ile insan arasındaki rabıta; F. Buisson, dini, manevî vazifeleri yerine getirmek, yani ‘hakikati’ tanımak, güzelliği sevmek, hayır işlemek.<sup>28</sup> Batılı araştırmacılar tarafından yapılan din tariflerinin, büyük ölçüde ferdi tecrübe ile zihnî, hissî, taabbüdî ve içtimaî elemanlardan ibaret beş unsurun birini veya birkaçını öne çıkarmak suretiyle yapıldığı görülmektedir.<sup>29</sup>

Yukarıdaki din tanımları 18. yüzyılda Batıda yaşanan zihinsel dönüşüm ve bunalımı da gözler önüne sermektedir. 18. yüzyıl boyunca seküler yazarlar pek çok sosyal kötülüğün sorumlusu olarak dini ve batıl inançları gördü. Onlara göre, dinin düşüşü ilerleme düşüncesinin doğal bir sonucuydu. “Çoğunluk bilimdeki ilerlemeler ve aydınlanma ile birlikte dinin ve hurafelerin kaçınılmaz bir şekilde aklın güçlerine boyun eğeceğine inanıyordu.”<sup>30</sup> 18. yüzyıldaki Aydınlanma’nın eleştirel akılcıları, dini zihinsel ve entelektüel bir fenomen olarak gördüler, onlar için dinin büyük bir kısmı hurafeler yığınıydı ve din, hakikat insanlara anlatılır anlatılmaz yok edilecek bir fenomendi.<sup>31</sup>

Dine karşı tutumda 18. yüzyıl Fransız filozoflarınca benimsenen tutumdan, 19. yüzyıl düşünürlerince temsil edilen tutuma doğru bir geçiş yaşandı. Auguste Comte ilk önce sosyal fizik diye adlandırdığı sosyolojiyi, dinleri görüş mesafesinin

<sup>26</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

<sup>27</sup> Peterson ve bşk., *Akıl ve İnanç*, 2.

<sup>28</sup> Emile Durkheim, N. Şazi Kösemihal, Hans Freyer, W. L. King, W. P. Alston ve E. Roysten Pike’den nkl. Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 26-27.

<sup>29</sup> Tümer, “Din”, 315.

<sup>30</sup> Winston Davis, “Din Sosyolojisi”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İstanbul, 2005, 81, 83.

<sup>31</sup> Robert Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İstanbul, 2005, 55. Dinin (aşkın olanın), rasyonaliteye (aklın sınırlarına) indirgenemeyeceğine dair felsefi mülahazalar için bkz., Erdal Baykan, “Aşkın Olandan Bir Yol Olarak Din ve Modern Durum”, *DÜİF Dergisi*, VIII, sy. 2, Diyarbakır, 2006.

dışına iten yeni pozitivizm dininin de temeli olarak tasavvur etti.<sup>32</sup> “Dini grup faktörü açısından ele alan Pozitivizm (A. Comte), Neo-pozitivizm (Roberty), Ma’şeri şuur teorisi (E. Durkheim), Gumpłowicz ve Oppenheimer teorisi ile şekilci sosyoloji, bazı ufak farklarla, diğer bütün sosyal olaylar gibi dinin de cemiyet tarafından meydana getirildiğini kabul ederler. Mesela Comte, dinin, cemiyetin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürer.”<sup>33</sup>

“18. asır filozofları, dini, halkı aldatmadaki menfaatler ile izah etmişlerdi. Fakat, hem müsebbibi hem aldananları (hem aldatan, hem aldanan aynı) cemiyetlerin kendileri ise bu yanlış fikir sistemlerinin ve bu olağanüstü aldatmacanın bütün tarihte devam etmiş olmasını nasıl izah etmeli?” diyerek 18. yüzyıl düşünürlerinin ciddiyyetten yoksun yaklaşımlarını eleştiren, psikolojik yaklaşımları da “ferdi şuurlar, cemiyeti izah edemez” diyerek eleştiren E. Durkheim (1858-1917)<sup>34</sup>, benzer bir ciddiyetsizlikle, “Avusturyalı Aborjinlerin totemik bir karakter taşıyan dini yapılarını inceleyerek, din olgusunun bağlayıcı temel niteliklerini keşfettiğine inandı.”<sup>35</sup> E. Durkheim öğretisinin en temel özelliği, bütünüyle seküler olmasıydı. Hiçbir dinin yanlışlığını kabul etmemesine rağmen, Durkheim’e göre ilahiyat, biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplumdaki başka bir şey değildi.<sup>36</sup>

Marx, Engels ve arkadaşları, ekonomik faktörü tek aktif sebep, diğer bütün sosyal realiteyi onun sonuçları gibi görerek, bu konuda zamanlarına kadar gelen bütün fikirleri aşırı tarzda kullanmış, sistemleştirmeye çalışmışlardır. Bunlardan önce de ekonomiyi tek faktör kabul eden görüşler mevcut olmuşsa da, Marksizm bunu daha sistemli yaptığını iddia etmiş, ve epeyce duygu kattığı için, emsallerinden fazla şöhret bulmuştur. Marksizme göre, “din, ahlak, hukuk, estetik, eğitim gibi bütün sosyal değerler, üst-yapı olaylarıdır ve hepsi, cemiyetin temeli olan alt-yapı olaylarına tabidirler. Alt-yapı olayları ise, ekonomik-teknik olaylardır.” Bunlara göre din de, diğer üst-yapı olayları gibi, cemiyetin ekonomik hayatının bir sonucudur.<sup>37</sup> F. Engels’in kendi deyimiyile, “her din, insanların günlük var oluşunu hakimiyet altında bulunduran dış kuvvetlerin, onların kafalarındaki hayali yansımalarından, dünyevi kuvvetlerin içinde dünya-üstü kuvvetler şekline büründükleri bir yansımadan başka bir şey değildir.”<sup>38</sup>

Dinin herhangi bir formunu sevmeyen Karl Marx, meşhur deyimiyile dini, *halkın afyonu* şeklinde deklare ettiği zaman aslında onu kötülemiyordu. Onun kastettiği, insanın sömürüldüğü bir dünyadaki dindir. “Din insan için zorunludur. Din her şeyden önce gerçek sefaletin bir ifadesi ve gerçek sefaletle karşı bir protestodur. Marx’ın vurguladığına göre devrim tarafından bütün toplumsal şartları

<sup>32</sup> Nisbet, a.g.m., 53-54.

<sup>33</sup> Yünni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 3. baskı, İstanbul, 1998, 202.

<sup>34</sup> Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, 1985, P. 98-99’dan nkl. Sezen, a.g.e., 202, 206.

<sup>35</sup> Grace Davie, “Din Sosyojosi”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İstanbul, 2005, 103.

<sup>36</sup> Davis, “Din Sosyolojisi”, 88.

<sup>37</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 213-215.

<sup>38</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, (Çev.: Kenan Somer), Ankara, 1977, 492’den nkl. Sezen, a.g.e., 216.



uzaklaştırılıncaya kadar, din yasaklanamaz.”<sup>39</sup> Dinin doğası ve şeklinin, ekonomik ve sosyal ilişkilere bağlı olduğunu savunan Marx dini, bağımlı bir değişken olarak tanımlar. “Din, yabancılaştırmanın bir çeşidi, sınıfsız bir topluma ulaşıldığında kaybolacak içtimai yanılmanın bir belirtisidir. Bu bakımdan din, sosyolojik düşüncenin çok önemli bir boyutu olarak dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır.”<sup>40</sup> Fakat Marx’ın ölümünden sonra Freidrich Engels o dönemde doğmakta olan sosyalizm ile Roma İmparatorluğu’nda doğduğu zamanki Hıristiyanlık arasında birçok benzerlik buldu.<sup>41</sup> Daha da ileri giderek, sosyalizmin son tahlilde Hıristiyanlığı ortadan kaldırdığı zaman dinin vasıflarının bir kısmını üstleneceği fikrini geliştirdi. “Bu kehanetine göre, o, büyük ölçüde haklı çıkmıştır. Sosyalizm, 19. ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa’da bir kitle hareketi haline gelirken gözle görülür bir unsur, sosyalistlerin, Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan irtidat etmeleri ve ikame bir dine dönmeleriydi.”<sup>42</sup>

Bazıları da dini, psikolojiyi eksen alarak yorumlamışlardır. Bu teorilerin en eskisi, her şeye ruhi belirti ve görüntü olarak bakan, Tylor’ın ilk din şekli olarak kabul ettiği animizmdir. Tylor’a göre “din, atalar kültürüdür; rüya ve ölüm hakkındaki psikolojik ve biyolojik mekanizmanın bilinmemesinden kaynaklanır. Bu atalar kültürü esasen tutucudur; dinî ve sosyal alandaki değişmelere karşı koyar. Dinin bu reaksiyoner, ilerlemeyi engelleyici karakteri, onu insan toplumunun gelişme sürecinde kaybolmaya mahkum eder.”<sup>43</sup> “Frazer, Spencer ve Tylor’a göre ilk insanda animizm inancını doğuran, rüya ve ölüm olaylarıdır.” İlk insanı ilkel insan olarak kabul eden bu düşünürlere göre, ilk insan insanın iki varlığı olduğunu (ruh ve beden) düşünmüş; ölümden sonra ruh kutsallaştırılmıştır. Bu ruhların ortalıkta dolaştıklarına, iyilik ve kötülük yapabileceklerine inanılmıştır ki, bu anlayış da ilkel insanda zamanla Tanrı inancını doğurmuştur.<sup>44</sup> “Darwin’in türlerin kaynağını izah için ortaya attığı evrim fikri, Spencer’de bütün bir bilginin değerlendirildiği bir bakış açısı ve daha sonraki kültürel süreçte sosyal bilimlere yönlendiren temel paradigma haline geldi. Bu paradigme zaviyesinden dine bakanlar onu ilkel inanç ve hayat tarzının bir kalıntısı olarak görmeye başladılar.”<sup>45</sup>

Bütün olayları olduğu gibi dini de psikolojiyle açıklamak isteyen teorilerden biride içgüdücü teorilerdir ki, bunu savunanların başında S. Freud gelir. Ona göre din; sanat, ahlak, hukuk, ilim ve diğer birçok olay gibi cinsiyet içgüdüünün yüceltilmesinden doğmuştur, yani dinler şuur altı ruhi hayatın yüceltilmiş tezahürleridir. “Freud’un dinin varlığıyla doğrudan alakası olmayan bu saçma teoriyi niçin ve nasıl oluşturduğu sorusundan daha şaşırtıcı olan, Batılı entelektüellerin neredeyse üç nesil boyunca bu teoriyi neden benimsediği meselesidir. Bunun sebeplerinden biri Batı’nın bilimsel ve teknolojik ilerlemesidir; bilimin parlak günlerinde insanlar bu sihirli anahtarın her kapıyı açacağına ve her şeye kadir

<sup>39</sup> Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, 55.

<sup>40</sup> Davie, “Din Sosyojosi”, 102-103.

<sup>41</sup> Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, 54.

<sup>42</sup> Nisbet, a.g.m., 55.

<sup>43</sup> Günter Kehrler, “Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi* içinde, (Der.: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), 2. baskı, İstanbul, 1998, 28.

<sup>44</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 193-194.

<sup>45</sup> Adnan Arslan, *Dinler ve Hakikat*, İstanbul, 2006, 52.

olacağına inanmışlardı. Dolayısıyla onlar din denen bu sırrın sadece bilim tarafından çözüleceğini düşünüyorlardı. Diğer bir sebep de sekülerleşme sürecinin Batılı düşünürlerin zihin yapısında kalıcı etkiler bırakmasıdır.”<sup>46</sup>

Çeşitli Batılı bilim adamları dini tarif ederken örnek olarak ele aldıkları dinsel sistemler çerçevesinde ve ilgilendikleri bilim dalları doğrultusunda bir din tanımlaması yapmıştır. Ayrıca içinde buldukları toplumun temsil ettiği dinsel geleneğin karakteristik özellikleri de yaptıkları tanımlamalarda önemli rol oynamıştır.<sup>47</sup> Buradan şu sonuca varılabilir: “Eğer bir düşünür, anlayışında, yaşadığı çağın entelektüel modasını yansıtmak zorunda kalıyorsa ve eğer üretilen teori, içinde bulunduğu kültür ile sınırlı ise, o halde dinin ‘gerçek’ tabiatını keşfetmek için ortaya atılmış bütün teoriler, hiçbir zaman dinin gerçek tabiatına ulaşamayacak ve daima izafî kalacaktır.”<sup>48</sup>

“Dinin kaynağını, bilimsel yoldan izaha yönelen birçok Batılı bilgin, kendi zamanlarında hakim olan teorilere göre dinin kaynağını izaha çalışmışlardır. Oysa, dinin kaynağını bilimsel yoldan belirtmek kolay bir iş değildir. Çünkü bilim, bir takım materyallere dayanarak muhakeme geliştirmektedir. Oysa, ilk insanın dini ile ilgili bilgiler, sadece ilahî kitaplarda vardır. Bugün, hiçbir bilim dalı, ilk insanın yaşadığı dönemden kalma bir belgeye sahip değildir. Bunun için dinin kaynağı hakkında ileri sürülen fikirler, sadece faraziyeden öteye geçememektedir.”<sup>49</sup> Bu seküler din anlayışları, popüler ve etkili olmasına rağmen, nihayetinde manevi bir Zat’ın varlığını kabul etmediği için, ahlakı ve hayatı anlamlandıran bir inanç sistemi olan dini izah etmede yetersiz oldukları gerekçesiyle eleştirilmektedir.<sup>50</sup>

19. yüzyıldan itibaren yaygın kabul gören pozitivist teoriler doğrultusunda metafizik değerlere ve dine yönelik sorgulamalar din ve dinin kökenine yönelik pozitivist değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir. “Buna göre din, tarihte insanlığın geçirdiği tekâmüle paralel tarzda bir tekâmül geçirmiş; ruhçuluk ve tabiata tapınma ile iç içe olan mitolojik dönemi, metafiziğe dayalı kavram ve değerler dönemi izlemiştir. Dolayısıyla ruhçuluk, atalar kültü ve büyü, geleneksel din ve tanrı

<sup>46</sup> Arslan, *a.g.e.*, 53.

<sup>47</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 20.

<sup>48</sup> Arslan, *Dinler ve Hakikat*, 54.

<sup>49</sup> Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 35. Din algısındaki bu faraziyeci tavırla ilgili olarak K. Popper’in şu satırları da kaydedilebilir: “Tarihsî devrimden daha önce gelen naturalist devrim, Tanrı’nın yerine doğa’yı (tabiatı) geçirdi. Bunun dışında hemen her şey aynı kaldı. Teoloji, yani Tanrıbilim, yerini doğabilim’e, Tanrı yasaları yerini doğa yasalarına, Tanrı iradesi ve gücü yerini doğa iradesi ve gücüne (doğa kuvvetlerine), nihayet Tanrı düzeni ve yargısı da yerini doğal ayıklamaya bıraktı. Teolojik determinizmin yerini naturalist determinizm aldı, yani Tanrının her şeye kadir oluşunun ve her şeyi bilirliliğinin yerine doğanın her şeye kadir oluşu ve her şeyi bilirliliği geçti. Daha sonra Hegel ve Marks, doğa tanrıçasının yerine tarih tanrıçasını koydular. Böylece tarih yasaları, tarih güçleri, akımları, planları ve tarihi determinizmin her şeye kadir ve her şeyi bilirliliği ortaya çıktı. Tanrıya karşı günah işleyenlerin yerini tarihin ilerleyişine boşu boşuna direnen caniler aldı ve nihai yargıyı Tanrı’nın değil tarihin (milletlerin, ya da sınıfların tarihinin) vereceğini öğrendik.” Karl Popper, “Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet”, Bryan Magee’nin *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* kitabına ek makale, 148-149’dan nkl. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 376-377.

<sup>50</sup> Arslan, *Dinler ve Hakikat*, 52.

düşüncesinin temelinde bulunmaktadır; tanrı inancında ise çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa doğru bir değişim söz konusudur. Bu bağlamda Hegel, insanlık tarihinde ‘din çağı’ öncesi bir ‘sihir ve büyü çağı’ olması gerektiği üzerinde durmuş; Frazer ise insanlığın erken dönem tarihinde, büyü ve sihir gücüyle insanlığın kontrol altına alınabileceğinin düşünüldüğü bir zaman diliminin varlığından söz etmiştir. Ona göre insanlığın bu çabası doğrudan etkili olmayınca, insanlar bu defa kendilerinden daha üstün saydıkları ruhlara, tanrılaştırılmış atalara ve diğer tanrısal varlıklara yönelmeye başlamışlardır.”<sup>51</sup>

19. yüzyılın sonlarında hız ve yaygınlık kazanan evrim teorisine dayalı karşılaştırmalı çalışmalar, dinlerin kaynağıyla ilgili vahiy geleneğine tamamen karşı tezlerin ortaya atılmasına ve dinlerin bu tezler üzerinden tartışılmasına yol açtı.<sup>52</sup> Yüzyılı işgal eden konjonktürel gelişim şemaları din araştırmalarına uygulandığında, talihsiz bir şekilde, din ile ilgili bütün sorunların, dinin evrim ya da tarihteki yeri sorununa indirgenmesi sonucunu doğurdu.<sup>53</sup> Bu yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında, “dinin orijini hakkında yazma modası, geleneksel inançları hurafe olarak niteleyen pozitivistin gölgesinde, büyük bir literatürün doğmasına neden olmuştur. Daha sonra gelen ve dinin kaynağını araştıran sosyal bilimciler, bu literatür çerçevesinde birçok teori üretmekle birlikte, tatminkar bir sonuca ulaşmakta başarısız oldular. Bunun neticesinde dinin kaynağına dair tartışmalar azaldı ve bu konuda daha önce yazılmış yüzlerce eser artık bir dönemin tarihi kaynakları olarak görülmeye başlandı. Fakat bu eserler dinî çalışmaların şekillenmesinde etkili olmakta ve günümüzdeki birçok bakış açısını etkilemektedir.”<sup>54</sup>

Dini tanımlamada genel olarak, dinin özü itibarıyla tanımı, gördüğü işlevler itibarıyla tanımı ve bu iki tanımlamanın birey ve topluma olan yararlılık dereceleri itibarıyla tanımı şeklinde üç türlü eğilim ortaya çıkmıştır. Birinci, yani öze ilgili (substansiyel) tanımlamalar, ‘*Dinin ne olduğu*’na; ikinci, yani işlevle ilgili (fonksiyonel) tanımlamalar, ‘*Dinin ne yaptığı*’na, üçüncü, yani yararlılıkla ilgili tanımlamalar da belli tarihi ve toplumsal şartlar altında dinin söz konusu bu iki tanımının ‘*ne derece ve ne ölçüde yararlı olduğu*’na dayanarak tanımlar geliştirmişlerdir.<sup>55</sup>

Batıda dinin kaynağı hakkındaki görüşler, çoğunlukla ilkel kabile dinlerinden hareketle geliştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu çalışmalar neticesinde bir görüş birliğine varılamayıp, bir sonuç alınamamıştır. Bunun üzerine “Etnoloji, dinin kaynağını aramaktan vazgeçmiş ve bugün din olayı, bir kültür olayı olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Buna göre her din bir kültürdür, her din, kendi dönemi için bir değer taşımaktadır.”<sup>56</sup> Dinin oluşumu ile ilgili görüşten yola çıkılarak din-kültür

<sup>51</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 17-18. Hegel dinleri tasnifinde eski Mısır, Suriye, İran, Yunan, Roma dinlerini sıralamasına karşın İslamiyet’ten bir din olarak bahsetmemiştir bile. Bkz., Günaltay, *Dinler Tarihi*, 61-62.

<sup>52</sup> Tümer, “Din”, 334.

<sup>53</sup> Davis, “Din Sosyolojisi”, 93.

<sup>54</sup> Arslan, *Dinler ve Hakikat*, 51.

<sup>55</sup> Ali Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İstanbul, 2005, 13.

<sup>56</sup> Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 38.

bağına yapılan şu gönderme de bunu doğrular niteliktedir: Din, “birtakım inançlar, fiiller ve hem toplum hem de birey düzeyinde tecrübelerle inşa edilmiş ve bir Mutlak Gerçeklik tasavvuru etrafında tesis edilmiş”tir ki, “...din diye isimlendirdiğimiz her kültürel fenomen bu tanıma uyar.”<sup>57</sup>

Din teriminin, tanımlanma ve kullanımındaki zorluklara rağmen, genellemelere ve sınırlamalara dayalı olarak da olsa, ya da bazı küçük istisnalar taşısa ve tümünü değil de çoğunluğunu ifade etse de dinlerin müşterek noktalarından hareketle tanımlanması mümkün görünmektedir. Mesela “her bir din, inananlara, Tanrı’ya veya Mutlak Gerçeğe dair geniş kapsamlı bir anlayışı sembolik bir anlatım ve hikayelere dayanarak ifade den efsanevî (mythic) bir boyuta sahiptir. Her dinde, ahlakî davranış ve pratik hayatın istikameti ile ilgili ahlakî bir boyut vardır. Ayin boyutu ise, bütün dinlerin hem kamusal hem de kişisel alanda Tanrı’ya ibadetle ilgili olarak emredilen davranışlara dair bir boyutudur.”<sup>58</sup> Jean Chevalier’e göre de, din konusundaki tahlil ve tariflerin içinde, büyük dinlerin ana unsurlarının çoğunu bulabiliriz: “...özellik kazanmış bir kişi (vaiz, peygamber, ibadet yöneticisi, dua yaptıran kişi vs.), entelektüel bir şekilde düzenlenmiş dogmatik bir takım formüller ve bazı sanatlarla stillenmiş mitleri ihtiva eden bir takım inançlar, tapınma, kurban, ayinler, değişmez bir ahlakın emirleri, Allah tarafından gönderildiğine inanılan veya atalar tarafından nakledilen bir takım gelenekler veya kutsal yazılar; az veya çok mistik bir coşku ile oluşan bir iman ve aşk, tamamen tabii, seçmeli ve tanrısal bir topluma ait olan bir duygu...”<sup>59</sup>

Yine dinlerin üzerine kurulu oldukları inançlarla ilgili olarak da ortak noktalar tespit etmek mümkündür. Buna göre dini inançlar, beş temel alan etrafında dönme eğilimindedir: “Birincisi, insanlar kendilerini bir çıkmazda (predicament) bulurlar (mesela, Yahudilik ve Hıristiyanlık için günah, Hinduizm için samsara (sürekli doğum-ölüm) ve Taoizm için ölümlülük böyledir). İkincisi, insanlar bu çıkmazdan kurtulmak için bir yola ihtiyaç duyarlar (mesela, kurtuluş ve özgürleşme gibi). Üçüncüsü, bizden aşkın olup bize yardım eden bir şey vardır, ya da varoluşumuzun bir amacı vardır (mesela, Mutlak Gerçeklik, Tanrı, Brahman, ve Nirvana gibi). Dördüncüsü, bu ‘şey’ belirli bir tarzda bilinebilir veya ona yaklaşılabılır (mesela, kutsal kitaplar ve şamanlar yoluyla). Beşincisi, kurtuluş ya da özgürleştirmeye erişmek için biz bir şeyler yapmak zorundayız (mesela inanmalıyız, benliği imha etmeliyiz, murakabeye dalmalıyız, İslam’ın beş şartına uymalıyız gibi)”<sup>60</sup>. Şimdi denilebilir ki “din, birtakım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir.”<sup>61</sup> İnsanlığın temsil ettiği tüm dinsel gelenekleri kapsayabilecek bir tanım ise şöyle yapılabilir: Din, a) insanın düşünce ve inanca dayalı değerlendirmelerini içeren zihinsel fonksiyonlarını, b) her

<sup>57</sup> Bkz., Peterson ve bşk., *Akıl ve İnanç*, 3.

<sup>58</sup> Michael Peterson ve bşk., *a.g.e.*, 3.

<sup>59</sup> Chevalier, “Din Fenomeni”, 21.

<sup>60</sup> Peterson ve bşk., *Akıl ve İnanç*, 4.

<sup>61</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

türlü tavır ve davranışlarını, c) insanın diğer insanlarla ilişkilerini ve kurumsal yönünü ifade eden sosyal yapısını belirleyen ve disiplin altına alan bir sistemdir.<sup>62</sup>

Çalışmamızda özelde İslam olmak üzere, kısmen de ilahi dinler olarak bilinen Yahudilik ve Hıristiyanlığın ele alınacağını göz önünde bulundurarak din'in tarifini ilahi dinlerle sınırlandırdığımızda tanımlanma sorunları da büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. “Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam söz konusu olduğunda, birbirine bağlı üç yön bulmaktayız: İnançla ilgili hususlar, ibadetle ilgili hususlar, ahlakla ilgili hususlar. İyi bir tanımın dinin bu üç cephesine de hak ettiği önemi vermesi gerekir. Bu dinler açısından bakıldığında, demek oluyor ki din, ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tabiat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur.”<sup>63</sup>

Din terimi, Kur'an'da özel manada “Allah'ın Katındaki Din”, “Hak Din” için kullanılmaktadır.<sup>64</sup> Kur'an bunu şöyle ifade etmektedir: Allah katında din (ed-dîn) İslam'dır (Âl-i İmrân 3/19). Kur'an'da doksan iki yerde kullanılan<sup>65</sup> din terimine, “itaat, kulluk, teslimiyet, ibadet, hizmet, ceza ve mükafat, hüküm, hesap, hakimiyet, üstün gelme, zelil kılma, zorlama, kanun, yol, âdet, şeriat, mezhep, millet” anlamları verildiği gibi<sup>66</sup> bazen de aynı kökten gelen kelimeler, borçlanma, ödünç alma, anlamındaki deyn kelimesi ile de ilgili görülmektedir.<sup>67</sup> “İslam'da din kelimesi, Kur'an-ı Kerim'deki anlamlar ışığında, Allah'ın peygamberlere gönderdiği bütün emirler ve yasaklar manzumesinin bütününe ifade etmektedir.”<sup>68</sup> Din'in İslam'daki klasik tanımı şu şekilde yapılmıştır: “Din, selim akıl sahiplerine hakikatin gâyesini bildiren, onları kendi irade ve seçimleriyle Allah'ın elçilerinin bildirdiği şekilde, iyilik, doğruluk ve kemâle, öbür dünyada kurtuluşa götüren ve Allah tarafından konulmuş ilahi bir kanundur”.<sup>69</sup> Modern Müslüman düşüncede din, insanın kainattaki varlıkları müşahade ederek duyular üstü ilahî gerçekleri kavraması; kişinin kendi çabasıyla öğrenemediği, sadece vahiy yoluyla elde edebildiği gerçekler bütünü ve insanı gerçeğe bağlayan şey olarak da anlaşılmışsa da, İslam bilginlerinin genelde üzerinde ittifak ettikleri tanım şu şekildedir: “Din, akıl sahibi insanları, kendi irade ve arzuları ile, bizzat onlar için hayırlı olan şeylere sevkeden ilahî bir kanundur.”<sup>70</sup> Asılları itibarıyla düşünüldüğünde bu kısa tanım üç ilahi din için de geçerlidir.

“Çoğu zaman merkezinde insanı ve evreni yaratan Tanrı veya tanrıların olduğu ve insanın bu Tanrı veya tanrılarla ilişkisini ve bunlar dolayısıyla da

<sup>62</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 21.

<sup>63</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

<sup>64</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 28.

<sup>65</sup> Tümer, “Din”, 312.

<sup>66</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 24.

<sup>67</sup> Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 12.

<sup>68</sup> Aydın, *a.g.e.*, 12.

<sup>69</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 28.

<sup>70</sup> Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 14. İslam bilginlerinin dinle ilgili tariflerinde dikkat çeken husus, tümünde vahyin esas alınmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de İslam dışındaki dinlere hatta müşriklerin inandıklarına bile din denilmesi dikkate alındığında, İslam alimlerinin din tariflerinin geniş anlamda dinin tanımı olmayıp hak din için düşünülmüş dar kapsamlı tarifler oldukları görülmektedir.

hemcinsleriyle, tabiatla olan ilişkisini izah ve tanzim eden insanî veya ilahî olduğuna inanılan sistematik bütünlükler” şeklindeki tarife uygun olarak dinler kümesi, “kabile dinleriyle birlikte, yarı felsefî-yarı din olan Hinduizm, Budizm ve Konfiçyüsçülük; Tek Tanrıcı vahiy/peygamber dinleri olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’dan oluşur.”<sup>71</sup> Dinlerin çok çeşitli tasnifleri yapılmıştır. Dinleri ilkel kabile dinleri, milli dinler ve evrensel dinler şeklinde başlıca üç kısma ayırmak en uygun tasnif gibi gözükmektedir.<sup>72</sup>

### 2.1.2. İnsan ve Din

Fitrî yapısı gereği insan inanmaya meyyaldir. “Bütün varlığı ile yönelecek ve bağlanacak bir amaca sahip olma anlamında ‘dinsel’ gereksinmesi olmayan hiçbir kimse yoktur.”<sup>73</sup> “Batı dünyasında yapılan en son araştırmalar da dinin, insan şuurunda doğuştan var olduğu şeklindedir. Bu, insanın doğuştan din ihtiyacı ile doğduğu anlamına gelmektedir. Buna göre dinin, insan şuurunda var olan, onun sonradan şura ilave edilmeyen bir duygu olduğu kabul edilmektedir.”<sup>74</sup> “Dinin tarihsel süreç içerisinde insanoğluluyla birlikte varlığını sürdürdüğü, bir başka ifadeyle insanın olduğu her zaman diliminde ve her yerde dinin de var olduğu bir gerçektir. Öyle ki inanılan varlık ve değerlere yönelik zaman zaman birbirinden çok farklı yapılar gösterse de insanlar mutlaka bir inanç sistemi içerisinde olmuşlar ve bu inanç sistemine dayalı tutum sergilemişlerdir.”<sup>75</sup> Tarih de sosyal grupların hepsinde bir dinin hakim olduğunu itiraf etmektedir. İnsanlar hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmayıp, batıl veya hak, mutlaka bir dine tabi olmuşlar ve ibadet maksadıyla çeşitli tören ve ayinler gerçekleştirmişlerdir.<sup>76</sup>

Din insanı bütünüyle kuşatır; beşer hayatının her alanına tesir ederek şahısları ve devirleri şekillendirir. Tarihin bütün devirlerinde ve bütün toplumlarda daima kendisiyle karşılaşılacak evrensel bir olgu olan din, insanın düşünce ve davranışlarında kendini gösteren bir disiplindir.<sup>77</sup> İnsanlık tarihinde inançsız bir topluluğa rastlanmadığı için tüm insan gruplarının mutlaka bir inançla sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, dinlerin nereden kaynaklandığı, nasıl ortaya çıkıp şekillendikleri hususunda derin yorum farklılıkları mevcuttur. Günümüzde yaygın olan Batılı kanaate göre, barbar/vahşi ve her türlü insanî vasıftan yoksun olan ilk insanlar dünyayı tecrübe ederek yaşamayı öğrenmişler; dinler de bu insanların ya korkularının ürünü olarak ortaya çıkmış ya da bu ilk insanlar kendilerine, dünyaya ve evrene dair sorgulamaları neticesinde bir Tanrı fikrine ulaşmış, ona inanma gereği

<sup>71</sup> İlhami Güler, *İtikattan İmana*, Ankara, 2009, 53.

<sup>72</sup> Tümer, “Din”, 319.

<sup>73</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 54.

<sup>74</sup> Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 11. Amin Maalouf şöyle demektedir: “‘Nasıl’ın Tanrı’sı bir gün gelecek silinecek ama ‘niçin’in Tanrı’sı asla ölmeyecek. Bin yıl sonra bile belki aynı dinler olmayacak ama ben hiçbir biçimiyle din olmadan dünyayı düşünemiyorum.” Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, (Çev.: Aysel Bora), 25. baskı, İstanbul, 2007, 81.

<sup>75</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 17.

<sup>76</sup> Günaltay, *Dinler Tarihi*, 68.

<sup>77</sup> Tümer, “Din”, 315, 317.

duymalarıyla da zaman içinde dinler teşekkül etmiştir. Yani Aydınlanma dönemi ve sonrası düşünürlerinin bir kısmına göre hakikatte bir Tanrı ve dolayısıyla onun nizamı anlamında dinler mevcut olmayıp, bunlar daha çok insanların psikolojik ya da toplumsal ihtiyaçlarına dayalı olarak icad ettikleri, benimseyip kurumlaştırdıkları yapılarıdır.<sup>78</sup>

“İçinde yaşadığı alemini tanıma, kendisinin ve alemin nasıl ve neden var olduğunu, var oluşun bir amacının olup olmadığını araştırma, öteden beri insanın ilgi konusu olmuştur. İnsan, gerek kendisinin gerekse etrafındaki diğer canlıların doğum-ölüm kuralına tabi olduklarını gözlemlemekte ve ölüm sonrasını da merak etmektedir. Ölüm nedir, ölüm sonrası neyi ifade etmektedir, şu ana kadar ölen ve hatırası zihinlerde yaşayan insanların (atalar) şu an nerede olduğu ve benzeri sorular, insanın zihnini meşgul eden hususlar olmuştur.”<sup>79</sup> şeklindeki tespitler insanın düşünen varlık olmasının tabii sonucu olarak sorgulayan yanına işaret etmektedir ki, bu bilinen bir husustur. Fakat bu sorgulamanın neticesinin, inanç yapılarının şekillenmesi olduğu, yani dinlerin, insanın düşünen ve sorgulayan bir varlık olmasının doğal neticesi olduğu iddia edildiğinde bu hakikatler kullanıldığı amaç gereği masumiyetini yitirebilmektedir.

Geçerliliğini koruyan ve insanlık tarihine dair bir tabu haline getirilen *ilkel insan* kabulü, Müslümanların bile insan-inanç ilişkisini açıklarken kendi kendileriyle çelişmeyi göze alarak Modern ve yaygın Batı düşüncesine ters düşmeme adına bazen Kur’an’ın kabullerine ters düşmelerine neden olabilmektedir.<sup>80</sup> *İlkel insan* kabulü ve bu kabule dayalı yaklaşımlar, Kur’an’da Adem peygamberle ilgili verilen bilgilerle çelişmektedir. Çünkü Kur’an’a göre, ilk insan olan Hz. Adem Allah’ın peygamberidir. Yani insanlık, yaşamına inançla başlamıştır. Ama daha Hz. Adem hayattayken insanların fitrî farklılıklarının yansımaları da tezahür etmeye başlamıştır.

<sup>78</sup> Batının din algısının neden bu yönde izlediği, dine cephe alınmasının nedenleri ve din düşüncesinin ne tür ideolojilere feda edildiği gibi hususlar çalışmamızın kapsamında değildir. İki kabilenin toplumsal yaşamını ve inanç biçimlerini inceleyerek dinin kökenlerini tespit ettiğini iddia eden E. Durkheim, Batılı düşünürlerin din konusundaki yaklaşımlarının temelleri için iyi bir örnek olarak burada zikredilebilir. Bkz., Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.: Fuat Aydın), İstanbul, 2005.

<sup>79</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 22.

<sup>80</sup> DİB’in yayınladığı *Yaşayan Dünya Dinleri* kitabındaki yaklaşım bunun bir örneğidir. Şu satırlar, yukarıda alıntıladığımız, insanın düşünen ve sorgulayan bir varlık olduğunu vurgulayan ifadelerin devamıdır: “İnsan, kendisi ve etrafındaki varlıklarla ilgili tüm bu sorulara yalnızca içinde yaşadığı maddi âlem ve tecrübe dünyası sınırlarında kalarak, daha doğrusu doğüstü bir aşkın varlık inancına müracaat etmeksizin tatmin edici cevaplar bulamamaktadır. En basitinden maddi âlemin nasıl var olduğu sorusunu, düşüncelerini maddi âlemlerle sınırlayarak cevaplamakta ve bu yetersiz cevapla da âciz kalmaktadır. Bu da insanın zorunlu olarak âlemin dışındaki aşkın bir varlığı kabullenmesini gerekli kılmaktadır.” Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 22. Bu satırlarda ifade edilenlerin; ilk insanın ilkel bir varlık olduğunu, din düşüncesinin insanların korkularından kaynaklandığını ya da Tanrı düşüncesinin insanın ihtiyaçlarının etkisiyle insan tarafından oluşturulduğunu iddia eden Batılı düşünürlerin, bu düşüncelerini delillendirmeye çalışırken kullandıkları argümanlarla neredeyse birebir örtüştüğü görülmektedir. Bu düşüncelerden hareket eden Batılı düşünürler için, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ya da Hinduizm dinleri gibi İslam da tamamen beşeri bir oluşumdur. Bunlara göre peygamberler de, insanların dinsel duygularının kullanılmasıyla etki altına alınmalarının kolay olduğunu keşfeden ve bu açığı iyi kullanan zeki insanlar olmaktadır. Oryantalistlerin, İslam Peygamberi ile ilgili değerlendirmeleri bu bakış açısını yansıtmaları bakımından dikkat çekmektedir.

Habil ile Kabil'in inançlarında vuku bulan farklılıklar ilk kırılmayı başlatmış ve insanların hakkı ve batılı temsil edenler olarak saflaşması o günden başlayarak süregelmiştir. Kur'an'ın, tüm insanlığın inanmayacağını belirten ifadelerinden de bu hak-batıl saflaşmasının kıyamete kadar süreceği anlaşılmaktadır. Buna göre din Allah tarafından gönderilen kurallar bütünü olarak ilk insanda mevcuttur ve bu dinin değerlendirilmesindeki farklılıklar ya da insanların haktan sapmaları neticesinde farklı dinsel oluşumlar tezahür etmeye başlamıştır. Yani Batıların iddialarının aksine, ne ilk insan 'ilkel' bir insandır, ne de 'din' insanların icadıdır. Kur'an'a göre, ilk insan Hz. Adem eşyanın isimleri/mahiyeti bilgisine sahip olarak yeryüzüne gönderilen (Bakara 2/31), ikellik taşımayan, aksine peygamber sıfatına haiz seçkin bir insan olduğu gibi, ilk din de tevhid üzere kurulu, peygamberler silsilesiyle Hz. Muhammed'e kadar özü değişmeden gelen İslam dinidir.

İnanç sistemleri, değişken bir yapı arz eden insanın bu değişken özelliğini disiplin altına almayı hedefler. Her din kendi öğretileri doğrultusunda insanı eğitmeye ve yönlendirmeye çalışır; bu doğrultuda, genellikle dinler, kendi kurtuluş anlayışları doğrultusunda insanın sahip olduğu üstün değerleri ön plana çıkarırken, insanda potansiyel olarak var olan irade ve seçimin kötü ve yanlış yönde kullanılmasını önlemeyi gaye edinir. "Monoteist dinlerde insan, var oluş gayesini gerçekleştirmek için kendi bünyesinde zıt unsurlarla bezenmiş, iradesiyle bu zıt unsurlar arasında yapacağı tercihlerden sorumlu olan bir varlık olarak görülür. Düalist dinlerde ise tanrısal alem konusunda olduğu gibi insan konusunda da bir düaliste göze çarpar. İnsanın da tıpkı tanrısal alem gibi birbirine zıt (iyi ve kötü) unsurlardan oluşan bir varlık olduğu kabul edilir. İnsanı oluşturan bu unsurlardan her birinin kendi karakteriyle hareket ettiği ve tıpkı kendisinden neşet ettikleri iyi ve kötü tanrılar gibi birbirleriyle sürekli bir mücadele içerisinde oldukları belirtilir. Politeist dinlerde de durum düalist inanç ve sistemlerden pek farklı değildir."<sup>81</sup>

### 2.1.3. Anlama Biçimleri

İlahi dinlerde emir ve yasakları vazedan, kuralları koyan Allah'tır. Zaten din denilen yapı, bu kurallar bütününe ifade etmektedir. Fakat Allah'ın kural koyucu olması, insanların vahye yaklaşımlarının aynı olması, yorumlarının ortak paydada birleşmesi gibi bir zorunluluğa işaret etmez. İnsanlar açısından böyle bir şeyi düşünmek de abestir. İlla ki farklı yorumlar, farklı yaklaşımlar olacaktır ve dolayısıyla aynı dine bağlı ama birbirinden farklı din algılarına sahip insanların bulunması kaçınılmazdır. Çünkü "Allah'ın şa'ri" olması; yani dinin temel ilkelerini belirlemesi, insanın fakih olmasına; yani gelişmeler karşısında bir takım ayrımlara giderek yeni çözüm önerilerinde (içtihatlarda) bulunmasına engel teşkil etmez."<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 19, 21-22.

<sup>82</sup> Mevlüt Uyanık, "Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 52.



Bu insanî farklılıkların kaçınılmaz olması, her dinin aslının bozulmaya mahkum olduğu anlamına gelmez elbette. Nitekim Kur'an, Hıristiyan ve Yahudilerin kendilerine indirilen ilahi buyrukları tahrife uğrattıklarını, aslını değiştirerek farklı bir moda büründürdüklerini haber vermekle birlikte (Bakara 2/59; A'raf 7/162), son din olması hasebiyle, İslam dininin temelini teşkil eden Kur'an'ın korunacağını/değiştirilemeyeceğini de (Hicr 15/9) bildirmektedir.

Dinin özünü oluşturan vahyin bir şekilde aslını korumaya devam etmesi ya da müdahalelerden korunmuş olması, insanlar arasındaki düşünsel farklılıkların kaçınılmazlığı açısından düşünüldüğünde mesajın özünün değiştirilemeyeceği yani farklı anlamlandırılmayacağı sonucunu doğurmaz. Dinler tarihi verileri ve günümüzde yaşamaya devam eden dinlerin durumu da, dinlerin farklı yorumlamalarla özlerindeki canlılığı yitirebildiklerini veya bir şekilde anlam sapmasına uğratılabildiklerini göstermektedir. Burada bahsetmeye çalıştığımız, metnin tahrifatından ziyade, tarihsel ve toplumsal şartların etkisiyle anlamın değişikliğe uğrayıp çeşitlenmesidir ki bu kaçınılmazdır.<sup>83</sup> Dinlerdeki mezhep yapılanmalarının bazıları bu düşünsel farklılıkların veya şartlar gereği doğal olarak dini yorumlama gereğinin bir neticesi olarak okunabilir.

Kutsal kitaplar (vahy/peygamberlik) etrafında oluşan Yahudilik ve Hıristiyanlık taşımış oldukları evrensel iddialara rağmen (tektanrı, ahiret, ibadet, ahlak vs.) büyük ölçüde tarihsel ve toplumsal koşullara göre şekillendiği ve tahrifatlara uğradığı yorum ve eleştirilerine neden olmaktadır. "Yahudilerin 'üstün ırk' saplantıları ve şeriatı, Hıristiyanların 'teslis' dogması ve 'kilise' kurumu bunun tipik örnekleridir."<sup>84</sup> İslam söz konusu olduğundaysa, vahyedilmiş bir metin olarak Kur'an'ın tahrif edilmesinden ya da bu çapta köklü bir müdahaleden söz edilemez. Ama bin dört yüz yıldır sayısız insanın müntesip olduğu İslam dini için de, daha ilk devirlerden başlayarak ortaya konmuş birçok farklı okuma biçiminden ve bunların kurumsallaşmış yapılarından bahsedilebilir.

İslam ilim tarihinde kurumsallaştığına şahit olduğumuz birçok yorum biçiminin oluşumunda sosyal ve siyasal şartların belirleyici olduğunu, ya da ilmi derinliğiyle etki uyandırmış şahısların düşünsel geleneklerinin ve yorum biçiminin benimsenmesiyle ekollerin oluştuğunu görüyoruz. Bu şekilde vücut bulmuş mezhepler, dinin pratiği açısından Müslümanlar için çok değerli yapıları ve uzun süre toplumun ihtiyaçlarına cevap verebildiler. Fıkhî açıdan dinin yaşanırlığını sağladıkları, karşılaşılan yeni durumlara dinin aslından hareketle çözümler ürettikleri için mezheplerin Müslüman bireyin yaşamında kapladığı önemli alan inkar edilemez. Fakat tarihin belirli bir zaman aralığında, belirli şartlarda ortaya konulan görüşlerle şekillenen mezheplerin, tüm zamanları kapsayacak şekilde bağlayıcı düşünceler olarak algılanmaları, yani bu yapıların dogmatik bakışla okunması, kaçınılmaz bir

<sup>83</sup> Amin Maalouf da bu gerçeğe işaretle şunları kaydetmektedir: "Bugün inanan bir insana tamamıyla kabul edilebilir gelen birçok davranış, onun eski 'din kardeşleri' için tasavvur dahi edilemezdi. ...çünkü o atalar bizimle aynı dini yaşamıyorlardı. Eğer bugünkü davranışlarımızla onların arasında yaşayacak olsaydık, hepimiz zindıklıktan, zinadan, sapkınlıktan ya da büyücülükten sokaklarda taşlanır, bir zindana atılır ya da ateşte yakılırdık." Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 87.

<sup>84</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 55.

şekilde hem dinin pratiği ile ilgili sorunların içinden çıkılmaz bir hal almasına hem de dinin ihtiyaçlara cevap verecek tarzda yeni ve farklı bir okumaya tabi tutulması gerektiğini düşünenlerle aradaki mesafenin açılmasına neden oldu. Denilebilir ki, mezhep takipçilerinin ve bazı teologların temel hatası, kendi pozisyonlarını ve yorumlarını mutlak doğru olarak görüp dogmatik bir çizgiye koymalarıdır.<sup>85</sup>

Yorum farklılıklarına dayalı oluşumlar oldukları düşünülürken mezhepler insanî farklılıkların kaçınılmaz sonuçları olarak okunabilir. Ama herhangi bir mezhebi benimsemek şeklindeki yaklaşım, anormal bir tarzda mezheple ilgili katı bir tutum takınmaya dönüşürse kutsalın yerini kutsalın yorumu almaya başlar. Bu da mezhep olgusunun masumiyetini kaybetmesine ve aynı dinin diğer mensuplarını mezhep üzerinden ötekileştirmeye sebep olabilir. Dinin yorumlanmış şekillerinden biri olan mezheple ilgili tutuculuk genel anlamda dinin algılanmasının önünde bir engele dönüşebilir. İdeolojiler ve düşüncelerde olduğu gibi “...bazen dinler de özlerinden uzaklaştırılarak birer dogma haline getirilirler ve o zaman icra etmeleri gereken asıl misyonu ifa edemezler. Böylece ya katı bir ideolojiye dönüşürler, ya da kof bir adetler topluluğu şeklini alırlar.”<sup>86</sup>

“İstenildiği kadar kutsal kitaplara dalınsın, meallere bakılsın, gerekçeler toplansın, daima farklı, birbiriyle çelişen yorumlar olacaktır. Aynı kitaplara dayanarak köleliği içinize sindirebilir ya da mahkum edebilir, ikonaları yüceltebilir ya da ateşe atabilirsiniz, şarabı haram kılabilir ya da hoş görebilir, demokrasiyi ya da din devletini savunabilirsiniz; bütün insan toplulukları yüzyılların akışı içinde şimdiki uygulamalarını doğru göstermişe benzeyen kutsal ayetler bulup çıkarmayı bilmişlerdir. İncil’i benimseyen Hıristiyan ve Yahudi toplumlarının, ‘asla öldürmeyeceksin’in idam cezalarına da uygulanabileceğini söylemeye başlamaları için iki ya da üç bin yıl geçmesi gerekmiştir. (...) Metin değişmiyor, değişen bizim bakış açımız. Ama bu metin dünyadaki gerçeklikler üzerinde ancak bizim bakışımız aracılığıyla etkili oluyor. Bu bakış her çağda bazı cümleler üzerinde duruyor ve diğerlerini görmeden atlıyor.”<sup>87</sup>

İnsanın akıl sahibi, düşünen, sorgulayan bir varlık olması dinlerin farklılaşması ve biçimlenmesindeki temel sebeplerden biri olarak kabul edilmektedir. Modern dönemin hakim anlayışına göre, dinlerin tezahürü kadar çeşitlenmelerinde de temel saik insanın ilkeliklerinden kaynaklı duygu ve heyecanlarıdır. Buna göre, yaşanan farklı tecrübeler birbirinden farklı dinlerin oluşumunun temel nedeni olmaktadır. Buna karşılık Kur’an, “Biz her millete bir peygamber gönderdik.” (Nahl 16/36) ayetiyle, Allah’ın gönderdiği peygamberler aracılığıyla insanları sürekli uyardığını ve onlara yol gösterdiğini vurgulamaktadır. Bununla, inanç farklılıklarının, ilkel insanın korku ya da ihtiyaçlarının farklı şartlar altındaki tezahürlerinden değil; insanların, kendilerine gönderilen ilahi nizamlardan uzaklaşmaları ve çok çeşitli sebeplerle de yeni inanç biçimleri oluşturmalarından kaynaklandığına işaret edilmektedir.

<sup>85</sup> Güler, *a.g.e.*, 55.

<sup>86</sup> Bekir Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, (Ed.: Ergün Çapan), İstanbul, 2004, 60.

<sup>87</sup> Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 44-45.

Günümüzde Müslüman coğrafyada yaşanan şiddet eylemlerinin ve Müslümanlar arasındaki parçalanmaların önemli bir nedeni de din algısındaki farklılıklardır. Farklı grup ve ideolojilerin etkisiyle çoğunlukla kuşatıcı, kapsayıcı ve bütüncül değil ayrıştırıcı ve parçalı bir okumaya tabi tutulan başta Kur'an olmak üzere İslam ilim mirası ayrışmaların körüklenmesine, çatışmaların ve sorunların artmasına neden olabilmektedir. Huzur ve saadetin kaynakları, yaklaşımdaki yüzeyselliğin ve uzun zamandır atlatılmayan aşağılık psikolojisinin de etkisiyle tepkisel, saldırgan ve itici yorumlara kaynaklık edecek tarzda okunabilmektedir. İslam algısındaki yüzeysellik Batıyı değerlendirirken takınılan katı ve toptancı tutumda da kendisini hissettirmektedir. Hayatı dinden bağımsız olarak düzenlemek isteyen, din ve geleneği ilerlemenin önünde birer engel olarak gören sekülerizm ile çağdaş uygarlık değerlerinin ahlaki yozlaşma ve ailede çözülmeye, kişiyi kendi nefsi arzuları yönünde yaşamaya, ahlak ve değerlerden yüz çevirmeye sevk ettiğini ileri süren mutaassıp din anlayışı arasında keskin fikri bölünmeler de, İslam dünyasında aşırılığın yerleşmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>88</sup>

Bugün İslam ve Arap dünyasının çeşitli bölgelerinde gençlerin şiddet eylemlerine başvurmasında Batılıların uyguladıkları sömürü politikaları kadar din algısı da etkilidir. "İslam'ın yalnız ceza yönünü gören, hesap derken sadece 'çetin melekler'i akla getiren, Ahiret derken sadece cehennemi hatırlatan, kendileri gibi düşünmeyenleri kafir ve bilgisiz olarak niteleyen, İslam'ın uygulanması derken çoğu Müslüman olmayanların zihninde sadece boyunların vurulması, ellerin kesilmesi ve sırtlara sopa vurulması imajını uyandıran, imana sevgi değil korku yolundan ulaşmaya çalışan, hayrı bizzat amaç olarak değil acıklı azaptan kurtaran bir araç olarak gösteren, peygamberi alemlere rahmet ve muştucu olarak değil sadece uyarıcı olarak sunan" ulemanın topluluklar üzerindeki büyük etkisi yadsınamaz. Bazı ilim sahibi davetçilerin, Kur'an'dan ilk öğrettikleri 'rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla' ifadesi olduğu halde azabın yanında rahmetin ve korkunun yanında umudun da bulunduğu bir denge anlayışına yer vermemeleri şiddete yönelimi artırmaktadır.<sup>89</sup>

Büyük dinlerin birçoğu son yüzyıllarda inanç ve ayinlerde normalin üstünde değişmelere uğradı ve bu değişmelerin birçoğunun hesaplanmış, planlanmış yapısı

<sup>88</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 101. Adaleti hakim kılma mücadelesinden uzak durarak, dini de yasaklar ve cezalar sistemi olarak sunan yaklaşım Arap dünyasında şu sonuçları doğurmuştur: "İster helal ister haram olsun musikiyi ve televizyon izlemeyi, hakimlik ve avukatlık yapmayı, düşünce ve mezhep çoğulculuğunu haram saymak; ihtilafli konularda Müslümanların tek bir görüşe bağlanması gerektiğini savunmak; fıkıh mezheplerini kabul etmemek ve mezhep taraftarlarını inanç noksanlığıyla nitelemek; genel olarak tasavvufa intisabı olanları tekfir etmek; kadının çalışmasını ve sosyal hayata katılmasını haram saymak; vatana bağlılığı ve bayrağa saygıyı haram saymak; çağdaş İslam dünyasını cahiliye toplumu kabul etmek; gayrimüslimlerle barış ilişkilerinin sona erdiğini, can ve mallarının helal olduğunu, herhangi bir hakka sahip olmadıklarını ileri sürmek; topluma zarar vermeyi ve kamu malını yağmalamayı helal saymak; kötülükleri (münker) değiştirmek için kuvvet kullanmak; tasavvuf ehlinin ve bidat ehli saydıkları kimselerin eşlerinin boşanmış olduğuna hükmetmek; tembellik sebebiyle namaz kılmayan kimseyi kafir ve eşini boşanmış saymak; kendi görüşlerinde olmayan kimseni ardında namaz kılmayı haram saymak ve onlarla ilgiyi kesmek, kendilerine sevgi beslemeyi haram kabul etmek." Salim Behnesavi, *et-Tatarruf ve'l-irhâb fi'l-manzûri'l-İslâmî ve'd-düvelî*, Mansûre, 2004, 39-40'tan nkl. Özel, *a.g.e.*, 100-101.

<sup>89</sup> Özel, *a.g.e.*, 99-100.

görmezden gelinemez. Bununla birlikte dindar insanların, atalarının katı düsturlarından az, fakat gittikçe artan önemli sapmalarına da işaret edilmelidir.<sup>90</sup>

Kökenleri ilahi olsa da, inanç türlerinin farklılık göstermesi ve tarihsel süreçte birçok farklı din şeklinin görülmesinin temel nedeni olarak insanın yapısı gösterilmektedir. “Kitleler, genellikle aklını kullanma, düşünme yerine tembelce hemen, kolayca inanmayı tercih ederler.” Bunun neticesi de batıl itikad ve hurafelerin oluşmasıdır.<sup>91</sup> Rahatına düşkün ve bencil olan insan dinleri de kendisine göre şekillendirme gayretinde olmuştur. Günümüzde varlıklarını devam ettiren dinlerde de insanlardan kaynaklı birçok farklı oluşum veya özden kopma rahatlıkla gözlenebilmektedir. İnsanlar, ağır basan cehaletin de etkisiyle, hakikati araştırma gayretinden çoğu zaman uzak durmuş, kendilerine ulaşan yozlaşmış dinsel motifleri benimseme yoluna gitmişlerdir. Bu duruşları, hem dinlerin özlerinden ayrı olarak yozlaştırılmasına hem de yozlaşmış dinsel yapıların kurumsallaşmasına neden olmuştur.

## 2.2. ŞİDDET

### 2.2.1. Şiddetin Anlamı

Tarih ve siyaset üzerine düşünen hiç kimse, şiddetin insan işlerinde oynaya geldiği muazzam rolün ayırdına varmaktan kendini alıkoyamaz. Durum böyleyken, şiddetin ele alınmasına seyrek olarak tanık olmak, ilk bakışta şaşırtıcıdır. “Herkesin açıklıkla gördüğü bir şeyi hiç kimse sorgulamaz, incelemeyiz.”<sup>92</sup> Şiddetin nedenleri, sonuçları ve etik-siyasal bakımdan getirdikleri konusunda günümüz siyasal kuramında (demokratik kuram da dahil) akıl yürütmenin az rastlanır bir tutum olması yüzyılın paradokslarındandır.<sup>93</sup>

Çok çeşitli anlamlarda ve yer yer birbirinden oldukça farklı olguları ifade etmek için kullanılabilen şiddetin, anlamını tespit edebilmek ya da sınırlarını çizebilmek oldukça zordur. Çünkü, şiddet kavramı, ana özellikleri ne olursa olsun, zamana ve topluma göre değişiklik gösteren bir kavramdır.<sup>94</sup> Mekansal ve zamansal değişiklikler, şiddetin değerlendirilmesi çabalarının kaçınılmaz olarak daha karmaşık, daha sıkıntılı hale gelmesine yol açmaktadır.<sup>95</sup> Belirli bağlamlarda şiddetsiz, şenlikli eylemler sayılan bazı eylemler, farklı bir bağlamda garipsenir ve insafsız tuhafıklar olarak görülebilir.<sup>96</sup> O halde, ‘şiddet’ terimi kullanıldığında,

<sup>90</sup> Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, 70.

<sup>91</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 43.

<sup>92</sup> Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine* (Çev.: Bülent Peker), 3. baskı, İstanbul, 2006, 14-15.

<sup>93</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 16.

<sup>94</sup> Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito*, 6. baskı, sy. 6-7, İstanbul, 2007, 29.

<sup>95</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 67.

<sup>96</sup> Keane, *a.g.e.*, 68.

“Verili bir eylemi bu terimle adlandıran kimdir? ve bulunduğu sosyal konum nedir?” sorularını sormak durumundayız.<sup>97</sup>

Birçok farklı türe ayrılmasına ve belki de Modern zamanların en fazla kullanılan popüler kavramlarından biri olmasına karşın “şiddet ile ilgili olarak herkesin kesin olarak kabul edebileceği bir tanım yapmak kolay değildir.”<sup>98</sup> Somut şiddetten soyut şiddete, politik şiddetten psikolojik şiddete, cinsel şiddetten dinsel şiddete, özel şiddetten kolektif şiddete<sup>99</sup>; neredeyse olumsuzluğun sezildiği ya da olumsuzluk yüklenmek istenilen her durumda şiddet kavramı kullanılmaktadır. Her zaman gizli ve karanlık bir doğaya sahip olan<sup>100</sup> şiddetin anlamını genişletme çabaları ise kavramı tamamen saçma bir hale getirmiştir.<sup>101</sup>

Dilimize Arapçadan geçen şiddet sözcüğü, Kamus-ı Turkî’de, sertlik, sert ve katı davranış olarak geçiyor. ‘Şedid’ ise sert, katı ve şiddetli demek. ‘Şeddat’ da setlik ve kızgınlığı ile tanınan ünlü eski Yemen hükümdarının adı. ‘Şiddet olayları’ ise, insanları sindirmek, korkutmak için yaratılan olay ya da girişimler olarak tanımlanıyor.<sup>102</sup> Türk Dil Kurumu sözlüğünde “bir hareketin, bir gücün derecesi” olarak anlamlandırılan şiddet, “karşıt görüşte olanlara, inandırma veya uzlaştırma yerine kaba kuvvet kullanma” olarak açıklanmaktadır.<sup>103</sup>

Şiddet, insana özgüdür. Bu yüzden de doğal afetler şiddet olarak nitelendirilmemektedir. Şiddet uygulayan bir insanın bu eylemini uygar toplumlarda yasalar cezalandırır. Ama bir boks müsabakasında bir sporcunun diğerini yumrukla yaralaması suç sayılmamaktadır. Benzer şekilde, Modern insanın şiddet dediği bazı eylemlere Ortaçağ insanı şiddet dememekteydi. Ortaçağ insanı, günümüz insanına sıra dışı gelebilecek birçok şiddet biçimiyle hayatının hemen her alanında yoğun olarak iç içeydi. Bu o dönem için ‘normal’ idi. Bizim bugün şiddet olarak niteleyebileceğimiz, erken Ortaçağ insanların anlamlı veya anlamsız herhangi bir neden yüzünden silahlı kavgaya başlamaları, o günün insanı için ne kötü ne de iyi anlamıyla bir ‘şiddet’ti. Günümüz toplumunun genelinin değer yargılarından farklı olarak şiddet Ortaçağ toplumunun hem içselleştirdiği, hem meşrulaştırdığı hem de gerekli gördüğü temel kültür elemanıydı.<sup>104</sup>

Modern dönemde ise devletin, kurumların, zenginlerin şiddeti görünmez de, güçsüzleştirilmişlerin, halkların, kapitalsiz sınıfların haklarını elde etmek için yaptıklarına şiddet damgası vurulur. İktidar olanların şiddeti algılanmaz da, dışarıda kalanların en ufak saldırısı şiddet olarak değerlendirilip icabına bakılır. Çoğu zaman insanlar kendi kültürlerindeki şiddeti göremezken başka bir topluluğunkini ise hemen

<sup>97</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 14.

<sup>98</sup> Hasan Çiçek, *Hannah Arendt Şiddet Karşıtı Söylem*, Van, 2009, 61.

<sup>99</sup> Şiddet türleri için bkz., Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, 29-36.

<sup>100</sup> Taşkın Takış, “Şiddet”, *Doğu-Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 7.

<sup>101</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 68.

<sup>102</sup> Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, 29.

<sup>103</sup> Nurgün Oktik, “Bireysel Bir Şiddet Olarak İntiharın Sosyolojik Açılımı”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 200.

<sup>104</sup> T. Tolga Gümüş, “Orta Çağ Avrupa’sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 32, 37, 39.

şiddet olarak isimlendirirler.<sup>105</sup> Bu durum kavramın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. “Adeta burada şiddeti belirleyen niyet oluveriyor. Niyete göre şiddeti belirlemek de mümkün değildir.”<sup>106</sup> Dolayısıyla eylemin şiddet olarak değerlendirilip değerlendirilmemesini belirleyen, kişinin amacı ve niyetinden daha çok; şiddetin sergilendiği yer, durum ve zaman gibi faktörler olmaktadır.

Abdulkerim Suruş, şiddetin Latince karşılığı olan ‘violence’ kavramının felsefi bir kavram olduğunu, felsefede kelimeye ‘zorlamak’ karşılığı verildiğini ve ‘nature’ ya da ‘naturel’ (doğal olan) kelimelerinin karşıtı olarak kullanıldığını söylemektedir. Ona göre “zorlama yahut şiddet, doğal mecra ve gidişatın zıddı” olmaktadır ki, “şiddeti bu şekilde anlamak en doğrusudur. ...nerede doğal mecranın karşısına bir engel konmuşsa orada şiddet uygulanmış demektir.” “Bireyde ‘doğa’ya inaniyorsak ‘şiddet’i bireyin doğasının gelişmesi, doğal davranış ve özgürlüğü önündeki engel olarak” kabul etmemiz gerektiğini belirten Suruş, kitle konu olduğunda da bunun böyle olduğunu, “toplumun normal hareket ve gidişatına mani olan, yani toplumun gelişme kanallarını tıkayan” şeyin şiddet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, “norma ve doğaya (ister insan bireyinin doğasına, ister toplum doğasına) aykırı yöntemlere başvurma manasında yahut bir bütünü onun doğasına aykırı bir yöne yönlendirme anlamındaki tüm durumlar şiddet sayılmalıdır. Bu bakımdan sadece cinayet, işkence ve benzeri şeyler şiddet sayılamaz. Bunlar, öfke ve sertlikle bezeli şiddetin tezahür şekilleridir. Ancak şiddet bu tezahürlerle özetlenemez; başka kategorileri, türleri ve gözlemlenebilir kanıtları da vardır.”<sup>107</sup>

Kavramın anlamının genişletilmesine karşı olan ve onu daha dar bir anlamda kullanan John Keane ise şiddeti, “fiziksel güç kullanımının sonucu, buna maruz kalanın ‘rahatsız’ olması, ‘alıkonması’, ‘kabaca ya da sertçe müdahaleye uğraması’, ‘dokunulmazlığının bozulması, onurunun kırılması, aşağılanması ya da kirletilmesi” şeklinde tanımlamakta, Johan Galtung’tan da yararlanarak, anlamın genişletilmesinin, kavramı ‘insan gereksinimlerinin karşılanması’yla ilgili ontolojik bir değerlendirmeye bağlayacağını, bunun da kavramı ‘sefalet’, ‘yabancılaşma’ ve ‘bastırma’ gibi kavramlardan ayrılması olanaksız bir kavram haline getireceğini söylemektedir.<sup>108</sup> Ona göre “şiddet, bir grubun ve/ya bireylerin başkalarının bedenlerine yönelttiği şok, çürük, çizik, şişme ya da baş ağrısından kırılmış kemiklere, kalp krizlerine, kol ve bacakların yitirilmesine, hatta ölüme dek uzanan

<sup>105</sup> Semra Somersan, “Şiddetin İki Yüzü”, *Cogito*, 6. baskı, sy. 6-7, İstanbul, 2007, 49.

<sup>106</sup> Çiçek, *Hannah Arendt Şiddet Karşıtı Söylem*, 62.

<sup>107</sup> Abdulkerim Suruş, “Abdulkerim Suruş İle ‘Din, Şiddet ve Uzlaşma’ Üzerine”, (Çev.: Kenan Çamurcu), *Bilge Adamlar Dergisi*, sy. 18, 39-40.

<sup>108</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 68. Şiddet kavramıyla yakın anlamlı benzer kavramlar arasında ayırım yapılmamasını H. Arendt da şöyle değerlendirmektedir: “...siyasalbilim terminolojisinin ‘iktidar’, ‘zor’, ‘kuvvet’, ‘otorite’ ve nihayet ‘şiddet’ gibi anahtar terimler arasında ciddi ayrımlar yapamaması üzüntü vericidir. Tüm bu terimler birbirinden ayrı, farklı fenomenleri imler ve eğer böyle olmasaydı, varlıklarının bir nedeni de olmazdı. (...) İktidar, zor, kuvvet, otorite, şiddet –tüm bunlar, insanın insan üzerindeki egemenliğinin araçlarından başka bir şeye işaret etmeyen sözcüklerden ibarettir. Eşanlamlı gibi kullanılmaktadırlar, çünkü aynı işlevi görmektedirler.” Arendt, *Şiddet Üzerine*, 55-56.

bir dizi sonucun ortaya çıkmasına neden olabilecek nitelikteki, istenmeyen fiziksel müdahaleler olarak ele alınırsa, daha iyi anlaşılabilir.”<sup>109</sup>

Şiddet terimi; zamana, topluma, ifadeyi kullananın neyi kast etmeye çalıştığına göre farklı genişlikteki anlam düzeylerine gönderme yapmak için kullanılıyorsa da akla gelen ilk anlamı ve genelde onunla kast edilmek istenilen John Keane'nin kullandığı anlamda istenmeyen fiziksel müdahaledir. “Kabaca, daha önce ‘huzur içinde yaşayan’ bir kişinin bedenini, bilerek ya da kısmen bilerek, o kişinin istenci dışında fiziksel olarak ihlal etmek” diye anlaşılan şiddeti<sup>110</sup> biz de tezimizde çoğunlukla bu sınırlı anlamıyla, “gönüllülük esasına dayanmayan, bir şeyi bir durumdan başka bir duruma doğru değiştirmek ya da değişme yolundaki hareketini engellemek için uygulanan fiziksel ya da başka bir şekilde güç ya da baskı”<sup>111</sup> olarak kullanacağız.<sup>112</sup>

Şiddet, Erken Orta Çağ bireyleri ve aileleri arasında görüldüğü gibi bazen, hem bir güçler dengesi sağlamakta hem de şiddet gösterme tehdidiyle bireysel ve toplumsal düşmanlıktan toplum yararına üstü kapalı bir sosyal dostluk türetmektedir. Buna ek olarak, şiddet gösterme eylemi duygusal olarak bireyler arasında ayrıma yol açmakla birlikte, bireyler arasındaki ilişki miktarını da arttırdığından, ilişkiyi yeni bir düzlemde yeniden tanımlayarak onu belli yönleriyle güçlendirir. Bu anlamda şiddetin toplum ve birey için zorunlu olarak her zaman ‘ayrıştırıcı’ değil zaman zaman da birleştirici bir rol oynadığı da savunulmaktadır.<sup>113</sup>

“Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel ahlaki/moral/manevi bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa, orada şiddet vardır.”<sup>114</sup> ifadeleriyle Yves Michaud, şiddetin anlam alanını biraz daha genişletmişse de bu ve benzeri tanımlamalar da günümüz şiddetini ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Bu anlamlandırmalar, modern dönem ile başlayıp günümüzde de devam eden yeni şiddet biçimlerini ifade etmekte yeterli görülmemektedir. Bu dönemde fiziksel müdahale anlamında şiddet yaygınlığından hiçbir şey kaybetmemişse de, dünya insanlarını daha derinden etkileyen ve fiziki şiddet kadar rahat gözlemlenemeyen fakat etkisi ondan çok daha fazla ve kalıcı olan bir şiddet türü olarak yapısal şiddet daha fazla önem arz etmektedir. Yapısal şiddet, “doğrudan

<sup>109</sup> Keane, *a.g.e.*, 68.

<sup>110</sup> Keane, *a.g.e.*, 16.

<sup>111</sup> Kemal Bakır, “Anarşizm, Bilim ve Şiddet; Mihail Bakunin”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 101.

<sup>112</sup> Şiddete olumlu bakan ve onu yücelten ideolojiler de vardır. Savaşı, devletin gücünü artıran ve insanlar arasında kahramanlığı, kendini başkaları için kurban etmeyi ve dayanışmayı pekiştirici bir araç olarak gören faşizm bunun örneğidir. Bkz., Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, 30. Şiddeti “burjuva barbarlığından kurtuluşun bir aracı” olarak gören Sorel ve “yeni bir topluma gebe bütün eski toplumların ebesi” olarak değerlendiren Marx da şiddeti olumlayanlardandır. Bkz., Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 81, 82.

<sup>113</sup> Bkz., Gümüüş, “Orta Çağ Avrupa’sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, 37-38.

<sup>114</sup> Yves Michaud’un *Şiddet* başlıklı incelemesinden, nkl. Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, 29.

zarar vermeyi hedeflemeyen ancak zaman içerisinde ilişkilerin bütününe sirayet etmiş görünmez ancak oldukça köklü bir şiddet formudur. Sömürgecilik, kölecilik, işgal ve ekonomik sömürü gibi yapısal şiddet biçimleri, doğrudan şiddet yöntemleri de kullanılarak sistematik hale getirilmiştir.”<sup>115</sup> Günümüz şiddetinden bahsedilirken şiddet bu ikili anlama, fiziksel şiddetle birlikte yapısal şiddeti de içeren bir anlam yelpazesine sahiptir.

“Felsefe tarihinde pek az filozofun adı Nietzsche’ninkine benzer bir sıklıkla şiddet, savaş, acımasızlık gibi kavramlarla birlikte anılmıştır. Savaşın, şiddetin, acımasızlığın veya gücün filozofu Nietzsche şeklindeki tanımlamalara pek de yabancı değiliz.” Fakat bu konuda Nietzsche’ye yoldaş aramak gerekirse aklımıza ilk anda iki isim gelir: Birincisi, baş eserine İncil’de geçen canavarlardan biri olan *Leviathan* adını verip “insan insanın kurdudur” diyen Thomas Hobbes; ikincisi de, insanın kör istencin elinde girdaplara itildiği felsefesiyle Schopenhauer’dır.<sup>116</sup> Burada zikredilmesi gereken diğer bir önemli isim de, “Bu günkü nesillerin devlet ve kanun gibi eskiden kurulmuş olan ne varsa hepsini yıkmalarını, mecbur kalmadıkça fazla kan dökmelerini ama ihtilal için gereken her korkunç vasıtaya başvurmalarını savunuyoruz.” diyen<sup>117</sup> Hegel’dir.

“Şiddeti güç kullanımı ve zordan ayırt edebilecek sağlam felsefi dayanaklar bulmak, üstesinden gelinecek temel zorluktur.”<sup>118</sup> Fenomenolojik açıdan bakıldığında şiddet kuvvete yakındır. Çünkü tüm başka alet ve edevat gibi şiddetin araçları da, doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve bu amaçla kullanılır; ta ki gelişimlerinin son safhasında doğal kuvvetin yerine geçer hale gelinceye değin.<sup>119</sup> Bilinçli ya da yarı bilinçli bir şekilde, bir kişinin ya da bir grubunun fiziksel olarak inkâr edilmesi demek<sup>120</sup> olan şiddet “genelde iki ayırt edici anlamıyla, yok etmek ve zorlamak araçlarıyla tanımlanır. (...) Şiddet ile fizik arasındaki bağlantı şiddeti fiziğin olduğu her yere taşır ve bu yolla gerçek ile şiddet arasında bir özdeşlik doğar.”<sup>121</sup> “Önce bir eğilim halinde ortaya çıkan şiddet, bir süre sonra isyana dönüşüyor, bir ideoloji ile buna meşruiyet temin ediliyor. İşte tam bu noktada, şiddet ile gerçekleştirilmeye çalışılan ideolojinin hangisinin amaç, hangisinin araç oluşu birbirine karışıyor. Bu nedenle, şiddetin bütün ideolojileri aşan kendine özgü sosyal-psikolojisine bakmak gerekir.”<sup>122</sup>

Şiddet, doğası gereği, karşı şiddeti doğurur. “Her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim, daha şiddetli bir dünya

<sup>115</sup> Talha Köse, “Küresel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), İstanbul, 2007, 295, d.n. 8.

<sup>116</sup> Tahir Karakaş, “Nietzsche’nin Şiddeti”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 75.

<sup>117</sup> Taha Akyol, *Politikada Şiddet*, İstanbul, 2005, 94-95’ten nkl. Bakır, “Anarşizim, Bilim ve Şiddet; Mihail Bakunin”, 110-111.

<sup>118</sup> Armağan Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 115.

<sup>119</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 59.

<sup>120</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 86.

<sup>121</sup> Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, 115.

<sup>122</sup> M. Türk’üne, “Şiddetin İdeolojisi”, *Zaman Gazetesi*, 23.01.01’den nkl. Uyanık, “Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz”, 56.



doğrultusundadır.”<sup>123</sup> Hegel’e göre, şiddetin kendi kendisini yok etmesi, realite âleminde bir şiddetin başka bir şiddet tarafından yok edilmesinde kendisini gösterir. “Bu durumda şiddet, şu ya da bu şartlar içinde yalnız haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olur (birinci şiddeti ortadan kaldıran bir ikinci şiddet olarak).”<sup>124</sup> Şiddetin tüm biçimlerine karşı direnmek kuşkusuz insani bir erdemdir ama aşırı bir soyutlamaya gidildiğinde, temeldeki yozlaştırıcı unsurlar fark edilmeyecek, şiddete karşı şiddet uygulamak gibi bu sefer karşıt-şiddet modellerinin tuzağına düşülecektir.<sup>125</sup> Bu gerçeğe işaretle John Keane şiddeti vahşi bir ata benzeterek, “Onu sürmeye kalkanlar, ciddi yaralar alarak, bu arada önlerine çıkanlara da zarar vererek kendilerini yerde bulabilirler”<sup>126</sup> ve “...şiddet meselelerinde, dalgaya güvenerek yelken açanlar şeytan adasının kayalıklarına bindirme riskini de göze almak zorundadırlar” demektedir.<sup>127</sup> Şiddet uygulayanlar başkalarıyla birlikte kendilerine de zarar verebilecekleri gibi, karşıt şiddetin oluşmasında en önemli nedeni de var ettiklerinden, “‘şiddet şiddeti doğurur’ eğiliminin, insan bireyinin psikolojik yapısından kaynaklanmaktan çok, insanlar arası ve sosyal etkileşimin bir ölçüde temel -ve belki de evrensel- mantığından geldiği iddia edilebilir.”<sup>128</sup> Tepki olarak vücut bulmuş şiddet türlerinin nedenini sosyal etkileşimle açıklayan bu görüşün, indirgemeci duruşu ve insan yapısını göz ardı etmek gibi bir eksikliği taşıdığı ileri sürülebilir.

İki tür şiddetle karşı karşıyayız: Biri ‘araç’ olarak şiddet ve ikincisi ‘dışavurum’ olarak şiddet. “Birinci türde, belirli hedeflere varılması için şiddet yoluyla ya başkalarına zarar verilir ya da caydırıcı bir etki yaratılır. İkinci türde ise şiddet ister bireysel, ister kolektif olsun, bir amaçtır, sonucu dikkate alınmayan bir kahramanlık eylemi gibi.”<sup>129</sup> “Şiddete kalkışma bireysel bir eylemiş gibi görünür ve şüphesiz ki öyle de başlar; ancak şiddet zamanla toplumsal bir karakter kazanır. Bireyden topluma doğru uzun serüven içinde şiddet önce başkaldırma, sonra intikam ve ardından adalet duraklarına uğrar.”<sup>130</sup>

## 2.2.2. İnsan Doğası ve Şiddet

Çağlar boyunca insan ve evren arasındaki ilişki sözde ‘dış’ ve ‘insanüstü’ güçlere devredilip insan anlayışı yabancı bir gücün şiddetine maruz bırakıldı, bilgelerin insan hakkında açtığı defterler kapatıldı. İnsan anlayışının ‘dış’ ve ‘üstün’ güçlerin şiddetinden arındırılması Aydınlanma dönemini bekledi. Güçlünün uyguladığı şiddeti ve zayıfın uğradığı zulmü gören Rousseau, şiddetin kaynağının

<sup>123</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 97.

<sup>124</sup> Edward Hallet Carr, *Mihail Bakunin*, (Çev.: Gün Zileli), İstanbul, 2006, 127’den nkl. Bakır, “Anarşizm, Bilim ve Şiddet; Mihail Bakunin”, 105.

<sup>125</sup> Takış, “*Şiddet*”, 7.

<sup>126</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 86.

<sup>127</sup> Keane, *a.g.e.*, 92.

<sup>128</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 14.

<sup>129</sup> Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, 30.

<sup>130</sup> Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, 123.

insanın dışında doğal ya da üstün bir güç değil, aksine, insanın ta kendisi olduğunu anlatmaya çalıştı.<sup>131</sup> Şiddetin kaynağı olarak eşitsizliği gösteren Rousseau, savaşı da insanları alet gibi kullanarak devletleri yıkma etkinliği olarak değerlendirir.<sup>132</sup> John Keane de, şiddet eğiliminin insan doğasında var olduğuna işaretlerle, “Askerlerin, topladıkları kalabalığın önünde anneleri, korkudan tir tir titreyen çocuklarının kafalarına kurşun sıkarak öldürmeye zorlamaktan ve daha sonra o annelere ve kalabalığa ateş açmaktan keyif almaları... doğuştan gelen şiddet eğilimlerimiz olduğunu kanıtlamaz mı? Kurbanının içine bir fare sokarak, yavaş ölüm sürecini zalimce bir aşağılamayla başlatan işkencecinin duyduğu sapkınca sadist mutluluğu başka ne açıklayabilir?”<sup>133</sup> diye sormaktadır. Tek neden olarak onu görmemekle birlikte, “şiddetin, kısmen de olsa, genetik etkenlerden kaynaklandığı etioloji (sosyal davranışı, biyolojik bir perspektiften inceleyen bilim dalı) disiplini tarafından da savunulmaktadır.”<sup>134</sup>

Şiddetsiz bir dünyanın mümkün olduğu yönündeki görüşler -en azından bu görüşlerin yoğun olduğu modern zamanlarda ve hâlâ- bir ütopyadan öteye geçememiştir. Geçmişe dönülüp bakıldığında, tarihi şiddetten ayırtmak neredeyse imkânsızdır. Bilakis “tarihin hız kazandığı, parlak sayfalara dönüştüğü devirlerde hiç de masumiyet dolu anlar yaşanmamıştır.”<sup>135</sup> İnsanlık tarihini ve günümüz dünyasını kaplayan şiddet dolu sayısız olay, şiddetsiz bir insanlığın mümkün olduğu yolundaki iyimser düşüncelerin insanlığın tarihi tecrübesiyle pek de uyuşmadığını düşündürmektedir. Öte yandan, *insanlığın ebesinin şiddet olduğu* yönündeki genellemeci görüşler şiddeti insanlığın kaçınılmaz bir parçası olarak yorumlamış, bir anlamda şiddetin kaçınılmazlığıyla birlikte gerekliliğine de işaret etmiş, şiddeti her durumda olmazsa olmaz görmelerinden dolayı, aslolanın şiddet değil barış olduğunu hesaba katmamış ya da katamamışlardır.

Elde edilen veriler ve kanıtlar şiddetin tarihinin insanlığın tarihine paralelliğine işaret etmektedir. Kazılarda, şiddet kullanımına ilişkin ilk araçlar, insanların yerleşkelerinde, insan türüyle yaşıt ve onunla başat olarak ele geçmektedir.<sup>136</sup> Çevre hakkında sorular sorarak deneyler yapmak, insana ilk iş aletlerini, yumruk biçimli taş baltayı ve ateşi kazandırdı. “İnsan bunları, Pekin insanının yaşadığı yerlerdeki buluntularla kanıtlandığı gibi, derhal, kardeşini öldürmek ve kızartmak için kullandı: ateşin kullanıldığına ilişkin ilk izlerin yanında, küçük parçalara bölünmüş ve açıkça kızartılmış insan kemikleri duruyordu.”<sup>137</sup> İnsanlık tarihine dair bu ve benzeri ilk veriler, dinler tarihi verileriyle de uyum göstermektedir. Dinler tarihi açısından bakıldığında da, “ilk şiddet tezahürü Adem’in

<sup>131</sup> Metin Bal, “Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 88-89.

<sup>132</sup> Bakır, “Anarşizim, Bilim ve Şiddet; Mihail Bakunin”, 90, 119.

<sup>133</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 105.

<sup>134</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 14.

<sup>135</sup> Takış, “Şiddet”, 8.

<sup>136</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 14.

<sup>137</sup> Konrad Lorenz, “Ecce Homo (İşte İnsan)”, (Çev.: Mustafa Tüzel), *Cogito*, 6. baskı, sy. 6-7, İstanbul, 2007, 66.

iki oğlunun kıssasında betimlendiği şekliyle, bir tür içi şiddet edimi olarak karşımıza çıkmaktadır.”<sup>138</sup>

Şiddet kullanmaya ya da kullanmaktan kaçınmaya karar vermek, felsefi anlamda bir yargı meselesidir.<sup>139</sup> Şiddet, neredeyse her zaman olumsuz anlam yüklü olarak ve daima insan eylemlerini niteleme de kullanılır. Bu insan-şiddet ilişkisi ya da bağından ötürü, “şiddet eylemlerini anlamlandırmak için, fail bireyin karakter yapısını çözenin çok temel bir öneme sahip olduğu su götürmez. Her ne kadar fail genellikle daha geniş bir failer grubuyla ilişki içindeyse de, şiddet eyleminin bir noktasında kendi içgüdü ve düşüncelerinin güdümünde, kurbanıyla bir başına kalmaktadır.”<sup>140</sup>

Tek tek kişilerin neden şiddete eğilimli olduğunu açıklamaya çalışan, insan doğasına sinmiş şiddetin nedenlerini insanın doğasında arayan iki tür açıklama vardır: İlk olarak, insanın özünde günahkar olduğuna dair tarihsel olmayan ontolojik kabullenmeler vardır.<sup>141</sup> Bu yaklaşım, kişilerin ve toplumların bazen neden veya nasıl barışçıl olabildiklerini açıklamakta büyük güçlük çeker. İkinci görüş de, insan doğasının şimdi ve burada vahşi, hatta kana susamış bir karakteri olduğunu kabul eden görüştür.<sup>142</sup> Bu görüşe göre insanın davranışlarını, onun öz sever (narsist) ve saldırgan (agressif) duyguları belirler. Bireyin kendini korumasını sağlayan ‘öz severlik’ hissi tehdide maruz kaldığında, benlikte utanç hâli, dolayısıyla bilinç zedelenmesi ortaya çıkar ve bu durumda kişi kendini korumak üzere saldırgan davranışlar içerisine girebilir.<sup>143</sup> Bu görüşü savunanların, insanın bu karakter yapısının gelecekte farklı kurumsal koşullar altında değiştirilebileceğini veya epeyce farklı bir biçim, daha barışçıl bir biçim alabileceğini kabul eden açıklamaları vardır.<sup>144</sup> Bu yaklaşım ise, insanlığın en medeni/çağdaş dönemini yaşadığı söylenen çağımızda bile şiddetin artarak ve daha da acımasız şekillerle hala yoğun olarak sürmesi karşısında açıklama yapmakta güçlük çeker.

Şiddetin bir patoloji olduğuna kesin gözüyle bakmaları, şiddetin tarihini yazanları yanıltan temel olgulardan biridir. “Şurası kesindir ki, şiddet her zaman patolojik değil zaman zaman da normal bir insan davranışıdır.”<sup>145</sup> Şiddetin sebebi olarak insan doğasını görenlerden bazıları onu normal, kaçınılmaz hatta gerekli görmektedirler. Mesela Armağan Öztürk, kötülük yapma özgürlüğünden bahisle, “...şiddet hem doğal olanın ortaya konulması, hem de o doğanın yadsınmasıdır. Kişi başkaldırırken kaybettiği, devlete devrettiği öldürme özgürlüğüne tekrar kavuşur. Böylelikle özgürlüğün en çok arzulanan dipteki kısmıyla tanışır. Özgürlük kötülük

<sup>138</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 16.

<sup>139</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 90.

<sup>140</sup> Keane, *a.g.e.*, 105.

<sup>141</sup> Machiavelli’nin bütün zamanlarda bütün insanların ‘nankör, değişken, taklitçi, bozucu tehlikelerde kaçacak delik arayan ve kazanç için deliye dönen’ kişiler olduğuna dair iddiası gibi. Niccolo Machiavelli, *The Prince, Machiavelli: The Chief Works Others* içinde, (Çev.: Alan Gilbert), Durham, N. C. 1965, I, 62’den nkl. Keane, *a.g.e.*, 105.

<sup>142</sup> Keane, *a.g.e.*, 105.

<sup>143</sup> Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 64.

<sup>144</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 106.

<sup>145</sup> Gümüş, “Orta Çağ Avrupa’sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, 48.

yapma özgürlüğünü de barındırır. Şiddet bize bu imkânı verir. Başkaldıran insan, kendini suçsuz bulur. Kötülükle savaşmak için iyilikten vazgeçer ve sonuçta kötülüğü yaratır.”<sup>146</sup> derken; Bill Buford da benzer şekilde şiddetin çekiciliğinden bahseder: “Bayağılık hepimizin içindedir... bu ne bir içgüdü, ne bir dürtüdür... fakat çoğumuz için şiddetin inanılmaz bir çekiciliği vardır. Bir çeşit hırs diyebiliriz buna, yani karanlık tarafımızı doyuma ulaştıracak bir araç.”<sup>147</sup> Hegel de, tüm yaşamın erişilmez ve sonsuz yaratıcı kaynağı olduğu için yıkan ve imha eden içgüdüye güvenilmesi gerektiğini, yıkma güdüsünün aynı zamanda yaratıcı bir güç olduğunu ileri sürmektedir.<sup>148</sup> “Marx’ın (*Das Kapital*’de ana hatlarıyla ortaya koyduğu) ‘yaşanan tarihte en büyük rolü utanmazca oynayanlar istila, köleleştirme, soygun, cinayet, kısacası şiddettir’ savı ile ‘yeni bir topluma gebe olan her toplumun ebesi şiddettir’ iddiası, bugüne kadar çağdaşlığın tüm aşamalarına özgü olan bir inanışın, yani şu ya da bu biçimiyle şiddetin insani olaylarda kaçınılmaz olarak hazır bulunduğu inanışının iyi bir örneğidir.”<sup>149</sup> Şiddeti, burjuva barbarlığından kurtuluşun bir aracı olarak gören Georges Sorel de şiddeti olumlayanlardandır.<sup>150</sup>

Buna karşın “şiddetin kaçınılmaz olduğu yolundaki inancın tarihsel bakımdan ne kadar özgül olduğu -çünkü bu bütünüyle çağdaş bir inançtır- pek anlaşılammıştır.”<sup>151</sup> İki tür yaklaşımda da tüm insanlar -ya da en azından insanların geneli- tek tip kabul edilerek hareket edilmiş ve insanın içsel (ruhî, vicdanî, aklî) yapısı dikkate alınmamış gibidir. Belki de yaklaşımlardaki sorun, bu canlının hayvani yönüne yoğunlaşılmasından ve tekamül edebilen/etmesi gereken akıl sahibi bir canlı olduğunun dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Abdulkerim Suruş şiddeti yorumlarken tam da bu anlamda insanın bu iki yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre insanın aklı “epistemolojik bakımdan zayıf, buna karşın eğilimleri aklından güçlü” kabul edilirse, “yahut insanın hayvan yarısı insan yarısına göre daha iri” bilinirse şiddetin ortaya çıkıp açılım kazanması için gerekli ve elverişli ortam hazırlanmış olur; bunun sonucu, şiddetin hayata geçmesinin doğal görülmesi, hatta şiddetin kaçınılmaz hale gelmesidir. “Ama buna mukabil, insan aklı hayvan yarısından üstün” tutulursa şiddet en çok istisnai bir hal olarak ortaya çıkacaktır. Yine ona göre şiddet; primitif, kaba ve bilinçsiz kişilerin işidir. Hayvan yarısı insan yarısından ağır basan kimselerde şiddet kuraldır.<sup>152</sup>

<sup>146</sup> Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, 122.

<sup>147</sup> Bill Buford, *Şiddet Manyakları Holiganların Arasında* kitabından nkl. Rafael Moses, “Şiddet Nerede Başlıyor?” (Çev.: Ayşe Kul), *Cogito*, 6. baskı, sy. 6-7, İstanbul, 2007, 26.

<sup>148</sup> Iring Fetscher, “Sosyalizm ve Özgürlük”, *Marksçılık ve Bilimsel Düşünce* içinde, (Çev.: Vedat Günyol), İstanbul, 1998, 72’den nkl. Bakır, “Anarşizm, Bilim ve Şiddet: Mihail Bakunin”, 108.

<sup>149</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 18. “Şiddetin gerekli olup olmadığı hususunda, tarihte, Haricilerin Emevilere karşı uyguladıkları şiddeti hatırlarsak, son tahlilde, Emevi sultanının daha da pekiştirdiğini görürüz.” Uyanık, “Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz”, 56.

<sup>150</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 81. G. Sorel’in şiddetle ilgili düşünceleri için bkz., Georges Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Anahid Hazaryan), 2. baskı, Ankara, 2008.

<sup>151</sup> Keane, *a.g.e.*, 18.

<sup>152</sup> Suruş, “Abdulkerim Suruş İle ‘Din, Şiddet ve Uzlaşma’ Üzerine”, 44.

### 2.2.3. Şiddetin Meşruluğu Problemi

Zygmunt Bauman, şiddetin aslında tartışmalı bir kavram olduğunu, kavramın bir bölümünü oluşturan tartışmanın da meşrulukla ilgili olduğunu belirtir ve şiddeti şöyle tanımlar: “Şiddet meşru olmayan baskıdır; daha doğrusu meşru görülmeyen baskıdır”<sup>153</sup> Meşruluğun bir standardı olsaydı, buradan hareketle şiddeti şiddet olmayan eylemlerden ayırmak kolay olabilirdi. Oysa “insanlık hiçbir zaman şiddeti şiddet olmayan şeyden ve meşru şiddeti meşru olmayan şiddetten ayıran ciddi bir standartlar dizinine sahip olmamıştır.” Bu nedenle şiddetin meşru bir şey olup olmadığı ile hangi şiddetin meşru olduğu soruları çoğu kez durduğumuz yere, çıkarlarımızın ve beklentilerimizin seyrine göre değişir. “Dolayısıyla dün terörist diye anılan kişinin bugün devlet başkanı olması ya da haksız bulunan bir savaşın bugün haklı hale gelmesi şaşırtıcı gelmemelidir.”<sup>154</sup>

“Genelde ölçülü şiddet kullanımı makul bulunur. Şiddet bir ortama ya da nedene bağlanarak meşrulaştırılır. Bir kere şiddeti meşrulaştıran gerekçeler konusunda insanlar arasında genel bir anlaşma yoktur. Ayrıca şiddeti belli bir ölçüyle birlikte anarken ne tür bir ilkeye göre hareket etmemiz gerektiği sorunu aşılmaz bir set olarak önümüzde durur. Birini öldüren bir kişinin öldürülmesi adil midir mesela? Ya da suçlara karşı cezaları tayin ederken adaleti mi, merhametimi öncelikli olarak dikkate almamız gerekir? Şiddet kullanımına yönelik itirazların kökeninde şiddetin kendisinden çok, şiddetin yöneldiği nesneyi ve şiddet kullanma biçimini meşru görmeyen bir anlayış vardır.”<sup>155</sup>

İster bireysel ister toplumsal uygulamalarında olsun şiddet, hem ortaya konulabilmesi hem de varlığını sürdürebilmesi için her durumda meşrulaştırılmaya gereksinim duyar. Şiddet; güvenliğin sağlanması, suçluların cezalandırılması, halkların menfaatinin sağlanması, felaketlerin engellenmesi ve benzeri gerekçelerle baskı, engel ve zor kullanma gibi olumsuz anlam örgülerinden kurtarılmaya ve meşrulaştırılmaya çalışılır. Kişinin eylemi gerçekleştirebilmesi, haklılığını ifade etmeye çalışarak öz savunma yapabilmesi ve insanları haklı olduğu hususunda ikna edebilmesi için, ister bireysel ister kolektif olsun tüm şiddet eylemleri ön koşul olarak meşrulaştırma gereksinimi duyar. Doğası gereği araçsal olan şiddet, “tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir.”<sup>156</sup> Amaç meşru ise veya meşru kabul edilmiş ya da ettirilmişse, bu amaca giden yoldaki olumsuzluklar da olumsuzlanma tehlikesi taşımayacaktır. Bundan dolayı da “kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirildiğinde şiddeti sorgulamaz. Çünkü şiddet yalnızca açık değil, aynı zamanda mevcuttur ve aracı haklı kılan amaç hemen orada durmaktadır.”<sup>157</sup> Örneğin, “...özsavunma (meşru müdafaa)

<sup>153</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev.: Yavuz Alogan), İstanbul, 2005, 253.

<sup>154</sup> Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, 117.

<sup>155</sup> Öztürk, a.g.m., 117

<sup>156</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 64.

<sup>157</sup> Arendt, a.g.e., 65.

durumunda, kendini savunmak durumunda kalan bir kişinin birisini öldürmesini haklı göstermek için kesinlikle güçlü ahlaki ve hukuki savlar vardır.”<sup>158</sup>

Meşru müdafaa kapsamında değerlendirilemeyecek durumlarda da haklılaştırma/meşrulaştırma ihtiyacı yok olmaz. Toplum meşru görmese bile kişi, kendi yaptığının doğruluğuna kendisini inandırmak ya da ekip halinde iseler ekibe şiddetin gerekliliğini ifade edebilmek için yine meşrulaştırma gereksinimi duyar. “...insanlar, planlanmış bir şiddet eylemini haklı görmeye çalışarak vicdanlarını rahatlatmak zorundadırlar.”<sup>159</sup> Profesyonel katiller bile (ekmek paralarını kazandıkları) cinayetleri işlemeyen önce, birbirlerine kurbanlarının ölümü hak ettiklerini ve hatta onları öldürmenin doğru ve önemli bir iş olduğu inancını aşılayıp bu inancı kuvvetlendirmek için bir araya gelirler. Mensubu bulunan grubun varlığı, sergilenen bireysel şiddet eylemlerinin grup ruhuna dayanılarak meşrulaştırılması sağlanır. Bu nedenle, “ordular ya da çeteler hiç kimseyi kendi başlarına öldürmezler...”<sup>160</sup>

Şiddetin karşı şiddeti doğurduğuna değinmiştik. Şiddet, şiddeti doğurmakla kalmayıp, kendisini meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu metin olarak da çoğu zaman karşı şiddeti kullanır. “...Kendisine şiddet uygulanan kişi veya kişiler de dinsel/siyasal/ideolojik bakış açıları çerçevesinde, şiddete ilişkin, yine dinsel, siyasal ya da ideolojik zeminlerden beslenen bir metin oluştururlar. Bu bağlamda kendilerine yapılanın şiddet, zulüm ya da haksızlık olduğunu, buna kendilerinin verecekleri/verdikleri karşılığın da haklı bir zemine oturduğu söylemini savunurlar. Tıpkı İsrail’in en sofistike ölüm makineleriyle başvurduğu şiddet eylemlerine, karşı şiddetle karşılık veren Filistinlilerin, ya da İstiklal Savaşı sırasında Anadolu’yu işgal eden güçlerin uyguladıkları zorbalıklara, mala, cana ve ırza tecavüzlere karşı elinde kasma kürekleriyle mücadele eden ve sonunda düşmanı denize döken Anadolu insanının yaptığı gibi... Böylelikle farklı taraflar arasında şiddet kapsamına giren eylem ve tavırlar farklı şekilde değerlendirilir ve bir tarafın uyguladığı şiddet diğer tarafın uygulayacağı şiddete haklılık kazandıran metne dayanak olur.”<sup>161</sup> Çünkü, şiddet daima haklılaştırmaya muhtaçtır.<sup>162</sup>

Bakunin’in anarşizminde de aracın (şiddet) amaçla (sosyalist düzen) meşrulaştırılmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Buna göre, birey özgür iken herhangi bir şiddet söz konusu değildir fakat özgürlüğünü yitirmiş ya da kazanamamış ise bunu engelleyen her ne olursa olsun yıkılması gerekir ki bu yıkım şiddet içerebilir. Fakat burada şiddeti gerektiren şeyin varlığı problemin bizzat kendisidir, ortadan kaldırılmasında şiddet bir araç olabilir. “Özgürlüğe karşı şiddetsizlik (non-violence), özgürlüğün kazanımı ya da korunması için şiddet (violence) önerilebilir. Bakunin bu noktada şiddeti tam bir meşruiyete oturtma çabası içine girerek özgürlüğü engelleyen her ne ise bunun yıkılması gerektiğini vurgular. Bakunin, yıkımcı söylemlerinde, eylemsel açıdan, insanların bir arada mutlu, özgür, ferah içinde yaşayabileceklerini

<sup>158</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 73.

<sup>159</sup> Moses, “Şiddet Nerede Başlıyor?”, 24.

<sup>160</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 105.

<sup>161</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 27.

<sup>162</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 93.

düşündüğü hükümete sosyalist toplum düzeninin sağlanması için şiddeti gerekli, hatta kendi ideolojisinin yüceliği(!) açısından da meşru, bilimsel bir anarşist eylem biçimi olarak ortaya koymuştur. (...) Bakunin'in savunduğu anarşist sosyalizmin uygulayacağı şiddet de tıpkı Hegel'in haklılandırmaya çalıştığı gibi şiddeti yok etmek için şiddete karşı şiddettir. Bakunin bunu halkın kendiliğinden gelişen bilimsel eylemi olarak tanımlar. Onun böyle masumca bir eylem olarak ortaya koyduğu şey, özgürlük için gerekli anarşidir ve bu da eylem planında şiddeti mubah görür."<sup>163</sup>

Meşru şiddet denildiğinde çoğunlukla ilk akla gelen iktidarların/devletlerin uyguladıkları şiddettir. Çünkü, "her ne kadar iktidar ve şiddet birbirinden ayrı fenomenler olsa da, genellikle bir arada ortaya çıkarlar."<sup>164</sup> John Stuart Mill, uygarlığın ilk dersinin itaat dersi olduğunu söylerken,<sup>165</sup> Semra Somersan da iktidar ve şiddetin birlikteliğine değinir: "Şiddet, iktidarın yapışık ikizidir. Gücün koruyucusudur."<sup>166</sup> İtaatsizliğin söz konusu olduğu her zaman ve durumda şiddet, iktidarın görünen yüzü oluvermekte, haklı-haksız, gerekli-gereksiz her türlü şiddet iktidarın varlığıyla meşrulaştırılmaktadır. "Öldürme, soygun, kundakçılık, sakatlama, saldırı, sosyal düzen içinde hemen hemen evrensel bir şekilde toplum düzenine aykırı kabul edilir; fakat bunlar harici düşmanlarla savaşta, meşruiyeti olan askerlerin hareketleri olduğu zaman öyle kabul edilmezler."<sup>167</sup>

John Keane, şiddetin ancak belirli bir durumda, "kamuya hesap verilebilir nitelikteki siyasal-yasal kurumlarca güvenceye alınan çoğulcu, şiddetsiz bir sivil toplumu kurmaya ya da güçlendirmeye hizmet eden etkili araçlardan biri olduğunda" 'iyi' bir şey olarak görülebileceğini ifade etmektedir.<sup>168</sup> Hannah Arendt ise, "Bugün anlaşıldığı anlamıyla hayat ve hayatın varsayılan yaratıcılığı, iktidar ve şiddetin ortak paydasıdır; öyle ki şiddet, yaratıcılık gerekçesine dayanılarak haklılaştırılır."<sup>169</sup> diyerek şiddetle iktidar arasındaki ilişkinin zıtlığına vurgu yapar. Arendt'a göre "iktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hakimiyeti kurduğu yerde diğeri barınmaz. Şiddet iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar... Şiddete dayalı olmayan iktidar diye bir şey yoktur gerçekte. Şiddet, iktidarı yıkıma uğratabilir." Fakat "şiddet, iktidar yaratma kabiliyetinden yoksundur." Şiddet, daima iktidarı tahrip gücüne sahip olduğundan dolayı da "bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişmez." Arendt'a göre günümüzde şiddetin iktidarla eşitlenmesinin nedeni ise hükümet kavramının, insanın insan üzerindeki şiddet araçlarına dayalı iktidarı olarak anlaşılmasıdır.<sup>170</sup> Arendt, şiddetin iktidar oluşturamayacağını fakat şiddet kullanan bir iktidarın da varlığını koruyamayarak, kaybolacağını savunmaktadır. John Keane, Hannah Arendt'in şiddet-iktidar ilişkisine yaklaşımında, "şiddet ve iktidar arasında pozitif bir ilişkinin olduğu bazı olaylara gereken önemi vermediği"

<sup>163</sup> Bakır, "Anarşizm, Bilim ve Şiddet; Mihail Bakunin", 104, 105.

<sup>164</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 65. "...hiçbir şey iktidarla şiddetin iç içe geçmesinden daha yaygın; hiçbir şey bu ikisinin katıksız ve dolayısıyla aşırı biçimlerinde görünmesinden daha nadir değildir." Arendt, *a.g.e.*, 59.

<sup>165</sup> Arendt, *a.g.e.*, 51.

<sup>166</sup> Somersan, "Şiddetin İki Yüzü", 49.

<sup>167</sup> Nisbet, "Sosyoloji ve Din", 69.

<sup>168</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 90.

<sup>169</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 91.

<sup>170</sup> Arendt, *a.g.e.*, 65, 66, 70.

gerekeciyle yanıldığını belirtir ve şöyle der: "...şiddet silah namlularından, daha önce hiçbir yerde var olmamış dayanışma ve (Arendt'in kastettiği anlamda) iktidar ilişkilerini de yaratabilir."<sup>171</sup>

Hiç şüphesiz, şiddeti meşrulaştırmada kişinin oynadığı rol önemlidir. Uygulanan şiddetin 'kaba bir kuvvet' olarak veya 'meşru bir güç' olarak değerlendirilmesinde şiddet uygulayanların rolü önemli bir araç işlevi görür. Şiddet içeren fiiller değerlendirilirken, kişinin kim adına ne yapmaya çalıştığı, rolü ya da konumu gereği hangi görevi icra etmeye çalıştığı göz önünde bulundurulur. Çünkü, "bütünüyle baskı üzerine kurulmuş bir iktidar yoktur: her zaman için esas olan onaylanmadır. Polis beyaz sopasını kaldırdığında kavşakta arabaların akışını durduran nedir?"<sup>172</sup> Artun Ünsal, kamugücünün meşru zor kullanma tekeli olduğundan bahisle şöyle demektedir: "...kamugücü de gerektiğinde şiddete başvurabilir. Ama bu davranış, kamu gücünün meşru zor kullanma tekeline kaynaklanır. Devlet yönetiminde bile asgari bir şiddet, toplumsal düzenin korunması gibi gereklidir. Ancak bu şiddet, kaba kuvvet değil, toplum adına kullanılan zorunlu ve meşru bir güç, daha doğrusu araçtır; yasaların çizdiği sınırlar ve meşru bir rejim çerçevesinde kalınması koşuluyla."<sup>173</sup>

Toplum nezdinde amaç meşru ise, rol, meşruiyet kazandırır. Mesela "diğer insanları öldürmenin büyük ölçüde ahlaka aykırı olduğuna inanılır, fakat meşru rolünü icra eden bir asker tarafından yapıldığında aynı davranış ahlaka aykırı olarak telakki edilmez."<sup>174</sup> Yine, "öldürme, soygun, kundakçılık, sakatlama ve saldırı, sosyal düzen içinde hemen hemen evrensel bir şekilde toplum düzenine aykırı kabul edilir; fakat bunlar harici düşmanlarla savaşta, meşruiyeti olan askerlerin hareketleri olduğu zaman öyle kabul edilmezler."<sup>175</sup> Burada önemli olan, davranışın ulus adına yapılıp-yapılmadığıdır. "...Uluslar, bireylerinden (şiddet içerse bile) ulus adına davranmalarını isterler ve hatta bunu emrederler. Böylece şiddet eylemi de meşrulaştırılmış olur."<sup>176</sup>

Devletlerin kendi çıkarları adına hareket etmeyi ilke edinmeleri, halklarının rahatını sağlamak için halkları rahatsız etmeyi görev kabul etmeleri sermayenin çok daha hayati rol oynadığı günümüzde çekişmeyi ve dolayısıyla çatışmayı -tarafar açısından- doğal ve gerekli hale getirmektedir. Sınırlar dahilinde yaşayanların refah düzeyini arttırmak ve kendilerini -özellikle maddi olanaklar açısından- daha fazla güvende hissetmelerini sağlamak temel gaye olunca şiddet de kaçınılmaz olmaktadır. Bu çekişmeler görece daha büyük güçler arasında yaşandığında, gelişmeleri seyreden etkisiz gruplar da kargaşa ortamının olumsuz etkilerine maruz kalabilmektedir. Çekişen tarafların her hamlesi alt kesimler için daha fazla kargaşa, kaos ve şiddet üretiyor. David Hume bu durumu şu ifadeleriyle vurguluyor: "İtiraf etmeliyim ki,

<sup>171</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 79.

<sup>172</sup> Roger Caillois, "Karizmetik İktidar", (Çev.: Esra Özdoğan), *Cogito*, 6. baskı, sy. 6-7, İstanbul, 2007, 79.

<sup>173</sup> Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", 30.

<sup>174</sup> Nisbet, "Sosyoloji ve Din", 66.

<sup>175</sup> Nisbet, *a.g.m.*, 69.

<sup>176</sup> Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor?", 24.



prenslerin ve devletlerin borçları, mali kaynakları ve kamu ipotekleri arasında birbirleriyle kavga ettiklerini ve çekiştiklerini gördükçe, daima bir porselen dükkanında eskrim maçı yapıldığı geliyor aklıma.”<sup>177</sup> Bir noktadan sonra amaca götüren her türlü araç meşru kabul edilmekte ve sayısız masum insan şiddetin en onulmaz türlerine maruz bırakılmaktadır.

Şiddetin meşrulaştırılmasından bahsedildiğinde günümüzde üzerinde durulan husus iktidarın güç kullanımı ve bunun meşru olup olmadığıdır. Büyük çaplı şiddet olaylarının kaynağında devletlerin bulunması iktidar-şiddet ilişkisini önemli kılmaktadır elbette, ama şiddeti sadece iktidarlar uygulamamaktadır. İktidarın bulunmadığı yerde şiddetten bahsedilemeyeceği yönündeki anarşist söylem, şiddeti doğuran birçok farklı nedeni ve konuyla ilgili farklı değerlendirmeleri göz ardı etmektedir. Kaldı ki şiddet, iktidarlar tarafından her zaman ve sadece kendi varlıklarına yönelmiş bir tehdit söz konusu olduğunda kullanılıyor değildir. Mesela teokratik yönetimlerde sorun/tehdit çoğunlukla ‘öteki’dir ve ‘öteki’nin varlığı bile şiddeti meşrulaştırmak için yeterli olabilmektedir.

Bireysel şiddet olaylarında insanların eylemlerini meşrulaştırmada kullanmaları muhtemel sayısız ihtimali bir tarafa koysak bile, geçmişteki ve günümüzdeki büyük çaplı şiddet olaylarında, özellikle de şiddeti meşrulaştırmada dinin etkisi görmezden gelinemez. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın şiddet içeren eylemlere yaklaşımlarını çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağız. Kullanımında ekseriyetle haksız baskı, keyfi zor kullanımı, zulmetme, darp ve işkence gibi ahlaken benimsenemeyecek olumsuzlukları çağrıştıran şiddet kelimesini biz gerekli-gereksiz, meşru-gayrimeşru tüm kullanım biçimlerini kapsayacak şekilde *istenmeyen fiziksel güç kullanımı* olarak ele alıyoruz. Bu anlamda mesala İslam’ın çok boyutlu bir yaklaşım sergileyerek hassas ahlaki sınırlar çizmekle birlikte, savaşı öngördüğü bir gerçektir ve bizim kullandığımız anlamda da bu, şiddet içeren bir eylemdir. Dolayısıyla müslümanlar için -tüm insanlarda olduğu gibi- istenmemesine rağmen savaş, kaçınılmaz ve gerekli olabilir. İslam’ın meşru saydığı şiddeti (savaş anlamına da gelen cihadı) İslam ve Şiddet başlığında detaylandırmaya çalışacağız.

#### 2.2.4. Terör

Latince ‘terrere’ kelimesinden türetilen ‘terör’ kelimesi, korkutmak, ürkütmek, yıldırım, dehşete kaptırmak, sindirmek, dehşet ve korku saçma, bu amaçla yıkma ve öldürme anlamını ifade etmektedir. Geç kullanılmaya başlanan bir kavram olmasına rağmen tespit edilen 190 kadar terör tanımı vardır. Çok eski bir olgu olan terör siyasî literatüre ilk olarak Fransız Devrimi ile girmiştir. “Terörist kavramı ilk defa Filistin’de İngiliz sömürge yönetimine karşı sabotaj eylemlerinde

<sup>177</sup> David Hume, “Of Public Credit”, *Essays, Moral, Political, and Literary* içinde, (Haz.: T. H. Green ve T. H. Grose), Londra 1898, 396’dan nkl. Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 144.

bulunan Yahudi örgütler için kullanılmıştı. (...) Daha sonra benzeri yöntemlere başvuran FKÖ terörist olarak anılmaya başladı.”<sup>178</sup>

Terörle, siyasi amaçla işlenmiş cinayetler ya da tedhiş hareketleri kastedilmektedir. Terörist ise siyasi amaçla cinayet işleyen, tedhiş hareketi yapan kimsedir.<sup>179</sup> Terör, “insanları yıldırım, sindirmek yoluyla onlara belli düşünce, ideoloji ve davranışları benimsetmek için zor kullanma, ya da tehdit etme eylemidir. Genellikle radikal ideolojik gruplar tarafından yürütülen silahlı mücadelelerin genel adıdır.”<sup>180</sup> Bir başka tanımı şöyledir: “Terör siyasal bir amaca ulaşmak için demokratik mücadele yöntemlerini yok sayıp hedef kitlede ayırım gütmeyen şiddet eylemleridir”.<sup>181</sup> Terörün birbirinden farklı onlarca tanımı bulunmaktadır. Devletler ya da kurum ve kuruluşlar kendi eylemlerini bu kavramın dışında tutacak şekilde tanımlar geliştirmektedirler. Zaten “terör kavramını ortaya atanlar teröristler değil, terörden şikayet eden devletlerdir; ortak bir tanım üzerinde birleşmeyenler de yine onlardır.”<sup>182</sup>

Fransız Devrimi’nde ortaya çıkış biçimine bakıldığında terörün her zaman şiddete başvurmak ve yasal çerçevenin dışına çıkmak anlamına geldiği açıktır. Bu uygulamalarda terörün kullanılış amacı ya sistem içindeki muhalefeti bastırmak, bireylerin siyasal eylemlerini engellemek (dikta terörü) ya da var olan yasal sistemi ortadan kaldırıp yenisini kurmaktır (devrimci terör). Terör bu hedeflere ulaşmak için bir araç olduğundan sınırlı ve sonlu olmak durumundadır. Bu araçsal terördür. Totaliter yönetimde ise durum farklıdır. Bu yönetim kendini bir hareket olarak tanımladığı, sürekli bir devrimin yürütücüsü olduğunu iddia ettiği için yeni bir sistem kurmayı hedeflemektedir, dolayısıyla, terör sınırsız bir hal alıp araçsal konumunu yitirir. Yine diktatör ve devrimci şiddetten farklı olarak, totaliter terör asıl korkunç yüzünü ortada muhalif kalmadığı zaman göstermektedir. Bu durumda terör masumlara yönelmekte ve bu andan itibaren de totaliter karakter kazanmaya başlamaktadır. Bu da amaçsal terördür.<sup>183</sup>

Veli Sırım terörün başlıca özelliklerini şöyle sıralamaktadır<sup>184</sup>: 1- Teröristler eylemlerinin duyulmasını, yankılanmasını, toplumu etkileyip sarsmasını isterler.

<sup>178</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 15. Bizim günlük kullanımımızın aksine, Fransız devrimi sırasında Jakobenler tarafından kullanılan ‘terör’ kavramı pozitif bir anlam taşıyordu; çünkü Jakobenler ortaya koydukları ‘terör’ denen şiddet içeren eylemleri, barış dolu bir ortama erişmek için gerekli görüyorlardı. Caner Taslaman, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Terörün ve Cihadın Retoriği* içinde, İstanbul, 2007, 12.

<sup>179</sup> “Fakat bir örgütün ya da bir kimsenin eylemi -bölücülük hariç- ne kadar siyasi olursa olsun, silaha başvurmamışsa terörist olarak nitelendirilemez. Örgütün silahlı kanadında bulunmamakla birlikte fiili ya da fikri olarak örgüte yardımcı bulunan kimse de aynı suça iştirak etmiş demektir. Fiili yardımcı olmaksızın taraftar olan kimse ‘sempatizan’ olarak adlandırılır.” Ahmet Kavlak, “Terör ve Meşru Terör”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 222.

<sup>180</sup> Veli Sırım, “Barış Dini İslam’a Savaş Yaklaşımları”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), İstanbul, 2007, 105.

<sup>181</sup> Küçükcan, “Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri”, 135.

<sup>182</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 17.

<sup>183</sup> Gülbanu Altunok, “Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, 55-56.

<sup>184</sup> Sırım, “Barış Dini İslam’a Savaş Yaklaşımları”, 105-106.

Hedeflerini de buna göre seçerler. Eylem haber televizyonlarında görüntülenip, arka arkaya kınama demeçleri verilmeye başlandığında eylem amacına ulaşmış demektir. 2- Terör, toplumun genelinde veya belli bir bölümünde, mevcut düzeni değiştirmek amacıyla yapılan korkutma, yıldırma ve sansasyon oluşturma gayesi güder. 3- Teröristler eylemlerini mümkün olduğunca açık gerçekleştirirler. Mümkün olduğunca fazla kişinin haberdar olmasıyla, geniş bir kitleye mesaj verilmek istenir. 4- Terör eylemlerinde masumlar ve suçsuzlar isteyerek ve hesap edilerek hedef seçilir. 5- Terör eylemleri, zaman ve mekan konusunda herhangi bir kısıtlamaya tabi değildir. 6- Terör eylemiyle ulaşılmak istenen hedefler dikkate alındığında eylemlerin bireysel olarak gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

Bir terör eylemini, böyle olmayan bir eylemden ayırmanın ölçütlerinin neler olduğu tartışmalı olmakla birlikte, genellikle kabul edilen bazı hususlar mevcuttur. Terör olayları anlaşılmaya çalışılırken beş unsura dikkat edilmelidir: Terörde süreklilik/tekrar; motivasyon (yönetimi taviz vermeye, boyun eğmeye zorlamak); aktörler (terör kurbanları ve şiddet eylemlerini gerçekleştirenler); devletin rolü (devlet destekli terör veya devlet terörü) ve etki (elde edilen sonuç).<sup>185</sup> Bilim insanlarına göre kriminal ve siyasal amaçlı tekrarlanan şiddet, bir mesajı yayma amaçlı cinayet, tehdit, korkutma ve tedhiş terörizmin en belirgin özellikleri arasında sayılabilir. Dikkat çekilmesi gereken önemli noktalardan biri 'kurban'ların tesadüfi olarak seçilmesi ve estirilen terörün, asıl hedefi manipüle etmek için propaganda amaçlı olmasıdır.<sup>186</sup> Yine, bir terör eyleminin, sıradan bir cinayetten yani eşkıyalıktan farkı, sadece öldürülen insanlarla biten bir eylem olmamasıdır. Eylemin mesajı sadece belli birkaç kişinin öldürülmesiyle sınırlanamıyorsa, terör eylemleri mutlaka arka planda bir siyasal grup ya da bir devlet tarafından destekleniyor demektir.<sup>187</sup>

Terörü siyasal ve ekonomik nedenlerle tahrik edenlerin demokrasiyle yönetilen devletler olduğunu bilmek garip bir durumdur. Bu devletlerin 'demokratik' olmaları, terörün kaynağı olmalarını bir derecede gizlemektedir. "Bu devletlerin terörün kaynağı olarak gösterdikleri devletlerin, sömürülen milletlerden ibaret olmaları bu iddianın tasdiki durumundadır. Eski sömürgecilerin 'demokratik devlet', sömürülenlerin ise 'terörist devlet' kategorisinde olmaları ilginçtir." Terörist devlet, gücünü kullanarak terör eylemlerini 'hukuki' kılıfa sokabilmekte; kendisiyle birlikte hareket eden büyük devletler de bu 'hukukilik' gerekçesine dayanarak küçük devletleri 'terörist devlet' çerçevesine alabilmektedir. Bu durum "hukukilik" kavramının iş görmezliğine neden olduğundan, büyük devlete mukabele için silaha başvurmadan başka ihtimal kalmamaktadır. (...) Herhangi bir *işgalci devlet* de siyasal cinayetler işleyebildiğine ve işleyeceğine göre bireyler gibi o da terörist kavramı içinde değerlendirilmelidir. Terörist, bir kişi olabileceği gibi devletin kendisi de olabilir, ona karşı mukabele de, şekli ne olursa olsun, 'terör' değil 'müdafaa' olur."<sup>188</sup>

<sup>185</sup> Küçükcan, "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", 135.

<sup>186</sup> Küçükcan, a.g.m., 134.

<sup>187</sup> Kavlak, "Terör ve Meşru Terör", 223.

<sup>188</sup> Kavlak, a.g.m., 224-225.

Günümüzde yaşanan terör eylemleri ve bu eylemlere yönelik tepkiler ayrı bir araştırma ve tartışma konusudur. Hakim Batılı söylem etkili propaganda araçlarıyla hem kavramların anlam haritalarını sürekli yeniden düzenlemekte, hem de bu kavramların ifade ettiği kesimleri yeniden belirlemektedir. Önce, Batının emellerine ulaşmasında araç olarak kullanılacak ya da sömürüye engel olabilecek kesimler belirlenmekte, sonra kavramlar söz konusu kesimleri ifade edecek şekilde yeniden düzenlenmektedir. Bu şekilde sürekli düzenlenen ve kendisiyle kast edilen kesimin de yeniden değiştirildiği en önemli kavram belki de ‘terör’ kavramıdır. Terör ve benzeri kavramlar günümüzde özellikle Müslümanları nitelirmede kullanıldığından, terörün retorüğini çalışmamızın ikinci bölümünde “Cihad ve Savaş” başlığı altında ele almaya çalışacağız.

## 2.3. KÜLTÜR

### 2.3.1. Kültürün Anlamı

“İnsanoğlu dünyaya belirli kalıplarla gelmez. Zamanla içinde yaşadığı ortamla bütünleşir. Yani içinde yaşadığı farklı kültürel ortamlara uyum sağlar. Dolayısıyla içinde yaşadığı kültürü, gelişmiş beyin yapısı sayesinde öğrenir. Bu öğrenilen yaşam biçimi zamanla değişerek bir nesilden bir nesile aktarılır.” Böylece insanoğlu zamanla gelişerek kendine özgü bir kültür yaratır.<sup>189</sup> Dünya nüfusu halklardan oluşur ve bu halkların her birinin kendi kültürü vardır.<sup>190</sup>

Kültür kavramı, tanımlanması açıklanmasından daha zor olan bir kavramdır.<sup>191</sup> “Belki de düşünce ve toplum tarihinde kültür kavramı kadar, farklı tarifi yapıldığı başka bir kavram yoktur.”<sup>192</sup> Kültürle ilgili alanlarda çalışmalar yapanların “hemen hepsinin onu yeniden tarif etme teşebbüsü” de bunu göstermektedir.<sup>193</sup> Kültür kavramının açık-seçik ve ortak kabul gören bir tarifinin yapılamamış olması, kültürle ilgilenen araştırmacıların karşılaştıkları problemlerin başında gelmektedir. Araştırmacıların kültür konusunda nesnel bir yaklaşım sergilemedikleri, tersine farklı tanımlar ve yorumlar geliştirdikleri gözlenmektedir. “Bunun nedenlerinin başında, kültür olgusunun nesnel olamayacak kadar, soyut ve farklı toplumsal içerikler taşıması gelmektedir.” Bunun yanında, düşünürlerin “içinde yaşadıkları toplumsal çevrenin ve dayandıkları perspektif farklılaşmasının da önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.”<sup>194</sup> Kültür bir varlık değil, bir kavrayış tarzıdır. Bu nedenle kültür insanların kavrayış biçimine göre değişir. İşte kültür hakkındaki

<sup>189</sup> Enver Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, (Ed.: Enver Özkalp), Eskişehir, 2009, 67.

<sup>190</sup> Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, (Çev.: Işıl Demirakın), Ankara, 2006, 26.

<sup>191</sup> Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, 67.

<sup>192</sup> Osman Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, İstanbul, 2008, 18.

<sup>193</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 5. baskı, İstanbul, 2006, 35.

<sup>194</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 23.

tariflerin pratikteki çeşitliliğinin nedenlerinden birisi de budur.<sup>195</sup> Buradaki “temel yanılğı, kültürün bir kavram olduğunun gözden kaçırılıp, bir varlık olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.”<sup>196</sup>

Latineden gelen kültür kavramı ilk olarak, ürün yetiştirmek (cultivation) ya da hayvan yetiştirmek (çobanlık ve besicilik) ve zihin eğitimi anlamlarında kullanılmıştır.<sup>197</sup> Bahçıvanın yenmeyen katır kutur bir yabancı meyveden geliştirdiği meyveye “kültürlenmiş” deriz, yani bu yabancı ağaç kültürlenme yoluyla işlenip bir meyve ağacına dönüştürülmüştür. Gelgelelim, aynı ağaçtan bir gemi direği üretildiğinde -dolayısıyla ağaca aynı ölçüde amaçlı bir çaba uygulandığında- ağacın gövdesinin kültürlenme yoluyla işlenip gemi direğine dönüştürüldüğünü söyleyemeyiz. Buradaki dilsel nüans açık bir biçimde gösterir ki meyve insan çabası olmasaydı ortaya çıkamayacak olmasına rağmen, yine de son kertede ağacın kendi güdüleyici güçlerinin ürünüdür ve sadece kendi eğilimleri arasında taslağı mevcut bulunan olanakların gerçekleşmiş halidir.<sup>198</sup> Kültür sözcüğünün, “vahşi doğadan kazandığı toprağı dikkatle işleyen ve tarıma açan, saçılacak tohumları ve ekilecek fideleri seçen, bakımını yapan ve doğru şekli -yani söz konusu bitki için uygun görülen şekli- vermek için büyüyen dalları budayan bir çiftçinin ya da bir bahçıvanın emeğini” akla getirdiğini ifade eden Z. Bauman; çiftçi ve bahçıvanın bununla kalmayıp “aynı zamanda ‘kendi başlarına’ büyümekte olan ve bu yüzden ekili alandaki sıkı düzeni bozan, o alanda planlanan verimliliği düşüren ya da bahçenin estetik ideali dışına çıkan istenmeyen misafirleri ve ‘davetsiz’ misafirleri de” ayıkladığını ekler.<sup>199</sup>

Çiftçi örneğinde kültürlenmiş ürün elde etme süreci, -ürünü üretmenin tüm aşamaları tamamen elinde olmasa da- insanın, onu doğal yapısına uygun olarak geliştirmesi, gelişme şartlarını oluşturması/koruması, doğal gelişimine etki ederek müdahil olması sürecidir. Bu anlamdan türeyen kültür de, “şeyleri olduklarından ve aksi halde olacaklarından farklı yapmak ve onları bu halde, yapay şekil içinde tutmaktır. Kültür, bir düzen yaratmak ve onu korumak, düzeni bozan ve bu düzen açısından *kaos* görünen her şeyle mücadele etmektir. Kültür ‘doğa düzeni’ (yani şeylerin insan müdahalesi olmaksızın oldukları durum) yerine yapay, tasarlanmış bir düzen koyma ya da ekleme işidir. Kültür, böyle yapay bir düzeni *getirmekle* kalmaz, *ona değer de verir*. Kültür, bir tercih sorunudur.”<sup>200</sup> Hayvanlardaki içgüdü, tam isabet halinde, kendilerine yeterli olduğu, öğrenmeye ihtiyaçları olmadığı veya çok sınırlı seviyede kaldığı için, kültüre ihtiyaçları yoktur. Kültür dediğimiz olay insan cinsine mahsustur.<sup>201</sup>

İnsanın, ilk ve asli ihtiyaçları kültürün meydana gelmesine sebep olmuş, kültür de yeni ihtiyaçların doğmasını mümkün kılmıştır.<sup>202</sup> Hayvanların tersine,

<sup>195</sup> Özkul, a.g.e., 22.

<sup>196</sup> Özkul, a.g.e., 23.

<sup>197</sup> Özkul, a.g.e., 19.

<sup>198</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, (Çev.: Tuncay Birkan), İstanbul, 2009, 339.

<sup>199</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), 2. baskı, İstanbul, 1999, 157.

<sup>200</sup> Bauman, a.g.e., 158.

<sup>201</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 95.

<sup>202</sup> Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 42.

insanlık dünyanın doğal düzeniyle sorgusuz sualsiz bütünleşmez, aksine ondan kopar, kendini onun karşısına yerleştirir, ondan taleplerde bulunur, onunla mücadele eder, onu ihlal eder ve onun tarafından ihlal edilir... İnsan hukukla olduğu kadar sanata, teknolojiyle olduğu kadar dinle, âdetlerle olduğu kadar bilimle de böyle karşı karşıya gelir. Bunların kâh onunla kaynaşıp adeta onun bir parçası haline gelen, kâh ona yabancılaşıp onunla teması kesen içeriklerini kâh cazip kâh itici bulur.<sup>203</sup> Kültür insanı yoğurur ancak asıl olarak erkekler, kadınlar ve gençler kültürü üretir. “Bunu üretmeyi ve yeniden üretmeyi bıraktıklarında, kültür sonlanacaktır ve kültürün üretimi, ne kadar tutucu olursa olsun, aynı zamanda bir yeniden üretimdir.”<sup>204</sup> Karşılıklı bir etkileşim neticesinde, “insanoğlu kültürü yaratmış, kültür de onun gelişmesine yükselmesine yardımcı olmuştur.”<sup>205</sup> Bundan dolayı kültür, insan unsuruna, onun biyolojisine, zeka ve ruhi fonksiyonlarına olduğu kadar fizik çevresine de bağlı olarak kurulur.<sup>206</sup>

Kültür insan davranışlarının anlaşılmasına yardımcı olan bir faktördür. “İnsanların ne yaptıkları, sevdikleri, sevmedikleri, yasakladıkları, inançları, inanmadıkları, değerleri hepsi bir kültürün parçası olarak ortaya çıkar.”<sup>207</sup> Her insan, dilini, dinini, yemeyi ve içmeyi, sosyal yaşantısını, çocuk yetiştirmesini, bilgi kurallarını, manevi değerlerini, sevmeyi ve sevilmeyi bir kültür içerisinde yaşayarak öğrenir.<sup>208</sup> Kültür, -bazı insanların başka bazıları üzerinden yürüttükleri- bir insan etkinliğidir. Kültürün iki tarafını oluşturan bahçıvan-bitki ayrımının ‘insan canlılar’ın kültürlerinden bahsederken “göze çarpmamasının nedeni, çoğu kere ‘bahçıvan’ın kim olduğunun” açık olmamasıdır.<sup>209</sup> ‘Biz’ duygusundan kaynaklansa gerek, insanlar toplumdan öğrendiklerini o kadar çok benimser ve içselleştirirler ki kendi kültürlerinin dışında olan şeyleri doğru olarak benimsemezler bile, böylece kültürün koyduğu kurallar bizim bir parçamız haline gelir.<sup>210</sup>

Kültür, ikisi de kültürü kendi içinde barındırmayan iki unsurun, öznel (bireysel) ruh ile nesnel (toplumsal) düşünsel ürünün örtüşmesi sayesinde doğar. Nitekim, “öznel tinin, kültürlenmesini sağlayan nesneyle bu ilişkiyi yaşayabilmek için düşünselliğini değilse de öznelliğini terk etmesi gerekir... Burada öznenin nesneleşmesi ve nesnenin özneleşmesi söz konusudur ki kültürel sürecin özgül doğası da buradan gelir...”<sup>211</sup> Nesne, bireyin müdahalesiyle özneleşirken, bireyin nesneyle ilişkisi nesnelleştikçe birey, kültürel sürece dahil olur. Bu anlamda kültür, “kapalı birlikten -geliştirilmiş çeşitlilik yoluyla- geliştirilmiş birliğe uzanan patikadır.”<sup>212</sup> Önemli bir husus, bir şeyin bireysel olarak kültürel bir değer olarak kabul edilmesinin, o şeyin kültürel bir değer olarak kabulü için yeterli olmayacağıdır. Çünkü “sadece kültürel bir değer olacak hiçbir kültürel değer yoktur; her birinin bu

<sup>203</sup> Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 337.

<sup>204</sup> Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, 32.

<sup>205</sup> Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, 67.

<sup>206</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 101.

<sup>207</sup> Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, 68.

<sup>208</sup> Özkalp ve bşk., *a.g.e.*, 67.

<sup>209</sup> Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 159.

<sup>210</sup> Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, 67.

<sup>211</sup> Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 340.

<sup>212</sup> Simmel, *a.g.e.*, 335.

önemi elde edebilmesi için aynı zamanda nesnel ölçekte de birer değer olması gerekir.” Yani bir şeye kültürel değer diyebilmemiz için onun, toplum tarafından doğamıza uygun bir değer olarak kabul edilmiş/benimsenmiş olması gerekmektedir. “Nerede bu anlamda bir değer varsa ve nerede doğamıza ait bir ilgi/çıkar ya da yetenek onun sayesinde geliyorsa, orada bir kültürel değer vardır denebilir.”<sup>213</sup> Türetildiği sözcüğün anlamına da uygun bir şekilde kültür en çok doğa kılığına büründüğünde etkilidir. O zaman yapıntı olan şey bizatihi ‘eşyanın tabiatı’ndan kaynaklanan, zorunlu ve vazgeçilmez görünür; insan kararıyla değiştirilmesi mümkün olmayan bir şeye dönüşür.<sup>214</sup>

İnsan davranışları ya da duyguları ile doğmaz. Aksine, kişinin yaşamını belirleyen şey, o kişinin kendine ait olarak benimsediği kültür ya da kültürlere göre sergilediği davranışlar ve tutumlarıdır.<sup>215</sup> Bireyin kendisine ait unsurlar, bireyin üretmesi ve kendine karşı kayıtsız hale gelmesiyle bireyden çıkıp -öznelikten sıyrılarak- topluma mal edildiğinde artık var olan sadece kültürel değerdir. “Din kurucusu ile sanatçının, devlet adamı ile mucitin, bilim adamı ile yasa koyucunun durumunda ikili bir durum söz konusudur: Bir yanda kendi temel güçlerinin dizginlerinden boşalması, doğalarının kültürel hayata ait unsurları serbest bırakacakları bir yüksekliğe çıkması vardır, öte yanda da nesneye duyulan tutku, bu tutkunun özerk kusursuzlaşmasıyla birlikte öznenin kendine karşı kayıtsız hale gelip ortadan kalkması... Sadece ruhun selametini ya da kişisel güç idealini veya bireyin, hiçbir dışsal faktörün müdahil olmadığı içsel gelişimini umursayan bir kimsenin değerlendirmeleri o bütünleştirici kültür faktöründen yoksun olacaktır. Öte yandan, diğer tip insan, yani sadece yaptığı işin, eserinin salt nesnel kusursuzluğunu (böylece de onunla bir şekilde bağlantılı olan) başkalarına değil *kendilerine* ait olan bu fikri geliştirmeyi) umursayan insan da bu faktörü ıskalayacaktır. Birinci tipin uç örneği çileci aziz, diğerininki ise bütünüyle ve fanatik bir biçimde alanına kapanmış olan uzmandır.”<sup>216</sup>

“Dil, inanç, değer, norm davranışlar ile bir nesilden bir diğer nesile aktarılan maddi öğelerden oluşan bir bütün” olarak açıklanan kültür kavramı devam eden anlam genişlemeleriyle daha sonraları, bir toplumun ‘bütün bir hayat tarzı’ demek olan genel bir ‘ruh hali’ni ifade etmek üzere benimsenmeye başlanmıştır. Kültür kavramını günümüzdeki anlamına yakın anlamda ilk kullanan Samuel von Pufendorf’tur. Ona göre kültür, “doğaya karşıt olan ve belli bir toplumsal bağlam içinde ortaya çıkan tüm insanların eseridir.”<sup>217</sup> 18. yüzyılın ünlü Alman filozofu Kant, kültürü, “insanın kendi rasyonel ve mantıklı özünden dolayı özgürce hayata geçirebileceği amaçların, ideallerin tümü olarak kullanmıştır.”<sup>218</sup> Buna karşın Pufendorf gibi, kültür yorumlarında Georg Simmel de, ‘toplumsal bağlam’a vurgu yapar: “Dinî şevk, ahlakî fedakârlıklar, kişiliğin kendi var oluş tarzı ve görevi üzerindeki vakur ırarı –tüm bunlar ruhun içgüdüsel olarak kendi doğası sayesinde kendi üzerinde çalışarak ulaştığı değerlerdir. Bu değerler ilk bakışta kültür

<sup>213</sup> Simmel, *a.g.e.*, 345.

<sup>214</sup> Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 171.

<sup>215</sup> Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, 27.

<sup>216</sup> Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 346-347.

<sup>217</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 19.

<sup>218</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Kültür” md.

kavramının gereklerini pekâla karşılayabiliyor olabilirler. ...ama bildiğimiz anlamda birer kültür meselesi değildirler. ...kültürün özgül anlamı, ancak bir kişi bu gelişmeye dışsal bir şey eklediği zaman, ruhun yolu kendileri bizatihi öznel bakımdan psikolojik sayılamayacak değer ve ölçeklerden geçtiği zaman gerçekleşir.”<sup>219</sup>

Kültürel değerler, normlar toplumda kodlanmış vaziyette bulunur. Birey topluma uyum sağladıkça kodları çözümü ve onları doğru okuma alışkanlığı edinir; ya da tersinden söylersek birey, kültürel kodları doğru okuduğu/çözümlediği oranda toplumla uyumlu bir birey olur. Örneğin otomobil kullanırken, yeşil ışıkta hareket serbestine sahip olduğumuzu, kırmızı ışıkta durmamız gerektiğini ‘biliyor’ oluşumuz, bu ışıkların trafikte seyreden araç sahipleri için kodlandıkları anlamları kavramamızla alakalıdır. Bölünmüş bir otoyolda araç kullanırken sağ şeritten seyretmemizi gerektiren bildik türden, zorunluluk anlamında mantıkî bir gerekçe bulunmamasına rağmen, toplumumuzla uyumlu olma ve -dışlanma ya da cezayla sonuçlanabilecek- bir huzursuzluğa neden olmama adına da olsa, toplumsal kodlara riayet ederiz. Dolayısıyla denebilir ki, “‘insan kültürü’, insan bireylerin eğitimi, kültürel kodun bilgisini vermektan- işaretleri okuma yetisi ve onları seçme ve sergileme becerisi kazandırmaktan- ibarettir.”<sup>220</sup> Birey, yaşamı süresince kültürel kodları ne kadar kavrar ve onları sergileme ya da onlara uyumlu yaşama konusunda ne kadar başarılı olursa kültürlenme derecesi de o düzeyde olacaktır. Bireyin yetiştirilmesinden değil, kendisiyle toplum arasındaki uyumun bireye bağlı düzeyinden bahsedilebilir. Çünkü, “katı anlamda bireyler ancak daha çok ya da daha az kültürlenmiş olabilirler, ama şu ya da bu şekilde uzman olarak kültürlenemezler, yani yetiştirilemezler.”<sup>221</sup>

“Kültür canlı bir kavramdır. ...kültür zamanla kendini yeniler ve başka kültürlerin etkisinde kalır. Kültür insanlarla, duygularla ilgili olduğu gibi, diğer bireylerin kültüründen etkilenir ve gelişir. Bu nedenle, ‘hiç değişmeyen katı bir kültür yoktur’ denilebilir. (...) Farklı kültürler ve farklı kültürel gruplar arasındaki olumlu veya olumsuz etkileşim, toplumların birbirlerine karşı farklı davranışlar geliştirmelerine ve yeni kültürel yapılar oluşturmalarına neden olur. Kültürel etkileşim içine giren her iki topluluk açısından farklı sonuçlar ortaya çıkar ve bu her iki kültür birbirini her zaman aynı oranda etkilemez. (...) Her bir kültür diğer kültürle temasa girdiğinde, gerekli gördüğü bazı kültür öğelerini başka kültürlerden alır ve kendi yapısına eklemler. Yapısına uygun gelmeyen zedeleyici olan öğeleri ise reddeder. Yani bütünlük kültürün bütün öğelerine ve inanç değerlerine bağlılık demektir. Gerek modern gerek geleneksel tüm toplumlarda bu geçerlidir. Ancak inanç ve ahlak öğelerinin niteliklerinde farklar vardır. Bazıları daha katı bazıları daha esnek olabilir. Bu farklılıklara göre, toplumlarda yaşanan değişme ve gelişme süreçleri ve içerikleri de farklı olabilir.”<sup>222</sup>

<sup>219</sup> Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 330, 332-333, 340.

<sup>220</sup> Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 165.

<sup>221</sup> Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 349-350.

<sup>222</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 28, 55-56, 93.



“Bir toplumun kültürel öğeleri maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılır. Maddi öğeler toplumun ya da grubun herhangi bir gelişim aşamasındaki teknolojik ilerlemesini, üretim, teknik, hüner ve becerilerini ifade eder... Manevi öğeler ise soyut olan ancak toplumun yaşamını düzenleyen değer inanç, gelenek, görenek ve ahlak kurallarından oluşur.”<sup>223</sup>

Kültür iki parçadan oluşur: norm ve değer. “Norm, kültürün belirlediği yerleşik davranış kurallarıdır. Her kültürde toplumsal düzeni sağlayan, bireylere yol gösteren, doğru ve yanlış, olumlu ve olumsuz belirleyen kurallar, standartlar ve fikirler bulunur. Bütün bunlara norm adı verilir. Norm, yaptırımı olan kurallar sistemidir. ...normlar belirli bir toplumda yaşayan insanların ne şekilde hareket etmelerine ilişkin kurallardan oluşurlar. Normlar toplumda ödül ve ceza ile güvence altına alınırlar. Yani, norma uygun olan bir davranış ödüllendirilirken, uygun olmayanlar cezalandırılır. Ödül ve cezalar resmi veya gayri resmi biçimde de olabilir. (...) Bazı normlar toplumun her bireyi için geçerliken, bazıları bazı bireyler için geçerli diğerleri için değildir. Hemen bütün toplumlarda geçerli olan ve yasak olan bir norm bir insanın canını alma veya ödüllendirmez. Ancak, bu norm bazı gruplar örneğin polisler için geçerli değildir. Polisler veya güvenlik güçleri belirli durumlara, girdikleri silahlı çatışmalarda bir kimseyi öldürebilir veya kendilerini korumak amacıyla silah kullanabilir.”<sup>224</sup>

Kültürü oluşturan temel parçalardan ikincisi olan “değerler insanların iyiyi, doğruyu, güzeli ve çirkini tanımlamak için koymuş oldukları standartlardır. Diğer bir deyimle, hangi toplumsal davranışların iyi, doğru ve istedik olduklarını belirten, paylaşılan ölçüt ve fikirlerdir... Her toplumun kendine ait önem verdiği, arzuladığı değerleri bulunur... Değerler bizlere kültür yoluyla aşılana kadar olduğu için onları saptamak ve tanımlamak normlar kadar kolay değildir.”<sup>225</sup>

“Norm ve değer arasındaki en temel farklılık, değerlerin soyut ve genel kavramlardan meydana gelmesi, normların ise belirgin ve yol gösterici oluşlarıdır. Bir toplumun değerleri normları etkilemesi açısından büyük önem taşır. ...normları şekillendiren şey o toplumun önem verdiği değerlerdir.”<sup>226</sup>

Kültürün önemli özellikleri üç maddede toplanabilir: 1- Kültür toplumsal bir üründür ve insanoğlu sahip olduğu dili sayesinde kültürü açıklayabilir. 2- Kültür, genetik bir faktör değildir. “Yani kalıtsal olarak babadan oğula geçmez... Kültür konusunda en önemli şey öğrenilerek kazanılacağıdır...” 3- Her toplumun kültürü kendine özgüdür. “Bazı toplumlarda iyi ve doğru olarak benimsenen davranışlar, bir diğer kültürde farklı olabilir.”<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, 67.

<sup>224</sup> Özkalp ve bşk., *a.g.e.*, 70-71.

<sup>225</sup> Özkalp ve bşk., *a.g.e.*, 72.

<sup>226</sup> Özkalp ve bşk., *a.g.e.*, 72.

<sup>227</sup> Özkalp ve bşk., *a.g.e.*, 68.

### 2.3.2. Kültür ve Medeniyetin Tanımlanma Serüvenleri

İlk olarak doğal'ın karşıtı olarak algılanıp toplumların ortaya koydukları eserler olarak anılandırılan kültür, Aydınlanmayla birlikte "insan yeteneklerinin geliştirilmesi ve inceltmesi anlamında" toplumların yaşam tarzlarını ifade edecek şekilde, toplumların farklılıklarını da belirtmeye yarayan bir kavrama dönüşmüştür.<sup>228</sup> Zamanla kavram, "toplumların biyolojik olarak değil ve fakat sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü ya da sembolik ve öğrenilmiş ürünlerini ya da özelliklerinin toplamını anlatmak için" kullanılır olmuştur.<sup>229</sup> Daima yeniden tanımlanan kültür terimi adeta günden güne kendileri de değişken nüanslarla çeşitlenip renklenen farklı anlamlarla donatılmaya devam etmektedir.<sup>230</sup>

18. yüzyılda Aydınlanma çağında tartışma alanına çıkan/oluşan kültür kavramının gerçek mucidi ünlü Alman filozofu Herder'dir. O, kültür kavramını, bütün tekil anlamlarından kurtarıp, bilinçli bir ayrımla, kültürleri kastetmek üzere kullanmıştır. "Ona göre, kültür bir ulusun, bir halk ya da topluluğun yaşam tarzıdır. Herder'in söz konusu kültür kavrayışı, kültüre tarihsel bir boyut kazandırırken, günümüz kültür görüşüne çıkan yoldaki en önemli kilometre taşını oluşturur."<sup>231</sup> Özcülük olarak değerlendirilebilecek bu görüş kültür hakkındaki en yaygın görüştür. Bu görüşün tarihi ve felsefesinin izleri, tüm 'halk' ve 'ırk'ları kendi gelenekleri ve kültürel üretimleri açısından açıklamaya çalışan çok yönlü düşünürler olan Gottfried Herder ve çağdaşlarına kadar uzanır. "İlk olarak Herder tarafından ortaya atılan ve Boas tarafından olgunlaştırılan bu kültür görüşü günümüzde hala önemlidir. Bu bakış açısı kültürü bir grubun toplu mirası ya da bir başka deyişle tüm üyelerinin hem toplumsal hem de bireysel düşünce ve yaşantılarını biçimlendiren düşünce ve uygulamaların bir katalogu olarak ele almaktadır. Bu şekilde, kültür, yaşamları biçimlendiren bir kalıp ya da, biraz daha polemige yol açacak biçimde söyleyecek olursak, birbirinin aynı nüshalar üreten dev bir fotokopi makinesi olarak görünür."<sup>232</sup>

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, antropolog E. B. Tylor 1871 yılında kültürü; 'bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, yasaları, gelenekleri ve bir toplumun üyesi olarak insanın edindiği bütün öteki eğilim ve alışkanlıkları içeren karmaşık bütün' olarak tanımlamıştır.<sup>233</sup> Taylor'un bu tanımlaması genel kabul gören bir tanımlama olmuşsa da yeterli görülmemiştir. Sonraları kavram daha da genelleşerek, iktisadi üretim ve mübadele sistemi, akrabalık ve aile örgütlenmesi sistemlerini, siyasi ve

<sup>228</sup> Süleyman Uludağ, "Din ve Medeniyet", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 39.

<sup>229</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 18.

<sup>230</sup> Jean Dubuffet, *Boğucu Kültür*, (Çev.: İsmet Birkan), Ankara, 2005, 29.

<sup>231</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 19, 82. "Herder insanoğlunun yaşadığı toplumsal hayatı bir tiyatro sahnesine benzetir. Başka bir deyişle, insanlık tarihi insanoğlunun bir tiyatro sahnesinde sergilediği kültürel ürünlerle anlam kazanır. İnsanlık tarihi bu oyunlarla hayat sahnesinde bir yer edinir." Özkul, *a.g.e.*, 76.

<sup>232</sup> Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, 31-32.

<sup>233</sup> Benzer şekilde Malik Bin Nebi de kültürü, "uyaklar, ritim ve hareketler gibi zahirde görünen şeylerle, zevkler, adet ve gelenekler gibi içsel şeyleri kapsayan ortam" olarak tanımlamıştır. Malik bin Nebi, *Düşünceler*, (Çev.: Muharrem Tan), İstanbul, 2008, 177.

dini örgütlenmeyi, günlük yaşam kurallarını, ahlak ve adalet sistemini, din, efsane, sanat, felsefe, hatta bilim üretimini ihtiva eden bir olgu olarak anlamlandırılmıştır. Fakat bu yaklaşım, kültürü uygarlıktan ayırt etmeye yetmeyen, oldukça genel bir kültür kavrayışına tekabül etmektedir.<sup>234</sup>

Medeniyet birbirinden ayrı birçok kültürün birleşiminden meydana gelmektedir; yani "...medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz harsı, bir Fransız harsı, bir Alman harsı ilh... mevcuttur."<sup>235</sup> Kültürlerden müteşekkil gelişmiş bir kültür veya kültür iştiraklerine medeniyet adı verilmektedir.<sup>236</sup> Eski Yunancada medeniyet/civilization barbarlık, ilkelik ve yabancı kavramlarının karşıtı bir kavramdı. Yunanlılar, Romalılar da dahil olmak üzere yabancılara barbar diyorlarken, *civilization* düzgün eğitilmiş, kibar insan tipiyle alakalı olarak kullanılıyordu.<sup>237</sup> Medeniyet, normal olarak, "şiddetten arınma, ondan kurtulma ve onu yücelterek başka bir şeyle ikame etme konusundaki daimi problemi çözmekle yükümlü bir tasarı olarak anlaşılıyordu; medeniyetsizlik, sivil toplumun sürekli mevcut olan düşmanıydı."<sup>238</sup>

Kültür ve medeniyet konusunda iki görüş vardır. Biri, kültürün milli, medeniyetin milletlerarası olduğu görüşüdür. Ziya Gökalp de kültürün milli, medeniyetin milletlerarası olduğunu, kültürün millet hayatının renkli toplamı, medeniyetin ise birçok milletin sosyal hayatlarının müşterek mecmuası olduğunu söyler. Bu görüşü savunanlara göre medeniyet, kültürün bir devamı, kültürün genellik kazanmış, başkalarınca da kabul edilen bir devamıdır.<sup>239</sup> Bu anlama göre kültür kendi kaynaklarına dönerek tekil ilkelerine sadık kalarak uygarlık ise kazanımlarını biriktirerek yani ilerleyerek gelişir.<sup>240</sup> Diğer görüşe göre ise, kültür de medeniyet gibi millidir. Buna göre kültür ve medeniyet arasında fark yoktur, bunlar birbirinden ayrılmaz, aynı şeydir.<sup>241</sup> Kültür doğanın karşıtı olarak, uygarlık ise daha çok barbarlığın karşıtı olarak kullanılır. Kültür ve uygarlık iki ayrı kutup oluşturmaktadır: "birincisinin tekilliği, özneliği, bireyselliği, ikincisinin aktarılabiliğine, nesneliliğine, evrenselliğine karşı çıkar."<sup>242</sup>

Alman düşüncesinde kültür daha çok manevi kültür anlamında semboller ve değerleri ifade ederken; uygarlık ya da maddi kültür ise teknolojiyi, iktisat ve toplumsal hayatı kuran tüm faaliyetleri tanımlar. Şu halde, kültür bir anlamda genel bir biçimde uygarlıkla eş anlamlı görülürken; başka bir anlamda ve daha özel olarak da "insan türünün hayatını, yaşam tarzını tüm diğer yaşam tarzlarından ayıran

<sup>234</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 20.

<sup>235</sup> Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 39.

<sup>236</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 103.

<sup>237</sup> Uludağ, "Din ve Medeniyet", 39.

<sup>238</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 27.

<sup>239</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 104.

<sup>240</sup> Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, (Çev.: Şirin Tekeli), İstanbul, 1987, 75'ten nkl. Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 41.

<sup>241</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 104. Mümtaz Turhan, medeniyetle kültürün aynı olduğu, aralarında hiçbir fark olmadığı görüşünün hiçbir ilmi temele dayanmadığını ifade eder. Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 39.

<sup>242</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 41.

unsurlar bütünü” şeklinde anlaşılabilir. <sup>243</sup> Her iki terim de Avrupa kültür-uygarlığının tipik ürünleridir. Bu kavramlar 18. yüzyılın sonunda yaygınlaşmış ve önceleri tekil olarak kullanılmıştır. Medeniyet ve kültür kavramlarının “çoğul olarak kullanılması, 19. yüzyılın ikinci yarısında, farklı kültürlerin ve uygarlıkların var olduğunun anlaşılmasından sonra söz konusu olmuştur.”<sup>244</sup> “Anglo-Sakson içtimai ilimler mensupları kültür terimini medeni milletler de dahil olmak üzere her içtimai gruba teşmil ettikleri halde medeniyet kelimesini yalnız muayyen bir seviyeye yükselmiş ve bilhassa yazı ile tespit edilebilen, ona dayanan bir bilgi veya ilme sahip cemiyetler için kullanmaktadırlar.”<sup>245</sup>

“Kültür bir zamanlar kimseye zararı olmayan, halim selim bir sözcüktü. Yüksek kültür böbürlenmek için kullanılan bir şeydi. Hiç kimse kültürsüz olarak tanımlanmayı umursamıyordu. Kültür, ölçülü olmayı, incelikli bir tarzda yetiştirilmiş olmayı ve zevkli olmayı ifade ediyordu. Fakat yeni kültür araştırmaları alanı daha kavgacı bir ruh halini barındırdı. Bu araştırma alanı akademik bir sonradan görmeydi ve gayet açık bir şekilde bilgi yapılarındaki derin bir ihmali gidermekte olduğunu ilan ediyordu. Kültür araştırmaları genellikle çok kültürcülük olarak adlandırılan bir şeyin kavranmasıyla ilişkilendirildi, onun yanında saf tuttu. Ve çok kültürcülük politik bir talepti; haksızlığa uğradığını ya da görmezden gelindiğini veya baskı gördüğünü düşünen grupların bir talebiydi. Aynı sıralarda, farklı bir kampta ve dünya yerleşik düzeninin içinden, kültür kavramını oldukça farklı şekilde kullanan sesler çıkmaya başladı. Bize, 21. yüzyılın bir ‘uygarlıklar çatışması’ yüzyılı olacağını ve bu meydan okumayla başa çıkmak için politik (ve örtük olarak askeri) açıdan kendimizi hazırlamak zorunda olduğumuz söyleniyordu. Çok kültürlülük yanlılarının özgürleştirici bir beklenti, Batılı-olmayan kültürlerin güçlerini yeniden ve başarılı bir şekilde ortaya koymasını olarak gördüğü şeyi, uygarlıklar çatışması yanlıları başlıca tehdit olarak ele alıyordu.”<sup>246</sup> Kültür sözcüğü artık referans olarak sunulan geçmiş çağ eserlerinin bütününe değil, çok daha başka bir şeyi ifade ediyor. “Artık militan propagandayla, bir beyin yıkamayla bağlantılı gidiyor.”<sup>247</sup>

Farklı kültürlerle karşı çatışmacı ve diyalektik söylemler ve hoşgörüsüz uygulamalar; kültürler arası iletişim ve anlayışı olumsuz etkilemekte ve bu da farklı kültürlerin, medeniyetlerin ve dinlerin mensupları arasındaki mesafeyi artırmaktadır. Avrupa-merkezcilik, oryantalizm ve oksidentalizm gibi diyalektik söylemlerin hem siyasi düzlemde hem de kültürel ve entelektüel alanda kapsamlı olumsuz yansımaları olmaktadır.<sup>248</sup> En nihayetinde “modern seküler kültür, oluşturduğu insan psikolojisi, üretim ilişkileri ve yeryüzünde oluşturduğu teknolojik örüntü ile insanların ideolojik, davranışsal ve maddi kültür unsurlarını/iklimini toptan değiştirmiştir.”<sup>249</sup> Günümüzde kültür kavramı, yapılan bütün tanımları içine alacak şekilde S. P.

<sup>243</sup> Özkul, *a.g.e.*, 20.

<sup>244</sup> Özkul, *a.g.e.*, 41.

<sup>245</sup> Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 41.

<sup>246</sup> Immanuel Wallerstein, *21. yy'da Siyaset*, 2. baskı, (Çev.: Taylan Doğan, Ender Abadoğlu), İstanbul, 2005, 46-47.

<sup>247</sup> Dubuffet, *Boğucu Kültür*, 23.

<sup>248</sup> Köse, “Küresel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna”, 291.

<sup>249</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 45.

Huntington tarafından; ‘bütün bir hayat tarzını anlatmak’ üzere kullanılmaktadır.<sup>250</sup> Toplumsal değişim olgusunu açıklarken çatışmacı bir perspektifi benimseyen Samuel Huntington, kültür kavramı yerine medeniyet kavramını seçer ama anlatmaya çalıştığı şey kültürel farklılıklardır. “Ona göre medeniyetlerin tabiatlarını belirleyen, dayandıkları kültürlerdir. Bunlardan din ise özellikle önemli bir faktördür.”<sup>251</sup>

“Daha önce toplumun ve kurumlarının güçlü bir tutkalı olan din, artık; işbölümü, şehirleşme, farklılaşma, sekülerleşme ve bireyselleşme ile nitelendirilen modern toplumda bireyin değer sistemleri, var oluş krizlerine anlam verme ve kimliklerini ifadelendirme aracı olmaya başlamıştır. Bu gelişmelerden hareketle genel olarak dünyevileşme diye nitelendirilen süreç, dini ortadan kaldırma ve etkisini azaltma yerine, şaşırtıcı bir biçimde onun şeklini değiştirmeye, biraz âmiyâne bir deyişle, onu kılıksız ve kalıpsız bir hale getirmeye yol açacak tuhaf bir cilve göstermiştir.”<sup>252</sup>

Biz (medeniler) ve ötekiler (medeni olmayanlar) şeklindeki Batı sınıflaması medeniyet ve kültür terimleriyle ifade edilmiştir. Batılı diye nitelendirilen uluslar medeni, Batılı olmayanlar ise -Batılıların yüklediği medeniyetsizlik anlamında- kültüre sahip olmalarından dolayı medeni olmayan topluluklardı. Oysa, “kültür alanında sebep sonuç ilişkisi bir yasa-olgu ilişkisi içerisinde yer almaz. Belki de anlam-eylem, sembol-eylem, ya da motif-eylem ilişkisiyle ele alınabilir. Kültür gerçekliği her zaman diliminde farklı bir görünüme bürünür. Bu nedenle genel-geçer olamaz. Her toplumun kendine has semboller dünyası ve kendine ait kültürel formlarının tekilliği vardır.”<sup>253</sup> Medeniyetleri de, “dünya siyasetindeki sınırları ve kapsamaları belirgin aktörler olarak tarif etmek doğru değildir. Medeniyetler dünya siyasetinde hiçbir zaman aktör olmamışlardır. Medeniyetler sınırları belirgin mevcut kategorilerden ziyade belli kriterlere göre soyutlanmış kategorilerdir...” Kültürde olduğu gibi medeniyetlerin sınırları da “kesin ve net kategoriler gibi belirgin şekilde çizilmemiştir; bu sınırlar kültürel, tarihi ve felsefi ortaklıklar ve farklılıklar, bazen de çatışmalar sayesinde belirginleşmektedir.”<sup>254</sup>

19. yüzyılda Batı kendi üstünlüğünü medeniyet terimiyle ifade ederken, diğer toplumların geri ve barbar olduklarını ifade için de kültür kavramını kullanıyordu. Batılı toplumlar medeniyet sahibi toplumlar olurken, Doğu toplumları geriliği ifade eden kültüre sahiptiler. Sonraları her toplumun kültür sahibi olduğu kabul edilmişse de, bu defa medeniyetleri oluşturan parçalar olarak kültürler ilerlemenin ölçütü olarak gösterilmiş ve yine mahkum edilmişlerdir. Bunun sonucu olarak da hâlâ “kültürler ve medeniyetler arasındaki farklılıklar, temel ve uzlaşmaz farklılıklar olarak sunulmakta ve diyalojik etkileşim ortamı yakalamanın imkanı yokmuş gibi gösterilmektedir.”<sup>255</sup> Sonraları kültür-medeniyet keskin ayrımından vazgeçilerek, farklı milletlerin farklı kültürleri bulunduğu iddiasıyla hareket edilmeye başlanmışsa

<sup>250</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 20.

<sup>251</sup> Özkul, *a.g.e.*, 24

<sup>252</sup> Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, 15.

<sup>253</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 79.

<sup>254</sup> Köse, “Küresel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna”, 292-293.

<sup>255</sup> Köse, *a.g.m.*, 299.

da<sup>256</sup> bu kullanım da, yerleşik Doğu-Batı ayrımını kaldıramamış, değerlendirmelerdeki farklılıklara engel olamamıştır. Buna göre tüm topluluklar bir kültür sahibidirler ama, evrimde ulaştıkları boyutlar ve ilerlemede kaydettikleri mesafeler farklıdır. Oysa kültür sözcüğü artık kültürün kendisini değil, yüklenilen özel rengi akla getirmektedir; ve kültür kavramı günümüzde kendi gerçek içeriğini değil, bu yüklü kir kabuğunu dile getirir olmuştur. “Zarf mazrufun yerine geçmiştir.”<sup>257</sup>

“‘Medeniyet’, Batılı ve Batılı olmayan kültürlerin paylaştıkları ortak bir özellik olarak düşünülmemektedir. ‘Medeniyet’, sömürgeci söylemde, Batının bir özelliği olarak ele alınmakta ve medeniyetin aksayan noktaları, medeni kabul edilmeyen diğer yapılara özgü nitelikler olarak görülmektedir. (...) Söylem olarak geri kalmış halkların medenileşmesi salık verilirken pratikte bu kültürler uluslar arası diplomasinin etki alanı dışında bırakılarak ‘medeni’ siyasi yapılarca sömürülmektedirler.”<sup>258</sup> Çağdaş kültür kavramı, “felsefi anlamda aydınlanmacı, sosyolojik anlamda ise modern batı medeniyetinin kendini diğer toplumlardan ayrı ve üstün görme ölküsüne dayandırdığı bir yaklaşımı içermektedir. Buna göre batı medeniyeti ve kültürü gelişmiş ve uygar olarak kabul edilir; Batı kültürü dışındakiler ise ilkel kültür içinde sayılır.”<sup>259</sup>

Batı medeniyetinin dünya kültürlerine (farklı tüm hayat tarzlarına) uyguladığı şiddetten dolayı “bugün yeryüzünde birçok kültür ve dil ya tamamen kaybolmuş veya asli hüviyetini kaybederek sadece folklor olarak hatırlanır hale gelmiştir.”<sup>260</sup> Tarih boyunca kıyafetler, tıp, resim, müzik, jest ve davranışlar, zanaat, mutfak, anlatı geleneği altında bin bir buluşla özgün bir kültür dokuyan insan toplulukları bugün topraklarını, dillerini, belleklerini, bilgilerini, özel kimliklerini, onurlarını kaybetme tehdidi altındadır.<sup>261</sup>

<sup>256</sup> “Bugün artık Batı insanı kendi yeryüzü egemenliği için medeniyet gibi bir bahane göstermekten vazgeçti. Şatafatlı ve iddialı medeniyet kelimesi yerine kültür terimini kullanmayı tercih ediyor.” İsmet Özel, *Üç Mesele*, İstanbul, 1998, 130.

<sup>257</sup> Dubuffet, *Boğucu Kültür*, 33.

<sup>258</sup> Köse, “Küresel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna”, 298.

<sup>259</sup> Özkul, *Kültür ve Küreselleşme*, 30.

<sup>260</sup> Şentürk, “İslam’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Ademiyetlidir”, 66.

<sup>261</sup> Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 106-107.

## 3. DİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KÖKENLERİ

### 3.1 DİN - ŞİDDET İLİŞKİSİ

#### 3.1.1. Dinsel Şiddet

Bütün dinler, en azından görünür iddiaları dikkate alındığında, insanın yapısında var olan kötü hasletleri engelleme, insanın kötülüğe, isyana ve inançsızlığa meyletmesini önleme çabasındadırlar. Bu çerçevede dinler, hitap ettiği insana, inanç ve düşünceleriyle tavır ve davranışlarında kendisini mutluluğa ve kurtuluşa iletecek yolu/hakikati izlemesini önerirler.<sup>262</sup> İlahi dinlerde peygamberler tarafından ortaya konan ve birçok başka dinin de (Budizm, Hinduizm) taşıdığı olumlu (insanlığı geliştirici/koruyucu) değerlerden birisi de, “kategorik olarak şiddeti dışlamasa da onu ahlaki sınırlara çeken ve esas olarak barışı, toleransı ve kapsayıcılığı önerme”dir.<sup>263</sup>

Özleri itibarıyla mensuplarının ve çoğu zaman da tüm insanların huzur ve mutluluğunu sağlamayı amaç edinen dinlerin çoğunun, aynı zamanda nasıl ‘şiddet’in de sebebi olabildikleri sorusu önemli bir sorudur. “Muhatap aldığı insanın mutluluğunu ve kurtuluşunu temel gaye edinen ve kaynaklarında bunu vurgulayan dinsel geleneklerin, diğer taraftan zaman zaman gerek Tanrı/tanrılar-insan ilişkileri gerekse insanlar arası ilişkiler bağlamında şiddeti çağrıştıran ya da açıkça şiddeti öngören yaklaşımlara yer vermesi, bu özellikleriyle dinlerin paradoksal bir yapı arz ettikleri tartışmalarına neden olmaktadır. İnsanın mutluluğunu ve kötülükten uzaklaşp arınmasını hedefleyen dinsel inançlar ve metinler nasıl şiddetin kaynağı /referansı olabilir?”<sup>264</sup>

“Bütün dini gelenekler benimsedikleri ideallerle bu ideallerin ifade dilmek üzere tasarlandıkları hayatın toplumsal düzenlenişi arasında bir uyumluluk derecesi ararlar... bütün dini gelenekler, müntesiplerine henüz toplumlarının ulaşamadığı hedefleri ilham etme mekanizmalarına sahiptir... tüm dini gelenekler dünyadan uzaklaşma veya toplumsal kurulu düzenden bağımsız olma biçimleri dayatırlar. Böyle yapmakla onlar dinî ideallerle toplumsal hayatın günlük düzeninin tam olarak birbirleriyle uyumlu olmadığını, aksine çatışma ve gerilimle nitelendirilebileceklerini teyit etmiş olurlar.”<sup>265</sup>

<sup>262</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 22.

<sup>263</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 56.

<sup>264</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 23.

<sup>265</sup> Walter H. Capps, “Toplum ve Din”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İstanbul, 2005, 24.

İnsanlığın saadetini hedefleyen inanç biçimleri ve kurallar manzumesi olan “dinler, iki açıdan samimiyetle çok tehlikeli olabilmektedirler. Birincisi, mutlak bir güç olarak tasarlanan Tanrı’ya yaslanma; ikincisi ise, hiçlik ya da ebedi azap yerine Tanrı’nın gözüne girerek ebedi mutluluğu kazanma arzusu... Bu iki ihtiyaç ve arzu, insanın ahlaki ve entelektüel zaafıyla birleştiği zaman, ortaya, insanın kendi kendini felç etmesi ve hemcinsine karşı giriştiği -dinler tarihini dolduran- şiddet, bağınazlık, baskı ve kıtaller çıkmaktadır.”<sup>266</sup> İnsan zihninin en iyi ama aynı zamanda en şeytanca dışavurumları, onun bedeninden değil düşüncelerinden (idealistliğinden) kaynaklandığı için, bir dine veya ideale bağlı olmanın her zaman kendi başına bir değer olmadığını bilmemiz gerekir. “Dinin insan cinsi için olumlu olduğu kadar tehlikeli de oluşu, çoğu kez merkezinde mahiyeti ve davranışları kolayca bilinemeyen ‘mutlak güç’ anlamında Tanrı’nın oluşu ve fani (zayıf/ölümlü) olan insanın bu Tanrı’ya veya tanrılara duyduğu ihtiyaçtır. Onun gözüne girerek ölüm ile hiçliğe veya ebedi azaba duçar olmamak; tam tersi, ebedi ve mutlu yaşama nail olmak için insanın kendine ve başkasına yapamayacağı şey yoktur.”<sup>267</sup>

Kaynağında inancın yer aldığı, dinden kaynaklanan ya da -ve daha çok- bir din mensubuna ait olan şiddet anlamına gelecek tarzda “dinsel şiddet” ifadesi sıkça kullanılmasına karşın, bununla tam olarak neyin kastedildiği ya da en azından neyin kastedilmediği hususunda serdedilen; ifadeyi tanımlamaya, anlam hatlarını belirlemeye yönelik çabalar yok denecek kadar azdır.<sup>268</sup> Kavramın genel geçer bir tanımının yapılmaması ve anlam sınırlarının belirlenmemesi, kullanıldığı yerde kavramla neyin ifade edilmeye çalışıldığını anlamak için, bulunduğu sosyal konum da göz önünde bulundurularak dinsel şiddet adlandırmasını kimin yaptığını ve kimleri vasfederken bu tabiri kullandığını dikkate almayı zorunlu hale getirmektedir.<sup>269</sup> Önemle üzerinde durulması gereken husus, bu şiddetin kaynağının ya da en önemli nedeninin gerçekten din olup olmadığı meselesidir.

Bir din mensubunun uyguladığı şiddetin, her zaman ve durumda o dine nispetle dinsel şiddet olarak adlandırılması, şiddet içeren tüm fiillerin dinselleştirilmesi gibi bir sonucu doğuracaktır. İnsanlar bazen sadece kültürel olarak bir dinin mensubiyetini üstlenirlerken, bazen bir dinin bilinçli mensubu olabilmektedirler. Din mensuplarının uyguladıkları şiddetin sebebi, bazen inançları olabiliyorken, bazen de tamamen farklı sebepler (ekonomik, politik vs.) olabilmektedir. Yine şiddetin sebebi dinin buyrukları olabildiği gibi, kişinin dini yanlış yorumlaması da olabilmektedir. “Esasen şiddet, dayandığı arka plan açısından çok yönlü ve kompleks bir yapıya sahiptir; yalnızca dinsel inanış ve tutumlarla ilgili

<sup>266</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 69.

<sup>267</sup> Güler, *a.g.e.*, 53-54.

<sup>268</sup> Şiddetle ilgili Türkçe literatürü taramamıza, birçok makaleye başvurmamıza karşın, “dinsel şiddet” tabirinin tanımına ulaşamadık. Tüm yazın literatürünü eksiksiz bir şekilde gözden geçirdiğimizi elbette iddia etmiyoruz; fakat konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan kaynaklarda bile “dinsel şiddet” tabirinin farklı formlarda sık sık kullanıldığını gözlemlememize rağmen, bu kadar yoğun kullanıma sahip bir terimin tanımlanmasına yönelik bir çabaya rastlamamak şaşırtıcıdır. Din ve şiddet kavramlarının tanımlanmasında karşılaşılan zorluklar ile, kavramların anlam dünyalarının egemen Batılı güçlerin müdahaleleriyle belirsizleştirilmesinin “dinsel şiddet”i tanımlamayı zorlaştırdığını da kaydetmeliyiz.

<sup>269</sup> Bkz., Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 14.



değildir. Öyle ki dinsel görünümlü her şiddet eyleminin ya da tavrının ardında bile aslında (ya da aynı zamanda) politik, ekonomik ve benzeri nedenler tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte din ve dinsel metinlerin, hangi nedenden kaynaklanırsa kaynaklansın şiddeti meşrulaştırmada önemli bir fonksiyon üstlenmiş oldukları da bir gerçektir.”<sup>270</sup> “Ne yazık ki, gerek tarihte, gerekse günümüzde saldırganlık, terör ve savaş gibi olumsuzlukların arkasında çoğu kez dinler veya dinlerce kutsal sayılan değerler yatmaktadır.”<sup>271</sup>

Günümüzde dinsel şiddet tabiri, uygulanan şiddette dinin etkisinin az veya çok gözlemlenebildiği yerlerde, ama daha çok şiddetin dinselleştirilmek istendiği her yerde bolca kullanılmaktadır. Yani dinsel şiddet, uygulanan şiddetin nedeninin din olarak algılandığı ya da çoğu kez algılanmak istendiği her türlü şiddete işaret etmektedir. Bir dinin temel kaynaklarından/asli unsurlarından (peygamber, lider, kitap, kutsal metin vb.) kaynaklananlar kadar, din mensuplarının bu kaynaklardan türettikleri ve kaynaklarla tutarlı olan veya olmayan yorumlarla dinselleştirdikleri şiddet biçimleri için de kullanılmaktadır bu ifade. Dinsel metinler ya da bu metinlerin yorumlarından kaynaklananlar haricinde, kökeninde ferdin dinsel bağlılığının ve samimiyetinin bulunmadığı, dinin, dinsel duyguların sadece ulaşılmak istenen, -çoğu zaman- dinden bağımsız ve tamamen dünyevi hedefler/çıkarlar için kullanıldığı şiddet biçimleri var ki, burada şiddetin nedeni din ya da dinsel yorum değildir. Bu durumda yapılan, sadece insanların emperyalist emellerinin dini söylemlerle süslenmesi yani kutsal görünüme büründürülmesidir.<sup>272</sup> Din adına yapıldığı sanılan pek çok savaş örneğinde “aslında dinsel retoriğin kitleleri sadece mobilize etmek için kullanıldığını söyleyebiliriz.”<sup>273</sup> Haçlı seferleri bile İsa’nın Kudüs’teki mezarını Müslümanların elinden kurtarmak gibi mistik bir gayeye dayandırılmış olsa da, bu seferlerin başlatılıp devam ettirilmesinde de dini nitelik taşımayan pek çok sebep rol oynamıştır. Dinsel duyguları da tetikleyecek tarzda “Haçlı seferlerinin maddi gayeler uğruna başlatılmış ve devam ettirilmiş seferler oldukları göze çarpmaktadır.”<sup>274</sup>

“Dinsel şiddet, dinin temel kaynaklarından veya din mensuplarının dinsel metinlere/ilkelere dayalı yorumlarından kaynaklanan ya da bu kaynak ve yorumların mevcut halleriyle veya yeniden yorumlanmalarıyla, ulaşılmak istenen dünyevi amaçlar için meşrulaştırma ve moral güç unsuru olarak kullanılmasından kaynaklanan şiddettir” şeklindeki bir tanım günümüz dinsel şiddet algılamasını genel hatlarıyla da olsa büyük oranda yansıtmaktadır. Dinsel şiddet terimi, dinin şiddete neden olduğu durumlar için olduğu kadar, dinin yorumlanmasının şiddete neden olduğu durumlar ve dinin şiddeti meşrulaştırmada araçsallaştırıldığı durumlar için de kullanılmaktadır. Tanımdan hareketle, din-şiddet ilişkisini, iki farklı şekilde açıklamak mümkündür: (a) dinin (özünde yer alan ilkeler nedeniyle) sebep olduğu şiddet, (b) dinin özünde yer almamasına karşın din mensuplarının yorumlarına dayalı şiddet, ya da dinin sebep olarak gösterildiği yani meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığı şiddet. Birincisi dinin buyruklarından kaynaklanan şiddeti, ikincisi din

<sup>270</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 25-26.

<sup>271</sup> Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 61-62.

<sup>272</sup> Günümüzde dinsel şiddetin nedenleri için bkz., Erdal Baykan, “Modern Algıda Din ya da Dinsel Şiddetin Çağdaş Nedenleri ve Aşılabilirliği”, *YYÜSBE Dergisi*, sy. 7, Van, 2008.

<sup>273</sup> Taslaman, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 45.

<sup>274</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 440-441.

mensuplarının yorumlarından kaynaklanan ya da neredeyse dinden tamamen bağımsız olarak gerçekleştirilen ama dinin meşrulaştırma aracı olarak kullanıma sokulduğu şiddeti ifade etmektedir. Yani dinin özünden (bizzat dinden) kaynaklanan şiddet ve dinsel yorumlara dayalı şiddet şeklinde iki tür kullanımdan bahsetmemiz mümkündür.

“Kullanım” derken burada, dinin ne şekillerde şiddetin sebebi olabileceğinden/olabileceğinden çok, “dinsel şiddet” kavramına hangi anlamların yüklendiğinden ya da insanların şiddeti dine nasıl mal ettiklerinden bahsediyoruz. Dolayısıyla yukarda verdiğimiz tanımda, tam olarak “dinsel şiddet” kavram bütününe anlamının değil, günümüzde bu kavramların hangi anlamlarda kullanıldığının vurgulandığına dikkat çekmemiz gerekiyor. Aslî anlamda, kavramların anlamlarını çarpıtmadan tanımlamak istersek, dinsel şiddet, “dinden kaynaklanan şiddettir”, ya da “dinin, bir şiddet olayının -bir tek olayın birçok nedeni bulunabileceğinden- en önemli yani aslî nedenini oluşturduğu şiddettir” şeklinde tanımlamamız daha uygun olacaktır. Ama bu tür bir tanımlama kavramların günümüzdeki kullanımına değil, nasıl kullanılması gerektiğine yöneliktir. Yukarda yaptığımız tanım bu anlamda daha yerinde bir tanımdır; ama tam da bu anlam kargaşasına hapsedilmesi dolayısıyla da netleştirilmesi gereken birçok belirsizliği barındırmaktadır ki, ortaya konabilecek tanımların bu belirsizliklerden arındırılması -günümüzdeki kullanımı için- pek de mümkün görünmemektedir.

Burada öncelikli olarak sorulması gereken soru şudur: Dinin kendisinden değil de, yorumlanmasından kaynaklı şiddet “dinsel şiddet” olarak isimlendirilmeyi hak eder mi? Mesela insanlar, dünyevi çıkarları için, ya da egolarını tatmin etmek amacıyla veya karşı tarafa besledikleri intikam duygularının etkisiyle şiddet uygulamaya karar verip de bunu meşru bir görünüme büründürmek istediklerinde, dinin şiddetinden/dinin şiddete sebep olmasından bahsetmek nasıl mümkün olabilmektedir? Benzeri sayısız örnekte din, bizzat ve -yanlış yorum veya ard niyet nedeniyle- tamamen dinden bağımsız nedenlerden kaynaklanan bir olumsuzluğa giydirilen kılıf görevi görmektedir; daha doğrusu dine bu kılıf giydirilmektedir. Doğrusu böyle durumlarda dinsel şiddetten değil, din gibi kutsal bir yapının insanların emellerine alet edilmesinden bahsedilebilir. Bu durumda da dinin şiddete sebep olması bir yana, belki dinin şiddete maruz bırakılmasından ve dolaylı olarak da olsa dinin aşağılanması ya da karalanmasından söz edilebilir.

Kavramın yaygın kullanımındaki belirsizliklerden biri de bizzat dinin kendisidir; “dinsel şiddet” kullanımındaki dinin tam olarak neyi ifade ettiğinin anlaşılabilmesidir. Dini oluşturan temeller, mahiyetlerine yönelik tartışmalar ve farklı görüşler olsa da genel hatlarıyla bellidir: İslam’da Kur’an ve Hz. Muhammed, Hıristiyanlıkta İnciller ve -Hıristiyan algısındaki- İsa Mesih, Yahudilikte Tevrat ve -Yahudi algısındaki- Hz. Musa dinin temel kaynaklarını oluşturur. “Tarihçiler dünya dinlerini genellikle onların yazılı geleneklerine bakarak açıklarlar. Bu düşünce okulu,

dini kitapları okumanın bir dünya dinini anlamının da tek yolu olduğuna kanaat getirmektedir.” Bir dinin özü ancak temel metinlerine bakılarak bulunabilir.<sup>275</sup>

Tam olarak ne ifade ettiğine, hangi gerekçelerle şiddete yer verildiğine bakılmaksızın sadece -fiili güç kullanımına ya da belirli şartlarda savaşa izin vermeleri anlamında- şiddeti varsaymalarına bakılırsa, üç din de şiddeti varsayar. Ama buradan hareketle bu dinleri şiddete eşitlemek fazlasıyla sığ bir duruş olur. Şiddeti teşvik edip etmedikleri, şiddetin keyfi kullanımına müsaade edip etmedikleri, şiddet kullanımına izin verdikleri yerlerde ve durumlarda hangi ilkelere dayandıkları ve bu ilkelerin ahlakî normlara göre neler ifade ettikleri irdelenmeden bu dinlerin isimlerini şiddetle birlikte kullanmak öncelikle cehalete, çoğu zaman cehaletle birlikte ard niyete işaret eder.

Dinsel yorumlar, belirsizliğin bir başka kaynağıdır. Yapılan yorumlara, dinin -temel ilkeleri bağlamında- kendisinin yorumlanmasına müsaade edip etmediğine bakılabilir; ya da tüm insanları kuşatacak tarzda “temel ilke”ler üzerine kurulu bir din olup-olmadığına. Mensuplarına, insan yapısını göz önünde bulundurarak temel ilkeler vazetmemiş ya da temel kabul edilen prensipleri, beşeri müdahalelere tamamen açık bırakmış veya temel ilkelerden yoksun spekülâtif bir yapı arz eden dinin, zamanla şekilden şekle girmesi, zikredildiğinde farklı anlamları çağrıştıracak dönemsel tanımlanmalara maruz kalarak gittikçe belirsizleşen bir forma bürünmesi kaçınılmaz görünmektedir. İlkesizliği, dinin kurallarının birbiriyle tamamen çelişik olması anlamında da alabiliriz; çünkü bu durumda da mensuplar din addettikleri kurallar manzumesini diledikleri şekilde yorumlayacak ve diledikleri ilkeleri ön plana çıkaracaklardır. Bundan başka, yapılan yorumların hangilerinin dine ait olduğu/dinî sayılması gerektiği, hangilerinin din dışı/sapkın sayılması gerektiği de başka bir belirsizliğe işaret etmektedir.

Bir dini temsil edenlerin kimler oldukları, kimlerin bu şekilde görülmesi gerektiğiyle ilgili de büyük oranda bir belirsizlik hakimdir. Bu belirsizlik çift taraflıdır. Dinin mensupları açısından bakıldığında her grubun, o dinin en iyi, en doğru temsilcisi olduğunu iddia etmesi; yani sayılarının bile tespit edilemeyeceği irili ufaklı birçok grup, mezhep ya da cemaat. Söz konusu dinin şiddete sebep olduğu iddiasından hareketle “dinsel şiddet”, “İslami şiddet”, “Yahudi şiddeti” ve benzeri ifadelerle başvuran şahısların ya da kurumların bu söylemlerini neye/nelere dayandırdıkları, dinin hangi cihetinden hareketle bu sıfatı kullandıkları ya da din mensuplarından hangisini ölçüt kabul ettikleri/etmek istedikleri de karşı taraftan kaynaklı belirsizlik örnekleridir. Bu anlamda mesela kendisini İslamî bir grup olarak tanıtan, kim oldukları bilinmeyen, ya da Müslümanların çoğunluğu adına hareket ettiğini iddia edemeyecek kadar küçük bir grubun üstlendiği bir bombalı saldırıya “İslami şiddet” denilebilir mi? Bombalama eyleminin şiddet içerikli olduğu tartışma götürmez ama bu şiddetin İslam’a mal edilmesinin gerekçesi, nedenleri, mantığı, ölçütü nedir? Ne tür şiddet olayları İslamîdir de ne türleri değildir? Bu isimlendirmeleri kimler, neye göre, neden yapmaktadırlar? Benzer bir sorgulamayı

<sup>275</sup> Ali Murat Yel, “İslam’da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü” *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İstanbul, 2005, 132.

“Hıristiyan şiddeti” ifadesi için de yapabiliriz; bu türden sorular bu kullanım için de geçerlidir.

Günümüz yaygın dinsel şiddet anlayışını ifade etmek üzere, yukarıda verdiğimiz tanımdan hareketle; bahsetmeye çalıştığımız belirsizliklerin yanında “dinsel şiddet” kullanımı, bilinen bazı çarpıcı yönlere de işaret etmektedir. Bunlardan biri; bu türden bir dinsel şiddet algısına sahip olanların -ki günümüz aydınlarının çoğunluğu bu sınıftandır-, şiddetin sebebinin din olup-olmadığını tespitten ziyade, şiddetin sebebinin dine dayandırma çabası içerisinde olmalarıdır ki, bu dikkatlerden kaçmamaktadır; hatta bunun tespiti dikkatli olmayı bile gerektirmemektedir. O kadar keyfi ve taraflı bir kullanım şekli var ki, bu bakış açısıyla neredeyse “dinsel şiddet” kapsamına alınamayacak herhangi bir şiddet içerikli eylem yok gibidir. Egemen güçlerin dilin retorik kullanımı adına en orijinal örneklerinden birisidir bu. Maddi olanakların, medyanın, siyasi yaptırım benzeri birçok tehdit unsurunun hakim olduğu günümüzde, küresel güçler kavramlara istedikleri anlamları yükleyerek propaganda araçları vasıtasıyla piyasaya sürüp kullanımını yaygınlaştırabiliyorlar. Soğuk savaş döneminin bitimine kadar duymadığımız “İslami şiddet”, “İslami terör”, “İslami radikalizm”, “İslami fundamentalizm” gibi birçok kavram çok kısa süre içerisinde piyasaya sürüldü ve 11 Eylül sonrası dillerden düşmeyecek hale getirildi.

Benimsenmesi mümkün olmayacak bir bombalama eyleminde Müslümanların adının geçmesi, anında “İslamcı teröristler” ifadesinin Batılı ağızlarda peş peşe patlamasına neden olurken; aynı ağızların Irak ve Afganistan’da yüz binlerce sivilin öldürülmesine “demokrasi götürme” yakıştırmalarını yaptıklarını görüyoruz. İnsaf ve iz’anla izahı asla mümkün olamayacak tarzda; birkaç masumun öldürülmesi aynı dakikada tüm medya organlarında “İslami terör” başlığıyla haberleştirilirken, Batılı devletlerin işgal altında tuttukları onlarca yerde masum ve korumasız insanları katletmelerine tek satır yer verilmemesi neyle izah edilebilir? Batılı egemen güçler, bu keyfi ve ikili tutumlarıyla, her türlü bilgiyi yansıtılmasını istedikleri kıvama getirip sunmak suretiyle kendi doğrularını tartışılmaz hakikatler haline getiriyorlar.

İnsanların kimliğini belirleyen ve gayet tabii şiddete sebep olabilecek birçok etken olmasına rağmen, neden ısrarla kimliği oluşturan din olgusunun yüzeye çıkarıldığı da sorulmalıdır. Dinin, birey kimliğini oluşturan ve topluma renk veren önemli bir etken olması gerçeği, her şiddet eylemini failin mensup olduğu dine dayandırma mecburiyetini mantıken nasıl doğurabilir? Eğer bu yakıştırmaya doğru ve tutarlıysa -ki değildir-, Müslüman olduğunu iddia eden bir ferдин eylemi rahatlıkla ve hemen, “İslami şiddet” olarak nitelendirilirken, Hıristiyan bir bireyin şiddet eylemi neden “Hıristiyan şiddeti” olarak nitelendirilmez, daha da bariz örnek verecek olursak İsrail terörü neden -dünya halklarının ortak tepkilerine rağmen- meşru müdafaa kapsamına alınır? Oysa kutsal kitaplarında (Tevrat) gerekçeleri kayıtlı olarak herkesin malumudur ki, şiddetlerini dine dayandırmada Yahudiler kadar fanatik tavır takınan ve her şeye rağmen ısrarla öldürme, yıkma, yağmalama, tecrit etme, işgal etme, sürgün etme vs. insanlık dışı faşist uygulamalarını Tanrı’nın verdiği bir hak ve ibadet olarak savunan başka bir dinsel topluluk yoktur.

“Sosyal değişmelerin yavaş yaşandığı sanayi öncesinin durağan toplumlarında dinin özüne uygun bir dinî yaşayışın hakim olduğu görülürken, hızlı sosyal değişmelerin yaşandığı ve geleneksel olandan sanayi toplumuna geçişin paradigmayı oluşturduğu modernizmin etkisindeki toplumlarda ise işlevselliğinin ön planda tutulduğu bir dinî yaşayışın tecrübe edildiğini; yani geleneksel toplumlarda dinin özünün, modern toplumlarda da dinin işlevinin daha fazla ön planda olduğunu görmekteyiz.”<sup>276</sup> Modern dönemin başlangıcıyla birlikte Orta Çağ Hıristiyanlığı özelinde dinlere/inançlara, inananlara, kısacası dinsel olarak nitelenebilecek her şeye karşı başlatılan ve hala sürdürülen düşünsel taarruz ve bunun etkileri ile birlikte düşünüldüğünde “dinsel şiddet” kavramının bu kadar kapsamlı tutulmasının nedeninin tabir yerindeyse “günah keçisi” olarak dinin seçilmesinden kaynaklandığı anlaşılacaktır.<sup>277</sup> Benzer şekilde bu durum, din yerine ikame edilen -kapitalizm ve Marksizm başta olmak üzere- beşeri dinsel yapıların egemenliklerinin bir sonucu olarak ve dinlerin toplumsal değişimler karşısında hala devam eden ve -çok gayret sarfedimesine rağmen- bir türlü yok edilemeyen “mücadeleci/direnışçi” yapılarının doğal bir sonucu olarak da okunabilir. Söz konusu direniş özelliğini mensuplarında her şeye rağmen tezahür ettiren en etkili dinsel yapının İslam olması da, günümüzde İslam’ın -birçok farklı nedenle birlikte- şiddetle en fazla anılan din olmasının önemli nedenlerinden biridir.

Baskı ve şiddet uygulamalarında tarafların en belirgin kimliklerini ve söylemlerini hala ait oldukları din ya da kültür oluşturmaktadır. Birilerinin samimiyetle ortaya koymaya çalıştıkları dinden kaynaklı mücadeleler de, birilerinin karşı tarafı karalama ve kendi tarafına tabir yerindeyse gaz verme adına sadece gerektiğinde dini devreye sokarak gerçekleştirdiği katliam ya da savaşlar da, hâlâ dinsel renkler taşımakta, dinsel söylemlerle boyanmaktadır. “...Hıristiyan dünyasında kilise, Batı emperyalizminin ön keşif karakolu olurken; İslam da, Batıya karşı bağımsızlığını kazanan birçok ülkede yeni diktatörlüklerin tahakküm diline dönüştürülebildi. Benzer şekilde Yahudilik, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren seküler bir tahakküm ideolojisi olan Siyonizme dönüştürüldü.”<sup>278</sup> Dolayısıyla dinden kaynaklı olsun veya olmasın neredeyse her türlü şiddet eylemi dinin “şiddet” sıfatıyla birlikte kullanılmasından doğan, ne olduğu kadar ne olmadığı da belli olmayan kavramlarla ifade edilmektedir. Hakim güçler dinlerinin hoşgörü dini olduğuna dair yoğun propaganda yaparken, zayıflar haklı olsalar bile dil üzerinden yapılan saldırılara karşı da mücadele vermek ya da savunma pozisyonu almak durumunda kalmaktadır.

İçi boşaltılmış ve retoriğe indirgenmiş olsa bile din sebep olma anlamında da, meşruiyet aracı olarak kullanılma anlamında da etkinliğini sürdürmektedir. Çünkü “ister kaba kuvvet içeren fizyolojik, ister otoriteryan, isterse psikolojik, şekli ve yapısı ne olursa olsun her şiddet hareketi kendisini mutlaka bir metne dayandırır. Bu metnin kaynağı, dinsel bir inanış, bir kült, ritüel veya bir kutsal kitap olabileceği gibi,

<sup>276</sup> Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, 13.

<sup>277</sup> Mesela, “Latin Amerika’nın fethedilmesinden Avrupa’nın erken dönemlerindeki sözde din savaşlarına, eski Yugoslavya’dan günümüz Kuzey İrlanda’sına kadar, insanların ulusal ya da etnik kimlikleri ve çıkarları arasındaki çatışmaları, bir ‘dinler savaşı’ olarak” yeniden tanımlanmaktadır. Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, 31.

<sup>278</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 58

siyasal ya da ideolojik bir bildirge, bir söylem, bir manifesto ya da herhangi bir argüman da olabilir. Şiddete başvurular, şiddet içeren bu tavır ve davranışlarını meşrulaştıracak bir dayanağa ihtiyaç duyarlar. ...şiddet eyleminin öncesinde ya da sonrasında, kişiye bu meşru zemini sağlayan bir metin oluşturma girişimleri kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu metnin oluşumunda ise çeşitli sosyo-ekonomik, tarihsel ya da kültürel gerekçelerle dinsel argümanlar devreye girer. Böylelikle şiddete meşruiyet kazandıran bu metin, şiddete başvuranın zihninde, yapılan eylemi şiddet hareketi olmaktan çıkarır; haklı ve gerekli bir eylem konumuna sokar. Bu bağlamda kişi, etrafına da yaptığı hareketin haklılığı ve gerekliliği savını işleyen metni aktarır.”<sup>279</sup> Şiddet şiddeti doğururken, aslında şiddet değil farklı tarafların oluşturduğu metinler arası çatışmalar ön plana çıkar. “Oluşan şiddet ise, metinler arası çatışmaların/karşıtlıkların yalnızca bir sonucundan/görüntüsünden ibaret kalır.”<sup>280</sup>

“Şiddet ve terörün her türlü kötürü; hiçbir şekilde hoş karşılanamaz. Ancak dini bilmeyen cahil dindar insanın içine yuvarlandığı şiddet ve terör batağı, en kötü olandır; çünkü bu batağı saplanan insanlar, eylemlerini din için Allah için yaptıklarına inanırlar. Bu durum, işlenen cinayetin meşru olup olmadığı şeklindeki bir sorgulama sürecinin baştan engellenmesi anlamına gelmektedir.”<sup>281</sup> Endonezya’nın baharat adalarında yaşayan Hıristiyan ve Müslüman kabile mensuplarının, birbirlerine karşı işledikleri şiddet eylemleri ve kesik başlarla verdikleri zafer pozları din adına işlenen şiddetin günümüzdeki boyutlarını ve bu şiddeti uygulayan kişilerin taşıdıkları ruh halini sergileyen örneklerden biridir.<sup>282</sup>

“Dinin kişiyi başka insanlara karşı kin ve nefrete, intikama ve kan dökmeye sevkettiğini ileri sürenler olmuşsa da gerçekte her hak din sevgi, saygı ve nezaketi telkin eder. Bazı dindarlardaki bayağı duygu ve eğilimler aslında dine rağmen geliştirilmiş olan sapmalardan ibarettir.”<sup>283</sup> Aslında “Tanrı veya din adına yanlış şiddet uygulamaları, asıl olarak bizatihi insandan, onun ahlaki-kognitif yorumundan kaynaklanmaktadır. Bunun önüne geçmenin garanti edilmiş, açık bir yolu yoktur.”<sup>284</sup> ve maalesef “insanların mensup oldukları din veya kültüre bakarak şiddetin kökenini bu kimsenin dinine veya kültürüne dayandırmak isteyen basit yaklaşımlı insanlar gittikçe çoğalmaktadır.”<sup>285</sup>

12-13 Kasım 2006 tarihleri arasında İstanbul’da gerçekleştirilen Medeniyetler İttifakı Projesi’nde BM Genel Sekreteri şu tespiti yapmıştır: “...sorunun, ne Kur’an, ne Tevrat, ne de İncil olduğunu doğrularak ve kanıtlayarak işe başlamalıyız. Aslında sorun hiçbir zaman inanç olmamıştır. Sorun inananlar ve onların birbirlerine

<sup>279</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 26.

<sup>280</sup> Şinasi Gündüz, “Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini” *İslamiyat*, V, sy. 1, Ankara, 2002, 36.

<sup>281</sup> Hasan Onat, “İslam, Şiddet ve Terör”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), İstanbul, 2007, 119.

<sup>282</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 9.

<sup>283</sup> Tümer, “Din”, 318.

<sup>284</sup> İlhami Güler, “Kur’an’da ‘Cihad’ın Teoloji-Politikliği”, *İslamiyat*, V, sy. 1, Ankara, 2002, 88.

<sup>285</sup> Alparslan Açıkgenç, “İnsan Fıtratında Şiddetin Kökeni: Felsefi Bir Yaklaşım” *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), İstanbul, 2007, 239.

karşı nasıl davrandıklarıdır.”<sup>286</sup> Şiddet hareketlerinin dinlerden çok, din mensuplarından kaynaklandığı bir gerçek olmakla birlikte, aşırı bir soyutlamaya gidildiğinde dinlerin insan yaşamındaki muazzam etkisinin göz ardı edilmesi gibi bir sonuca varılabilir. Her Hıristiyanın karıştığı şiddet eylemi Hıristiyanıktan kaynaklanmadığı gibi, her Müslümanın karıştığı şiddet eylemi de İslam’dan kaynaklanmaz, evet ama, dinin toplumların şekillenmesinde etkili unsurlardan birisi olduğu dikkate alınarak tek tek fertlerden ziyade genel olarak din sahibi toplumların hareketlerine ya da tarihlerine bakıldığında söz konusu dinlerin bu toplumların kültürlerini ve hareket tarzlarını şekillendirdiği görülecektir. Şiddet olayları alakasız bir şekilde diin bizatihi kendisiyle ilişkilendirilmeye çalışılırken, din mensuplarının, özellikle de aydınların uyanık olmaları ve entelektüel bir karşı çabayla dinin hakikatini muhafaza ve müdafaa etmeleri gerekmektedir. Fakat bu çabalar, tassupkar bir tutuma kurban edilmemeli; tarihteki ve günümüzdeki şiddet olaylarında, yanlış ya da çarpık algılanmaları suretiyle dinlerin yer yer meşruiyet unsuru ve moral gücü olarak kullanıldığı gerçeğini göz ardı edecek tarzda aşırı bir soyutlamaya da gidilmemelidir.

### 3.1.2. Yahudilik ve Şiddet

M.Ö. 587 yılında gerçekleşen Babil sürgünüyle başlayan Kutsal Kitap Sonrası dönemde Yahudi otoriteler, siyasi, sosyal ve kültürel etmenlerin etkisiyle kutsal kitabı yeniden yorumlamaya başlamışlardır. Yahudilerin askeri ve siyasi etkilerini yitirdikleri ve sürekli dış tehdit altında yaşadıkları bu dönemde Yahudi otoriteler yaptıkları yorumlarla, Kutsal Kitap Yahudiliğini yumuşatmışlardır. Kişinin kendisini öldürmesi, zina yapmak, cinayet ve putperestlik yasaklanmıştır. İlk nesil Yahudi din bilginleri Tannaimler tarafından şiddet içeren birçok hüküm yumuşatılmış, suçların cezaları diyete çevrilmiştir. Ölüm cezalarını ise Sanhedrin denilen mahkemelere vermişlerdir. Rabbiler ise buna da itirazla ölüm cezalarının ancak Tanrı eliyle olabileceğini belirtmişlerdir. Ölüm cezalarıyla ilgili tartışmalar M.S. 70 yılında Sanhedrinin kaldırılmasıyla sona ermiş, Tevrat’ın bu konudaki hükümleri Mesih’in gelişine kadar askıya alınmıştır. Yahudiliğin temelini oluşturan kurban kültürünün de şekilsel yönü terk edilmiş ve kurban sunumu sembolik hale getirilmiştir. Kısaca, Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliği, din adına şiddet uygulamaya veya şiddete maruz kalmaya pek açık kapı bırakmamıştır. Ancak 19. yüzyılın başlarında şartların değişmesiyle Siyonistler, Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinin Mesih inancını yeniden yorumlayarak, kutsal topraklarda bir Yahudi devletinin kurulması ve bunun için mücadele verilmesi gerektiğini dile getirmeye başlamışlardır. Mesih’in gelmesinin beklenmesi yönündeki karşıt görüşlere rağmen, İngiliz mandasındaki Filistin’deki Yahudilerin ilk Aşkenaz Başhahamı olan Rabbi Avraham Yitzhak Kook, seküler milliyetçi karakter taşıyan Siyonist hareketlere destek verdi. Ona göre Mesih gelmeden kurulacak olan bu devlet, Mesih dönemi devletin öncüsü olacaktır. 1948’de

<sup>286</sup> Köse, “Küresel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna”, 294.

kurulan İsrail devleti 1967'deki Altı Gün Savaşları sonunda Tevrat'ta belirtilen toprakların hemen hepsine sahip olmuştur.<sup>287</sup>

Sami milletlerin geleneklerini içeren Tevrat, Musa'nın doğumundan 639 sene evvel Kral olan Josias tarafından başrahip Helkiah'ın riyaseti altında Mısır ve Babil esaretinin (kaleme alınan) en eski an'aneleri vasıtasıyla yazılmıştır. Beş bölümün (Esfar-ı hamse) birincisi olan âlemin yaratılışı (tekvin kısmı) diğerlerinden ayrılır. Mısırlıların, Geldanilerin ve Hindlilerin an'anelerinden alınmıştır. Hz. Musa'nın kanun ve emirlerinden bazıları muhafaza edilmişse de Tevrat'ın bölümlerinin bütünü Hz. Musa'ya atfedilemez.<sup>288</sup> Uzun bir süre şiddet içeren kısımları Yahudi din adamlarınca tevil edilen Tevrat, 19. yüzyıldaki gelişmelere paralel şekilde yeniden ele alınmış ve şiddeti örten ve engelleyen yorumlar rafa kaldırılmıştır. Büyük oranda şiddet içerikli ifade barındıran Tevrat yeni şartlara göre yeniden yorumlanmıştır. Zaten *Kutsal Kitap Sonrası Yahudilik* "salt dünyayı öngören bir dindir ve dünyaya ilişkin tasarımını İsrailoğulları eliyle gerçekleştirmeyi planlar. Bu planın gerçekleşmesi için de her türlü şiddete başvurmayı mübah kılmıştır."<sup>289</sup>

Tevrat'taki ceza hukuku, şiddeti ön plana çıkarmaktadır. Birçok suçun cezası, topluluk tarafından taşlanarak öldürülmektir (recm) ki, bu ceza "Tevrat'ta uygulanması emredilen en yaygın cezalandırma biçimidir. Bunun dışında, kılıç ve mızrak gibi kesici ve delici aletlerle parçalama, asma, boğma ve yakma gibi öldürme çeşitleri de bunmaktadır" (Bkz. Sayılar 25: 4, 7-8; Levililer 21: 9). Tevrat'ın savaşla ilgili hükümleri ise, şiddetin en katı ve acımasız örneklerini oluşturmaktadır. Özellikle zorunlu savaş hükümleri tam bir katliamı emretmektedir. İsrailoğullarına vaat edilen kutsal topraklarda yaşayan yedi kavimle (Hittiler, Girgaşiler, Amoriler, Kenanlılar, Perizziler, Hiviler ve Yebusiler) savaşmayı zorunlu kılan Tevrat, bu yedi kavimle anlaşma yapmayı kesinlikle yasaklar. Tevrat'a göre, bu yedi kavmin bütün canlıları acımadan ortadan kaldırılmalı, onlardan nefes alan hiçbir canlı bırakılmamalıdır (Sayılar 31: 15-17). Amelekilerle savaşlarında da Tanrı, orduların Rabbi olarak şöyle demiştir: ...Şimdi git, Ameleki vur ve onların her şeyini tamamen yok et, onları esirgeme; erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür (I. Samuel 15: 2-3). Tevrat'a göre, teslim olmaya yanaşmayan kavimlerin erkekleri kılıçtan geçirilmeli, kadınları, çocukları ve bütün malları yağmalanmalıdır (Tensiye 20: 12-14). Hatta meyve vermeyen ağaçlar bile kesilip harap edilmelidir (Tensiye 20: 20). Tevrat'ın kurban kültü, kurban sunum biçimleri de şiddet içeriklidir. Tevrat, kurbanların etlerinin ve bazı iç organlarının sunakta yakılarak sunulmasını, kanlarının da sunağın üzerine ve etrafına serpilmesini emreder (Levililer 1-8). Kabul edilebilir bir kurban olarak sunulamayacak hayvanların ilk yavruları için Tevrat'ın ön gördüğü uygulama ise tam bir vahşettir. Tevrat'a göre, kurban edilebilir bir hayvanla bedeli karşılanmayan hayvanın yavrusunun boynu kırılmalıdır. (Çıkış 13: 13).<sup>290</sup>

<sup>287</sup> Baki Adam, "Yahudilik ve Şiddet", *İslamiyat*, V, sy. 1, Ankara, 2002, 28-31.

<sup>288</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 148.

<sup>289</sup> Ay, "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", 21.

<sup>290</sup> Adam, "Yahudilik ve Şiddet", 25-28



Binlerce yıllık ideal ve beklentiler bağlamında, Batı devletlerinin çaba ve yardımlarıyla kurdurulan İsrail'in, Filistin'de yerli halk üzerinde altmış yılı aşkın bir süredir uyguladığı terör ve şiddet eylemlerinin gerisinde din faktörünü bulmak mümkündür. Genellikle bebekler, çocuklar ve diğer siviller üzerinde yoğunlaşan ve izlediğimizde hepimizi yürekten yaralayan “şiddet eylemlerinin sorumlusu İsrail askerlerinin ve İsraili yerleşimcilerden oluşan paramiliter grupların, başlarında Yahudi dindarlığının göstergesi kepalalarıyla kameralara zafer pozları vermeleri ya da üniformaları üzerine giydikleri dinsel kisveleriyle dualar yapıp ardından insan avına çıkmaları, taşıdıkları inancın başvurdukları tedhiş eylemlerini öngörmesiyle/desteklemesiyle yakından irtibatlıdır.”<sup>291</sup>

Hiçbir toplum, o veya bu şekilde değişime uğramaksızın sürekli şiddet ortamında bulunmaz. “Ama şunu da unutmamak gerekir ki şiddet olaylarının meydana geldiği her toplum, belli bir süre sonra şiddete ‘alışmakta’ ve şiddet eylemleri ile ilgili haberlere karşı duyarsızlaşmaktadır.” İsrail toplumunun giderek ‘acımasızlaşması’ tehlikesi ile karşı karşıya kaldığından söz edilmektedir. “Acımasız şiddet olaylarına karşı duyarsızlaşmış olan, şiddet eylemlerini gündelik yaşamın bir parçası gibi olağan gören cepheden dönen askerlerin, şiddet ve öldürme olaylarını rahatlıkla anlattıklarını göz önünde bulundurursak, bunun bir tür ‘kanıksama’ olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>292</sup> Sabah mesailerine başlamadan önce gruplar halinde hahamlar önderliğinde dualar okuyan İsrail askerlerinin, dua sonrası Filistin kentlerine girip insan avına çıkmalarına, bebek-yetişkin, kadın-erkek ya da sivil-sivil olmayan ayrımı yapmaksızın önlerine geleni acımasızca katletmelerine ilişkin görüntüler, bir yandan izleyenlerin yüreklerini burkarken diğer yandan din ve şiddet ilişkisinin tekrar tekrar sorgulanmasına yol açmaktadır.<sup>293</sup>

İsrail'in özelde Filistinlilere, genelde kendinden olmayanlara ve Araplara uyguladığı sınırsız şiddet gerek İsraili siyasiler gerekse günümüz Yahudi din adamlarınca desteklenmektedir. “1988 yılında Musevi öğrencilere yaptığı bir konuşmada Arapları ‘köpek’ olarak tanımlayan Haham Meir Kahane ‘Arapların sinekler gibi çoğaldığını’ belirterek İsrail topraklarından sürülmeleri ve yok edilmeleri gerektiğini anlatmıştı. Bütün bu kışkırtmaları yaparken de dinsel argümanları kullanmıştı.”<sup>294</sup> Aşırı dinci ve milliyetçi Amerika doğumlu Baruch Goldstein, 25 Şubat 1994'te İbrahim mescidinde Cuma namazı kılanları yaylım ateşe tutarak 29 kişiyi öldürmüş ve 150'den fazla insanı yaralamıştı. “Bu olaydan sonra linç edilen Baruch Goldstein'in mezarı modern İsrail'de aşırı dinci ve milliyetçilerin ziyaret ettikleri kutsal bir mekana dönüşmüştür bugün.”<sup>295</sup>

Şiddetle özdeşleşmiş, şiddeti kutsayan İsrail'in bariz şiddeti üzerinde ayrıntılarıyla durmak gerekmiyor. Filistin'de her gün, her saat yeniden tekrarlanan, soykırımı dönüştürülen, Büyük İsrail ve Armegeidon dini beklentilerinin eşlik ettiği İsrail şiddeti günümüzde en fazla tekrarlanan ama devletler düzeyinde Hıristiyan-

<sup>291</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 24-25.

<sup>292</sup> Moses, “Şiddet Nerede Başlıyor?”, 25.

<sup>293</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 9.

<sup>294</sup> Küçükcan, “Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri”, 151.

<sup>295</sup> Küçükcan, a.g.m., 151.

Yahudi ittifakı dolayısıyla sıradanlaştırılıp normalleştirilen bir toplu kıyım hareketidir.<sup>296</sup>

### 3.1.3. Hıristiyanlık ve Şiddet

Sevgi ve hoşgörü dini olarak lanse edilen Hıristiyanlık, söylemleriyle eylemleri arasında büyük bir uçurum bulunan, tarz değiştirerek hala devam eden şiddet ve zulmün kol gezdiği uzun bir tarihe sahiptir. Ayetlerinde sevgi ve hoşgörünün yoğun biçimde vurgulandığı bir dinin tarihi, şiddet, baskı, zulüm ve katliamların en onulmaz sayısız tekrarıyla şekillenmiştir.

Erken dönemlerden itibaren Hıristiyan ilahiyatçılar, Yahudi geleneğindeki “yargılayan ve cezalandıran Tanrı” anlayışına karşı Hıristiyanlığın, “seven, kurtaran ve bağışlayan bir Tanrı” düşüncesini vurguladığını ileri sürmüşlerdir. İlk yüzyıllarda yaşayan Sinoplu Marcion Eski Ahit Tanrısının yaratıcı, yargılayıcı ve insanı günaha ve ölüme mahkum edici özellikleriyle kötü bir tanrı olduğunu savunmuş, buna karşı bağışlayıcı ve seven Tanrıya, yani Oğul İsa Mesih’e inanmayı vurgulamıştır. Yeni Ahit’e göre, Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkilerde asl olan sevgidir. Örneğin Yuhanna İncili’ne göre, Tanrı, insanlığa olan sevgisi nedeniyle Oğlu (İsa Mesih’i) yeryüzüne göndermiştir (Yuhanna 3: 16-17) ki İsa, kendisine ilahi yasada en önemli olan emrin ne olduğunu soranlara, Tanrıyı yürekten sevmenin birinci, komşusunu kendisi gibi sevmenin ise ikinci sırada önemli olduğunu ve bunlardan daha büyük emir olmadığını söylemektedir (Markus 12: 28-31). Yuhanna İncili’ne göre İsa, kendisine inananlara yeni bir emir vermekte ve “birbirinizi sevin, sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin” demektedir (Yuhanna 13:34, 15: 12, 17). İsa’ya göre sevgi yalnızca komşuya ya da dost ve arkadaşlara yönelik olmamalıdır; kişi düşmanını, hatta kendisine zulmedenleri bile sevmeli, onlardan nefret etmemelidir (Matta 5: 44-46). Yine İsa, İncillere göre başkalarına karşı bağışlayıcı olmayı önermekte ve başkalarının suçlarını bağışlayıcı olduğu takdirde Tanrının da insanın suçlarını bağışlayıcı olacağını vurgulamaktadır (Matta 6: 14-15, Markus 11: 25-26). İsa hoşgörünün sınırlarını o kadar genişletmektedir ki sanki bağlılarına pasifist bir anlayış önermektedir. Örneğin, Matta İnciline göre o, bağlılarına, “kötüye karşı direnmeyin; sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin; size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin; sizi bin adım yol yürütmeye zorlayanla iki bin adım yürüyün” demektedir. Sevgiye, hoşgörüye, barışa ve bağışlamaya yönelik bu yaklaşımları nedeniyle Hıristiyanlık, genellikle, bağlılarınca dışarıya karşı “sevgi dini” olarak yansıtılır. Hıristiyan ilahiyatçılara göre Tevrat’ta İsrailoğullarını intikam almaya, düşmanlarını kılıçtan geçirmeye çağıran ve İsrailoğulları

<sup>296</sup> Filistin’de uygulanan Yahudi şiddetinin çarpıcı ayrıntıları için bkz., Edward Said, *Yeni Bin Yılda Filistin Sorunu*, (Çev.: Ahmet Cüneyt ve bşk.), 2. baskı, İstanbul, 2004; Edward Said, *Oslo’dan Irak’a Yol Haritası*, (Çev.: Murat Uyrakulak), İstanbul, 2005.

merkezliliği esas alan Tanrı, kutsal kitabın Yeni Ahit bölümünde tüm uluslara yönelik sevgi hukuku ilkesini getirmektedir.<sup>297</sup>

İncillerden hareketle Hıristiyanlıktaki hoşgörüyü ele alan yazar Şinasi Gündüz, Hıristiyanlık tarihinden hareketle doğal olarak şu soruları sormaktadır: Hıristiyanlık bir bütün olarak tarihiyle birlikte ele alındığında gerçekten de bir hoşgörü dini midir? Hıristiyanlığın Tanrısı gerçekten de şiddete karşı çıkıp sevgiyi kutsayan bir varlık mıdır? Hıristiyanlar iddia ettikleri bu barış ve sevgiyi tarihsel süreçte tesis edebilmişler midir, etmişlerse Hıristiyanlıkla irtibatlı tarih boyunca süregelen şiddet, baskı ve terör eylemleri nasıl açıklanabilir? Hıristiyanlığın günümüzde de devam eden şiddet politikaları nasıl meşrulaştırılmaktadır? Kendisini ‘sevgi’ ve ‘barış’ sloganıyla takdim eden bir din, nasıl olur da hem içe hem dışa yönelik şiddet eylemi üretebilir? Tarihte gerek Müslümanlara gerekse sapkın olarak görülen çeşitli akımlara karşı Haçlı Seferleri icat eden, iki büyük dünya savaşının tarafları olarak milyonlarca kişinin katledilmesine neden olan, sömürge dönemi ve sonrasında Amerika, Okyanusya, Afrika ve Asya kıtalarında birçok yerli kültürü ve halkı katleden, yakın zamanlarda Ön Asya’da ve Balkanlarda ölüm tarlaları oluşturan ve günümüzde İsrail’in işlediği soykırıma arka çıkan Hıristiyan uluslar ve kilise çevreleri, bu tutumlarını “sevgi ve barış” ilkesiyle nasıl örtüştürebilmektedirler? Yoksa bu sevgi söylemleri sadece, Hıristiyanlığın şiddete dayalı realitesini perdeleyen bir örtü müdür?<sup>298</sup>

Kimi İncil metinlerinde talebelerinin kılıç kullanmalarını hoş karşılamayan ve “kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecekler” diyen İsa’nın, yine talebelerine, gerekiyorsa abalarını bile satıp kılıç almalarını önermesi, İncil yazarlarının İsa anlayışları konusundaki farklı tutumlarına örnek olması açısından ilginçtir. “...İncil metinlerinde ve Yeni Ahit’in diğer kitaplarında tasvir edilen İsa, Antakya merkezli Helenistik cemaat tarafından kurgulanan ve Pavlus tarafından geliştirilen imanın Mesih’i olan İlahi Oğul İsa’dır. Bu İsa figürünün ise Filistin’de yaşayarak halkı Musa’nın öğretilerine ve Tanrıya iman edip onun emir ve yasaklarına uyararak Tanrının egemenliğine girmeye çağıran, ahlaksızlığı, din simsarlığını ve sömürücülüğü tenkit eden peygamber İsa ile (ya da kimi araştırmacıların ifadesiyle tarihsel İsa ile) bir ilişkisi yoktur.”<sup>299</sup>

Başlangıçta sevgi ve hoşgörü dini olarak şekillenen Hıristiyanlık dininin mensupları, Roma imparatorluğu tarafından sapkın addedilmeleri dolayısıyla Hıristiyan olmanın bedelini işkence ve ölümlerle ödeyeceklerdi. Roma’nın

<sup>297</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 34-37.

<sup>298</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 11-12, 37-38.

<sup>299</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 60, 62. Çok farklı İsa tipolojileri ve İncillerin taban tabana zıt ifadelerle dolu olması İsa peygamberin mesajının ileri derecede tahrifata uğratıldığının da bir göstergesidir. Nitekim İncil’in 50’den fazla muhtelif nüshası bulunuyorken, bunlardan yalnızca dördü Ruhban meclisi tarafından kabul edilmiş, diğerleri yakılmıştır. Bkz., Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 149. İncillerdeki çelişkilerle ilgili Nietzsche de şunları kaydetmektedir: “Bu İnciller, ihtiyatlı bir şekilde okunmadığı sürece anlaşılabilir, çünkü bu İncillerin handiyse her sözü, her sözcüğü promlemlidir.” Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sahte Deccal İsa*, (Çev.: Yusuf Kaplan), İstanbul, 2008, 83. “İnsan Yeni Ahit’i okuduktan sonra, bütün kitapların temiz olduğuna hükmetmekten kendisini alıkoyamıyor!” Nietzsche, *a.g.e.*, 90.

Hıristiyanlığı benimsemesinin bedeli ise çok daha ağır olacaktı: Roma imparatorluğunda hem imparatora tapınma hem de çok tanrılı inanç vardı. Roma kültürü de maddeci bir kültürdü. Kendi imparatorlarına tapılması yönünde baskı uygulayan ve sömürgeci bir mantıkla hareket eden Roma'ya karşı, büyükleri, M. I. asırda Filistinliler, M. III. asırda da İranlılar tarafından yapılan isyan hareketleri başlamış, imparatorluk şehirlerde kaleler yaptırarak savunmaya çekilmiş, artan huzursuzluk ekonomiyi de etkilemeye başlamıştır. Zenginlerin lüks yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlamak ve barbarlara karşı yapılacak savaşların masraflarını karşılayabilmek için halka ağır vergiler yüklenmiş, işçi sınıfı köleleştirilmiş ve kölelerin hürlerle evlenmeleri yasaklanmıştır. Bu dönemde Hıristiyanlar imparatora tapmayı reddettiler ve bundan dolayı da yaklaşık 300 yıl cefa gördüler. Hıristiyanlığın din olarak benimsenmesinden sonra da derebeylerinin ve zenginlerin devam eden nüfuz ve hakimiyetleri sonucu köylülerin bir kısmı ya dağa çıkıp eşkıya oldu ya da manastıra kaçarak devletin ve beylerin zulmünden kurtulmaya çalıştı. Yani manastırda toplanan halkın, dünya nimetlerinden yüz çevirmeleri zahit maneviyatçılığına yönelme isteğinin neticesi değildi. Hıristiyanlığın Avrupa'nın kuzeyinde yayılmasından sonra doğu kilisesi ile batı kilisesi ayrıldı. Skolastikler Hıristiyanlığı eleyip dokuyarak İncil'in aslının mevcut olmamasının da etkisiyle Roma örf ve adetlerinden de yararlanarak Hıristiyanlığın değer hükümlerini şekillendirdiler.<sup>300</sup> İdari ve siyasi düzenin inkişafında Roma örf ve adetleri en esaslı rolü oynadı.<sup>301</sup>

Bu tarihten sonra, referans alınan İncil ayetleri de değişmiştir: Sevgi ve hoşgörü söylemleri bir propaganda malzemesi olarak kullanılmaya devam etmişse de şiddeti gerekelecek malzemeye duyulan ihtiyaç dolayısıyla zulüm ve işkenceyi kutsayan metinlere yoğunlaşmıştır. İncillerdeki ayetler meşrulaştırmadan çok daha fazlasına kaynaklık edebilecek niteliktedir: “Yeryüzüne barış getirdiğimi sanmayın! Ben barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben, oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim” (Matta 10:34-35, Luka 12/51-53); “Ben doğru kişileri değil, günahkârları çağırmaya geldim” (Markos, 2, 17); “Kılıcı olmayan abasını satın bir kılıç alsın...” (Luka 22:36); “...gökten bir melek size bildirdiğimiz müjdeye ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona; daha önce söylediğimizi şimdi yine söylüyorum, bir kimse size kabul ettiğinize ters düşen bir müjde bildirirse ona lanet olsun (Galatyalılara Mektup 1:8-9); (Mesihin ikinci gelişiyi ilgili olarak) “...onları, demir çomakla gömecek ve çömlek kaplar gibi kırıp parçalayacak” (Vahiy 2: 27-28) ayetleri ve benzeri birçok ayet şiddetin gerekçesini oluşturacaktır.

Mevcut haliyle Hıristiyanlığın Roma'ya entegre olması zor olmayacaktır. Çünkü Hıristiyanlık gerek kutsal metinleri gerekse tarihi itibarıyla otoriter şiddet destekler bir görünüm taşımaktadır. “Pavlus şöyle der: Herkes, altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrıdan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı

<sup>300</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 433-437.

<sup>301</sup> Bilgiseven, *a.g.e.*, 438. Hıristiyanlığın dikkat çeken önemli bir yönü de başlangıcında Yahudileşmiş olmasıdır. Nietzsche bu anlamda şöyle der: Hıristiyanlık, Yahudi tabiatına karşı ortaya çıkan bir karşı-hareket değildir; aksine, Yahudi tabiatının mantıkî bir sonucudur.” Nietzsche, *Sahte Deccal İsa*, 41.

tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrının düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanırlar. ... Çünkü yönetim senin iyiliğin için Tanrının hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrının gazabını salacak olan oç alıcı olarak Tanrının hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrının gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmen gerekir.”<sup>302</sup>

Hıristiyanlık dini dogmatik tekelciliği sebebiyle dinde bir hoşgörüsüzlük doğurmuştur. İlk üç asır boyunca Roma’dan beklediği hoşgörüyü, kendisi devlet dini olduktan sonra Hıristiyanlık ne kendi içinde ortaya çıkan şizmatik ve heretik gruplara ne de başka dinlere göstermiştir. İnciller’e göre Hz. İsa, “Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin” (Matta 5: 44) dediği halde daha sonraki Hıristiyanlık dünyayı Tanrı’ya ve şeytana ait olmak üzere ikiye ayırmış, Hıristiyan olmayanları şeytanın hükümranlığında kabul ederek onlarla mücadeleyi prensip edinmiştir. “Kurtuluşun ancak Hıristiyanlık’ta olduğu doktrini... kilisenin öğretilerine inanmayanların ebedî cezaya mahkum olacakları ve teoloji hatalarını Allah’ın en ağır suçlar gibi cezalandıracağı kanaati, Hıristiyanları kendileri gibi inanmayanlara karşı şiddete sevk ediyordu. Dinî hataları sebebiyle tanrı düşmanı telakki ettikleri kimseleri -fazilet sahibi de olsalar- yeryüzünden silip yok etmeyi görev sayıyorlardı. Hıristiyanlık başlangıçta kendi hürriyeti için Roma’nın hoşgörüsüne muhtaçtı, fakat bu hoşgörüyü kavuştuktan sonra elde ettiği gücü başka din ve mezhepleri, dolayısıyla dinî hürriyet ilkesini ortadan kaldırmak için kullanmıştır.”<sup>303</sup>

Roma devletiyle birleşen Katolik kilisesi giderek altıncı yüzyıldan itibaren şiddeti teolojik olarak meşrulaştırmaya çalışmıştır.<sup>304</sup> Böylece, Hıristiyanlık Roma’ya değil, Roma Hıristiyanlığına egemen olmuştur. “İsa’nın ayaklanması ve ‘fakirleri tercih etmesi’, cinselliğin saplantısal ahlakçılığı altında fakirlik ve savaş gibi en önemli sorunları ört bas eden yeniden imparatoru ve Konstantinci olmuş bir kilisenin totaliter entegrizmiyle kirletilmiştir.”<sup>305</sup> İlk dönemlerde sadece manevî bir ceza olan “afroz, kilisenin devletle işbirliğinden sonra korkunç bir kovuşturma ve baskı silahı haline gelmiş; Milan fermanıyla Hıristiyanlığı hürriyetine kavuşturan Konstantin daha sonra başka din ve farklı inançlara hürriyet tanımamıştır.”<sup>306</sup>

Hıristiyanlıkta hoşgörüsüzlüğü ilke haline getiren St. Augustin’dir (ö. 430). St. Augustin İncil’deki, “Ve efendi hizmetçiye dedi: Yollara ve çitlerin boyuna çık, bulduklarını içeri girmeye zorla da evim olsun” (Luka 14: 23) sözünü, zora başvurmanın gerekliliğini ve doğruluğunu kanıtlamada dayanak olarak kullanmıştır.<sup>307</sup> Devlet dini haline gelerek siyasallaşan Pavlusçu Hıristiyan anlayışta karşı inanç ve değerler, siyasal otoriteye karşı yapılanmalar olarak değerlendirilmiştir. “İmparator Konstantin döneminden itibaren, imparatorluğun

<sup>302</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 68.

<sup>303</sup> Harman, “Din”, 322.

<sup>304</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 70.

<sup>305</sup> Roger Garaudy, *Batı Terörü*, (Çev.: Ayşe Meral), İstanbul, 2007, 236.

<sup>306</sup> Harman, “Din”, 322.

<sup>307</sup> Hüseyin Batuhan, *Batı’da Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, I, İstanbul, 1959’dan nkl. Harman, “Din”, 322.

resmi dinsel öğretilerinin dışında inanç ve öğretilere sahip olan ve dolayısıyla heretik ilan edilen kişiler, devlete karşı suçlu sayılmışlar ve ölüm cezasına çarptırılmışlardır.”<sup>308</sup> Kendi öğretilerini benimsemeyenlere ya da bunlara karşı çıkanlara uygun görülen şiddeti meşrulaştırmada, genellikle konsiller, sonraki dönemlerde ise engizisyon mahkemeleri önemli rol oynamışlardır. Verilen aforoz kararları ve bunların gerekçeleri, heretik (sapkın) olarak addedilen gruplara karşı uygulanan/revâ görülen şiddeti yasallaştıran metin olmuştur.<sup>309</sup>

“Kendini yeryüzünde Tanrı’nın yanılmaz iradesinin temsilcisi olarak gören Kilise, hayatın bütün alanlarında (eğitim, bilim, ekonomi, siyaset vs.) kendi görüşünü insanlara zorla dayatmıştır.”<sup>310</sup> Kutsal Ruh’un (Cebail) koruması altında olduğunu söyleyen Kilise, kendi epistemolojik konumunun halktan farklı olduğunu ileri sürmüş, tüm karar ve görüşlerinin doğruluğunu bununla temellendirmeye çalışmıştır.<sup>311</sup> Kul ile Tanrı arasında aracı konumunu üstlenmesi ve Orta Çağ’da siyasete etkisi dolayısıyla Avrupa’nın siyasal mirasında Kilise’ye karşı güç mücadelesi de önemli bir yer tutmuştur.<sup>312</sup> Hıristiyan gelenekte otoritenin bireyi kontrol altına alabilmesi için şiddeti kullanması ve onu bütün yapılarıyla beraber kurumsallaştırması on yedinci yüzyılın sonuna dek sürmüştür.<sup>313</sup>

Avrupa Kıtası’nda 1400 ile 1650 arasında yüzde seksen beşini kadınların oluşturduğu belki de yarım milyon insan “şeytanla düşüp kalktıkları” gerekçesiyle öldürüldü. Fransa, İsviçre ve Almanya başta olmak üzere Avrupa’nın birçok yeri, kötü iş yaptığı düşünülen insanlar hakkındaki kuşkular, suçlamalar, davalar ve cezalarla bir kaos yaşıyordu. Büyücülük suçlamaları hakkında bir tür çılgınlık veya panik bütün kıtayı sarmıştı. Bir kez suçlandı mı, suçlananın kendisini korumak için yapabileceği pek bir şey yoktu.

Ortaçağ’da şiddetten bahsedilirken en az Kilise şiddeti kadar zihinlere kazınan özelli bir olay da Haçlı seferleridir. Seferleri organize eden kilisenin en önemli hedefi, kendi egemenliğini tehdit eden ve hızla büyüyen İslam imparatorluğunun durdurulması ve yok edilmesiydi. “Haçlılar, ganimet peşinde koşuyorlardı, hiç şüphesiz ki. Çünkü Doğu, İslam dünyası zengindi...”<sup>314</sup> Kutsal toprakların yeniden ele geçirilmesi, hac yollarının emniyetinin sağlanması ve buna benzer dinsel içerikli nedenler ise aysbergin görünen kısmıydı. Kilise tarafından ön plana çıkarılan dinsel temalar, seferi meşrulaştırmada birer araç olarak kullanılmaktaydı.<sup>315</sup> Oryantalist B. Lewis’in de belirttiği gibi, “1099 yılında,

<sup>308</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 40.

<sup>309</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 41.

<sup>310</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 71.

<sup>311</sup> Taslaman, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 33.

<sup>312</sup> Ahmet Uysal, “Toplumsal Hareketler ve Din”, *Tezkire Dergisi*, sy. 46-47, Ankara, 2007, 153.

<sup>313</sup> Marjorie Keniston McIntosh, *Controlling Misbehavior in England, 1370-1600*, New York, Cambridge University Pres, 1998’den nkl. Gümüüş, “Orta Çağ Avrupa’sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, 45.

<sup>314</sup> Nietzsche, *Sahte Deccal İsa*, 130.

<sup>315</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 57.

Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmesi Hıristiyanlar için bir zafer, Müslümanlar ve aynı zamanda şehirdeki Yahudiler için bir felaketti.”<sup>316</sup>

“1096 yılında başlayan ve bu tarihten itibaren belli aralıklarla yedi kere tekrarlanacak olan Haçlı Savaşları, Hıristiyan kimliğinin Avrupa'nın ayrılmaz bir parçası olduğunu kanıtlamıştır. Bu bağlamda, Orta Çağ Avrupa'sına damgasını vuran egemen gücün kilise olduğundan bahsedilebilir. Diğer taraftan, söz konusu dönem itibariyle İslam dünyası altın çağını yaşarken, Hıristiyan Avrupa'nın karanlık bir dünya içerisinde bulunduğunu belirtmek gerekir.”<sup>317</sup> Diğer taraftan, kilise tarafından organize edilip kutsanan haçlı seferlerinin tek muhatabı Müslümanlar olmamıştır; bu seferlerde Müslümanlarla birlikte Yahudiler de cezalandırılmıştır. Haçlı orduları, “İsa'nın katilleri olarak tanımladıkları Yahudilerden çarmıh olayının intikamını almaya koyulmuşlardır. Nitekim, Yahudilere karşı Hıristiyan tepkisi, 13. yüzyılda onların İngiltere'den, 15. yüzyıl sonlarında (1492'de) İspanya'dan/Endülüs'ten, bir müddet sonra da Portekiz'den kovulmalarına neden olmuştur.”<sup>318</sup>

Ortaçağ Avrupasında Yahudilerden daha fazla nefreti hak edenler de vardır: cadılar. Cadılar ve buna benzer çeşitli ‘sapkın’ akımlara mensup olanların durumu Yahudilerden farklıdır. Yahudiler farklı bir dine mensupturlar ama cadılar ve diğer yerel dinsel gruplar açıkça veya gizliden gizliye var olan Katolik görüşe karşı çıkmakta ve onu deyim yerindeyse sabote etmektedirler. Dolayısıyla toplumsal kriz ve felaket dönemlerinde toplum, felaketlerin sorumluluklarını onlara yüklemekte ve şiddetin en dolayımısını onlara yönetmektedir. Bunun arkasında yatansa gayet açıktır: “Orta Çağ insanına göre kötülüğün kaynağı birilerinin, kilisenin ve dolayısıyla Tanrı'nın otoritesine karşı gelmesidir ve bu kişi veya gruplar buna bağlı olarak cezalandırılmalıdır. Bu bağlamda şiddet karşındaki tehdidi gidermeye yönelik olarak işlevsel değil sadece yıkıcı ve yok edicidir.”<sup>319</sup>

“Orta Çağ Anglo-Sakson dünyasında şiddet doğal olarak en saf haliyle toplumun merkezinde yer almakta ve kadın erkek, kilise adamı veya sıradan insan ayrımı yapmadan herkesi yoğun bir şekilde etkilemekteydi. Basit bir sataşmadan çıkıp onlarca masum kişinin hayatına mal olan ve günler hatta haftalar süren (hatta zaman zaman kısa sürede kan davasına dönüşebilen) kanlı hesaplaşmalar Orta Çağ Anglo-Sakson dünyasında hiç de sıra dışı şeyler değildiler. Zaten kanunlar bile bunları belli yerler ve zamanlar dışında fazlaca yasaklamamaktadır.”<sup>320</sup>

Katolisizmin şiddet politikasını dinsel anlayışını dayatmacılıkla eleştiren Martin Luther'in kendisi de şiddeti savunmuştur. Luther, bir yandan Katolisizmin yönlendirdiği Haçlı Seferlerini eleştirirken, diğer yandan Hıristiyanlık dışı dinlere ve bunların bağlılarına karşı şiddetli polemikler üretir ve Hıristiyan karşıtlarından intikam almayı öğütler. Bir taraftan “Hıristiyan olarak ve Hıristiyanlık adına

<sup>316</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), 2. baskı, İstanbul, 2003, 51.

<sup>317</sup> Kader Özlem, “Avrupa'nın İçinde Yükselen İslamofobia Gerçekliği”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 199.

<sup>318</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 42-43.

<sup>319</sup> Gümüş, “Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, 43.

<sup>320</sup> Gümüş, a.g.m., 38.

savaşmayı” kınarken, diğer taraftan “Mesih karşıtlığının gövdesi” olarak nitelediği Müslümanlarla/Türklerle ilgili, “biz onları, din adamlarıyla birlikte kılıçtan geçirmedikçe ve onları ölüme atmadıkça, onlara karşı galip gelemeyiz” der.<sup>321</sup> Luther, aslında şiddete değil kilisenin ve rahipler kurumunun egemenlik iddiasına karşı çıkmaktadır. Yani Luther, “papalığın güdümündeki savaşa karşı çıkmaktadır; yoksa onun Hıristiyanlıkta savaşa ve şiddete yer olmadığı gibi bir fikri yoktur.”<sup>322</sup>

*Caniler ve Haydutlar Çetesi Köylülere Karşı* başlıklı yazısında Luther, köylülere karşı savaşları şöyle motive etmeye çalışmaktadır: “Bir köylüyü öldürmek cinayet değildir... Onları ezin, boğazlarını kesin, etkisiz hale getirin... Bir köylüyü öldürmek vahşi bir köpeği öldürmek gibidir.”<sup>323</sup> Ayrıca Luther, “yeryüzünün en çirkef halkı” olarak tanımladığı Yahudileri, “suları zehirlemekle ve Hıristiyan çocuklarını kaçırap işkenceyle öldürmekle” suçlamış, onlara karşı şiddeti teşvik etmiş ve sinagogların yakılıp yıkılması yönünde vaazlar vermiştir.<sup>324</sup> Luther gerçek sevginin ne olduğunu ise şöyle açıklamıştır: “Bir kimse, düşmanlarının boğazlarını kesmeli, onları yağmalamalı ve yakmalıdır; onları yeninceye kadar gereken bütün zararı vermelidir... Sadece bir ahmak, boğazlamanın ve çalmanın Hıristiyanlığa ve sevgi ilkesine uygun olmadığını ileri sürebilir. Gerçekte sevgi budur.”<sup>325</sup>

Sömürgeci emperyalist Batı zihniyetinin oluşumunda da Hıristiyanlık büyük bir etkiye sahiptir. “Protestan ahlakıyatına göre Allah’ın sevdiği kul en çok kazanç sağlayan insandır.” Hıristiyan Batı kültüründeki *kazandıkça kazanç hırsı artan burjuva* tipinin aslında (kazanan kulun Allah’ın sevgilisi olduğunu ifade eden) Protestan akidesine göre *manevi tatmin* peşinde koştuğu Max Weber tarafından açıkça ifade edilmektedir.<sup>326</sup> Protestan ahlakıyatında kendi kanunlarına bağlı piyasa ekonomisi ve ticaret dini bir hizmet olarak kabul edilmişti. “Her ne kadar kapitalizm, Protestanlıktan daha eski olsa da, kapitalizm ruhu, Protestanlıkta kendini destekliyen bir takviye kuvveti buldu. Max Weber tarafından öne sürülen ve Tawney tarafından doğrulanan ve tamamlanan bu görüş, tasdik edildiği takdirde, bundan Hıristiyan milletlerin milletlerarası sahadaki davranışlarının ahlaki temeli hakkında neticeler çıkarılması mümkün olur.” Kapitalist ruhu destekliyen ve iktisadi hayatta başarı kazanan ferdi Allah’ın sevgili kulu olarak gösteren felsefenin dini esası sonradan kaybolmuş ve laik manada ekonomik gaye asıl hedef haline gelmişse de, ekonomik gaye için yapılan harplerin gayesini ulvi bir gaye gibi kabul ettiren ahlakıyatın devam ettiğini gösteren deliller vardır. “Bu delillerin en kuvvetlisi kapitalizmin en saf devrinde de, ondan çok sonraki devirlerde de Hıristiyanların, Protestan ahlakıyatını bu bakımdan benimsediklerini gösterecek şekilde, madde ve maddi imkanlar için savaşı adeta takdis edici bir tutuma girmiş olmalarıdır. Bu tutumun temelinde batı kültürünün kökenini teşkil eden Roma İmparatorluğu vardır... Şu

<sup>321</sup> L. Hegemann, *Martin Luther ve İslam Anlayışı*, (Çev.: K. Kahramantürk), İzmir, 2000, 10’dan nkl. Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 44.

<sup>322</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 45.

<sup>323</sup> P. F. Wiener, *Martin Luther; Hitler’s Spritual Ancestor*’dan nkl. Gündüz, *a.g.e.*, 46.

<sup>324</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 46.

<sup>325</sup> Martin Luther, *Luther’s Works*, Weimer Edition, 11, 2; 19, 625’ten nkl. Gündüz, *a.g.e.*, 31.

<sup>326</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 3, 20; Ayrıca bkz., Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, (Çev.: Gülistan Solmaz), Ankara, 2009.



halde, savaşın sulh'e üstünlüğü fikri, batı cemiyetlerinin temelinde yer alan Roma kültüründen gelmektedir."<sup>327</sup>

Sömürge bölgelerinde kiliseler ve misyonerlik teşkilatları, sömürgeci güçlerle işbirliği içinde olmuş ve dil, din ile tarihsel ve sosyal değerler gibi yerel kültürel yapıların hızla yok edilmesini adeta kendileri için ilahi bir görev addetmişlerdir.<sup>328</sup> Zygmunt Bauman'ın da tespit ettiği gibi, yeni tip "küresel savaş"ın hedefi, bölgesel büyüme değil, kapalı kalan kapıları küresel sermayenin serbest akışı için ardına kadar açmaktır.<sup>329</sup> Kapitalizmle birlikte her şeyin maddeye, pazara indirildiği bir dünya tasavurunun mimarlığını yapan Hıristiyan Batı kültürü, dini de kazanca ulaşmanın gerektiğinde devrede bulunması gereken bir sacayağı yapmıştır. Dünya savaşları sonrasında da, diplomalarını sömürü esasına dayandırmış olan Avrupalı devletlerin bu politikası kendi dini/milli kültürleriyle örtüşüyordu. "Çünkü onlar tokat atan ve atılan arasındaki ilişkide, Hz. İsa'nın emrine, hep tokatı atan kendileri olmak şartıyla uymak istiyorlardı ve sömürerek bir yanağını tokatladıkları milletlerden öbür yanağını da uzatmalarını beklemek suretiyle Hıristiyanlığın ahlak akidesine uymuş olabileceklerini umuyorlardı."<sup>330</sup>

Marx'ın "yaşanan tarihte en büyük rolü utanmazca oynayanlar istila, köleleştirme, soygun, cinayet, kısacası şiddettir" ve "yeni bir topluma gebe olan her toplumun ebesi şiddettir" iddiaları ile Lenin'in "yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız" ya da Mao'nun "siyasal iktidar, bir silahın namlusunda büyür" sözlerinde dile getirilen çağdaş inanış da, Hıristiyan Kutsal Savaşı öğretilerinin sekülerleşmiş bir yeniden doğuşu gibi görülebilir.<sup>331</sup>

"Avrupa'nın tarihi; onu tek başına oluşturan Hıristiyanlığın tarihi, mezhep sapkınlıklarına yapılan fiziki zulümlerin izini taşıyan kanlı bir tarihtir."<sup>332</sup> Hıristiyanlık, M. IV. yüzyılda Roma'ya entegre olmasından günümüze, dinsel kaynaklarının referansı ışığında sürekli şiddete başvuran bir din olarak tarihe geçmiştir.<sup>333</sup> Dolayısıyla Hıristiyanlığın barış dini olduğu iddiası tutarlı değildir. Çünkü tarih boyunca bu dine mensup olanların döktükleri kanın haddi hesabı yoktur.<sup>334</sup> Kralların ilahî hükümler hakkı Fransız Devrimi tarafından yerle bir edilerek yok edilmişse de her Batı toplumunda, küçük bir kraliyetçiler grubu hala varlığını sürdürmektedir.<sup>335</sup>

"Hıristiyanlık özünde hoşgörülü, özgürlüklere saygılı, demokrasiye yatkın mıdır?" sorusunu Amin Maalouf şöyle yanıtlamaktadır: "Soruyu bu şekilde ortaya koyarsak, 'hayır' demek zorunda kalırız. Çünkü, son yirmi yüzyıl boyunca din adına

<sup>327</sup> Bilgiseven, *a.g.e.*, 221.

<sup>328</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 46-47.

<sup>329</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 264-265.

<sup>330</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 26.

<sup>331</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 18.

<sup>332</sup> Garaudy, *Batı Terörü*, 138.

<sup>333</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 104.

<sup>334</sup> Hayreddin Karaman, "İslam'a Göre Savaş ve Barış", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 21.

<sup>335</sup> İkbal, *İslam Düşüncesi*, 36.

bol bol işkence yapıldığını, zulüm uygulandığını ve katliamlara girişildiğini, inananların ezici çoğunluğunun siyah köle ticaretini, kadınların ezilmesini, en kötü diktatörlükleri ve Engizisyon'u içlerine sindirdiklerini görmek için birkaç tarih kitabı karıştırmak yeter.”<sup>336</sup> “Hıristiyanlık tarihine baktığımızda, maalesef Ortaçağ'dan günümüze kadar süregelen bir şiddet tarihi görürüz. Hıristiyanlığın kutsal değerlerini oluşturan İsa Mesih, din, kurtuluş, kilise ve rahipler adına, gerek Hıristiyan olmayan ötekilere karşı gerekse Hıristiyanlık içerisinde yer almakla birlikte inanç ve gelenekleri itibarıyla heretik (sapkın) olarak görülen gruplara karşı sürdürülen şiddet hareketleri tarihin hafızasına kazınmıştır.”<sup>337</sup>

Batı tarihini kilise tarihinden ayıramayız. Çünkü Batı, 18. yüzyıla kadar Hıristiyanlıkla özdeşleşmiş ve bir “piyasa” ile özdeşleştirildiği 20. yüzyılın ortalarına kadar başka mümkün bir tanıma asla sahip olmamıştır.<sup>338</sup> Günümüzde kilise ve Hıristiyanlık büyük oranda siyasal alandan elini çekmiş gözükse de, “kilisenin siyasal egemenlik alanından uzaklaşması, aslında Hıristiyanlığın öngördüğü Pavlusçu egemenlik anlayışına dönüşten başka bir şey değildir. Yerinde bir ifadeyle, kilisenin, Batı Roma'nın dağılması sonrası otorite boşluğundan yararlanıp ele geçirdiği dünyevi iktidarla Hıristiyanlığın öngördüğü otorite anlayışından sapması şeklinde gerçekleşen kırılma çizgisi, aydınlanma dönemi sonrası kilisenin bu alandan elini çekmesiyle yeniden rayına oturtulmuştur.” Ayrıca kilisenin siyasal alandaki fiili etkinliğini kaybetmesi, Hıristiyan inancı ve kültürünün Batı toplumlarındaki etkisini kaybetmesi anlamına gelmemektedir. Zira günümüzde birçok Batı ülkesinde Hıristiyanlık hala belirleyici bir kimlik, bir alt yapıdır ve “...günümüzde Hıristiyanlıkla bağlantılı şiddet olanca hızıyla devam etmektedir.”<sup>339</sup> Nasıl ki Haçlı seferlerini kilise, şeytan ve deccal olmakla özdeşleştirilen Müslümanların ve İslam'ın yok edilmesi, kutsal yerlerin yeniden Hıristiyan egemenliğine döndürülmesi gibi amaçlara yönelik kutsal savaşlar olarak kutsamış ve teşvik, hatta organize etmişse; aynı yaklaşımla “günümüzde de dünyanın çeşitli bölgelerinde egemen ve güçlü Hıristiyan ulusların yürüttükleri savaşlarda ve başvurdukları şiddet eylemlerinde ‘şer güçlerin yok edilmesi’, gelişmiş ülkelerin (kendilerinin) tesis ettikleri ‘medeni değerlerin’ korunması gibi argümanlar, Hıristiyan halkların (ve diğer dünya uluslarının) zihninde, yürütülen şiddete meşruiyet kazandırma girişimleridir.”<sup>340</sup>

Günümüzde kendisini sevgi, barış ve hoşgörü gibi kavramlarla tanıtmaya çalışan Hıristiyan geleneği bağlarının, geçmişten günümüze tarih boyu şiddete başvururken hangi dinsel temaları kullanmakta oldukları, üzerinde durulması gereken bir konudur. Her ne kadar kutsal metinlerde “komşunu kendin gibi seveceksin” ilkesi vurgulansa da Hıristiyan kutsal metinlerinde ve Hıristiyan teolojisinde şiddete dayanak oluşturan çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. “Sömürge dönemlerinden itibaren ekseri, siyasal ve ekonomik gücü arkalarına alan sömürgeci Hıristiyan uluslar sayesinde, dünyanın hemen her köşesinde yayılma imkânı bulan Hıristiyanlık, günümüzde dünya ulusları üzerinde hegemonyacı bir üstünlük tesis eden

<sup>336</sup> Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 45.

<sup>337</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 39.

<sup>338</sup> Garaudy, *Batı Terörü*, 95.

<sup>339</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 47, 48.

<sup>340</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 81.

süpergüçlerin ve diğer egemenlerin dini olarak dikkati çekmektedir.” Libya, Cezayir, Sudan ve Anadolu gibi bölgelerde, işgal ve sömürüye karşı koyan yüz binlerce Müslümanı kadın-erkek, çocuk-yetişkin demeden katleden İtalyan, Fransız, İngiliz ve benzeri güçler, Vietnam’da işgale direnen yüz binlerce Vietnamlıyı napalm bombalarıyla yok edip ölüm tarlaları oluşturan ABD, ve yine başta Yahudiler olmak üzere, ülkedeki yabancılara karşı holokost politikası sürdüren Nazi dönemi Almanya’sı, “sevgi ve barış dini” sloganıyla tanınan Hıristiyan geleneğine sahip güçlerdi. “Son olarak, iki büyük dünya savaşının temel oyuncularının da Hıristiyan uluslar olduğunu ve milyonlarca cana mal olan bu savaşlarda kilisenin şu ya da bu tarafa Tanrı adına destek verdiğini ve kutsadığını hatırd tutmakta yarar var.”<sup>341</sup>

F. Nietzsche Hıristiyanlığın hiçbir zaman hakikati temsil etmediğini ve dünyada eskiden beri sadece bir tek Hıristiyanın bulunduğunu söylemektedir: “Hıristiyanlıkta, ahlak da, din de, hiçbir noktada gerçek’le/hakikat’le temasa geçememiştir. (...) ‘Hıristiyanlık’ sözcüğünün kendisi, halihazırda bir yanlış sözcüktür, yanlış anlamadır. Gerçekte yalnızca tek bir Hıristiyan olmuştur; o da Çarmih’a gerilmiştir.”<sup>342</sup> Kanlı tarihi düşünüldüğünde Hıristiyanlığa olumlu yaklaşılmasını da kötülük olarak değerlendirmektedir Nietzsche. Ona göre, “Hıristiyanlığa hala aktif bir sempatiyle bakılabiliyor olması, en büyük kötülüktür...”<sup>343</sup>

### 3.1.3. İslam ve Şiddet

İslam, en geniş anlamıyla alındığında kategorik olarak şiddeti dışlamasa da - ki bu istisnai durum aşağıda daha netleşecektir-, vazettiği ilke ve nasihatlerle onu ahlaki sınırlara çekmiş ve barışı esas almıştır. *İstenmeyen fiziksel güç kullanımı* anlamında alındığında İslam nazarında şiddet; baskı ve zor kullanmanın aracı olmayıp, insanların/toplumun huzur ve saadetinin muhafazası adına, doğabilecek daha büyük olumsuzluklara engel olmak için asla arzu edilmemesine karşın son çare olarak başvuru olan istisnaî bir uygulamadır. Hedef, adaletin ve dolayısıyla saadetin hakim olduğu bir toplumu inşa etmek, zulüm olarak nitelendirilen şiddet türleri de dahil bireyin ve toplumun huzur ve saadetini gölgeleyecek her türlü olumsuzluğu ve bunları doğurabilecek ortam ve şartları minimize etmek, kaldırmaktır. Muhammed İkbal’in dediği gibi, “İslam’ın ideali, sosyal barışı ve güvenliği teminat altına almaktır.”<sup>344</sup> Dolayısıyla şiddet, sadece hedeflenen barış ve huzur ortamının bozulmasına kast edilmesi veya bu anlamda ciddi bir risk belirmesi durumunda tedbir amaçlı olarak, amacından sapmamasına ve şahsi ihtirasların bulaştırılmamasına azami dikkat gösterilerek ve şiddet kullanımına gerek bırakmayacak her türden yaklaşıma açık olarak kullanılabilir. Bu nedenle şiddetin kullanımı, istenmeyen gelişmelere bağlı ve bu nedenle de daima istisnadır.

<sup>341</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 33, 49, 58. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı’nı, İngiliz Kilisesi, Tanrının Krallığı ile şeytan (Almanya) arasındaki bir savaş olarak nitelemiştir. Gündüz, *a.g.e.*, 49.

<sup>342</sup> Nietzsche, *Sahte Deccal İsa*, 25, 71.

<sup>343</sup> Nietzsche, *a.g.e.*, 7.

<sup>344</sup> İkbal, *İslam Düşüncesi*, 73.

İslam'da şiddet kesinlikle, kin ve intikam türünden duyguların tatmininin aracı olmadığı gibi, o yalnız başına bir amaç da değildir. Zira, “bütün şiddete dayalı değişim ve dönüşüm yöntemleri ve biçimleri Kur'an'da en kesin bir dille kınanmıştır.”<sup>345</sup> Sadece Müslümanların değil, güç yetirebildiği ölçüde tüm insanlığın da saadetini temin etme sorumluluğunun bilincinde olan Müslümanlar için şiddetin varlığı, istenilen bu hedefe ulaşmanın önünde ciddi bir engel olacağından şiddet, ancak saadetin teminini sağlamanın mümkün tüm yol ve yöntemleri tükendiğinde devreye sokulabilir; onun devreye sokulmasını gerektiren zaruret ortadan kalktığında da şiddet derhal son bulur.

Müslümanlar arasında tezahür eden tamamen pasifizmi esas alan İslam algıları her zaman eleştirilerin odağında yer almış, bu anlayışın İslam'ın yetiştirmeyi amaç edindiği insan tipine uygun olmadığı vurgulanmıştır. Bundan daha fazla eleştirilere konu olan tutum ise; şiddetin özellikle bombalamalar aracılığıyla ortaya konulduğu, farklı din mensuplarına yıkıcı bakışı yansıtan bazı modern dönem İslami gruplarının tutumudur. Kur'an'a bütüncül yaklaşılmasının bu tutumların oluşumunda büyük bir etken olduğu görülmektedir. Sığ yaklaşımları dolayısıyla, İslam tarihi araştırmaları yaparken oryantalistler, İslam'a hizmet etmeye çalışırken de Müslümanlar arasında türeyen bazı marjinal gruplar kasıtlı olarak ya da kasıt olmaksızın İslam'ı karalama ve hakikatleri çarpıtmada birleşmektedirler. Bu olumsuz yaklaşımlar kapsayıcı, kuşatıcı ve bütüncül yaklaşımın önemini teyit etmektedirler. Bu sebeple “İslam'ın insanların değerlendirmelerine göre bir ‘yer’e sahip olamayacağını, belli bir zaman dilimi içinde anlam kazanmasının mümkün olamayacağını, bir kavmin kültürel varlığının mütemmim cüzü olarak anlaşılamayacağını İslam'ı anlamının ön şartı sayıyoruz.”<sup>346</sup> Batılı güçlerin emperyalist emelleri ve özellikle Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerdeki sıkı faaliyetlerinin marjinal İslam anlayışlarının yeşermesi ve gelişmesinde büyük bir etkiye sahip olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Müslümanların gerçekten, Batılıların ve kendilerini Batı ağızıyla konuşmakla görevli addeden zevatin ısrarla vurguladığı ve özellikle son yıllarda dünya gündeminden hiç düşürmedikleri söylemlerinde olduğu gibi, şiddet üretip üretmedikleri, terör faaliyetlerinde bulunup bulunmadıkları ve dünyadaki terör faaliyetlerine, katliamlara bakıldığında şiddetle anılması gerekenlerin öncelikle ve özellikle Müslümanlar olup-olmadığı; yani tüm bunların ne anlama geldiği ayrı bir tartışmanın konusudur. Durum her ne olursa olsun şu bir gerçektir ki, Soğuk Savaş sonrası, özellikle de 11 Eylül'den sonra Müslümanlar sık sık terörist faaliyetlerle anılmaya başladılar ve terör gibi, İslam'la birlikte kullanılması mümkün olmayan terimler de İslam'la birlikte kullanılmaya başlandı. Şimdilerde “şiddet, terör, terörist, militan, fundamentalist/köktenci, entegrist” ve benzeri olumsuz anlam yüklü onlarca kavram İslam'la ve Müslümanlarla özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır. Batının, tüm teknolojik imkanlarını, özellikle de medyayı kullanarak, çıkarlarını muhafaza etmek ve kendi vahşetini örtmek için başlattığı, retoriğe dayalı postmodern bir söylem ve karalama savaşıdır bu; ve tekniğe dayalı bu savaşta imkanlar bakımından üstün oldukları da aşikardır. Bu üstünlük, bilgi kirliliğini arttırıp tüm anlamları ter yüz

<sup>345</sup> İkbal, *a.g.e.*, 73.

<sup>346</sup> Özel, *Üç Mesele*, 24.

ederek kavram kargaşası yaratmalarına ve her türlü malzemeyi taliplilerinin kullanabileceği kıvama getirerek anlam haritalarını yeniden düzenlemelerine imkan sağlıyor.

“Dinsel Şiddet” başlığı altında, dinin ana metinleri ve peygamberlerinin ortaya koydukları ile bu dinin mensubu olduğunu iddia edenlerin her zaman aynı şeyi ifade etmediklerini; buna karşın bu ikisinin (dinin özünü oluşturan unsurlar ve din mensuplarının) her durumda birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ele alınmalarının da doğru olmayacağını ortaya koymaya çalıştık. Burada daha çok cihat üzerine yoğunlaşacak, İslam’ın diğer din mensuplarıyla münasebetler hususunda hangi ilkelere dayandığını, Kur’an ayetlerinden hareketle savaşla ilgili düzenlemeleri detaylandırıp irdelemeye çalışacağız. Konunun izahı, günümüzde İslam ve terörün nasıl ve neden sıklıkla birlikte telaffuz edildiği sorusunun yanıtlanmasına da yardımcı olacaktır.

İslam Peygamberi’nin mücadelesi 610 yılında vahyin gelmesiyle başlamış ve 632’de vefatına kadar sürmüştür. 12 yıllık Mekke dönemi Müslümanların sayıca azlığı, dolayısıyla bir karşıt güç oluşturmamaları nedeniyle, tüm olumsuzluklara rağmen durumu idare etme şeklinde ifadelendirebileceğimiz bir stratejiyle sürdürülmüş; işkence ve boykot uygulamalarıyla katlanılmaz boyutlara ulaşan imhaya yönelik uygulamalardan kaynaklanan olumsuzluklar Medine’ye hicret edilmesiyle kısmen son bulmuştur. Medine’de, sosyal şartların da elvermesiyle devletleşme sürecine girilmiş, yerleşik halkın katılımıyla (ki bunların başında Yahudiler gelmektedir) ve onayıyla yürürlüğe sokulan Medine Vesikası ile Müslüman ve Yahudilerin birlikte yaşamalarını sağlayacak ve toplumsal huzurun sürekliliğini sağlayacak kurallar düzenlenmiştir. Hicretin henüz ikinci yılında, ellerinden kaçırdıklarını düşündükleri Müslümanlara besledikleri kinin etkisiyle taşkınlıklarını Mekke dışına taşıyan Mekkeli müşriklerin saldırıya geçmesiyle başlayan savunma savaşları, yıllara yayılarak sürüp gitmiş, bir süre sonra Mekkelilerin Müslümanları yok etme ümitleri tamamen tükenmiştir. Mekke’nin fethiyle, zorla çıkarıldıkları yurtlarına geri dönen Müslümanların, Hz. Muhammed hayattayken yakın çevrelerini kontrol altında tutma ve muhtemel tehlikeleri bertaraf etme adına stratejiler geliştirdikleri de görülmektedir.

Dört halife döneminin sonlarına doğru baş gösteren iç karışıklıklar, zaman zaman Müslümanların birbirleriyle çarpışmalarına neden olmuş; doğal olarak bu çarpışmalarda İslam referans gösterilmiştir. Kısa sürede sağlanan siyasi istikrar ile iç çatışmalar büyük oranda giderilmiş, 11-12. yüzyıllarda en parlak dönemlerini yaşayan İslam medeniyeti, Batıyla kıyaslanamayacak adalet ve hoşgörü temelli toplum modeliyle 20. yüzyıllara kadar etkinliğini sürdürmüştür.

### 3.1.3.1. İslam ve İnsan

“Hayatı bütünüyle kuşatan bir din olarak İslamiyet, insanların gerek Allah’la gerek diğer kimselerle olan ilişkilerini düzenlerken bütün eğilim ve zaaflarıyla insan tabiatını göz önünde bulundurur.” İnsanın, en mükemmel sûrette yaratıldığını (Tin 95/4), bütün yaratıkların en değerlisi (İsra 17/70) olduğunu bildiren Kur’an-ı Kerim, insanın benliğinde taşıdığı zaafardan bahsederken (Al-i İmran 3/14, Nisa 4/28, En’am 6/112, Araf 7/179, İsra 17/67, Hac 22/66, Zuhuruf 43/15, Adiyat 100/6, İbrahim 14/34, İsra 17/11, 100, Mearic 70/19) “bu eğilimler ve zaafklar arasında insanın kan dökücü ve bozguncu özelliğine de dikkat çeker (Bakara 2/30, 205).”<sup>347</sup> İnsanın bu zafiyetlerinin sonucudur ki, savaşız bir insanlık tarihinden bahsedilememektedir. Zaaflarına göre hareket edip yeryüzünde fesat çıkaran, zulüm ve cinayetlerle haksızlığı yaymaya, onu hakim kılmaya çalışan insanlar hep olmuştur; bunların karşısında duran ve hakkı savunanlar da. Kur’an bu gerçeğe Habil ile Kabil arasında yaşanan tartışmayı ve Kabil’in Habil’i öldürmesiyle vuku bulan insanlık tarihinin ilk cinayetini anlatarak (Maide 5/27-31) ışık tutar.

İnsanın zaafkları ve menfi eğilimleri dolayısıyla ki İslam, hem inananlara bu zaafklarını hatırlatarak kurtuluş reçeteleri sunar hem de zaafkları dolayısıyla kendileriyle birlikte toplumun da huzur ve saadetini bozabilecek insanlarla mücadele etmelerini ister. İnanan bireyin, kendisiyle birlikte yakınlarını, çevresini, tüm insanlığı asli olana yönlendirip, huzur ve sükunu sağlamada gayret göstermesi istenir ki bu, üstlenilmesi istenen görev ve misyonun en geniş ifadesidir. Bu tür bir yaşam için hangi ilkeler ekseninde hareket edileceğini; bu çaba gösterilirken karşılaşılabilecek problemlerin nasıl aşılacağını veya engellerle karşılaşıldığında nasıl tavır alınacağını, ne yapılması gerektiğini de ilkesel bazda vaz eder.

İslam’a göre insan dokunulmazdır ve insan olmasından kaynaklı bazı haklara doğuştan sahiptir. Bu dokunulmazlık Hz. Adem’den bu yana bütün semavi dinlerin en değişmez temel ilkesidir. İslam, bu insanî hakları ilk defa vermiş gibi bir öncelik iddiasında bulunmayıp, bunu kaybolmuş evrensel bir ilkenin yeniden ihyasını sağlama çabası olarak takdim etmiştir.<sup>348</sup> İslam Peygamberi’nin Veda Hutbesi’nden de bütün insanlara evrensel olarak üç dokunulmazlık hakkı tanındığı anlaşılmaktadır: 1. Hayatın dokunulmazlığı, 2. Malın dokunulmazlığı, 3. İrzın (onur ve kişilik haklarının) dokunulmazlığı.<sup>349</sup>

İslam dininin önde gelen mezheplerinden Hanefiliğin fıkıhçılarından Debusi (ö. 1039), “İnsan sadece ve sadece hür ve haklarına sahip olarak yaratılır başka türlü yaratılması düşünülemez.” diyerek *doğuştan getirilen haklardan* bahsetmiştir. Bu haklar beş tanedir (kanun önünde kişi olarak tanınma, eşitlik, dokunulmazlık, hürriyet, mülkiyet) ve “bu beş hakka sahip olmak için tek şart aranmaktadır: İnsan

<sup>347</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 47.

<sup>348</sup> Şentürk, “İslam’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Âdemiyettedir”, 68.

<sup>349</sup> Şentürk, a.g.m., 70.

olmak.” Söz konusu hakların sebebinin insan olmak olması ve doğuştan getirilmesi, bu hakların devlet tarafından verilmediği anlamına gelir. Doğuştan getirilen haklar, Allah ile yapılan bir ‘ahd’e veya antlaşmaya dayanır, devletle yapılan bir antlaşmaya değil; bundan dolayı da devlet, vermediği hakları geri alma yetkisine de sahip değildir. Bu da demektir ki, devlet insan dokunulmazlığını ortadan kaldıramayacağı gibi, dokunulmazlıkla çelişen kanunlar da yapamaz. Bu düşüncenin 11. yüzyılda Debusi tarafından ifade edildiğini görmekteyiz.<sup>350</sup>

Bir başka Hanefî fıkıhçısı Abdulaziz Buhari (ö. 1330) bütün dinlerin Allah’tan olduğu için dokunulmaz olduğunu, ancak o dinlerin mensuplarının dinlerini tahrif ederek dine soktukları insan haklarını ve dokunulmazlığını ihlal eden kurallarının geçersiz olduğunu kaydetmiştir. Çünkü bu tür kuralların o dinin aslında bulunması imkansızdır. İnsanın dokunulmazlığı değişmez bir ilkedir. “Fakat bunun dışındaki değişebilir ilkeler söz konusu olduğunda, o dinlerin mensupları - İslamiyet’le çelişse bile- kendi dinlerinin kurallarını uygulama hakkına sahiptirler.”<sup>351</sup>

İslam’a göre insan, insan olması dolayısıyla üstündür (İsra 17/70), muhteremdir ve masumdur. Birçok ayet ve hadis, “din, nefis, nesil, akıl ve mal”ın korunmasını emretmiştir. “Bu itibarla, insan hayatına kastedilemez, ırzına el uzatılamaz, malına tecavüz edilemez, yurdundan çıkarılamaz, hürriyeti elinden alınamaz, inançlarını yaşaması engellenemez.” İslam, haksız yere bir insanı öldürmeyi bütün insanları öldürmeye denk tuttuğu gibi; bir insanın hayatını kurtarmayı ya da yaşamasını sağlamayı da, tüm insanlığın hayatını kurtarma olarak kabul etmiştir (Maide 5/32). “Bu değerlendirme, hiçbir din ve modern sistemde olmadığı gibi, insan haklarıyla alakalı hiçbir komisyon ve kuruluştaki da insana bu seviyede değer verilmemiştir.”<sup>352</sup>

### 3.1.3.2. İslam’da İnanç Özgürlüğü

Allah dinini, Hz. Adem’den beri süregelen ilahî din geleneğinin aynı öze sahip devamı olarak “İslam” veya “ed-Din” şeklinde ifadelendirmiştir. Hak ve batıl ayrımı yapılarak, Allah’tan gelen din olarak İslam’ın hak olduğu, inananların hakkı temsil ettiği; İslam dışındaki dinlerin de batıl olduğu ve hakka inanmayanların da bu saftan oldukları açıkça belirtilmiştir. Devamla, Allah katında inananlarla inanmayanların aynı muameleye tabi tutulmayacağı ve inanç konusundaki tercihin Ahiret hayatında bir mükafat veya cezayı gerektireceği bir çok ayette ifade edilmiştir (mesala bkz., Hud 11/15-24, Fussilet 41/40, Casiye 45/20-35). “Bununla birlikte dünya hayatında inananlarla inanmayanların gerek ayrı toplumlar olarak gerekse aynı

<sup>350</sup> Şentürk, *a.g.m.*, 73-74.

<sup>351</sup> Şentürk, *a.g.m.*, 86.

<sup>352</sup> Ergün Çapan, “İntihar Saldırıları ve İslam”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, (Ed.: Ergün Çapan), İstanbul, 2004, 122.

toplum içinde birlikte yaşamalarına imkan veren toplumsal bir yapı tasavvur edilmiştir.”<sup>353</sup>

Bu toplum tasavvuru, İslam’ın herhangi bir baskı ve zorlamaya mahal vermeyecek şekilde inanç özgürlüğünü esas almasıyla mümkün olabilmiştir. Kur’an’da, insanlara hakkın sunulduğunu bildiren ifadelerle birlikte, “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin” (Kehf 18/29), “Benim dinim bana, sizin dininiz size” (Kafirun 109/6) ve Ehl-i Kitaba hitaben “Bizim amelimiz bize, sizin ameliniz size” (Bakara 2/139, Kasas 28/55, Şura 42/15) denilerek insanların iradî seçimlerinin ve ibadet özgürlüğünün esas olduğu belirtilmiş; Hz. Peygamber’e, “İşte böyle... Sen insanları irşada devam et! Zaten senin görevin sadece irşad edip düşündürmektir. Yoksa sen kimseyi zorlayacak değilsin” (Ğaşiye 88/21-22) denilerek aslolanın tebliğ edip uyarmak olduğu, insanları inanmaya zorlamak olmadığı bildirilmiş; daha sonra inzal olan “Dinde zorlama yoktur” (Bakara 2/256) ayetiyle de inanç hürriyeti/serbestisi pekiştirilmiştir. Kaldı ki inanç, gönül işi olduğundan herhangi bir inancı zor kullanarak kişinin gönlüne yerleştirmek fiilen de mümkün değildir.<sup>354</sup> Ayetlerden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere Kur’an-ı Kerim inanç hürriyetini esas alarak bu konuda insanlara baskı yapılmasını kesinlikle yasaklamıştır. “Hz. Peygamber ve Hulefa-yi Raşidin dönemlerinde gayrimüslim toplumlarla yapılan zimmet antlaşmalarında bu husus açıkça belirtilmiştir.”<sup>355</sup>

“...Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat O, size verdiği farklı şeriatlar dairesinde sizi imtihan etmek istediği için ayrı ayrı ümmetler yaptı. Öyleyse durmayın, hayırlı işlerde birbirinizle yarışın!..” (Maide 5/48) ayetinde ifade edildiği gibi, insanların ırklarının farklı olması ve farklı toplumlar oluşturmaları, “kendilerine verilen nimetler açısından bir imtihan, insanlığın ortak ideal ve hedefleri için bir yarışma ve işbirliği vesilesi olarak görülmüştür. Böylece devletler hukukunun en önemli dayanağı olan uluslararası topluluk fikri ilk defa Kur’an’da ifadesini bulmuş ve Hz. Peygamber devrinden başlayarak toplumlar arası ilişkiler hukukî esaslara dayandırılmıştır.”<sup>356</sup>

Kur’an-ı Kerim yeryüzünde insanî bağları kuvvetlendirmeye, toplumları insanî gayelerle birbirine yakınlaştırmaya, karşılıklı ilişkileri faydalı hususlarda iş birliğine dayandırmaya büyük önem vermiştir (Maide 5/2, Hucurat 49/13).<sup>357</sup> İslamiyet, gerek özel gerekse milletlerarası ilişkilerde Müslümanlara, verdikleri sözleri tutarak karşılıklı güveni sarsacak davranışlardan sakınmalarını (Maide 5/1; Nahl 16/91, 92, 94), insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan adaletle davranmalarını, kin ve düşmanlıklar yüzünden zulüm ve haksızlığa yönelmemelerini emreder (Nisâ 4/58; Maide 5/2, 8).<sup>358</sup>

<sup>353</sup> Hamza Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları içinde*, (Ed.: Ergün Çapan), İstanbul, 2004, 45.

<sup>354</sup> Bekir Topaloğlu, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 322.

<sup>355</sup> Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 51.

<sup>356</sup> Aktan, a.g.m., 46.

<sup>357</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 48.

<sup>358</sup> Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 46.



Dini ve dünyevi konularda görüş ayrılığı insan fitratının gereği olduğundan, diğer din sahiplerini kabul etmek ve birlikte yaşamak anlamında çoğulculuk Kur'an'ın getirdiği bir ilke olup Cenab-ı Hak bunu murad etmiştir. ( Hud 11/118, Yunus 10/99, Nahl 16/93) “Bu sebeple İslam diğer semavi dinlerin varlığını tanımış, İslam toplumu genişleyip diğer dinlerle karşılaşınca onlar da bu çerçeveye dahil edilmişlerdir.”<sup>359</sup> Ayetlerde ifade edilen başka din mensuplarına müsamaha gösterilmesi gerektiği şeklindeki dinî-hukukî mecburiyet ilk siyasi-hukukî belge niteliğindeki Medine anayasasında da yer almış ve devleti oluşturan gruplardan Yahudilerin din ve vicdan hürriyeti, “Yahudilerin dini kendilerine, Müslümanların da dini kendilerinedir.” (md. 25) şeklinde ifade edilmiştir.<sup>360</sup>

İslam'a göre gayrimüslim toplumlarla ilişkilerde barış esas olduğu gibi gayrimüslimler bir İslam toplumu içinde Müslümanlarla birlikte yaşama imkanına da sahiptirler. Eski Yunan ve Roma'da kendi ırk ve toplumlarından olmayan insanlar her türlü hukuktan mahrumdular; can ve mal güvenlikleri yoktu. (...) Avrupa'da da XIX. yüzyıla gelinceye kadar yabancılar hukukun himayesinden mahrumdular. Buna karşılık İslamiyet, kendi mensuplarının oluşturduğu bir toplumda bu inancı paylaşmayanların inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak yaşamalarına imkan tanımıştır.<sup>361</sup> Bu farklılığın yansımalarından birini şöyle ifade ediyor Amin Maalouf: “Eğer atalarım, Müslüman orduları tarafından fethedilen bir ülkede Hıristiyan olmak yerine, Hıristiyanlar tarafından fethedilen bir ülkede Müslüman olsalardı, onların inançlarını koruyarak on dört yüzyıl köy ve kentlerinde yaşamaya devam edebileceklerini sanmıyorum. Gerçekten de, İspanya'daki Müslümanlara ne oldu? Ya Sicilya'daki Müslümanlara? Yok oldular, tek kişi kalmamacasına katledildiler, sürgüne zorlandılar ya da cebren Hıristiyan edildiler. (...) ...ben sadece Müslümanlık tarihi boyunca uzun bir yan yana birlikte yaşama ve hoşgörü uygulamasının var olduğunu saptıyorum.”<sup>362</sup>

Şu bir gerçektir ki, ilk yüzyılda kendi içinde birçok sorun yaşayan İslam toplumu, kısa sürede gayrimüslimlerin burnunu kanatmadan onlarla birlikte yaşam hukukunu (zımmilik) kurmayı başardı.<sup>363</sup> İslam toplumlarında, zimminin şahsi hürriyetinin, şöhretinin, çalışma ve seyahat özgürlüğünün korunması mecburidir. Aynı şekilde zulme uğratılmamalı kendisine eziyet edilmemelidir. Bunlar, zimminin müslümanlar üzerindeki haklarından bazılarıdır.<sup>364</sup> Ayrıca İslamiyet, inanç özgürlüğünün bir gereği olarak gayrimüslimleri, inançlarını paylaşmadıkları Müslümanlarla birlikte kendi dindaşlarına karşı savaşmak zorunda bırakmamak amacıyla askerlikten de muaf tutmuştur.<sup>365</sup> İslam tarihi, Müslümanların kendi içlerinde özellikle ilk dönemler yaşadıkları birçok soruna ve bu sorunların yer yer birbirlerine kılıç çektikleri durumlara tanık olmuşsa da, gayrimüslimlerle ilgili

<sup>359</sup> Aktan, a.g.m., 48.

<sup>360</sup> M. Akif Aydın, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 325.

<sup>361</sup> Aktan, “Kur'an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 48.

<sup>362</sup> Maalouf, *Ölümçül Kimlikler*, 50.

<sup>363</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 72.

<sup>364</sup> Rıdvan Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, (Çev.: Mehmet Can), İstanbul, 1991, 124.

<sup>365</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 53.

istisnai yanlış uygulamalar dışında şiddet içeren ya da onların can dokunulmazlığına kast eden bir girişime sahne olmamıştır.<sup>366</sup>

Müslüman ülkenin vatandaşı olan gayr-i Müslimlerden alınan vergiden (cizye) Müslümanlara hiçbir harcama yapılamazken, Müslümanlardan alınan zekattan muhtaç olan gayrimüslimlere harcama yapılabilmesi,<sup>367</sup> gayrimüslimlere karşı takınılan yapıcı tavrın boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir. İslam, daha başlangıçta Müslümanların egemen oldukları bölgelerde yaşayan -ister o bölgenin halkı ve o devletin yurttaşı olsun, ister oraya daha sonra gelip yerleşmiş olsun- yabancılara ve özellikle Ehl-i Kitap saydıkları için Hıristiyan ve Yahudilere iyi davranılmasını emretmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in, hayata gözlerini yummak üzere olduğu son anında bile gayrimüslimlere iyi davranılmasını tavsiye ettiği bildirilmektedir.<sup>368</sup> "Hediyeleşmenin karşılıklı sevgiyi arttırdığını ve düşmanlıkları giderdiğini belirten Hz. Peygamber'in gayrimüslim devlet yöneticilerinden hediye kabul ettiği" de bilinmektedir.<sup>369</sup>

İslamiyet'in evrensel bir din olması ve Müslümanların İslam'ı tebliğ yükümlülüklerinin bulunması da diğer toplumlarla iyi ilişkiler kurmalarını gerekli kılmaktadır. Çünkü tebliğ ve dine davet ancak iyi ilişkilerin hakim olduğu bir ortamda ve barışçı yollarla mümkündür (Nahl 16/125; Ankebut 29/46).<sup>370</sup> Kur'an-ı Kerim, Müslümanların sadece en güzel şekilde tebliğ yapmakla mükellef olduklarını (Maide 5/67, Nahl 16/125, Ankebut 29/46), birine dini kabul ettirmek için baskı yapılamayacağını ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu hükme bağlamıştır (Bakara 2/256, Yunus 10/99, Kehf 18/29, Hucurat 49/14).<sup>371</sup> İnsanları baskıyla, zor ve şiddet kullanarak, Müslüman olmaya zorlamak ne kadar akla ve vahye aykırı ise aynı şekilde, namaz kılmak, oruç tutmak gibi konularda zorlamak da akla ve vahye aykırıdır.<sup>372</sup>

İslam'da dinsel sorumluluklarda, ibadetlerde insanın psikolojik ve sosyal yapısı dikkate alınarak kolay yaşanır kılma adına sınırlar genişletilip kurallar esnek

<sup>366</sup> İslam'a ve Müslümanlara hakaret etmeyi vazife edinmişçesine, onları terörle bağdaştırabilmek için mücadele eden ABD'nin Ortadoğu uzmanlarından oryantalist Bernard Lewis bile, bu hakikati inkar edememiştir: "Yahudileri ve ardından müslümanları sürgün etmeyi normal bulan ve bunu sık sık yapan Ortaçağ Hıristiyanlığının aksine, dinsel azınlıkların sürgün edilmesi İslam tarihinde son derece seyrek rastlanan bir şeydir." Lewis, *İslam'ın Krizi*, 11. Şu sözler de ona aittir: "Selahaddin'in, yenilgiye uğrattığı düşmana karşı insafli ve soylu davranışı Hıristiyan Avrupa'da bile saygıyla ve hayranlıkla karşılandı." Lewis, *a.g.e.*, 53. B. Lewis, 8 Kasım 2002'de, Fransa Başbakanı Jean Pierre Raffarin'in Fransa Millet Meclisi'nde yaptığı bir konuşmada, Selahaddin'in "Galile'de Haçlıları nasıl yendiğini ve Kudüs'ü nasıl kurtardığını" anlattığını kaydedip, "Bir Fransa başbakanının Kudüs'ün Selahaddin tarafından ele geçirilmesini anlatırken 'kurtarma' sözcüğünü kullanması"ni hayretle karşılayarak bunun ya "günümüzdeki ittifakların bir yansıması" olabileceğini ya da "aşırı bir siyaseten doğruculuk örneği" olabileceğini söylemektedir. Lewis, *a.g.e.*, 52.

<sup>367</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 384'ten nkl. Karlığa, "Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı", 68.

<sup>368</sup> Karlığa, *a.g.m.*, 67.

<sup>369</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 56.

<sup>370</sup> Özel, *a.g.e.*, 46.

<sup>371</sup> Bkz. Özel, *a.g.e.*, 51-66.

<sup>372</sup> Onat, "İslam, Şiddet ve Terör", 118.

tutulduğu gibi, toplumsal yapıyla alakalı olarak insani ilişkilerde de sınırlar oldukça geniş tutulmuştur. Bu anlayıştan dolayı insanî ilişkileri sekteye uğratabilecek ya da ilişkinin hepten kesilmesini gerektirecek durumlar istisna teşkil eder. İslam alimleri de bunu ifade etmişlerdir; onlar “küfre, küfrün tezahür, işaret ve sembollerine saygı ve buna bağlı bir sevgiye delâlet etmeyen her türlü insani ilişkiyi mubah saymışlardır.”<sup>373</sup> “...İslamiyet’in öngördüğü çerçeveye göre dinler arasındaki ilişkinin temelini ‘ihtiram’, yani karşılıklı saygı ve her dinin diğer dinlerin kutsal alanını, inanışını, ibadet hakkını her türlü tecavüz ve saldırıdan uzak görmesi ve öyle kabul etmesi teşkil etmektedir.”<sup>374</sup>

Tarih göstermektedir ki insanların bulunduğu yerlerde savaşlar eksik olmamıştır. İnsanların birbirleriyle mücadeleleri, birbirlerine şiddet uygulamaya kalkışmaları ilk insan Hz. Âdem döneminden başlayarak (Kabil-Habil) süregelmiştir. Bu; nankör, cahil, bencil, menfaatperest, kıskanç, dünyaya çokça meyilli bir yapıya sahip olan “insanın terbiye edilmemesi”nin doğal sonucudur. Nitekim Kabil’e, insanlık tarihinin ilk cinayetini işleyen etken de kıskançlık olmuştur. Günümüzde yoğunlaşarak devam ettiğini müşahade ettiğimiz savaşların, çoğu zaman insan topluluklarını etkileyen en önemli olgulardan olduğu da maalesef bir gerçektir. Bununla birlikte, tarihte, ilahi nizamın hakim olduğu toplumlarda -nizamın hakim kılınmasında kaçınılmaz olarak bazen savaşa başvurulma zorunluluğu doğmuşsa bile- savaştan kaynaklanan zulümlerin ve ölümlerin, başka topluluklarla kıyaslanamayacak kadar azaldığı ve buna bağlı olarak toplumsal huzurun büyük oranda sağlandığı da müşahade edilmektedir. Çünkü ilahi sistemlerde amaç, öldürmek değil yaşatmaktır; en zaruri durumlarda bile öldürmek, yaşatmak için başvurulmuş ve istenmeyen bir çözüm yoludur. “İyi hasletleri yanında tamahkar, bencil, tahakkümcü ve tahripkar bir tabiata sahip olan insanın her zaman ahlakî ilkelere riayet etmeyeceği, hakkı olmayan şeylere göz dikeceği, başkalarının hukukunu ihlal edeceği de bir gerçektir.” Sadece bu gibi durumlar meşru ve adil bir savaşın gerekçesi olabilir.<sup>375</sup>

İnsan denilen varlığın şiddet uygulama potansiyeline -ki savaş bunun en bilinen türlerinden biridir- sahip olduğunun göz ardı edilmesi dolayısıyla, din-savaş ilişkisi bağlamında itirazlara kapı aralanmakta ve bu itirazlar ifadesini, “İslam dini nasıl olurda savaşmayı emreder?” benzeri sorularda bulabilmektedir. Böyleleri, insanın tabii yapısını, dinin hedeflerini vs. göz ardı etmeleri ve hakim Batı zihniyetiyle olaylara yaklaşmaları dolayısıyla olayların sadece görünen kısmına odaklanarak düşünebildikleri için, mesela dünya savaşlarında ölen milyonlarca insan dikkatlerini çekmezken Müslümanların yaptıkları bir savaşta on kişinin ölmesini “dinsel şiddet”in bir göstergesi olarak kabul edebilmekte, ve buradan hareketle de karalama kampanyaları düzenleyebilmektedirler. Yani, böyleleri için Amerikalıların Iraklıları öldürmelerinin haklı(!) gerekçeleri varken, Müslümanların savaşa girişmeleri -hangi şartlarda ve hangi sebeple olursa olsun- yanlıştır. Bu tür insanların eleştirilerinin, din ile şiddetin bağdaştırılamaz olduğunu düşünmelerinden,

<sup>373</sup> Karâfi, 111, 20-21’den nkl. Özel, *İslam ve Terör*, 55.

<sup>374</sup> Ali Bulaç, “Cihad”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, (Ed.: Ergün Çapan), İstanbul, 2004, 95.

<sup>375</sup> Bulaç, a.g.m., 92.

dolayısıyla da görünürde haklı bakış açılarının cehaletlerinden kaynaklandığı kabul edilirse, bunun nasıl izale edileceği bellidir. Fakat bir de, özellikle İslam söz konusu olduğunda “dinsel şiddet” bağlamında eleştiri yöneltmeye hazır büyük bir kitle söz konusudur ki, bunlar da ya ideolojilerinin esiri tiplerdir ya da kendilerini rakip dinin mensubu gördüklerinden İslam’ı karalamayı vazife edinenlerdir. Dolayısıyla denebilir ki, şiddet bağlamında İslam’a yöneltilen eleştirilerin hemen tamamı ya İslam’ı bilmemekten yani cehaletten kaynaklanmakta ya da amacın, ilmi ve ahlakî olmaktan uzak sadece karalamaya yönelik olmasından kaynaklanmaktadır.

İslam’ın insanların can, mal ve inançlarını dokunulmaz kabul etmesi; emir, yasak ve öğütlerle toplumsal ilişkilerin sıhhat ve selametini temin etmeğe ve sürekliliğini sağlamaya çalışması; farklı dinlere mensup olsalar bile insanların toplumsal yaşamın bir parçası olmaları dolayısıyla haklarının bulunduğunu ve bunların korunması gerektiğini belirtmesi vs... Bunlar, İslam’ın savaş gibi şiddet içeren olumsuz eylemlerin var olduğunu kabul etmediği ya da böyle bir duruma şartlar ne olursa olsun müsaade etmediği anlamına gelmez; belki bu gibi hususlar, İslam’da barışın esas olduğunu ve savaşın istenmeyen zaruri bir durum olarak kabul edildiğini gösterir. Savaşı yaşamın tüm karelerinden silmeye çalışmak erdemli bir duruş olmakla birlikte; insandan, insanların toplumsal yaşamından söz edilen bir yerde onu mutlak anlamda inkar etmek akıldışı olduğu gibi; bu tutum, işlenilecek zulüm ve haksızlıkların önünün koşulsuz olarak açılmasını netice verip, pasifizmin ilke olarak benimsenmesinden ve dolayısıyla da adaletsizliğin hüküm sürmesinden başka bir sonuç doğurmayacaktır. Bundan dolayı da, “İslamiyet eşyanın tabiatında bulunan çatışma ve savaşı hiç yokmuş gibi saymaktansa onu kabul etmiş, onunla ilgili yasalar koyup tahribatını sınırlı tutmaya çalışmıştır.”<sup>376</sup>

İnsanlığın birlik içerisinde ve mutlu bir şekilde yaşamasını hedefleyen İslam dini, sulh ve salahı esaslı bir prensip olarak kabul ettiğinden savaş İslam’ın hedefleri arasında yer almaz. “Hatta buna şer nazarıyla bakıldığını da söylemek mümkündür...”<sup>377</sup> “İslam hukukçularının büyük bir kısmı, Kur’an ve Sünnet’te belirlenen temel prensipler çerçevesinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki uluslar arası ilişkilerin barış esasına dayandığı, savaşın ancak onların Müslümanlara karşı düşmanca tavırlara başvurmaları halinde meşru sayılacağı görüşündedir.”<sup>378</sup> Kur’an ve Sünnet uluslar arası ilişkilerde barışı esas aldığından savaş, istisnâî bir durumdur.<sup>379</sup> Kur’an-ı Kerim’de yer alan, “Eğer Allah insanların bir kısmını diğerleriyle önleyip savmasaydı yeryüzü elbette altüst olurdu. Fakat Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve kerem sahibidir” (Bakara 2/251) mealindeki ayetle de, sulh ve sükûnun asıl olduğuna, savaşın bu durumu bozanlara engel olmak için meşru kılındığına işaret edilmiştir. İslam’da meşru şiddete son çare olarak ‘şiddeti ve zulmü ortadan kaldırmaya’ yönelik başvurulabilir.<sup>380</sup> “Bu gerçeği göz önünde bulundurmayan bazı kişi ve grupların savaşa karşı çıkmaları ise ne savaşı

<sup>376</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 47.

<sup>377</sup> Sırım, “Barış Dini İslam’a Savaş Yaklaşımları”, 94.

<sup>378</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 48.

<sup>379</sup> Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 40.

<sup>380</sup> Karaman, “İslam’a Göre Savaş ve Barış”, 24.

yeryüzünden kaldırmış ne de modern teknolojinin imkanlarıyla genelleşen savaşın yıkımından insanlığı koruyabilmiştir.”<sup>381</sup>

İnsan hayatını dokunulmaz kılan, inanç özgürlüğünü benimsemiş, farklı inanç sahiplerinin insan olmaktan kaynaklı haklarını korumayı vazife kabul eden İslam’ın savaş ile ilgili tutumu, benimsediği ilkeler nelerdir? Savaş gibi şiddet içeren bir mücadeleyi/müdahaleyi -sınırlı da olsa- benimsemesi; hoşgörü, çoğulculuk, özgürlük ve adaletle nasıl bağdaştırılabilir? Bu ve benzeri birçok sorunun cevabı İslam’ın “cihad” anlayışında yatmaktadır. Fakat tek başına “cihad”ı konuşmak, çarpıtılması için yoğun çaba sarf edilen böylesine önemli bir konunun anlaşılması için yeterli olmayacağından, “cihad”ın kendisine dayandırıldığı İslam’ın insan ve toplum anlayışını konuya giriş babında kısaca vermeye çalıştık. Allah’ın muradının, nasıl bir insan ve toplum istediğinin anlaşılması, konunun anlaşılmasında büyük bir öneme sahip olmakla birlikte, konu bütünlüğünü zedelememe adına detaya girmekten kaçındık.

### 3.1.3.3. Cihad ve Savaş

“Cihad” kavramı günümüzde çoğunlukla “savaş”la eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı da birbirlerinin yerine kullanıldıklarına sık sık şahit oluruz.<sup>382</sup> Kavramın bu şekildeki kullanımı Müslümanlar için de gayrimüslimler için de geçerlidir. Oysa cihad kavramı, savaş kavramıyla karşılanabilecek kadar dar bir anlama sahip olmadığı gibi, Kur’an’da savaş anlamında kullanılan tek kavram da değildir. İslam literatüründe cihad doğrudan savaş anlamına gelmez ve Kur’an-ı Kerim’de doğrudan savaş anlamına; Kıtâl, Harb, Muhârebe ve Ma’reke terimlerinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>383</sup> Kavramın “savaştan ibaret olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmadığı gibi cihada yalnız savaş anlamının verilmesi, Kur’an ve Sünnet’te ifade edilen anlam ve kapsamı bakımından eksik ve yanlıştır.”<sup>384</sup> Bu durumda, öncelikle kavramın anlamını yerli yerine oturtma gereği hasıl olmaktadır. Birebir savaş kavramıyla karşılanamayacak olan cihad kavramının Kur’an’da hangi anlamlarda

<sup>381</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 47.

<sup>382</sup> “Cihad ile ilgili ayetlerin çoğu, genellikle savaş konuları içerisinde vârit olduğundan, hep bu anlamı ön plana çıkırmıştır.” Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 65.

<sup>383</sup> Karlığa, a.g.m., 67. İslam’ın savaşla ilgili düzenlemelerinde keyfi uygulamalara kapı aralanmadığı ve sadece zaruret durumunda istisna olarak savaşa müsaade edildiği için, türlü nedenlerle vuku bulan çarpışmaların cihad addedilerek meşrulaştırılmaya çalışıldığı da olmuştur. Kavramın daha çok savaş anlamındaki yaygın kullanımının bir nedeni de budur. “İslam hukuku salt coğrafi genişleme amacına dayalı savaşı yasakladığı ve izin verdiği tek savaş cihad olduğu için, her ne zaman bir Müslüman kuvveti diğerine saldırsa, bu saldırı için sebepler göstermek ve böylece onu cihad olarak meşrulaştırmak veya haklılaştırmak zorunluluğu duyulmuştur.” Fazlur Rahman, “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, (Çev.: Adil Çiftçi), *İslami Araştırmalar Dergisi*, VIII, sy. 2, Ankara, 1995, 133. “Nasih-mensuh iddiaları ve mevzu hadisler; ‘cihad’a Kur’an’daki gerçek anlamı yerine ‘kafirlerle savaş’ anlamı yüklenmesinde önemli rol oynamıştır; bu ise pratikte sürekli-savaş demektir. (...) Kur’an’ın otoritesi; fakihlerin, nasih-mensuh iddialarını ve mevzu hadisleri kullandıkları yorumlarıyla aşılmıştır.” Taslamam, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 27, 30.

<sup>384</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 62.

kullanıldığıının ve İslam alimlerince nasıl tanımlandığının bilgisi, ilginç bir şekilde İslam'ın savaş anlayışına dair de orijinal bir kapıyı aralamaktadır.

Cihad kelimesi sözlükte, sıkıntı, zahmet, güç çaba gibi anlamlara gelen 'cehd' kökünden türetilmiş olup, "İslamî kaynaklarda 'cihad' terimi, genel anlamda, kişinin sahip olduğu bütün imkanları Allah yolunda, dini öğrenme ve öğretme, iyiliği emredip kötülüğü engelleme yolunda kullanmasını" ifade ederken, dar anlamda ise, Müslümanların gayrimüslim toplumlara karşı yaptıkları savaş demektir.<sup>385</sup> Kelime, savaşta da, var olan gücün kullanılması ve çabanın harcanması nedeniyle savaş manasını içermektedir.<sup>386</sup> Müslümanların gayrimüslimlerle giriştikleri savaşlar ve siyasî çekişmeler, diğer bazı kavramlarda olduğu gibi cihad kavramında da bir takım semantik farklılıklara neden olmuş, dinin birinci derecede bağlayıcı kaynaklarında kullanıldığından farklı olarak, salt inanç uğruna verilen savaş, askeri yayılma, fetih gibi anlamlarda kullanılır olmuştur.

Cihad, "kıtal, muharebe, isyan, cedel" gibi kavramları kapsamına alan bir kavramdır. Bununla birlikte cihad, sanıldığı gibi salt öldürme ve savaş anlamında olsaydı, Arapçada doğrudan bu anlamlarda kullanılan "kıtal ve harp" gibi kelimelerin Kur'an'da kullanılmasına gerek kalmazdı.<sup>387</sup> Kur'an-ı Kerim ve hadislerde cihadın çeşitli şekillerinden bahsedilmiştir. Düşmanla cephede savaşmaya "can ile cihad"; düşmanla mücadelede mal veya para harcamaya "mal ile cihad"; müslümanın tam bir kararlılıkla, İslam'ın hükümlerini yaşamaya, yaşatmaya ve yaymaya çalışması da bir tür "manevi cihad" sayılmıştır.<sup>388</sup>

İslam'ın ferdî ve toplumsal yanlarını anlamada anahtar terimlerden biri olan cihad<sup>389</sup> "evvela sulhane yol ve vasıtalarla İslam'ın tebliğ edilmesi ve bu konuda gayret göstermeyi ifade eder."<sup>390</sup> Cihad, hayatın gayesi olarak Allah'a kulluk etmek, Allah ve Resulü'nün koyduğu ölçüleri ferdî ve toplumsal hayatta yaşamaya çalışmaktan İslam'ı diğer insanlara tebliğe, İslam ülkesini ve Müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunma ve bu konuda gerektiğinde savaşmaya kadar kapsamlı bir anlam taşımakta; kalp, dil, el ve silah gibi beşeri aksiyonun ortaya konulduğu her vasıta ile yapılabilmektedir.<sup>391</sup> "Cihad, her Müslümanın Allah yolunda, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için sarf ettiği her türlü cehdin, çabanın, gayretin adıdır. Bu anlamda cihad, kıyamete kadar kesintisiz olarak devam edecek olan bir ibadet biçimidir. Kişinin kendi nefsinin terbiye etmek için harcadığı çaba dahil, ilim ehlinin ilmiyle, sağlıklı olanın hizmetiyle, varlıklı olanın malıyla, İslam inancının bütün insanlara paylaşılması ve Müslümanların şerefine ve onurunun korunması için harcadıkları cehd ve gayret cihad olarak adlandırılır. Cihad, zaman zaman Müslümanların saldırıya uğramaları, ya da saldırıya uğrayacakları hakkında ciddi istihbari bilgiler edinmeleri durumunda mevcut tehdidi ortadan kaldırmak,

<sup>385</sup> Ali Bardakoğlu, "Cihad", *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, (Ed.: İbrahim Kâfi Dönmez), I, İstanbul, 2006, 326.

<sup>386</sup> Karlığa, "Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı", 65.

<sup>387</sup> Bulaç, "Cihad", 82, 83.

<sup>388</sup> Bardakoğlu, "Cihad", 326.

<sup>389</sup> Bulaç, "Cihad", 82.

<sup>390</sup> Sırım, "Barış Dini İslam'a Savaş Yaklaşımları", 95.

<sup>391</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 61.

haysiyet ve itibarlarını korumak için kabule mecbur bırakıldıkları bir savaş biçiminde de görülebilir.”<sup>392</sup> Yani cihat kulun gayret göstermesi gereken hususların bütünü ifade etmektedir. Savaş, kuldun gayret sarf etmesi istenilen mücadele alanlarından biridir sadece. “En kısa ve kapsamlı şekilde cihadı ‘Müslüman olarak yaşama çabası’ diye tanımlamak mümkündür.”<sup>393</sup> Bu hem bireyin asli tabiatından kaynaklanan zorlayıcı engellerin ortadan kaldırılması için harcanması gereken manevî ve ahlakî çabayı; hem de hayatın özgürce anlatımı (tebliğ) ve yaşanması için gerekli olan fizikî ve sosyal çevrenin mümkün kılınması için yürütülmesi istenen faaliyetler bütünü içerir.<sup>394</sup>

Değişik anlamları alındığında cihadın dört farklı boyutundan söz edilmektedir:<sup>395</sup>

a- Müdafaa Boyutu: Genellikle ‘cihad’, ‘gaza’, ve ‘harb’ terimleriyle ifade edilen savaş boyutu. Cihad kelimesi ve türevleri Kur’an’da 34 kez tekrarlanmasına karşın, sadece dört ayette doğrudan savaş anlamında kullanılmıştır (Tevbe 9/41, 73; Furkan 25/52; Tahrîm 66/9).

b- Psikolojik Boyutu: Başta sufiler olmak üzere İslam düşünürleri cihadın ruhî ve manevî boyutunu ifade etmek için aynı kökten türetilmiş olan ‘mücadele’ (kişinin iç dünyasıyla ilgili manevî olgunlaşma ve ahlakî arınma yolunda harcadığı enfusî çaba) kavramını üç farklı kategoride kullanırlar: Düşmanla mücadeleye cihad, Şeytanla mücadeleye takva, nefisle mücadeleye de riyâzat adını verirler. Cihadla ilgili ayetlerden on tanesi, bu bağlamda değerlendirilmektedir (Hac 22/78, Tevbe 9/24, 88, Bakara 2/218, Al-i İmran 3/143, Hucûrat 49/15, Maide 5/35, 95, Ankebut 29/6, Mümtahine 60/1).

c- Entelektüel Boyut: İctihat ve tefekkür anlamında. “İctihad, Kur’an ve Sünnet’te yer alan nasslardan hüküm çıkarılması amacıyla belli ilmî yetkinliğe sahip insanın gücünü son noktasına kadar harcaması demektir.”<sup>396</sup>

d- Sosyal Boyutu: Çevreye hizmet ve haksızlıklarla mücadele; yakın çevrede bulunan insanlara hizmet etmek ve haksızlıklarla mücadele edip engel olmak.

Görüldüğü gibi, “İslam’da cihad kavramının savaştan çok sosyal, psikolojik, entelektüel ve insanî boyutu ön plandadır.”<sup>397</sup> Cihadın iç boyutu önemlidir. Çünkü kendi içinde bazı kötülüklerle mücadele etmemiş, ruhsal ve ahlakî yetkinleşmenin önündeki engelleri aşamamış birinin, dış dünyadaki çabasında verimli olması beklenemez.<sup>398</sup> Bu geniş anlam yelpazesinden hareketle bakıldığında, zor durumda kaldıkları zamanlarda düşmana insanî yardımda bulunmak dahi cihad kapsamına

<sup>392</sup> Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 40.

<sup>393</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 61.

<sup>394</sup> Bulaç, “Cihad”, 84.

<sup>395</sup> Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 65-66.

<sup>396</sup> Bulaç, “Cihad”, 85.

<sup>397</sup> Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 67.

<sup>398</sup> Bulaç, “Cihad”, 87.

girer. Çünkü böyle bir davranış, düşmanlık duygularının azalmasına ve düşmanın gücünün kırılmasına neden olabilir. Nitekim Peygamberimiz Hicretten sonra Mekke üzerine çöken kuraklık ve kıtlık yıllarında Mekke'ye tahıl, hurma, hayvan yemi ve altın göndererek yardımda bulunmuştur.<sup>399</sup> Bir niyetin, kapsamlı bir mücadelenin (maddi-manevi) ifadesi olan cihad, “bir kişi ya da toplumun, yüksek bir amaca ulaşabilmek için maddi ve manevi bütün gücünü iyi niyetle Allah yolunda kullanması” anlamına gelen bir terimdir.<sup>400</sup>

Kur'an ayetlerinin bir kısmında cihad ‘Allah’ın rızasına uygun şekilde yaşama çabası’ şeklinde özetlenebilecek olan genel anlamıyla geçmekteyken, ayetlerin bir kısmında da (Mesala Tevbe 9/41, 44, 81, 86) cihad kelimesinden doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmaktadır.<sup>401</sup> “Ne zaman ki İslam’ın tebliği güçleşir, din ve inanç hürriyetini teminat altına almak ve İslam devletini savunmak gerekirse bilinen manada savaşa başvurulur.”<sup>402</sup> Cihad, sadece bir yönüyle savaştır. Hanefi hukukçular devletin klasik ve tabii dört fonksiyonu (hükümranlığın temsili, vergi toplayıp harcamak, iç güvenliği ve yargı bağımsızlığını korumak, ülkenin dış savunması/cihad) arasına cihadı da katmışlardır.<sup>403</sup> Onların açıkça belirttiği gibi savaşın hedefi, “düşmanın mukavemet ve üstünlüğünü kırarak tecavüzleri önlemek, Müslümanların emniyet içinde din ve dünya işlerini yürütme imkanına kavuşmalarını sağlamaktır.”<sup>404</sup> İlk sahabe hukukçularından Abdullah İbn Ömer, Amr İbn Dinar ve Süfyan es-Sevri gibi bilginlere göre de, İslam ülkesinin sınırları güvenlik içindeyse, savaş farz olma özelliğini kaybeder.<sup>405</sup>

İslamiyet istila, sömürü ve tecavüz için yapılan savaşları meşru saymadığından (Bakara 2/205, Nisa 4/94, Kasas 28/83, Şura 42/41-42), “savaşa ancak Müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak, hak ve hürriyetlerini korumak, İslam’a ve İslam ülkelerine yönelik saldırıları önlemek amacıyla başvurulacağını hükme bağlamış, meşru gördüğü bu savaşı diğerlerinden ayırmak için de ona cihad adını vermiştir.”<sup>406</sup> Kur’an Müslümanlara, düşmanlarının kendileriyle dinlerinden dolayı savaştıklarını (Mümtehine 60/8) ve güçleri yetse onları dinlerinden döndürünceye kadar savaşıacaklarını bildirir. Onların savaşı başlatan taraf olduklarını (Tevbe 9/13), ahiretlerine riayet etmeyip anlaşmalarını bozduklarını (Tevbe 9/8-10), ihanet ettiklerini (Enfal 8/58) belirten Kur’an, dikkat çekici bir üslupla, “savaşılanlar için zulme uğramaları sebebiyle” (Hac 22/39) savaşa izin verildiğini belirtir.<sup>407</sup> Haksız her türlü saldırı ve şiddet durumu, bunu engelleme girişimlerini haklı kılacaktır. Savaş da haksızlığı önleme, zulmü bertaraf etme, adaleti temin gibi amaçlarla gerçekleştirildiği sürece meşru ve gerekli olur. Başka bir

<sup>399</sup> Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 52.

<sup>400</sup> Bardakoğlu, “Cihad”, 326.

<sup>401</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 60.

<sup>402</sup> M. Münib Ayıntâbi, Şerhu Siyeri'l-Kebir, Âsitâne, 1241, 82'den nkl. Sırım, “Barış Dini İslam’a Savaş Yaklaşımları”, 95.

<sup>403</sup> Bulaç, “Cihad”, 88.

<sup>404</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 75.

<sup>405</sup> Ebu Süleyman, *İslam’ın Uluslar Arası İlişkiler Kuramı*, (Çev.: F. Kuru), İstanbul, 1985, 24'ten nkl. Bulaç, “Cihad”, 89.

<sup>406</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 66.

<sup>407</sup> Ahmet Güneş, “İslam Hukukunda Savaş ve Savaş Ahkâmına Dair Bazı Mülâhazalar” *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, (Ed.: Ergün Çapan), İstanbul, 2004, 145-146.



deyişle “...Kabil’in Habil’i öldürmesi olayı, tabiatı itibarıyla insanın çift kutuplu, özgür tabiatının haddi aşma, saldırganlık olarak gerçekleşmesini ortaya koyduğu gibi, bunu engellemek için yapılan savaşın meşruiyetini de ortaya koyar.”<sup>408</sup>

“Bilinçatlarında kilisenin uyguladığı şiddet, mezhep ve din savaşları bulunan laik Hıristiyanların, Hz. İsa’nın hayatına ve İncillere bakarak Hz. Muhammed’in zırh giymesini ve kılıç taşımamasını bir türlü anlamadıkları ve İslam’ın ortaçağda kılıçla (savaşla) yayıldığını iddia ettikleri bilinmektedir.” Birçok Müslüman alim ve aydın da (Örneğin M. Ebu Zehra, Abdullah Draz, Cevdet Said, Muhammed Hamidullah, Muhammed Esed), “İslam’ı savunmak için, Hz. Peygamber’in hayatında vuku bulan ve Kur’an’a yansıyan savaşlarının tümünün savunma savaşı olduğunu; dolayısıyla din uğrunda savaşın da bu olduğu; İslam’ın kılıçla değil, ilimle yayıldığı; sonuç olarak İslam’ın aslında barış dini olduğu tezini savunmaktadır. (...) Şunu net olarak bilmek gerekir ki, Kur’an’da *cihad* ve *kıtal* ile ilgili bütün ayetler, Mekkeli müşrikler ve geç döneme doğru Ehl-i Kitap (Yahudi ve Hıristiyanlar) tarafından yaratılan ‘sürekli savaş durumu’ ortamında inmiştir. Dolayısıyla, ‘savaş durumu’ devam ettiği müddetçe, savaş şeklinin ‘savunma’ veya ‘saldırı’ tarzında olması, askeri anlamda bir strateji ve taktik meselesidir.”<sup>409</sup>

Savaş zaruret icabı başvurulmuş geçici bir durum olduğundan Kur’an-ı Kerim, kendileriyle düşmanca münasebetler içine giren ülkelerle ilişkilerin normale dönmesi için Müslümanlara, gerek savaş öncesi gerekse savaş sırasında, yani savaş ihtimalini ya da durumunu ortadan kaldırmak için sürekli barış yolları aramayı, karşı tarafın barış istemesi halinde bunu kabul etmeyi emreder (Enfal 8/61).<sup>410</sup> Müslümanların, ülkelerinin işgal edilmesine, sömürü ve baskılara tepki duymaları ve bunlara karşı mücadele etmeleri meşru olup, bu onların en tabii hakları ve görevleridir. Fakat İslam hukukunda, amacın meşru olması kadar o amaca ulaşmak için sarf edilen yolun da meşru olması kuraldır. Bu sebeptendir ki, Kur’an, mü’minleri savaşa teşvik etmekle yetinmeyip, savaşın nasıl yapılması gerektiğini de açıklar. Bu konuda göz önünde bulundurulması gereken çok önemli bir noktadır bu.<sup>411</sup>

<sup>408</sup> Güler, “Kur’an’da ‘Cihad’ın Teoloji-Politik”, 77.

<sup>409</sup> Güler, a.g.m., 80. İslam’da savaş, savunma savaşına indirgeyenlerden birisi Cevdet Said’dir. O, çeşitli nedenlerle Müslüman coğrafyalarda şiddete yönelimin arttığını, metod olarak şiddet kullanımının yanlış olduğunu, bunun yerine tebliğin benimsenmesi gerektiğini belirtmektedir. Görüşlerini sık sık Mevdudi’nin görüşleriyle pekiştirmeye çalışan yazar, Müslümanların halihazırdaki pozisyonlarını Peygamber ve ashabının Mekke’deki durumuna benzetmekte, ashabdan sabır örnekleri vermektedir. İlginç bir şekilde, küfrü sabit olmadıkça, işkence görülmesi ve mallarına el konulması durumunda bile yöneticilere itaat edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Oysa bölge sorunları üzerine yazan neredeyse tüm düşünürlerin ortak kanaati, mevcut yönetimlerin huzursuzluk ve şiddetin asli ve belki de ilk nedeni olduğu şeklindedir. Şiddet ile “İslami hükümlere boyun eğmeyen toplumlarda bazı fertlerin silah kullanıp İslam’ı dayatmalarını” kastettiğini belirten yazarın, örneklerini çok daha farklı saiklerle gelişen şiddet olaylarından seçmesi de ilginçtir. Ayrıca yazarın, başkalarına İslam’ı dayatma şeklindeki yanlış ferdi uygulamaları Müslümanların geneline neden teşmil ettiği de anlaşılmalıdır. Bkz., Cevdet Said, *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 4. baskı, İstanbul, tsz.

<sup>410</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 75.

<sup>411</sup> Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, 41.

Tüm çaba ve girişimlere rağmen savaş kaçınılmazsa, savaş esnasında ve sonrasında uyulması gereken, İslam'ın insaf, adalet, merhamet bahşeden kuralları, sınırlamaları, uyarıları devrededir. Kadınların, çocukların, yaşlıların, bunakların, görmezlerin ve din adamlarının öldürülmesi caiz olmadığı gibi, İslam'a göre savaş halinde; tarlalar, ağaçlar yakılamaz, mabedler yıkılamaz ve mamur yerler tahrip edilmez.<sup>412</sup> “Masum insanlara yapılan saldırılar İslam dini tarafından kesinlikle yasaklanmıştır çünkü İslam'a göre insan -dinine, ırkına, cinsiyetine, sınıfına, statüsüne bakmaksızın- dokunulmazdır. Bu nedenle masum insanlara karşı terör ve şiddetin İslam'la ilintilendirilmesi kesinlikle hiçbir teolojik ve hukuki dayanağa sahip değildir. Nitekim masum kelimesi İslamî terminolojide suçsuz ve dokunulmaz anlamını birlikte taşımaktadır.”<sup>413</sup> “Müslümanlar, dinleri ne olursa olsun insanlar bir yana, hayvanlara ve bitkilere bile şiddet uygulayamazlar. Hayvana eziyet edenin cehenneme gireceği, hayvanın ihtiyacını giderenin sevap kazanacağı, bir bitkiyi gereksiz ve usulsüz kesenin sorumlu olacağı İslam'ın bilinen kuralları arasındadır.”<sup>414</sup> John Keane'nin dediği gibi, “Kur'an, kılıçla aynı anlamı taşımaz. Müminlerin içlerinde veya dışlarındaki küfürle savaşmaları demek olan cihad, daima fitneden kurtulmak, merhamet göstermek ve adil olmak gibi sınırlamalara tabidir.”<sup>415</sup>

Kur'an-ı Kerim affi, kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi tavsiye ediyor, ama saldırana karşı aynı ölçüde saldırma hakkını da tanıyor (Ra'd 13/22; Fussilet 41/34; Bakara 2/194).<sup>416</sup> Barış kavramı, özü itibarıyla savaşmama hali değildir; daha ziyade adalet, emniyet ve özgürlük değerlerinin kaim olması ve bunun doğurduğu bir sonuçtur. Bu değerlerin kaim olmadığı yerde kategorik olarak barışı savunmak, bu değerlere ihanettir.<sup>417</sup> Adalet, güven ve özgürlüğün bulunmadığı bir yerde öncelik, bunların sağlanmasına yönelik olmalıdır. Savaşın belirgin gerekçesini açıklayan Kur'an, aşırılık konusunda da uyarıda bulunmaktadır: “Sizinle savaşanlara karşı, siz de Allah yolunda savaşın. Fakat haksız yere saldırmayın. Muhakkak ki Allah haddi aşanları sevmez” (Bakara 2/190). Saldırıya karşılık verme anlamında, savunma amaçlı savaş da olsa genel ahlaki norm ve ilkelere riayet esastır. Düşman tarafı, bu ilkelere riayet etmese bile İslam hukuku “mukabele-i bi'l-misl (aynıyla karşılık verme)” ilkesine cevaz vermez. Mesela savaş esnasında Müslüman kadınların tecavüze uğraması, Müslüman askerlere düşman kadınlarına tecavüz etme hakkını vermez.<sup>418</sup>

Savaşla ilgili ayetlerden İslam'ın ancak zulmü, din yüzünden baskıyı ve haksız saldırıyı ortadan kaldırmak için savaşa izin verdiği görülmektedir. Kur'an'ın iki ayeti (Nisa 4/75-76) savaşın iki önemli amacını ortaya koymaktadır: “a) Allah rızası, b) Zulmü engelleyip adaleti sağlamak. ‘Allah rızası’ da fayda bakımından kullara raci olmaktadır; Allah Teala'nın hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığından, O'nun rızası için savaşmak, kullarının yararı, din ve vicdan hürriyetinin temini için savaşmaktır; Allah mutlak adil olduğundan ve zerre kadar zulme razı olmadığı için

<sup>412</sup> Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 68.

<sup>413</sup> Şentürk, “İslam'a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Âdemiyetlerdir”, 66.

<sup>414</sup> Karaman, “İslam'a Göre Savaş ve Barış”, 24; Bardakoğlu, “Cihad”, 328.

<sup>415</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 99.

<sup>416</sup> Karaman, “İslam'a Göre Savaş ve Barış”, 22.

<sup>417</sup> Güler, “Kur'an'da ‘Cihad’ın Teoloji-Politikliği”, 77.

<sup>418</sup> Bulaç, “Cihad”, 94.

‘Allah rızası için savaşmak’, adalet, hukuk ve hakkaniyet uğrunda savaşmaktır.”<sup>419</sup> İlk nazil olan ayetlerde savaşın meşrû sayılmasının sebebinin kafirlerin saldırıları, haksız uygulamaları ve zulümleri olduğu açıkça belirtilmiştir (Hac 22/39-40, Bakara 2/190, Nisa 4/75, Tevbe 9/13). Sonraki ayetlerde ise savaşın sebebinin tekrar etmeye gerek görülmeyip savaşta uygulanacak stratejiden söz edilmektedir.<sup>420</sup>

Hayrettin Karaman bazı ayetlerde geçen “fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın...” mealindeki ifadenin iki şekilde anlaşılmasının mümkün olduğunu kaydeder: 1. Dünyada veya bölgede hiçbir müşrik kalmıncaya ve herkes Müslüman oluncaya kadar, 2. Din ve vicdan hürriyeti yerleşinceye, herkesin serbestçe dinini yaşaması imkanı doğuncaya ve böylece hak olsun batıl olsun din seçimi ve dini hayat baskıya değil, samimi inanca dayanıncaya kadar. “İkinci anlayışın doğru olduğu, Hz. Peygamber’den (sav) beri örnek devirlerde görülen uygulama ile ortaya çıkmıştır; çünkü hiçbir devirde savaş, Müslüman olmayanları zorla İslam’a sokmak veya öldürmek için yapılmamıştır.”<sup>421</sup> Çok konuşulan ayetlerden birisi olan Tevbe suresinin 25. ayetinde ise, Ehl-i Kitap’ın cizye vermesiyle savaşın sona erdirilmesi emredilir; iddia edildiği gibi onların Müslüman olmaları şart koşulmamıştır.<sup>422</sup>

Ayetlerle ilgili yapılan değerlendirmelerin, eleştirel bakıştan ziyade saldırı ve karalama üslubu taşıdıkları dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayetlerin kastedilen asli anlamlarıyla anlaşılması için gerekli görülen malumata (nüzul sebebi, dil yapısı, günün şartları, uygulama örnekleri gibi) başvurulma gereği bile duyulmaması, değerlendirmelerin herhangi bir mealde yola çıkılarak tamamen subjektif tarzda yapılması eleştirel bakışların çoğunlukla ciddiyyetle yoksun oldukları izlenimini uyandırmaktadır.

### 3.1.3.4. Terörün Retoriği: İslam ve Terör

İslam ve şiddet ilişkisi günümüzde daha çok “İslami terör” ifadeleriyle dillendirilmektedir. Bir şiddet türü olarak terör, uygulanan şiddetin dozajının yüksek olduğunu ifade ettiği gibi, eylemlerin halka karşı yapıldığı ve hak mücadelesinden çok siyasi amaçlar güdüldüğü anlamlarını da içkindir. İfadenin İslam ve Müslümanlarla birlikte anılmasıyla da, hem Batının emperyalist politikalarına meşruiyet kazandırılması hem de İslam’ın ve Müslümanların ötekileştirilerek karalanması hedeflenmektedir.

Teknolojik ve sosyal gelişmelere paralel olarak terör birçok yeni şekil ve tarz edinmiştir. Fakat terörü tanımlama ve teröristin kim olduğunu tespit etme mercilerinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. “ABD ve müttefiklerinin

<sup>419</sup> Karaman, “İslam’a Göre Savaş ve Barış”, 26.

<sup>420</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 66.

<sup>421</sup> Karaman, “İslam’a Göre Savaş ve Barış”, 25

<sup>422</sup> Özel, *a.g.e.*, 66

binlerce masum insanı katletmeleri terör olarak nitelenmezken, neden ülkeleri işgal edilmiş herhangi bir direniş örgütünün en küçük bir saldırısı terör saldırısı olarak nitelenir?" benzeri sorular sorulmaya devam ediyor. Terör kavramının genel geçer bir tanımı mevcut değildir, her kesim kendince bir tanım geliştirmektedir; fakat hangi tanımı kullanırsak kullanalım tanımlarda geçen hususlar (sivillere yönelik olması, siyasi amaç güdülmesi, korkuyu esas alması gibi) sadece 'terörist' diye nitelenen birey ve grupların eylemlerinin değil, aynı zamanda -ve daha çok- onları terörist diye niteleyenlerin eylemlerinin özellikleri olmaktadır.

Filistinliler terörist olarak nitelenirken, Sabra ve Şatilla katliamları ve altmış yılı aşkın bir süredir aralıksız sürdürülen İsrail saldırıları hangi gerekçeyle savunma amaçlı okunmaktadır? ABD elçiliğine yapılan bir saldırı terör saldırısı iken, masum Afgan halkının napalm bombalarıyla yakılarak yok edilmesi ya da İngiliz askerlerinin keyfi uygulamalarıyla katledilmesi hangi haklı savaşın doğal neticesi olarak savunulmaktadır? Dünyadan habersiz bir Afgan'ı terörist, bu Afgan'ı katledeni ise demokrasi taraftarı fedakar asker olarak tanımlayan kimdir?<sup>423</sup>

Hem İsrail hem de Batılı demokrasiler, kendi politikalarına muhalefet edenleri tasvir için 1970'li yıllarda 'terörizm' tabirini kullanmaya başladılar. Bu devirde, teröristler Sovyetlerce desteklenen komünist anti-demokratik kuvvetlerdi. ABD'de İslam dünyası ve Müslümanlarla ilgili gruplardan, Neoconların içinde bulunduğu 'çatışmacılar' şeklinde isimlendirilen grup (Bernard Lewis, Daniel Pipes, Samuel Huntington, Charles Krauthammer vd), 1990'lı yıllarda komünizm ile İslam arasında bir kıyas yaparak İslam'ın daha tehlikeli olduğunu öne sürdüler<sup>424</sup> ve Sovyetler Birliği'nin çöküşünü müteakiben 1990'lı yıllarda, komünist taraftarlığının modası geçti ve teröristlere radikal İslam'ın bir tezahürü nazarıyla bakılır oldu. 1990'lara kadar terörist kabul edilen Rusların kendileri bile 1999'dan itibaren bu ismi kullanmaya başladılar ve Çeçen direnişçilere 'terörist' demeye başladılar.<sup>425</sup>

Körfez savaşında ABD müttefiki olan, ABD'nin İran'a karşı desteklediği - Müslümanları cihada davet eden- Saddam Hüseyin, bir anda nükleer silahlar bulduran çılgın bir teröriste dönüştürüldü ve Irak işgalinin ardından aynı ABD tarafından idam edildi. 'Terör' kavramının kullanımının bir diğer ilginç örneği Amerikalıların Afgan mücahitlere karşı tavrında görünmüştür. "Amerika, Afgan mücahitleri 'kutsal savaşçılar' olarak ilan etmiş ve onlara Sovyet işgaline karşı verdikleri savaşta yardım etmiştir."<sup>426</sup> Taliban'ın saldırıları Amerika'yı hedef almaya

<sup>423</sup> Batılıların demokrasi götürme söylemleri de bir retorikten başka bir şey değildir. Bilinmektedir ki, "Etnik kıyımlar hep en güzel bahanelere sığınarak gerçekleştirilir –adalet, eşitlik, bağımsızlık, insan hakları, demokrasi, ayrıcalıklara karşı mücadele." Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 124.

<sup>424</sup> Ramazan Gözen, "ABD'nin İmparatorluk Paradigması ve Hamleleri: Yanlış Hesap Bağdat'dan Döner (mi?)" *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 163.

<sup>425</sup> Herman, Edward-Gerry O'Sullivan, *The Terrorism Industry*, New York, Pantheon Boks, 1989, 43-46'dan nkl. Tomis Kapitan, "Terörizm Yöntemi Olarak Terörizm'in Kullanılması", (Çev.: Adnan Tonguç), *Terörün ve Cihadın Retoriği* içinde, İstanbul, 2007, 121, d.n. 8.

<sup>426</sup> Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeği*, 2001, 288'den nkl. Taslaman, "Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme", 14.

başladığında ise ‘kutsal savaşçılar’ ‘teröristler’e dönüştüler ve ‘teröre karşı savaş’ın da ilk hedefleri haline geldiler.<sup>427</sup>

Örnekler uzatılabilir. Ama sadece bu örnekler incelendiğinde bile göze çarpan husus, teröristin kim olduğunun (hangi özellikleri taşıyanlara terörist denildiğinin) belli olmadığı, buna karşılık kimin terörist olduğunu belirleyenlerin bir o kadar belirgin olduğudur. “Kime ‘terörist’ denir?” sorusuna verilebilecek en geçerli cevap da şu olsa gerek: “Nerede olduğunuza ve kimi dinlemekte olduğunuza bağlıdır.”<sup>428</sup> Bir ABD’li için terörist Iraklılar, Afganistanlılar, daha genel olarak Araplar yani Müslümanlardır. Çoğu Avrupalının yaklaşımı da aynı olacaktır. Aynı soruyu Müslümanlara yöneltirseniz teröristlerin en önemlileri olarak ABD ve İsrail devletlerini göstereceklerdir. İsrail için en tehlikeli teröristler Filistinliler, Ruslar için Çeçenlerdir. Fakat “Çeçen gruplar Çeçenler tarafından, El-Fetih ve Hamas Filistinliler tarafından, El-Kaide Amerika’ya yönelik eylemleri nedeniyle çoğu Arap milletleri tarafından terörist olarak nitelendirilmez, nitelendirilse bile tümüyle haksız görülmez.”<sup>429</sup> Hasılı, nerede durduğunuza ve soruyu kim olarak sorduğunuza bağlı olarak yüzlerce farklı terörist saptaması yapabilirsiniz.

19. yüzyılda Avrupalılar Doğu ülkelerinin azımsanmayacak bir bölümünü (Afrika’nın tamamı, birçok Ortadoğu ülkesi, Mısır, Cezayir, Hindistan vs.) fiili sömürüye tabi tuttular. Kaynakların yağmalanması esnasında sayısız insan katledildi, köleleştirildi. Bu tutumlarına kendilerince meşruiyet kazandırmak için, Hıristiyan din adamlarının da yardımıyla ötekileştirmeye başvuruldu ve Doğulu diye tabir edilen bölge halklarının vahşi, barbar oldukları anlatıldı.<sup>430</sup> Daha fazla sömürü hevesi pazar arama girişimlerini kızıştırınca, 20. yüzyılda Avrupalı güçler arasında çatışmalar baş gösterdi ve bu pazar kavgaları iki dünya savaşını netice verdi. İlk defa kullanılan teknolojik ölüm makinalarıyla -çoğu sivil- milyonlarca insan katledildi.<sup>431</sup>

<sup>427</sup> Taslamam, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 15.

<sup>428</sup> Tomis Kapitan, “‘Terörizm’ Retoriği ve Sonuçları”, (Çev.: Adnan Tonguç), *Terörün ve Cihadın Retoriği* içinde, İstanbul, 2007, 67.

<sup>429</sup> Kavlak, “Terör ve Meşru Terör”, 223.

<sup>430</sup> Batılıların Doğu tasavvurlarının ayrıntılı bir incelemesi ve sömürgecinin boyutları için bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, (Çev.: Berna Ünler), İstanbul, 1999. Ayrıca bkz., Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm* (Çev.: Nemciye Alpay), 2. baskı, İstanbul, 2004; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul, 2006; Yüksel Kanar, *Batı’nın Doğu’su*, İstanbul, 2006; John L. Esposito, *İslam Tehdidi Efsanesi*, (Çev.: Ömer Baldık ve bşk.), İstanbul, 2002; Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi* (Çev.: Muna Cedden), Ankara, 2002.

<sup>431</sup> 6 ağustos 1945’te Başkan Truman, 2500 tonluk klasik patlayıcıya eşit güçteki bir atom bombasının Hiroşima’nın üzerine bırakılmasını emretti. Bomba düştüğü anda 80.000 ölü ve 100.000 yaralı vardı, bu yaralılar ise sonunda öleceklerdi. Bu, İsfahan’ı aldığı anda 10.000 kafatasından yapılmış bir piramidi dikmek için yedi güne ihtiyaç duymuş olan Cengiz Han’a göre olağanüstü/harika bir gelişmedir. Garaudy, *Batı Terörü*, 13-14, 177. 20. yüzyılı E. Hobsbawm da şöyle tarif etmektedir: “20. yüzyıl, yazılı tarihin en caniyane yüzyılıydı. 20. yüzyılda savaşlar yüzünden ya da savaşlarla ilintili olarak meydana gelen insan ölümlerinin toplam sayısı 187 milyon olarak hesaplanmıştır. (...) Başlangıç tarihi 1914 olarak alınacak olursa, 20. yüzyıl (herhangi bir yerde düzenli silahlı çatışmanın görülmediği çok az ve kısa dönemler dışında) neredeyse kesintisiz bir savaş yüzyılı olmuştur.” Eric Hobsbawm, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, (Çev.: Osman Akınhay), İstanbul, 2008, 1.

Sömürülen bölge halklarının şiddetlenen direnişleri Batılı devletleri fiili/askeri sömürüye son vermeye zorladıysa da, daha sinsi bir tarzda, desteklenen kukla yönetimler vasıtasıyla bölge sömürülmeye devam etti. Günümüzde de bu sömürü zaman zaman yeni dikta rejimleri oluşturmak için yapılan büyük çaplı askeri operasyonlar eşliğinde sürdürülmektedir. Diktatör yönetimlerin baskıları, ekonomik yetersizlikler, eğitim yetersizliği, açlık gibi birçok büyük sorunla baş başa bırakılan bölge halkları kurtuluşu direnmekte, ya da direniş örgütlerine destek vermekte gördü. Tam bu noktada da sihirli sözcük yoğun propagandalar eşliğinde devreye sokuldu: ‘terörizm’.

Terörizmin vahşi ve kanlı olduğu ve “terörist” denilen insanların çoğunlukla cinayet işlemeye hazır ve hevesli olduğu kuşku götürmez. “Ne var ki sorun, diğer insanları vuran, bombalayan ya da yakan insanların mı ‘terörist’ olarak etiketlendiği, yoksa bu etiketleme işinin onların yaptıkları işlerin doğasından çok bu etiketleri basan ve onları bir daha çıkmayacak şekilde zamkla yapıştıranların sempati ve antipatisine mi bağlı olduğudur. Etiketler olmasaydı, teröristler ile onların kurbanları sık sık bir birine karıştırılabilirdi...”<sup>432</sup> ‘Terörist’ nitelemesi bir etiketten ibaret olduğuna göre, belirli insanlara ya da gruplara ‘terörist’ etiketini yapıştıranların hangi amacı güttüklerini, neye ulaşmaya çalıştıklarını tespit etmek gerekmektedir.

‘Terörist’ terimini etiket olarak kullanmak, dilin retorik kullanımıyla mümkün olabilmektedir. ‘Retorik’ sözcüğü, dilin ikna edici biçimde, belli menfaatleri, özellikle de siyasal hedefleri gerçekleştirmek için kullanımındır.<sup>433</sup> Terörün retorikinden bahsedildiğinde de, belli siyasal hedeflere ulaşabilmek için ‘terör’ ifadesinin ikna edici bir şekilde kullanımı kast edilmektedir. “Teröristler şiddet uyguluyorlar; daha doğrusu onların yaptıklarına şiddet deriz. Bu tersine çevrilebilir tanım, sadece yapılan işin özelliklerine atıfta bulunarak şiddeti tanımlamanın ne kadar zor olduğunu gösterir. Evet, insanlara aksi halde yapmayacakları ve yapmaktan hoşlanmayacakları şeyleri yaptırmak şiddetin özelliğidir; evet, şiddet insanları kendi iradelerine karşı eyleme yöneltmek ve böylelikle onları seçme hakkından yoksun bırakmak anlamına gelir; ve evet, bu türden etkiler uğruna insan bedenine zarar verilir, acı çektilir, içi dışına çıkmış et ve kan havuzları hayaletiyle ya da direnecek kadar cesur ya da kibirli erkeklerin ve kadınların kendi bedenlerini yaktıkları ve kanlarını döktüklerine dair söylentilerle yayılır. Bu doğrudur; ama bütün doğru bundan ibaret değildir. İnsan özgürlüğünün ve bedensel bütünlüğünün tüm zalim, kanlı, kuralsız eğilip bükülmeleri ‘şiddet’ başlığı altında gerçekleşmez. Bu türden eylemin şiddet olarak adlandırılması ve bu nedenle mahkum edilmesi için, eylemlerin doğasıyla değil, onları gerçekleştiren kişilerle, onlara atfedilen ya da kendi ilan ettikleri amaçlarla ilgili olan bazı başka koşulların da gerçekleşmesi gerekir.”<sup>434</sup>

“İnsanda uyandırdığı olumsuz çağrışımdan dolayı, ‘terörist’ unvanı, atfedildiği birey yahud da teşkilatın saygınlığını otomatikman yok eder; bunları insanlık dışı ilan edip, fiillerinin kabul edilebilir toplumsal ve siyasal davranış

<sup>432</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 252.

<sup>433</sup> Taslamam, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 10.

<sup>434</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 252-253.

kurallarına aykırı olduğunu gösterir ve kendilerini müzakere edilemeyecek insanlar olarak tarif eder.”<sup>435</sup> ‘Terörizm’ retoriği terörist olarak nitelenenlerin açık bir şekilde araştırılmasını teşvik etmez, tam aksine bütün sorgulama ve tartışmaları kökünden koparır ki istenilen de budur.<sup>436</sup> Bu retorik, tepki gören politikalarının algılanışını belirsiz kılıp, dikkatleri bu politikalardan uzaklaştırmak isteyenlerin elindeki önemli propaganda araçlarından biridir.<sup>437</sup> Terörist nitelmesiyle, ilgili grubun kana susamış canilerden oluştuğu, düzen ve demokrasi düşmanı oldukları, engellenmemeleri durumunda olası felaketlerin her daim ihtimal dahilinde olduğu anlamları aktarılır ki bununla, yapılacak her türlü müdahalenin halkın nazarında meşru hale getirilmesi amaçlanmaktadır.

Başta ABD olmak üzere Batılı güçlerin menfaatlerinin daha çok Müslümanların yaşadıkları bölgelerde kümelenmiş olduğuna dikkat edilirse neden Müslümanların ısrarla terörist olarak nitelendirildiklerini anlamak zor değildir. Karşısında, kendisine mutlak boyun eğmiş, her türlü haksızlık karşısında da saygıyla eğilecek tipler görmek isteyen Batılı emperyalist güçler direnişle karşılaştıkları her durumda retoriğe başvurmakta ve haksızlığa uğratılan kesimleri hemen ‘terörist’ olarak ilan etmektedirler. Bu isimlendirmeye de tabir yerindeyse bir taşla iki kuş vurulmaktadır: Bir yandan direnenler ‘terörist’ yaftasıyla potansiyel tehlike olarak ilan edilirken, bunun doğal bir sonucu olarak işgalcilerin de haklı oldukları vurgulanmış oluyor. Biraz daha genelleyerek bakıldığında da görülmektedir ki, problem olarak görülen/gösterilen her türlü gelişme İslam paydasında toplanmakta; Batılıların medeni ve çağdaş taleplerine karşılık İslam’ın ve Müslümanların gerici ve barbar oldukları işlenmektedir.

Batılıların, meydana gelen her olumsuz gelişmeyi “İslam” başlığı altında toplama alışkanlığını eleştirirken Amin Maalouf, sorunun kökenine de değiniyor: “Başlangıcından bu yana İslam tarihi üzerine on koca cilt okuyabilirsiniz, Cezayir’de olanlardan hiçbir şey anlamazsınız. Sömürgecilik ve sömürgeciliğin sona ermesi hakkında otuz sayfa okuyun, çok daha fazlasını anlarsınız.”<sup>438</sup>

Günümüzde şiddetin kol gezdiği bölgelere bakıldığında oluşan tablo da dikkat çekmektedir. Filistin, Irak, Afganistan, Çeçenistan başta olmak üzere Pakistan, Hindistan ve bazı Afrika ülkeleri. Tabii bir de terörist devletler listesinin başında bulunan İran. Adı geçen ülke halkları son yüzyılda en fazla zulme maruz kalan, en çok acı çeken halklar. Ortak noktaları ise, tamamında Batılı müdahalelerin ya da Batı destekli güçlerin müdahalesinin bulunması. Filistinliler İsrail işgaline direndikleri için, Irak ve Afganistanlılar ABD işgaline direndikleri için, Çeçenler Rus işgaline direndikleri için, Afrika ülkeleri Batının kukla yönetimlerinden kurtulmak istediği için, İran ABD sömürüsüne son verdiği ve buna izin vermemekte direndiği için Batılılara göre teröristlerin ve terörizmin en yoğun olduğu bölgeler olarak nitelendirilmektedir.

<sup>435</sup> Kapitan, “‘Terörizm’ Retoriği ve Sonuçları”, 72.

<sup>436</sup> Kapitan, a.g.m., 82.

<sup>437</sup> Kapitan, a.g.m., 83.

<sup>438</sup> Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 57.

Batı modern dönemde, en fazla şiddet uygulayan medeniyet olduğu halde, günümüzde İslam medeniyeti şiddetle, Batı ise insancılıkla özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır.<sup>439</sup> Batı medyasında sivil hedeflere yönelik saldırılarda bile terör kavramı kullanılmaktan kaçınılmaktayken, eylemcilerin İslam dini ile bağlantıları kurulduğunda terör ve terörist kavramları yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>440</sup> Batılıların olumluamadıkları hiçbir şey olumlu görülmemektedir sanki. N. Chomsky'nin de belirttiği gibi, "Ezilen bir halkın insanlığa sığmayan bir askeri işgale direnmesi de işgalcilerle onların işverenlerinin gözünde terördür."<sup>441</sup>

ABD'nin İsrail devletinin bütün tecavüzlerine yeşil ışık yakması ve medyada İslam'a karşı haçlı zihniyetinin bir orkestra ahengi içinde sistematik olarak işlenmesi Müslüman halkların kafalarında muhasara altına aldıkları ve bütün dünyanın katıldığı bir komplo ile karşı karşıya kaldıkları endişesini yerleştirdi.<sup>442</sup> Yahudi-Hıristiyan ittifakının bu olumsuz yansıması yanında ekonomik durum ve dağılım da tepkileri tetiklemektedir.<sup>443</sup>

Konjonktür gereği komünistlerden sonra terörist olarak etiketlenecek yeni kesim olarak Müslümanların etiketlenmesinin ardından başta medya olmak üzere çeşitli yollarla yoğun propaganda faaliyetleri devreye sokulduğu gibi, İslam'ın şiddet içerdiğini kanıtlamak(!) için akademik bazda çalışmalara da hız verildi. İslam'da şiddeti aramak için Batı literatüründe Haşhaşiler kullanılıyor. Bunun için Bernard Lewis müstakil bir monografi yazdı. "Amacı neydi? 'İslam'da da terör vardı' diyebilmek belki."<sup>444</sup> Sorunun İslam olduğu bazen daha açık biçimlerde de ifade

<sup>439</sup> Şentürk, "İslam'a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Ademiyetlidir", 65.

<sup>440</sup> Küçükcan, "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", 141. Batılı güçlerce terör sayılmayan bazı eylemlerden bazıları şunlar: 1980'li yıllarda ABD destekli asilerin Nikaragua'da 3000'den fazla sivili öldürmeleri, 1982'de Beyrut'taki Sabra ve Şatilla mülteci kamplarında 2000'den fazla Filistinli sivilin katledilmesi, CIA dedektiflerinin 8 Mart 1985'te Beyrut'ta bir otomobili patlatıp 80 sivili öldürmeleri, 1999 Çeçenistan savaşında Rus kuvvetlerinin Grozni'yi yerle bir etmeleri, 1986 senesinin Nisan'ında ABD'nin Libya'da Tropili'yi bombalaması ve neticede 100'den fazla sivilin ölmesi, Ekim 1983'te ABD savaş gemilerinin Lübnan'da Şuf Dağları'ndaki köyleri bombalaması, İsrail'in 1982 yazında Beyrut'u havadan ve karadan bombalayıp 5000-6000 civarında sivilin ölümüne neden olması, 1988-1997 yılları arasında en az 1385 Filistinli sivilin (sadece 18'i sivil değildi) işgal altındaki topraklarda İsrail kuvvetlerince öldürülmesi. Kapitan, "Terörizm Retoriği ve Sonuçları", 68-69, 87. Ve tabii Irak ve Afganistan'da yüzbinlerce sivilin katledilmesi.

<sup>441</sup> Chomsky Noam - Edward S. Herman - O'Sullivan, Gerry ve Alexander George, *Terörizm Efsanesi*, (Çev.: Bahadır Sina Şener), Ankara, 1999, 40'tan nkl. Özel, *İslam ve Terör*, 18.

<sup>442</sup> Roger Garaudy, *Entegrizm*, (Çev.: Kamil Bilgin Çileçöp), İstanbul, 2005, 74.

<sup>443</sup> "Hammaddelerin % 80'ini 'üçüncü dünya ülkeleri'nden gelirken dünyanın yalnızca % 20 imtiyazlı kişinin elinde bulunduğu bir dünyada güney ile kuzey arasındaki, güneyde olduğu gibi kuzeyde de sahip olanlarla olmayanlar arasındaki bu 'dünya dengesizliği', yeterli beslenmeme ve açlıktan dolayı 13,5 milyonu çocuklardan oluşan 30 milyon insanın her yıl ölmesine (UNİCEF'e göre) neden olmakta, yani insanlığa, her üç günde bir, bir Hiroşima ve yılda 120 Hiroşima kadar ölüme neden olmaktadır." Garaudy, *Batı Terörü*, 238.

<sup>444</sup> İlber Ortaylı, "İslam'da Zulüm Yoktur", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), İstanbul, 2007, 124. B. Lewis bu kitabında, terörün politik bir silah olarak uzun vadede planlı ve sistematik bir şekilde kullanılması bakımından Haşhaşilerin tarihte bir eşi bulunmadığını (s. 185), Haşhaşilerin dini bir davanın adanmış hizmetçileri olduğunu, onların parayı bastıran için adam kesen bir katil grubundan ibaret sayılmayacağını belirtir (s. 188). Haşhaşilerin Şiilere, Yahudi ve Hıristiyanlara değil, Sünnilere saldırdığını kaydeden (s. 192) Lewis, "Haşhaşiler için, ilk teröristler



ediliyor: “Çoğu Hıristiyan ülkenin artık Hıristiyan olmamasına karşılık, çoğu müslüman ülke hâlâ köklü bir biçimde müslümandır.” derken<sup>445</sup> B. Lewis’in asıl sorunun İslam olduğunu vurgulaması örneğinde olduğu gibi. Tüm çabalarına, zulümlerine ve katliamlarına rağmen Müslümanlardaki direnişi yok edememelerinin nedeninin, bizzat İslam dininin kendisinden kaynaklandığını keşfetmiş görünüyorlar. ‘Medeniyetler Çatışması’ tezinin sahibi Huntington’a göre de “Batı için temel problem; İslami köktencilik değil, İslam’ın kendisidir.” Fakat şu basit sorular Huntington’da cevapsız kalacaktır: “Eğer bazı İslami gruplar Batı’ya karşı - Huntington’un ima ettiği gibi- yalnızca din ve kültür farklılığından dolayı şiddet uyguluyor olsalardı, dini anlamda kendilerinden çok daha farklı olan Japonya’ya yahut Çin’e daha önce saldırmaları gerekmez miydi? Ya da bazı ülkelere yalnızca Hıristiyan yahut Batılı oldukları için şiddet uyguluyor olsalardı, Amerika ve İngiltere’ye karşı takındıkları tavrı İsviçre ve Brezilya’ya karşı da takınmaları gerekmez miydi?”<sup>446</sup>

İslam ve terör kelimelerinin birlikte kullanımıyla iki olumsuz gönderme yapılıyor. Direnişçilerin asli kimliği olarak İslam’ın vurgulanmasıyla son yüzyıllarda Batıda oluşturulan din karşıtlığından da faydalanılmak isteniyor. Çoğu Batılı için eskilerin saçmalıkları şeklindeki, daha iyimserleri için ise böyle olmasa bile günlük yaşamın herhangi bir karesini dolduramayacak kadar yaşamdan soyutlanmış bir din algısı üzerinden İslam’a yapılan göndermelerle de olumsuz kanaat pekiştirilmek isteniyor gibidir. Söz konusu şahıs ya da gruplar hem binlerce yıl önceki safsatalarla hareket eden cahiller, hem de çağdaşlığı yakalayamadıkları, ilerleme sağlayamadıkları için terör estiren caniler oluvermektedir. Bununla birlikte “savaş söz konusu olunca, en seküler olanlar bile kendilerine halk desteğini sağlamak için dinsel kavramları retorik olarak kullanmaktan” çekinmemektedir.<sup>447</sup> Günümüzün süpergücü ABD ve onun yakın müttefiki İngiltere’nin politikalarında, din (Hıristiyanlık) faktörü hâlâ göz ardı edilemeyecek bir etkinliğe sahiptir. “Örneğin, Reagan, Bush, ve benzeri ABD başkanlarıyla birçok Batılı politikacının, kutsal metinlerde olacağı bildirilen Armegeidon Savaşı ve Mesih dönemine yakından inanan ve hatta bunu kendi yaşamları döneminde bekleyen kişiler oldukları bilinmektedir.”

---

diyebiliriz” (s. 185) diyerek terörizmin ilk olarak Müslümanlar arasında, İslam tarihinde türediğine gönderme yaparken, günümüzde onların ideal ve usullerinin pek çok taklitçisinin türediği ifade etmekle de (s. 199) günümüz İslamcı gruplarının da bu kökten türediğini ima etmektedir. Bkz., Bernard Lewis, *Haşîşiler*, (Çev.: Kemal Sarısözen), 2. baskı, İstanbul, 2007. B. Lewis’in daha açık saldırıları ve karalamaları için (mesela, “...günümüz teröristlerinin çoğu Müslüman’dır ve Müslüman olmaktan gurur duyar”-s. 119-) bkz., Lewis, *İslam’ın Krizi*.

<sup>445</sup> Lewis, *a.g.e.*, 26.

<sup>446</sup> Taslaman, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 49.

<sup>447</sup> Taslaman, *a.g.m.*, 21. Terörün retorik kullanımına en orijinal örnek, haklı olarak “kasap” lakabıyla anılan Şaron’dur. Sabra ve Şatilla kamplarında 3.000 dolayında masum sivilin katledilmesinin sorumlusu olan Şaron, “...bu olaydan birkaç sene sonra, yüzüzlüğü yeni zirvelere çıkartarak, 1986 senesinde New York Times’a yazdığı bir makalede, ‘uygar dünya’nın ‘terörle savaşmak’ amacıyla bir ittifak oluşturması ve teröristleri ‘yok etmek’ için ‘terörün üslerine caydırıcı mahiyette saldırılar’ gerçekleştirmesi gerektiğini ilan etti.” Kapitan, “‘Terörizm’ Retoriği ve Sonuçları”, 88-90.

Yürürlüğe koydukları kararların bazıları da dinsel temalar ve motivasyonlar taşımaktadır.<sup>448</sup>

Benzer şekilde Hıristiyan-Yahudi ittifakının ardındaki temel etken de dindir. “Reform döneminden itibaren özellikle fundamentalist Protestan çevrelerde antisemitizm yerini philosemitizme (Yahudi yanlılığına) bırakmıştır. Bundaki en önemli neden ise, günümüzde de olduğu gibi, fundamentalist Hıristiyan grupların İsa Mesih’in yeryüzüne inişine kadar Yahudileri desteklemeyi bir görev saymaları olmuştur.”<sup>449</sup>

ABD’nin ve Batılı müttefiklerinin Müslümanlara saldırılarını arttırmalarında, Batıda İslam karşıtı söylemelerin yaygınlaşmasında ve en önemlisi de Müslüman ülkelerin işgal edilmesinde şüphesiz ki 11 Eylül saldırıları önemli bir rol oynamıştır. “New York’taki ikiz kulelere yapılan 11 Eylül saldırıları -her ne kadar bu saldırıyı kimin/kimlerin yaptığı ve saldırıların arkasında hangi şer odaklarının bulunduğu yönündeki sorular hala canlı olsa da- bu saldırıyı yapan isimler olarak medyada ön plana çıkarılan kişi ve grupların şahsında İslam ve terör ilişkisi üzerine tartışmaları yoğunlaştırdı. Özellikle Batı medyasının yoğun kampanyası, birçok sıradan insanın zihninde İslam ve Müslüman terimlerinin terör, anarşi, savaş, kan, intikam ve şiddet çağrışımı yapmasını sağladı. Yirminci yüzyılın son yarısından itibaren, çeşitli vesilelerle insanların bilinçaltına yerleştirilmeye çalışılan, İslam’ın basitçe ‘şiddet üreten bir din’ olduğu yargısı böylelikle pekiştirildi ve bu yargı, 11 Eylül öncesinde ve sonrasında Müslüman halklara yönelik şiddet eylemlerine meşruiyet kazandıran bir metin haline geldi.” 11 Eylül’le ilgili tartışmalarda temel varsayımlardan birisi, şiddet ve anarşi üreten bir din olarak İslam’ın geçmişte ve günümüzde anarşist ve terörist karakterli insanlar yetiştirdiği idi. Diğeri ise buna karşılık Hıristiyanlığın sevgi, barış ve hoşgörü dini olarak günümüzde Batı uluslarının sahip olduğu şekilde üstün insani/medeni değerler üreten bir gelenek olduğu varsayımıydı.<sup>450</sup>

Irak ve Afganistan işgallerinin nedeni olan bu saldırılar ve etkileri hala konuşuluyor olsa da, egemen gücün sesinin bastırılmadığı görülmektedir. E. Hobsbawm 11 Eylül’le ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “New York’taki 11 Eylül katliamı gibi dehşetengiz bir eylem bile ABD’nin uluslararası gücünü ve içyapısını ciddi biçimde etkileyebilmiş değildi. İşlerin seyri daha kötü doğrultuda değişmişse, bunun sebebi teröristlerin eylemleri değil, ABD hükümetinin eylemleridir. (...) Amerika Birleşik Devletleri’nin şu anki politikası, kendi küresel gücünün genişlemesi ve kullanılmasını meşru kılacak ‘düşmanlar’ icat ederek, Soğuk Savaş’ın kıyametvari dehşetini -aslında ihtimal dahilinde bile olmadığı bir zamanda- canlandırmaya çalışmak yönündedir. Tekrarlıyorum, ‘teröre karşı savaş’ın doğurduğu tehlikelerin kaynağı, Müslüman intihar bombacıları değildir.”<sup>451</sup> ABD

<sup>448</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 47-48.

<sup>449</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 43.

<sup>450</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 10, 11.

<sup>451</sup> Hobsbawm, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, 145, 147. Lübnan Hizbullahının kurucusu Fadlallah da terörle direnişin farkına vurgu yapmaktadır: “Kendimizi terörist olarak görmüyoruz; çünkü biz, terörizme inanmıyoruz. Yurdumuzu işgal edenlere karşı savaşmak terör değildir. Biz kendimizi kutsal bir dava için savaşan mücahitler olarak görüyoruz.” Taslaman, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, 13. Ahmet Kavlak da devlet terörünün

tarafından oluşturulan siyasi retorik ve aslında ABD'nin nasıl da hakiki anlamda bir terörist gibi hareket ettiğine dair de şunları kaydetmektedir: “11 Eylül'den beri koşullar artık normal değildir. Ülke dışı kaynaklı, bilinmeyen ama korkunç tehlikelerin söz konusu olduğunu vurgulayan, kitle imha silahları isterisine, yanlış bir isimlendirmeye ‘teröre karşı savaş’ bahanesine, yanlış tanımlanmış dış düşmanlarla onların ülke içindeki terörist ajanlarına karşı ‘hayat tarzımızı savunma’ gerekçesine sarılan siyasi retorik; dev bir dalga gibi hepimizi boğmak üzeredir. Üstelik bu, terörle mücadeleye yardımcı olmalarını sağlamaktan ziyade yurttaşların kanı ve canı üzerinden koz sağlayacak şekilde tasarlanmış bir retoriktir –bunun hangi siyasi hedeflerle yürütülmesinin uygun düşeceğini size bırakıyorum. Çünkü insanların kanı ve canı üzerinden koz sağlamak ya da panik yaratmak, tam da teröristlerin başarmak üzere çaba harcadıkları şeydir. Teröristler siyasi amaçlarına genelde başkalarını öldürerek değil, öldürme propagandası yapıp halkı demoralize ederek ulaşırlar.”<sup>452</sup>

Burada belirtilmelidir ki “ne Kur'an ve Sünnette ne İslam hukuk literatüründe bugünkü terör kavramına ve tanımına rastlanmamaktadır.”<sup>453</sup> Hırabe (eşkiyalık) ve bağı (siyasi isyan) gibi İslam literatüründe geçen suçlar ile terör arasında bazı benzerlikler bulunsa da birçok farklı nokta mevcuttur.<sup>454</sup>

Fıkhi açıdan terör, “meşruluğu (şeriliği) kesin veya zanna dayanan bir amacı yahut gayrimeşru oluşu kesin bir amacı gerçekleştirmek için din veya ülke (dar) dolayısıyla güven (eman) içinde olan yahut bu iki güvene sahip olmayanları hedef alan hissî (maddî) veya manevi korkutma” olarak tanımlanmaktadır<sup>455</sup>; Dünya İslam Birliği'ne bağlı İslam Fıkıh Akademisi de 2001'de terörün; fertler, örgütler veya devletlerin insana (din, can, mal, akıl ve ırzına) yönelik, her türlü korkutma, eziyet, tehdit, haksız yere öldürmeyi, eşkiyalık ve yol kesmeyi, bir projeyi gerçekleştirmek için suç teşkil eden ferdi veya toplumsal şiddet ve tehdite baş vurmaya kapsayan, insanlara korku salmayı, kendilerine eziyet etmek ve canları, malları ve özgürlükleri tehlikeye sokmak suretiyle paniğe sevk etmeyi amaçladığını belirtmiştir<sup>456</sup> ki güven altında bulunanları ya da güvenliği bulunmayanları korkutmayı hedef edinen böyle bir hareketi İslam'ın benimsemesi asla düşünülemez. Amaç meşru olsa bile “amacın meşru olması terörün meşru olduğunu göstermez, zira şeraite göre amaç aracı meşru kılamaz.”<sup>457</sup>

---

direnışı sonuç vereceğini, terörün kendi kaynağına aynı şekilde döneceğini, dönmesi gerektiğini belirtmektedir: “Bu geri dönen terör mutlak anlamda bir terör olayı değildir. Savunmaya ve terörist devleti durdurmaya yönelik bir meşru eylemdir. (...) Teröre karşı terör kullanmak kulağa hoş gelmeyebilir. Ancak kendi milletinin geleceği için bir başka milletin kana bulanmasına gözü kapalı bakan bir yönetimi durdurmak için başka çarenin olmaması noktasından değerlendirme yapılmalıdır. Bu durum terör eylemi görüntüsü veren her eylemin tekil anlamda bir terör eylemi olmadığını gösterir. Biçim olarak aynı da olsa bir kısım eylemlere devletlerin terörünü durdurmaya yönelik olması açısından bakıldığında, terör eylemi adını almış bazı eylemlerin terör sınıfına girmesinin mümkün olmadığı görülecektir.” Kavlak, “Terör ve Meşru Terör”, 227, 228.

<sup>452</sup> Hobsbawm, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, 163.

<sup>453</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 16-17.

<sup>454</sup> Özel, *a.g.e.*, 22.

<sup>455</sup> Özel, *a.g.e.*, 18.

<sup>456</sup> Özel, *a.g.e.*, 17.

<sup>457</sup> Özel, *a.g.e.*, 18.

Masum insanları hedef alan terör aslında ilahî güvenliği, devlet organlarınca yerine getirilen korumayı hedef almış demektir. Bu güvenliği tehdit edeni Kur'an Allah ve Resulüne savaş açmış kimseler diye nitelemiştir. İnsanların tamamı her zaman yönetimlerinden razı olmazlar, bazıları bunu hiçbir görev kabul etmemeye kadar da götürür. Bunlara ne zaman terörden söz edilse hemen yönetimlerin işledikleri mezalimden, makam ve otorite sahiplerinin yağmaladığı mallardan, servetlerin belli ellerde toplanmasından bahis açarlar. Bu tür gerekçelerle terörü savunmak tamamen yanlıştır. "Zira bu suçun hedefi olan -ister Müslüman ister gayrimüslim- masumlardır, yöneticiler ise olduğu gibi durmakta ve hatta bazen daha da sert davranmaktadırlar. Terör eylemlerinde bulunanlar bütün fıkıh mezheplerinin ittifak ettiği hırâbe suçunu işleyen muharıplerdir ve İslam hukukunda cezaları Kur'an'ın belirlediği ve hiçbir ihtilafa konu olmayacak, herhangi bir suç için belirlenen en büyük cezadır."<sup>458</sup>

### 3.1.4. İlahi Dinler ve Şiddet: Tasavvur Farklılıkları

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam söz konusu olduğunda şiddetin kaynağına yönelik sorgulamaların belli bir kesimi yerme ya da kayırmaya yönelik çabalardan kaynaklandığını ya da modern seküler Batı düşüncesinde kaynak olarak dinlerin kendisinin gösterilmeye çalışıldığını gözlemlemek mümkündür. Vahiy ve peygamber ekseninde şekillenen üç din de insanlığın saadetini temin üst söylemini kullanmasına karşın, tarihi veriler ve özellikle de günümüzdeki tablo -müntesiplerinden hareket edildiğinde- bu iddiayı destekler mahiyette değildir.

Burada şu sorulara cevap aramaya çalışacağız: Üçü de ilahi kökenli olmasına rağmen, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam nasıl bu kadar farklı tepkiler geliştirebilmişlerdir? Şiddetin meşruiyeti ve gerekliliği ilahi özden kaynaklanıyorsa, İslam tarihindeki adalet ve hoşgörü neyle izah edilecektir? Yok, Allah'ın dilediği nizam şiddet eksenli bir toplumu ön görmüyorsa -ki görmüyor- binlerce yıldır ve hâlâ devam eden Yahudi-Hıristiyan toplulukların uyguladıkları şiddet nereden kaynaklanmaktadır?

Sonradan şekillendirilmiş Hıristiyanlık ve Yahudilikle İslam arasında Tanrı, alem ve insan tasavvurları büyük farklılıklar arz etmektedir. Yaratıcı Mutlak Varlık olarak Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu (inananın Tanrı tasavvuru), Tanrı'ya inananların kişiliklerinin oluşumunda kuşkusuz büyük etkiye sahiptir. Yarattığı alem ve bu alemdeki müstesna varlık olarak insan da bu Tanrı tasavvurunun yansıması durumundadır. Tanrı rahmet ve iyiliğiyle bilinen bir Tanrı ise, alem iyi olarak

<sup>458</sup> Özel, *a.g.e.*, 21. "Klasik dönemde fukahanın tasavvurunda şiddet, sadece kuvvet (silah) kullanmakla mümkünken bugün bundan başka çevrenin kirletilmesi, zehirli gazların kullanılması, teknolojik cihazların tahrip ve bozulmasına (bilgi sistemlerinin çökertilmesi gibi) yönelik teknolojik terör, fert, topluluk veya devletlerin ekonomik imkan ve kaynaklarına yönelik iktisadî terör gibi farklı durumlar da söz konusudur." Özel, *a.g.e.*, 22.

yaratılmış, insan iyilikle görevlendirilmiş olacaktır. Tersine bir Tanrı tasavvuru da alemin kötü bir yer olarak ve dolayısıyla insanın da kötülükle dolu olarak algılanmasına neden olacaktır. “Herhangi bir dinsel öğretinin veya kutsal kitabın, savaş ve barışa ilişkin ahlaki değerlendirmesi, bir yönüyle Tanrı tasavvurunun ahlaki karakterine ve insanın tabiatına ilişkin antropolojik bir tasavvura bağlıdır. Yehova'nın ahlaki karakteri (Orduların Rabbi) ile Tavrata'daki militarizm arasında zorunlu bir ilişki olduğu gibi; 'Baba' Tanrı ile İncil'deki sevgi/hoşgörü ve barış arasında da bir ilişki söz konusudur. Aynı şekilde Tevrat ve İncil'in insan tabiatı hakkındaki görüşleri de, 'tanrı' tasavvurlarına uygundur.”<sup>459</sup>

Bugünkü şekliyle Yahudilik, Tanrı'nın hem İsrailoğullarına hem de onların düşmanlarına uyguladığı şiddet olaylarının içinde doğup büyümüştür. Denilebilir ki Tanrı, Yahudilik için bizzat kendisi kan akıtmıştır.<sup>460</sup> İsrail adı bile bir mücadelenin, kavganın ürünüdür. Tevrat'a göre İsrail adı Yakup ile Allah'ın mücadelesi sonrası verilmiştir: “Yakup Allah ile gürüşti ve onu yere serdi. Bundan dolayı onun soyuna, galip gelen (yenilmeyen) manasında 'İsrail' dendi.” (Tekvin 35: 10). Yahudi şiddet eylemcileri, eylemlerini Tanrı'nın eylemleriyle özdeşleştirmişlerdir. “Onların inancına göre, İsrail'in intikamcı Tanrı'sı, üç bin yıldan önce Mısır'dan çıkış esnasında Firavun'un zelil edilmesi ile başlayan zamandan beri, Yahudi olmayanlarla savaşmaktadır.”<sup>461</sup>

Yahudilikte Tanrı sadece insan peygamberle gürüşmekle kalmamış, Tevrat'ın anlattığı gibi İsrailoğullarıyla da mücadele içerisinde olmuştur. İsrailoğullarının Mısır'da köle olarak yaşadıkları ve türlü şiddete maruz kaldıkları 430 yıldan sonra çıkacakları çöl yolculuğu “onların şiddet eğilimlerini dışa vurmuş”, gerek birbirlerine gerekse özgürlüğe kaçışlarında onlara liderlik eden Musa ve Harun'a şiddet uygulamışlardır. “Onların bu asi ve şiddet eğilimli davranışları, Tanrı'nın şiddetine maruz kalmalarına yol açmıştır.” Önce sözel şiddetle onları aşağılayan Tanrı (Sayılar 11: 19-20) söz dinlememelerinden dolayı onlara fiziksel şiddet uygulamaya başlamıştır. Kimi zaman yakıcı bir yel veya veba onları yok etmiş (Sayılar 14: 36-38), kimi zaman yer yarılarak suçluları yutmuş (Sayılar 16: 31-33), kimi zaman gökten ateş inmiş ve onları yiyip bitirmiş (Sayılar 16: 35), kimi zaman da Tanrı üzerlerine yılanları salmıştır (Sayılar 21: 6). Küfür suçu işlediklerinde ise Tanrı, birbirlerini öldürmelerini emretmiş (Çıkış 32: 27-28) ve üç bin kişi birbirini öldürmüştür (Çıkış 32: 33). Taşlanmaları, testerelerle biçilmeleri, kılıçtan geçirilmeleri, yoksul bırakılmaları ve çöllerde, mağaralarda, dağlarda, yer altı oyuklarında dolanmaları Tanrı'nın vaadi olarak gerçekleşmiştir (İbranilere 11: 37-38). “Tanrı'nın İsrailoğullarına uyguladığı şiddet, onların Tanrı anlayışını etkilemiştir... Tanrı'nın suçu bağışlaması, İsrailoğullarının yabancı olduğu bir şeydir. Tanrı, adalet tanrısı Elohim olarak, suçluları mutlaka cezalandırır.”<sup>462</sup>

<sup>459</sup> Güler, “Kur'an'da 'Cihad'ın Teoloji-Politikliği”, 77.

<sup>460</sup> Adam, “Yahudilik ve Şiddet”, 23.

<sup>461</sup> Adam, a.g.m., 33.

<sup>462</sup> Adam, a.g.m., 24-25. Tevrat'taki bu ve benzeri ayetler, Tevrat'ta yapılan tahrifatın hangi boyutlara ulaştığını göstermesi açısından da ayrıca dikkate değerdir.

Yahudilikte Yahve yalnızca tanrıların en güçlüsüdür. Güçle sembolize edilen, cezalandırmakla nam salan Yahudi Tanrı'sı seçilmiş halk haline getirdiği ve koruduğu kavim olan İsrailoğullarına, kendileriyle aynı inancı taşımayan bütün kavimleri katletme hakkını tanımış ve hatta bunu görev şeklinde empoze etmiştir. Kendilerinden olmayan tüm insanları köle ve aşağılık yaratıklar olarak algılamalarına neden olan Yahudilerin “bu ‘seçilmiş halk’ mefhumu, tarihin en kan dökücü mefhumlarından biridir.”<sup>463</sup>

Hıristiyanlığın insan algısının da, şiddet üretme potansiyeli bakımından Yahudiliğin insan algısından aşağı kalır bir yanı yoktur. Dünyada insan yaşamının başlangıcını İslam'da olduğu gibi Adem (a.s.) olarak kabul eden Hıristiyanlık insana dair en köklü kabulünü de buraya dayandırmaktadır. Adem peygamberin, işlediği bir günah dolayısıyla yeryüzüne indirildiğini beyan eden Kur'an (Bakara 2/36), bireysel sorumluluğa vurgu yaparken Hıristiyanlığa göre tüm insanlar henüz dünyaya gelmeden günahkardır; Adem'in (a.s.) işlediği günah tüm insan soyuna sirayet etmiştir. Yani insan doğumundan önce, henüz anne karnındayken bile günahkar, temizlenmesi gereken bir varlıktır ki, doğum sonrası yapılan vaftiz uygulamasının dayanağı da bu kabuldür. Hatta Augustinus kurtuluş için vaftiz olmanın gerekliliği bağlamında, yeni doğmuş ama vaftiz olmadan ölmüş (hatta henüz doğmadan anne karnında ölmüş) çocukların, asli günahı taşıdıkları ve vaftiz olmadıkları için Tanrının gazabını çekmek üzere cehennemlik oldukları görüşüne sahiptir.<sup>464</sup> “Hıristiyanlık, her insanın günah ve kötülüğün, dolayısıyla bundan kaynaklanan şiddetin mahkumu olmasını, ilk insan Adem'den kalan mirasın ilahi bir takdirle bütün insanlık soyuna sirayet etmesi şeklinde açıklamakla, insandan kaynaklanan kötülükleri ve şiddet eylemlerini de bir bakıma Adem'in şahsında tanrısal iradeye dayandırmaktadır.”<sup>465</sup>

“Roma kilisesi tarafından kabul edilen insanın günahkâr/yozlaşmış olarak doğduğu (ilk günah veya asli günah) doktrini/akidesi, son derece tehlikeli dini ve siyasi sonuçlara yol açar. Zira eğer insan esas itibarıyla kötü ise, o zaman, insanın kendi yolunu tayin etmesine izin verilmemesi kaçınılmaz olacaktır: İnsanın bütün hayatı, haricî bir otorite tarafından kontrol edilmek zorunda kalınacaktır. İşte bu, dinde papazlığın/ruhban sınıfının, siyasette ise otokrasinin zuhur etmesi(nin meşru olduğunu kabul etmek) anlamına gelir.”<sup>466</sup> Özünde günahkar insan kabulü, şüphesiz bu günahtan temizlenmedikleri için vaftiz edilmeyen tüm insanların günahkar/kötü varlıklar olarak algılanmasına ve ötekileştirilerek şiddete maruz bırakılmalarına da dayanak olacaktır.

Roma'da şekillenen yeni Hıristiyanlıkta kainat ve insan tabiatına dair geliştirilen temel varsayım, tabiatta günah denen bir olgunun mevcut olduğu ve günahın izinin, insan için ölümcül bir mukadderat tayin ettiği şeklindedir.<sup>467</sup> İslam

<sup>463</sup> Garaudy, *Batı Terörü*, 80. Yahudi inancında gelecekle ilgili kanlı beklentiler, iddia edilen Armegegon savaşıyla ilgili çarpıcı öngörü ve tespitlerle dolu dikkat çekici bir roportaj çalışması için bkz., Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, (Çev.: Mustafa Acar, Hüsni Özmen), 2. baskı, Ankara, 2003.

<sup>464</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 80

<sup>465</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 95

<sup>466</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 54.

<sup>467</sup> İkbâl, *a.g.e.*, 51.

dünyayı cennetin tarlası olarak değerlendirirken, “Hıristiyanlığa göre dünya, insanın kovularak gönderildiği ulvi alemde ve (kötü insanların dünyadan sonra gideceği) cehennem ise dünyadan daha kötü bir yerdir.”<sup>468</sup> Hz. İsa’dan çok sonraları kaleme alınan İncil metinlerinde dünya, neredeyse hiç anılmaz veya murdar olarak tasvir edilir. Bu murdar dünyanın ve içinde yaşayan canlıların nihai kurtuluş için vaftiz edilmesi de, zamanla Hıristiyan akidesinin merkezine oturmuştur. Bu akidenin bir gereği olarak ruhban sınıfı, insanları diri diri yakmak dahil her türlü şiddete başvurmayı mübah saymıştır.<sup>469</sup>

Ortaçağa damgasını vuran şiddet hareketlerinin temelinde daha çok çarmıh inancı vardır. İroniktir ki, intiharı kutsamayı reddeden Hıristiyanlık, mevcut haliyle bir kendini feda etme eylemi üstüne kuruludur.<sup>470</sup> İlahi Oğul İsa Mesih’in iki haydudun arasında çarmıha gerilerek ve acı çekerek ölmesi inancını merkez alan Hıristiyanlığın temel doktrinlerinden biri olan Çarmıh teolojisine göre, “Adem’den kaynaklanan günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtulması ve hukuk-günah-ölüm boyunduruğundan sıyrılarak ebedi hayata kavuşması için Tanrı, biricik oğlunu günah tutsağı bir insan suretinde yeryüzüne göndermiş ve daha sonra onun çarmıhta acı çekerek ölmesine razı olmuştur.” Böylece çarmıhla birlikte Tanrı, insanlığa ve yeryüzüne olan sevgisini ifşa etmiştir.<sup>471</sup> “Şiddet ve tanrısal irade ilişkisi bağlamında İsa’nın çarmıhta ölümü inancıyla Hıristiyan tarihindeki şiddet eylemleri arasında yakın bir irtibat vardır. Bu inanç, belirli durumlarda şiddetin meşru olduğu konusundaki Hıristiyan yaklaşımlarına temel teşkil eden en önemli referans olmuştur.”<sup>472</sup>

Roma kültürüyle şekillenen ve aslından uzaklaşan Hıristiyanlığın bu konuda taşıdığı çelişkilerle ilgili şu sorular sorulabilir: “Tanrının, şiddeti bir diğer şiddet eylemiyle ortadan kaldırmaya (ya da bizdeki yaygın ifadeyle “kanı kanla yıkamaya”) çalışması ve insanların musallat olduğu ölümü yenmek için bir başkasının ölümünü gerekli görmesi etik açıdan ne kadar doğrudur? Şiddete pirim veren veya şu ya da bu şekilde bir şiddet eylemini gerekli gören bu tutum, ‘sevgi ve barış Tanrısı’ veya ‘seven Tanrı’ motifleriyle nasıl bağdaştırılabilir? Neden acı ve ölüm, kurtuluş için öngörülen ilahi iradeden kaynaklanan bir gereklilik olsun? Ayrıca, İsa’yı çarmıha germe eyleminin gerçek sorumlusu/sorumluları kimdir; oğlunun kefarete olarak ölmesine izin veren ve bunu irade eden Tanrı mı, Pavlus’un bir mektubunda vurguladığı gibi Yahudiler mi, yoksa cezayı infaz eden Romalı askerler mi?”<sup>473</sup>

“İsa’nın Romalılar tarafından çarmıha gerilmesi ve maruz kaldığı işkenceler vasıtasıyla erken Hıristiyan toplumu tarafından varlığının kutsallaştırılması ve yüceltilmesi Orta Çağ Hıristiyan mitolojisinin ve bireyinin zihninin merkezindeki temel olgudur.” Mitin dramatik temelinde Hz. İsa’nın şiddete maruz bırakılması,

<sup>468</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 31.

<sup>469</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 22.

<sup>470</sup> Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 73.

<sup>471</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 72-73.

<sup>472</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 104. İsa’nın çarmıhta ölümüyle ilgili geleneksel Hıristiyan ilahiyatında yapılan 3 yorum için bkz., Gündüz, *a.g.e.*, 74-78.

<sup>473</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 74.

haksızlığa uğratılması ve eş zamanlı olarak toplumun bilinçaltında acı çeken özne olarak kutsanması ikili birlikteliği yatar. “Bu yönüyle de Orta Çağ bireyinin özellikle Hıristiyanlık ritüellerine yakın kesimi için şiddete maruz kalmak bir şekilde Hz. İsa'nın ‘yüce’ varlığına öykünmek, bir ölçüde onunla özdeşlik kurmaktır ve bu yönleriyle şiddet aslında gizli olarak aynı zamanda kutsayıcı ve yücelticidir. Şiddetin meşruiyetiyle ilgili çarmıh teolojisi Hıristiyan bireylerin bilinçaltılarında her zaman şiddet ateşini yakmaya hazır bir kıvılcım durumundadır.<sup>474</sup> Çarmıhta acı çeken ve ölen İsa'nın şahsında gerçekleşen şiddet, Hıristiyan geleneğinde şiddetin yasal bir zemine oturtulmasında referans alınmış,<sup>475</sup> Ortaçağ insanının yaşamının her karesinde kendine yer bulan şiddet, “İsa'nın çektiği acıyı hissetmek için kendi kendini çarmıha çivilemiş olan Hıristiyan” görüntüleriyle<sup>476</sup> kutsanmıştır. Diğer insanların günahları için acı çekip ölen Hz. İsa miti aynı zamanda belleklere başka bir şeyi daha imler: Günah en temel insan gerçeğidir. İnsan günahkârdır. Dolayısıyla şiddet görmeyi hak eder.” Yani Ortaçağ toplumunu bir arada tutan en temel ideolojik yapı zaten şiddet merkezlidir.<sup>477</sup> Hatta şiddete maruz kalmak Avrupa Ortaçağ toplumu ve bireyi için bir tür yüceliş ve daha üst bir var oluş durumu kazanmak demektir. “Avrupa Orta Çağ'ı şiddeti isteyen ona ihtiyaç duyan bir toplumdur.”<sup>478</sup>

Acı çekerek ölen İsa Mesih'in, Tanrı tarafından insanların günahlarının bağışlanması için bir kurban olarak sunulduğunu ve bununla Tanrının adaletini gösterdiğini belirten (Romalılar 3: 25-26) Pavlus'a göre İsa, insanların suçlarının kefareti olarak ölmüş ve günahtan aklanmaları için yeniden diriltirmiştir. “İsa Mesih'in insanlık için ölmesi, Tanrının insanlığa olan sevgisinin bir kanıtıdır. Zira Tanrı, kendi öz oğlunu kurban olarak göndermiş ve bizim için onu kendi elleriyle ölüme teslim etmiştir.” (Romalılar: 4: 25, 5: 8-10, 8: 3, 32).<sup>479</sup> Pavlus ve onu temel alan Hıristiyan geleneği, bireyin iradesi üzerinde egemen olan iki temel gücün varlığını kabullenmektedir: Bunlardan biri metafizik alemin egemeni olan Tanrı, diğeri ise dünyevi iktidarlardır. İktidarlar, nasıl oluşmuş olurlarsa olsunlar ya da kim tarafından oluşturulursa oluşturulsunlar, egemenlik yetisini ellerinde tutmaları nedeniyle yasaldırlar; “zira egemenlik yetisine sahip olmaları onların iktidarlarının tanrısal irade tarafından tesis edildiğinin kanıtıdır.”<sup>480</sup>

Bu şekilde yönetimin Tanrısal bağla kutsallaştırılmasının etkisiyle Hıristiyanlar, erken dönemlerden itibaren Tanrı tarafından işbaşına getirildiklerine inandıkları otoriter güçlerce kendilerine uygulanan şiddeti tanrısal iradenin bir tecellisi olarak değerlendirmişler ve dinden dönmeye veya ‘imparator Tanrıdır’ demeye zorlanma dışında otoriteye mutlak itaat etmeyi uygun görmüşlerdir.<sup>481</sup> “Kilisenin tek kurtuluş şansı olduğu ve Papa'nın da Hz. İsa'nın vekili olduğuna

<sup>474</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 105.

<sup>475</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 79

<sup>476</sup> Bkz. Gündüz, *a.g.e.*, 32.

<sup>477</sup> Gümü, “Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, 34.

<sup>478</sup> Gümü, *a.g.m.*, 35

<sup>479</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 73.

<sup>480</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 98-99.

<sup>481</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 79.



inanın müminler, böylesine olağandışı bir kurumun üyeleri oldukları ölçüde yoğun bir narsizm geliştirebilmişlerdir.”<sup>482</sup>

Diğer dinlerdeki tanrılardan farklı olarak İslam’ın Tanrısı, kendini müminlerin bir kör şiddet aracı veya oyuncağı olmaktan kurtarmaya yarayan güçlü ve güvenilir bir söz/kitap gönderip koruma altına almıştır.<sup>483</sup> Bu kitaba (Kur’an) göre Allah, aynı anda hem Rahman, Rahim, Afuvv, Gafûr, Selam ve Mü’min hem de Cebbar, Kahrîr, Aduvv (düşman), Zu-intikâm (intikam alan) ve Gâdîb’dır (kızan). Böyle bir tasavvura göre, aklaki gerekçeye uygun olarak hem savaş hem de barış mümkün ve meşru olmaktadır.<sup>484</sup> Günah, ıstırap ve mücadele, kesinlikle gerçektir ama “İslam, kötü’nün kâinatın zaruri bir özelliği olmadığını bildirir bize. Buna göre, kâinat, yeniden şekillendirilebilir; günah ve kötülük/şer unsurları tedrici olarak ortadan kaldırılabilir.” Yine İslam’a göre, “görünüşte yıkıcı ve tahripkâr tabiat güçleri, bu güçleri anlama, idrak etme ve onları kontrol etme gücüyle teçhiz edilen insan tarafından hakıyla kontrol edilebilirse, hayat kaynağı olur. (...) Kur’an’ın bu ve benzer öğretileri, İslamî kâinat tasavvurunun, ne iyimser, ne de kötümser olduğunu gösterir.”<sup>485</sup>

İslam eşyanın tabiatında bulunan çatışmayı yok saymaktansa onu kabul etmiş, onunla ilgili yasalar koyup tahribatını sınırlı tutmaya çalışmıştır. İslam, hayatı bütünüyle kuşatan bir din olarak, “insanların gerek Allah’la gerek diğer kimselerle olan ilişkilerini düzenlerken bütün eğilim ve zaaflarıyla insan tabiatını göz önünde bulundurur. Bu bakımdan Kur’an-ı Kerim, benliğinde taşıdığı olumsuz eğilimler ve zaafı arasında insanın kan dökücü ve bozguncu özelliğine de dikkat çeker (Bakara 2/30, 205).”<sup>486</sup> Nitekim “insan, yeryüzünün en masum ve en saf varlığı karakterine sahip olabileceği gibi, yeryüzünün en vahşi ve en acımasız bir canavarı özelliğini de taşıyabilir. Yine bir kişi, sahip olduğu değerler nedeniyle bir ahlak ve fazilet abidesi olabileceği gibi, bir başkası, seçimlerinde şiddeti yeğleyip kötülük ve zulüm timsali olabilir.”<sup>487</sup>

Kur’an’a göre insan hem iyiliğe hem kötülüğe uygun bir durumda yaratılmıştır. Kur’an, insanın yaratıldığı yapı anlamında fitrattan bahisle, insanın hırslı ve cimri (Mearic 70/19-32), kıskanç (Nisa 4/128), zalim ve cahil (Ahzab 33/72), aceleci (Me’aric 70/19), nankör (Enbiya 21/37; İsrâ 17/67; Hac 22/66), aç gözlü ve hırslı (Fussilet 41/49) olduğunu belirtir. Bu olumsuz vasıflar tahlil edildiğinde “bunların bedensel arzular oldukları görülecektir” ki bunlar “insanın

<sup>482</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 71. Kilise otoritesinin Tanrısal olduğu görüşü hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Kardilan Ratzinger’in 26 Haziran 1989 tarihli konuşmasından: “Kilise otoritesi İsa adına icra edilen bir otorite olması hasebiyle, Tanrı kelamının tek otantik müfessiridir.” Garaudy, *Entegrizm*, 46. Modern devlet yapısının babalarından kabul edilen Machiavelli de insanın özünde günahkar olduğu düşüncesini yansıtarak, bütün insanların doğalarının bozuk olduğunu iddia etmektedir. Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, 105.

<sup>483</sup> Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, 22.

<sup>484</sup> Güler, “Kur’an’da ‘Cihad’ın Teoloji-Politik”, 77.

<sup>485</sup> İkbal, *İslam Düşüncesi*, 52.

<sup>486</sup> Özel, *İslam ve Terör*, 47

<sup>487</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 19

diğer hayvanlarla paylaştığı benzerliklerdir.”<sup>488</sup> Toplum içerisinde insan, iç dünyasının incelenmesi, daha nazik ve derinleşmiş bir hal alması ile hayvaniyet düzeyini terk eder ve beşeriyet düzeyine ulaşır. Akla dayalı ilmî gelişim ile de insanîyet mertebesine ulaşılmış olur.<sup>489</sup> “İslam, deyim yerindeyse, kadim dünyanın ahlakî değerlerini tamamıyla dönüştürür ve insanın şahsiyet duygusunu korumasını ve yoğunlaştırmasını bütün ahlaki davranışların nihai temeli olarak ilan eder.”<sup>490</sup> Böylece, insan sulh ve selamet ortamını oluşturabilecektir ki “bütün insanlığın sulh ve sükun içinde bulunması İslamın temel hedefidir.”<sup>491</sup>

İslam Peygamberi'nin örnekliliği, Kur'an'ın insan anlayışının uygulama alanındaki tezahürüdür. O, Veda hutbesinde bütün insanlara evrensel olarak üç dokunulmazlık hakkı tanıdığını bildirmiştir: 1. Hayatın dokunulmazlığı, 2. Malın dokunulmazlığı, 3. İrzın (onur ve kişilik haklarının) dokunulmazlığı. İslam Peygamberi'nin bu yaklaşımına göre, kafirlerle Müslümanları ayırt eden özellik, Müslümanların insanın dokunulmazlığına saygı göstermesidir; yani insanın dokunulmazlığına saygı göstermeyen Müslümanlar kafirlere benzemiş olurlar.<sup>492</sup> Ayrıca İslam, temel insan hakları alanında, söz konusu hakları ilk defa vermiş olmak gibi bir öncelik iddiasında bulunmaz. Bunu daha ziyade, kaybolmuş evrensel ilkelerin yeniden ihyasını sağlama çabası olarak takdim etmiştir.<sup>493</sup>

Günümüzde genellikle Batı kaynaklı bir düşünce ve tabii hukuk akımının ürünü olarak görülen, doğuştan getirilen haklar (born rights) düşüncesinin de çok öncelerde Müslümanlar tarafından ifade edildiğini görmekteyiz. Bu hakların doğuştan getirilmesinin anlamı, bu hakların devlet tarafından verilmediği anlamına gelir. Bunun sonucu olarak devlet, vermediği hakları geri alma yetkisine de sahip değildir. Bu şekilde “insanın dokunulmazlık hakkı, devletin asla müdahale edemeyeceği bir ilke olarak korunurken, devletin otoritesinin sınırları da çizilmiş olmaktadır. Devlet insanın dokunulmazlığını ortadan kaldıramayacağı gibi, dokunulmazlıkla çelişen kanunlar da yapamaz.” İslam hukukçularından Debûsî'ye göre insan şu hakları doğuştan getirir: 1. Kanun önünde kişi olarak tanınma hakkı, 2. Eşitlik, 3. Dokunulmazlık, 4. Hürriyet, 5. Mülkiyet. “Bu beş hakka sahip olmak için tek şart aranmaktadır: İnsan olmak.”<sup>494</sup>

Hıristiyanlıkta insanı tanımlayan anahtar ifade doğuştan asli günah ve ölümün tutsağı olan varlıktır. Bu yaklaşımıyla Hıristiyanlık, İslam'ın insan anlayışından temelde ayrılık gösterir. İslam'ın, doğuştan günahsızlığı ve özgür iradeyle donatılmışlığı var sayan yaklaşımına karşılık Hıristiyanlık, insanın doğuştan günahkar olduğunu savunur. Bu teolojik farklılık, her iki dinin insana yönelik farklı yaklaşımlarının temelini oluşturur. Hıristiyan düşüncesi, Adem'den insana miras

<sup>488</sup> Açıkgenç, “İnsan Fıtratında Şiddetin Kökeni: Felsefi Bir Yaklaşım”, 240.

<sup>489</sup> Açıkgenç, a.g.m., 242.

<sup>490</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 57.

<sup>491</sup> Sırım, “Barış Dini İslam'a Savaş Yaklaşımları”, 94.

<sup>492</sup> Şentürk, “İslam'a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Ademiyetledir”, 70, 71.

<sup>493</sup> Şentürk, a.g.m., 68.

<sup>494</sup> Şentürk, a.g.m., 74. İslam'a göre, “insanın dokunulmazlık hakkını, devlet de dahil olmak üzere hiçbir güç elinden alamaz. Ancak bunun tek bir istisnası vardır: İnsan başkalarının dokunulmazlığını ihlal ederse, kendisi de dokunulmazlık hakkını kaybeder.” Şentürk, a.g.m., 89.

kalan günah ve ölümün, doğuştan tutsağı olan insanın, kurtarıcı tanrısal Oğul İsa Mesih'e iman yoluyla bu tutsaklıktan kurtulabileceğini ve ölümsüzlük elbisesi giyebileceğini savunur.<sup>495</sup>

İslam, temelde insan üzerindeki yegane hükümler güç olarak Allah'ı kabul edip, bütün insanların eşitliğini ve herhangi bir ayrıcalığın olmadığını kabul ederken, Hıristiyan düşüncesi egemenlik yetisi açısından Tanrı ile yeryüzü iktidarını birleştirmekte ve insanın dünyadaki egemen güce de itaatle yükümlü olduğunu belirtmektedir.<sup>496</sup> İslam imparatorluklarının egemenlik çağlarını Katolik Kilisesinin egemenlik çağlarıyla mukayese ettiğimizde bünyesindeki kendinden olmayanlara karşı daha barışçıl ve toleransla muamele etmesinin teolojik kökeninde, Kur'an'ın Müslümanlara olan iki direktifini buluruz: 1. Dinde zorlama yoktur. 2. İnsanların ebedi kurtuluşları Allah'a kalmıştır. Müslümanlar bunu temin etmekle sorumlu değildir.<sup>497</sup>

Yahudiler, zayıf oldukları dönemlerde pasif bir tavır sergileyen ve çoğunlukla Hıristiyan halkların zulmüne maruz kalan kesim iken, İsrail örneğinde yirminci yüzyılda başlayan ve aralıksız bir şekilde devam eden şiddet politikalarıyla dinsel şiddetin en bariz, en sınırsız, en uçuk örneklerini sergiliyorlar. Hıristiyanlık Hz. İsa'nın sevgi ve hoşgörüsüyle ilk yüzyıllarda mustazaflar arasında yayılmış, Roma'nın uzun süreli baskısına maruz kalmıştır. Ama Roma tarafından benimsenip devlet dini haline almasının ardından Roma'nın şiddet kültürünün etkisiyle de şiddetin gerekçesini teşkil etmeye başlamış ve Ortaçağ boyunca şiddet, Hıristiyanlığa temel rengini vermiştir.<sup>498</sup> Hıristiyanlık, her ne kadar bağlılarınca (özellikle de Hıristiyan misyonerlerce) Hıristiyan olmayanlara "sevgi ve barış dini" olarak tanıtılmaya çalışılsa da Ortaçağ boyunca şiddet üreten bir kültürde şiddeti meşrulaştırmada kullanılan bir din olagelmıştır. Aslında şiddet Ortaçağ toplumunun hem içselleştirdiği, hem meşrulaştırdığı hem de gerekli gördüğü temel kültür

<sup>495</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 95

<sup>496</sup> Gündüz, *a.g.e.*, 100.

<sup>497</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 72.

<sup>498</sup> Yahudilik ve Hıristiyanlıktan, bunların şiddetle ilişkilerinden bahsederken, bu dinlerin özleri itibarıyla şiddeti teşvik edici unsurlar içerdiklerini ve terörü beslediklerini iddia etmeye çalışıyor değiliz. Kaldı ki, İslam'la birlikte bu dinler de asılları itibarıyla vahiy eksenli hak dinlerdirler ki, bu anlamda İslam neyse onlar da odur. Burada altının çizilmesi gereken önemli bir husus vardır: Tevrat'ta bildirilen ve Hz. Musa'nın rehberliğini yaptığı din ile İncil'de bildirilen ve Hz. İsa'nın rehberliğini yaptığı din, Kur'an'ın bildirdiği ve Hz. Muhammed'in rehberliğini yaptığı dinden farklı değildir. Dolayısıyla şiddet üreten Yahudilik ya da Hıristiyanlıktan bahsederken, Roma'nın resmi dini haline almasından ve vahyin tahrif edilmesinden sonra şekillenen Hıristiyanlık ile, Hz. Musa'dan çok sonraları Tevrat'ın tahrif edilmesiyle şekillendirilen Yahudilikten bahsetmekteyiz. Yoksa asılları itibarıyla üç din de, şiddeti teşvik etmediği gibi, aksine şiddet de dahil toplumsal huzuru sekteye uğratan her türlü olumsuzlukla mücadeleyi gaye edinmişlerdir. Netice olarak, asılları tahrif edilmiş dinler ya da algıları sakat olan din mensuplarından yola çıkarak yaptığımız yorum ve eleştirilerimizin dinlerin şiddet ürettiği şeklindeki din karşıtı söylemlerle paralellik arz etmediğini vurgulamak isteriz. Diğer bir husus da, din mensuplarının eylemleriyle dinin uygun gördüğü eylemlerin ayrımının yapılması gereğidir. Herhangi bir müslümandan sirayet eden bir olumsuzluk İslam'a mal edilemeyeceği gibi, bir Hıristiyan veya Yahudiden sirayet eden olumsuzluk da direkt mensubu bulunduğu dine mal edilemez, edilmemelidir. Dinsel şiddetten bahsedilecekse, öncelikle kişinin hangi dinin mensubu olduğuna değil, mensubu olduğunu iddia ettiği dinin kişinin eylemlerine etkisi olup olmadığına bakılmalıdır.

elemanıydı.<sup>499</sup> Günümüz Batı kaynaklı şiddet ve sömürü politikaları da bu şiddet yoğunluklu Ortaçağ kültürünün yansıması olarak okunabilir. İslam ise, son yüzyıla kadar -çok istisnai, kısa süreli ve çoğunlukla küçük çaplı olaylar müstesna tutulursa- hem kendi mensupları hem de farklı din mensupları için hoşgörü eksenli bir medeniyeti tesis edebilmiştir. Son dönemlerde Müslüman coğrafyada yaşanan şiddet olayları, emperyalist güçler tarafından İslam'a mal edilmeye çalışılmaktadır. Oysa Kur'an'a sığ yaklaşımların, tutucu din anlayışlarının, derinlikten yoksun değerlendirmelerin etkisi bulunmakla birlikte, Müslüman coğrafyadaki temel sorunun sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal etkenler olduğu aşıkardır ki, bu hakikat dikkat ve insaf sahibi araştırmacılar tarafından da ifade edilmektedir.

Günümüzde durum hayli karmaşık ve ilginç: Katliamlarla sömürge politikası güden, dolayısıyla günümüzdeki birçok küresel sorunun nedeni olan Batı, uzun süredir kendisini 'demokrasi götürən' iyilik meleği gibi lanse etmekte, bu insanlık dışı, yozlaşma ürünü olan hareket tarzını meşrulaştırmada da Hıristiyanlığı kullanmaktadır. İsrail, yüz yıla yakın bir süredir işgalini sürdürmesine ve katliamda sınır tanımamasına rağmen kendisini 'meşru müdafaa' kılıfına sokmakta, ABD ve İngiltere başta olmak üzere Batılı devletlerden aldığı güç ve dokunulmazlıkla katliamlarına her gün yenilerini eklemektedir. İsrail de, terörü kutsallaştırmak için Yahudi dinini, Tevrat'ın ilgili bölümlerini duruma göre kullanıma sokmaktadır. Müslümanların ise, Batı zulmüne maruz kalan en büyük kitle oldukları aşıkardır; uzun süredir işgaller, sömürüler, despot yönetimler, açlık ve sefaletle iç içe yaşamaya mahkum edilen Müslümanlar, ümmet bilincini yeniden hakim kılıp birliktelik sağlayamadıkları ve bölük pörçük bir yapı arz ettikleri için emperyalist Batı güçlerine karşı ciddi bir direniş gösterememektedirler. Çoğunlukla birbirinden bağımsız, fevri hareket eden gruplar, küçük çaplı eylemlere girişmekte iseler de, bunlar günümüz şartlarında başarısızlığa mahkum görünmektedir. Batının zulmüyle kıyaslanamayacak kadar küçük çaplı masumlara yönelik şiddet olaylarında, Kur'an'ın da bazen şiddet eylemlerini meşrulaştırmada araç olarak kullanıldığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, Müslümanların -adına ister haklı direniş, ister şiddet denilsin- her türlü tepkisi egemen Batılı söylemde mahkum edilmekte, İslam'ın şiddet ürettiği iddialarını desteklemek üzere retoriğe malzeme yapılmaktadır. Dolayısıyla Batı kaynaklı devlet teröründen bahsedilirken, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin şiddet üretme potansiyellerinden ziyade ve öncelikli olarak, şiddet üretenlerin bu dinlere ait kutsalları, zulümlerini kutsamada nasıl kullandıklarından bahsedilmelidir.

Tevrat'ın tahrifatı ve tarihi gelişmelerin etkisiyle aslından koparılmak suretiyle şekillendirilen Yahudilik günümüz dünyasında İsrail devleti eliyle terör estirirken; Roma kültürüyle tahrif edilip yeniden şekillendirilen ve tarihi bir kişilik olarak Peygamber İsa'yla bağı kesilen yeni Hıristiyanlık bin yıldan fazla süren Ortaçağ zulüm karanlığını meşrulaştırmış, modern dönemde de sömürge hareketlerinin önemli bir sacayağını teşkil etmiştir. Müslümanlar ise genel olarak farklı din ve milletlere karşı şiddet eksenli bir tavır takınmamış iseler de zaman zaman aralarındaki ihtilafların iç çatışmalara dönüşmesini de engelleyememişlerdir.

<sup>499</sup> Gümüş, "Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı", 39.

Din ve din algısının nasıl da bazen aynı isim altında zıt kutuplar doğurabildiğini gözlemlemek için ilgili din mensuplarının tarihine göz atmak faydalı olacaktır.

Günümüzde yaşananlar dinlerin geçmiş tecrübelerinden ne bağımsız ne de tamamen ayırdır. “Batıda on beş ve on altıncı yüzyıllarda vuku bulan Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan süreçte Modern düşünce en yüksek değer olarak Tanrı yerine insanı koymuş, hakikatin tek ölçüsünün de vahiy değil akıl olduğunu öne sürmüştü. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda hakim olan Aydınlanma hareketi ise temsil ettiği yoğun bir akılcılıkla dinlerin öngördüğü metafizik alanı tamamen reddetmese bile her şeyi fiziki ve doğal nedenlerle açıklamaya çalışmış ve kartezyen düşünce denilen çifte varlık anlayışını hakim kılmaya çalışmıştı.”<sup>500</sup>

Aydınlanma ile birlikte insan, kendisini şerefli kılan temel değerlere, kutsallara yabancılaştırılmış, tanrılaştırılmaya çalışıldıkça daha da alçalmıştır. “İnsan, toplumun ister alt ister üst kesimlerine ait olsun, mekanizmanın bu işleyiş tarzı içinde insan olma şerefini taşımadığını anlamaya başlamıştır (oysa kalkış noktası insan olma şerefinin de ötesinde bir yere ulaşmaktı). İnsanın ruh niteliklerindeki bu alçalma, yeryüzündeki zulmün günden güne şiddetlenmesine de yol açıyor. Çünkü tekniğin güdümünü elinde tutanlar, tekniğin kurbanlarından duydukları korkuyla çarkları buldukları yeri sağlamlaştıracak yönde çevirmeye devam ederken, insan yığınları da kendilerine tekniğin sağladığı yerden seslerini duyurmaya çabalamaktadırlar.”<sup>501</sup>

“Avrupa’da yüzyıllardır değişmeyen unsur olan ‘ötekileştirme’ işlemi, hem sosyolojik anlamda ortak bir Avrupalı kimliği yaratmaya yönelik işlevselliğe sahip olmakta; hem de diğer sujelere yönelik yaklaşımlarda ‘ben’ ve ‘diğerleri’ şeklindeki yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Söz konusu kimliğin Hıristiyanlık ortak paydası altında inşa edilmek istenmesi, ötekileştirme işleminin temel dinamiğini teşkil etmektedir.”<sup>502</sup> Müslümanların, tarihin hiçbir zaman diliminde gayri Müslimlerin - savaş durumu hariç- canına, malına dinine ve diline müdahale etmemelerine karşın, Ortaçağ’da Kilise, daha sonra oryantalizm, şimdilerde ise Batı medyası, İslam dünyasındaki gerçekliği büyük ölçüde çarpıtarak, ötekileştirerek, karikatürize ederek anlattı ve anlatmaktadır.<sup>503</sup> Bu çok koldan saldırılar ve ötekileştirme çabalarından dolayı Avrupa’da oluşan yaygın kanaat, Müslümanların potansiyel teröristler oldukları yönündedir.<sup>504</sup>

Batının ekonomik ve teknik üstünlüğü sürdüğü, başta cehalet ve ekonomik yetersizlikler olmak üzere Müslümanların sorunlarına da çareler üretilmediği sürece yakın gelecekte daha sakin, huzurlu bir dünya tasavvur etmek bir aşırı iyimserlik olacaktır. Müslümanların toparlanmalarına işaret edecek tarzda ciddi değişimlere henüz şahit olamadığımız gibi, Batının, gücünü -mevcut yıkıcı, kolonyal, emperyalist görünümüne bakılarak- insanlık ortak paydasında kuşatıcı ve iyimser politikalar

<sup>500</sup> Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, 7-8.

<sup>501</sup> Özel, *Üç Mesele*, 191.

<sup>502</sup> Özlem, “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamofobia Gerçekliği”, 197.

<sup>503</sup> Güler, *İtikattan İmana*, 73

<sup>504</sup> Özlem, “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamofobia Gerçekliği”, 206.

doğrultusunda kullanacağını ümit etmek de ütopyik bir beklenti olacaktır. Hıristiyan kaynaklarda “Hıristiyan bireylerin tarih boyu başvurdukları/başvuracakları şiddete dayanak olacak yeterince şiddet içerikli referans bulunmaktadır”<sup>505</sup> ve Modern dönemde de din şiddetin meşrulaştırılması adına kullanılmaya devam etmektedir.

“İslam dini, neye niçin inandığını, neyi niçin yaptığını çok iyi bilen insan tipini öngörmektedir. İsrâ suresinin 36. ayetinde ‘Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumludur’ buyurulmaktadır. Her insan, Allah’ın en güzel şekilde yaratmış olduğu bir varlık olarak özel bir sevgiye layıktır.”<sup>506</sup> İslam, adaletin hakim olduğu bir dünyada tüm şiddet türlerini reddettiği gibi, aynı zamanda şiddetin giderek yaygınlaştığı küreselleşme çağında şiddetin önlenmesi konusunda evrensel işbirliğine açık son derece güçlü bir potansiyele de sahiptir. Ancak bu potansiyelin gerçekleştirilmesi, “her şeyden önce düşünce geleneklerine yabancılaşmış Müslümanların İslam’ın insanın dokunulmazlığına verilen önemi ve bunun düşünce temellerini yeniden keşfetmeleri ile mümkün olabilir.”<sup>507</sup>

## 3.2. DİNSEL ŞİDDET ve KÜLTÜR: HARİCİLİK ÖRNEĞİ

### 3.2.1. Din ve Kültür/Toplum İlişkisi

Toplum ve kültür arasında, yakın anlamlı olmaları ve mevcudiyetlerini karşılıklı olarak birbirlerine borçlu olmaları sebebiyle değişmez bir ilişki vardır. “Kültür bir toplumdaki paylaşılan ortak ürünlerden oluşur; toplum ise ortak kültürü paylaşan ve birbirleriyle etkileşimde bulunan insanlardan meydana gelir. Toplum kültür olmadan var olamayacağı gibi, kültür de kendisini koruyan ve geliştiren bir toplum olmadan varlığını sürdüremez. Bu nedenle her ikisi de birbirine bağlı olarak yer alır. Hatta zaman zaman, birbirinin yerine kullanıldığı da olur.”<sup>508</sup>

Aslında din ve toplum arasındaki ilişkilerin sistematik ve objektif olarak incelenişi, *sociologie* kelimesini ilk defa kullanan Auguste Comte’dan (1798-1857) çok önceleri mevcuttu.<sup>509</sup> Bununla birlikte din ve toplum ilişkisinin irdelenmesiyle ilgili çalışmalarda özellikle 20. yüzyılda bir patlama yaşandığı söylenebilir. Aynı tarihlerde hem din, kabile gözlemlerinden hareketle yeniden tanımlanmaya çalışılıyordu hem de toplumların sosyal yönlerinin incelenmesiyle aralarındaki farklara vurgu yapılmasını netice verecek yeni çalışmalar yürütülüyor ve bunun için de kültür ve medeniyet kavramları icad ediliyordu.

<sup>505</sup> Gündüz, *Dinsel Şiddet*, 103.

<sup>506</sup> Onat, “İslam, Şiddet ve Terör”, 119.

<sup>507</sup> Şentürk, “İslam’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Ademiyetlidir”, 89.

<sup>508</sup> Özkalp ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, 68.

<sup>509</sup> Davis, “Din Sosyolojisi”, 77.

20. yüzyılda Talcolt Parsons (1902-1979) ilgileri dinin konumuna yöneltti.<sup>510</sup> T. Parsons ve meslektaşları, toplumsal düşüncenin metodolojik bakımdan karmaşık kültürler-arası ve disiplinler-arası bir şekilde izlenmesi gerektiğinde ısrarlı oldular.<sup>511</sup> Parsons, W. J. Good, E. Norbeck ve G. E. Swanson gibi Amerikalı düşünürler, ‘sosyal fenomen olarak din’ formülünü esas aldılar. Onlar, evrensel tarih kategorilerden vazgeçerek ilkel toplumlarda dinin fonksiyonlarını çözümlenmeye çalıştılar.<sup>512</sup>

Parsons’un öğrencilerinden Clifford Geertz İslam dini ve kültürü üzerine yaptığı araştırmaları kadar, dine ‘kültürel bir sistem’ olarak bakılması gerektiği önerisi ile de bilinmektedir. İlk defa *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (New York, 1966) adlı kitapta yayınladığı “Kültürel Sistem Olarak Din” makalesinde Geertz dini organik kavramlarla tanımlar<sup>513</sup>: “(1) güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratmak üzere çalışan, (2) genel bir varlık düzeni görüşünü formüle eden, (3) bu formülasyonlara öyle bir gerçeklik havası verip, (4) bu ruh halleri ve motivasyonları benzersiz biçimde gerçekçi gösteren, (5) bir semboller sistemidir.”<sup>514</sup>

Dine tahsis edilen rol Geertz’in kültürü “tarihsel olarak aktarılan bir anlam kalıbı” şeklinde kavramsallaştırmasına uygun düşer.<sup>515</sup> Geertz’e göre, din toplum hayatının hem bir modelini (model of) sunmakta hem de toplumda olması gerekenlere de bir model sunmaktadır. Din, kendisine bağlananların toplumsal yaşamlarının birçok yönünü etkileyen güçlü duygular ve bağlılıklar yaratmaktadır. Dolayısıyla da hem değişim karşıtı hem de değişim isteyen birçok grup tarafından kullanılabilir güçlü semboller ve ritüeller sağlamaktadır. Kaynağının kutsal olması dolayısıyla kutsal kaynağa dayanmayan birçok dünyevi anlam sistemiyle çelişkiye düşmekte ve hatta onlarla çatışmaya girebilmektedir.<sup>516</sup>

Benzer bir ilgi Thomas Luckmann ve Peter L. Berger’in çalışmalarında ortaya konmuştur. Luckmann ve Berger “toplumsal olarak yorumlanan” bir çerçevede ferdin kaderinin ne olduğuyla ilgilenmeyi paylaşırlar. *The Invisible Religion* (New York, 1967) adlı kitabında Luckmann dini “sembolik bir kendi kendini aşkınlaştırma” olarak tanımlar ve onu insan organizmasının objektif, her şeyi kuşatan ve ahlaken sınırlayıcı anlam evrenleri inşa etmek suretiyle kendi özelliğini aştığı bir süreç olarak tasarlar. Bu sürecin etkili olduğu yöntemi tasvir ederken Luckmann “gerçekliğin toplumsal inşası” hakkında yazılar yazdı. Berger’e göre ise tüm dinî önermeler “belirli altyapılardan kaynaklanan yansımalar” olup bizzat din ise “kendisi ile kutsal bir evrenin inşa edildiği beşeri bir girişimdir.”<sup>517</sup> İnsanlığın kültürü ve dini, genetik kusurlarını kapatmak için yarattığını savunan Berger, dini

<sup>510</sup> Davis, a.g.m., 93.

<sup>511</sup> Capps, “Toplum ve Din”, 45.

<sup>512</sup> Kehrer, “Din Sosyolojisi”, 45-46.

<sup>513</sup> Capps, “Toplum ve Din”, 45.

<sup>514</sup> C. Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books’dan nkl. Uysal, “Toplumsal Hareketler ve Din”, 153.

<sup>515</sup> Capps, “Toplum ve Din”, 45.

<sup>516</sup> Uysal, “Toplumsal Hareketler ve Din”, 153.

<sup>517</sup> Capps, “Toplum ve Din”, 45-46.

sembolleri, nesnelleştirme, somutlaştırma ve içselleştirme süreçleri tarafından üretilen psiko-sosyal yansımalar olarak görür.<sup>518</sup>

Hem Luckmann hem de Berger dinin kurallarda, yani kilise, sinagog ve mabet gibi doğrudan dini organizasyonlarda mevcut olduğunu kabul ederler. Fakat onlar dinin sosyal gerçekliğinin bu kurumsal formlarla sınırlandırılmasına karşı çıkarlar. Daha geniş anlamda Luckmann'a göre din sembolik mânâ evreleri inşa etmek suretiyle bir toplumun temel değerlerini meşrulaştırır. "Berger ve Lückmann'ın teorik olarak öngördükleri şey, yani mânânın dini kalıplarıyla gerçekliğin toplumsal inşasının karşılıklı olarak bağımlılığının dinamizmi, Robert N. Bellah tarafından *civil din* kavramı altında açıklanabilecek bir Amerikan gerçeği olarak ortaya konmuştur."<sup>519</sup>

Din-toplum ilişkisi hakkında yapılan çağdaş tartışmalar yaygın bir sosyal ve kültürel değişme ile sınırlanmıştır. Modernizmin baş döndürücü toplumsal etkilerini müşahede etmiş olan toplumlar, yeni şartlar altında geleneksel dinin iyi yönde mi yoksa kötü yönde mi toplumsal etkiye sahip olduğuna karar vermede zorluk çekmektedirler. "Birçok çevrede temel sorun geleneksel dinî taleplerin Marksist siyasi teori ve pratikle uyumlu veya uygun olup olmadıklarını çözmek noktasındadır. Hıristiyanlığın hakim bir dini gelenek olduğu -ve tarihi bakımdan sömürgeci güçlerin çıkarlarıyla özdeşleştirildiği- yerlerde zaman zaman sosyal ve siyasi bir devrimi savunan özgürlük ilahiyatlarına karşı bir büyülenme söz konusudur. Böyle ortamlarda din ve toplum arasındaki ilişkiler geleneklerin geçişli veya devrimci faaliyetleri kolaylaştıracak şekilde biçimlendirildikleri yeni inanç formülleri oluşturacak şekilde verilen karşılıklarla şekillenmektedir. Kaydedecek olursak hakim karşılıklar veya cevaplar iki çelişik türde olmuştur. Bu çelişik türlerden bir tanesi (bazen radikal olmak üzere) değişimlere açıktır ve düşmanlarına geleneksel dinlerin muhalif oldukları çok sekülerleştirici güçlerle işbirliği yapıyormuş gibi gözükür. Diğer bir cevap fundamentalist cevap olup geleneğin başlangıçtaki safiyetine dönmeyi talep eder ve kendisini zaman zaman militan ve devrim karşıtı bir tutumu benimsemeyi istiyormuş gibi gösterir. (...) Toplumsal tezahürlerinde din halen kendisini kutsal ve kutsal-dışı arasındaki farklılıklarla ilgili duyarlılığın koruyucusu olarak takdim etmektedir."<sup>520</sup>

"Sosyal evrim cetvelinde kaçınılmaz bir şekilde din geniş ölçüde göründü. Dinin tabii kökeni araştırılıyordu ve bu köken hakkında geniş ölçüde bir anlaşmazlık vardı: Bazıları onu animizm gibi ruhi hallerde, başkaları totemizm gibi ayin hareketlerinde, daha başkaları ilahi bedenlerin haşyetinde ve mevsimlerin değişimi gibi dünyevi olaylarda buldu." Dinin kökenlerinden Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük dünya dinlerinin gelişimine dek geçirdiği tekamülün tabii aşamaları hakkında umumi ilgi ve yine büyük ölçüde uyuşmazlık vardı. "Çağdaş sosyoloji, büyük kısmı itibarıyla on dokuzuncu yüzyılda hüküm süren sosyal ve dini evrime ilgi tarzını bıraktı. İnsan ırkında var olduğu farz edilen dini tekamülün tek doğrultulu ve çok doğrultulu modelleri bilimsel olmaktan çok neredeyse felsefi ve spekülatif

<sup>518</sup> Davis, "Din Sosyolojisi", 95.

<sup>519</sup> Capps, "Toplum ve Din", 46.

<sup>520</sup> Capps, a.g.m., 48-49.



olmalarıyla geniş bir saldırı ile karşılaştılar. Kendilerinden önce gelenlerin aksine bugünün sosyologları, dinin sona ereceği ve bilimsel ve seküler olan tarafından yerinin alınacağını ileri sürmüyorlar.” Artık genelde inanılıyor ki “din, insanlığın belirli psikolojik ihtiyaçlarına cevap ve bu ihtiyaçlar, insan türünün biyolojik evrimiyle kayboluncaya kadar ve kaybolmadığı takdirde din, bir şekilde insan kültürünün devam eden bir gerçeği olarak kalacaktır.”<sup>521</sup>

Dinin toplumda oynadığı rolü, hiçbir fikir, felsefe ve ideoloji oynamamıştır. “Çünkü bunlar ferden günlük hayatına kadar girip, onu her yönden kuşatamaz.”<sup>522</sup> “Din, kültürel sistemin önemli bir parçasıdır.” Dinin ortaya koyduğu insan ve toplum anlayışıyla, toplumda hakim olan insan ve toplum anlayışları örtüşmediğinde, belirli bir konudaki şikayetlerin ortaya çıkmasında dinden kaynaklı değerler etkili olabilmektedir.<sup>523</sup> Her kültür sahası kendine has bir konu ile diğerlerinden ayrılmakta iken, din bütün kültür sahalarını kuşatıcı bir etkiye sahiptir. Din, önemli tüm hayat hadiseleri için bir takım hükümler, asli bazı hal tarzları içermektedir. “Netice itibarıyla din, zihniyetiyle bütün kültür sahalarına nüfuz etmiş bulunmaktadır.”<sup>524</sup>

Din, insan ruhunun en gizli köşelerine girdiği, bir mukavemet gücü ve hayat anlayışı verdiği, sosyal müesseseleri ve onları meydana getiren birimleri kaynaştırdığı için, sosyal hayat üzerinde kuvvetli bir tesire sahiptir. Din belirli bir dünya görüşü vererek “mensuplarını, dünyaya ve hadiselere karşı tavır almaya götürür.” Yani din, kültürleri şekillendirir.<sup>525</sup> Din aynı inancı paylaşan, aynı davranış biçimlerini benimseyen kişilerden meydana gelen bir sosyal birlik (cemaat) oluşturma gücüne de sahiptir. “Böylece dinin ferdî yaşayışı aşan sosyal yönü olduğu gibi manevî boyutu aşan dünyevî yönü de vardır.”<sup>526</sup>

Dinin fonksiyonel yapısı karşısında, cemiyet de pasif değildir. Cemiyetten de dine doğru önemli bir tesir söz konusudur. Çünkü cemiyetteki değişiklikler de dini hayatı etkiler. Dinin ve toplumun bu karşılıklı etkileri, din dışı hayat ile din arasında sürekli bir çatışmanın yaşanmasına yol açar.<sup>527</sup> Etkileşimin karşılıklı olduğu göz önünde bulundurularak denebilir ki bazen “kültür faktörleri, manevi bir bütünlük yaratmanın araçları olabilmeleri için gereken uşak rolünü kabul edemeyecek ölçüde kendi alanlarının efendisi” de olabilmektedirler.<sup>528</sup>

İnsan kültürel bir ortama doğmakta ve yetişkin bir birey oluncaya kadar büyük oranda bu kültürle şekillendirilmektedir. İçinde yetiştiği kültürel ortam insanın iç dünyasının oluşmasında çok büyük işleve sahiptir. Ancak iç dünyası olgunluğa eriştikten sonra insan tamamen kültürün etkisinde kalmaz, aksine “o kültüre katkıda

<sup>521</sup> Nisbet, “Sosyoloji ve Din”, 71.

<sup>522</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 224.

<sup>523</sup> Uysal, “Toplumsal Hareketler ve Din”, 158-159.

<sup>524</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Turgut Kalpsüz), Ankara, 1964, 75-78’den nkl. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 35-36.

<sup>525</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 224.

<sup>526</sup> Harman, “Din”, 320.

<sup>527</sup> Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 224.

<sup>528</sup> Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 335.

bulunmaya veya o kültürü değiştirmeye, tadil etmeye ve bunun gibi değişik etkinliklere tabi tutmaya başlar.”<sup>529</sup> Tarihi, insanlık tarihine eş olan din insanoğlunun uzak-yakın çevresinde olup biten şeyler hakkındaki ilk açıklamalarının kaynağıdır. “Bu durum, insanın zamanla oluşturduğu bilim, kültür, sanat, hukuk ve ahlak gibi insana özgü etkinlik alanlarında ve sosyal kurumlarda dinin önemli bir rol oynamasına sebep olmuştur.”<sup>530</sup>

Dini inançlarla sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişkinin yönünü tayin edebilmek, “hangisinin diğerini etkilediğini genel bir hüküm halinde ortaya koyabilmek mümkün değildir.”<sup>531</sup> Çünkü, “din ile toplumsal dünyanın geri kalanı arasındaki sınırlar bulanıktır...”<sup>532</sup> Fakat konjonktür gereği olsa gerek, din ve kültürden birinin etkisi abartılarak vurgulanırken, diğerinin etkisinden ise hiç bahsedilmemektedir. Amin Maalouf “...bana öyle geliyor ki, dinlerin halklar üzerindeki etkisi fazlaca abartılırken, tersine halkların dinler üzerine olan etkisi dikkate alınmıyor.”<sup>533</sup> derken bu tek yanlı yaklaşıma dikkat çekmektedir.

Dinin, kültüre renk veren neredeyse tek unsur olduğunu ileri sürenler, kültürel hiçbir unsurun dinden bağımsız olmadığını, toplumun kültürel yapısının tamamen dinin etkisiyle şekil kazandığını ileri sürerler. Bu kabul, bir başka deyişle de dinin kendisini kültürle ifade ettiğini kabul etmektir. Yani kültürel unsurların tamamı dinden kaynaklanmakta ve dolayısıyla her kültürel unsur topluma hakim olan dini yansıtmaktadır. Paul Tillich’in ifadesiyle “kültür, dinin ifade biçimi; din, kültürün muhtevasıdır.”<sup>534</sup> Din ile kültür arasındaki etkileşim kaçınılmazdır; bu, herkesçe kabul edilen ve itiraza mahal vermeyen bir gerçek olmakla birlikte, açıktır ki, dinle kültürü tamamen birbirine eşitleme sayılabilecek bu tarz bir anlayış, farklı iki kavramın ve yapının birbirine karıştırılması demek olacaktır ki, bu da din ve kültürün özde aynı olduğunu iddia etmekten farklı bir şey değildir.

21. yüzyılda da toplumlara renklerini veren temel unsur olma özelliğini kaybetmeyen din, daha üst bir olgu olarak konumlandırılan kültüre hapsedilmeye çalışılmaktadır. Günümüzde “dini, toplumsal bir kurum olmaktan çok kültürel bir kaynak ve kültürel bir biçimleme olarak anlama eğilimleri daha ağırlık kazanmaktadır.”<sup>535</sup> Mesela Batılı düşünürlerden Vernon’a göre “din, sosyolojik açıdan bakıldığı zaman insanın kültürünün bir bölümüdür.” Vernon, evlilik, hükümet şekli, eğitim gibi dinin de büyük sosyal müesseselerden biri olduğunu belirtmektedir. Yine Vernon’a göre “din, insan yapısı niteliğini taşır. O bir insan icadıdır.”<sup>536</sup> J.

<sup>529</sup> Açıkgöç, “İnsan Fıtratında Şiddetin Kökeni: Felsefi Bir Yaklaşım”, 247.

<sup>530</sup> Karlığa, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, 58-59.

<sup>531</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 138.

<sup>532</sup> Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, 30.

<sup>533</sup> Maalouf, *Ölümçül Kimlikler*, 53.

<sup>534</sup> Paul Tillich, *Din Felsefesi*, (Çev.: Zeki Özcan), İstanbul, 2000, 83.

<sup>535</sup> Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, 15-16.

<sup>536</sup> Gleen M. Vernon, *Sociology of Religion*, McGraw Hill Book Company Inc. New York, 1962, 55’ ten nkl. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 33.

Beckford da dinin sosyal bir kurum olarak değil, kültürel bir kaynak olarak görülmesi gerektiği görüşündedir.<sup>537</sup>

Antropoloji alanı da din ve toplum arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına katkı sağlamak için araştırmalarda bulundu. Kabilelerin din ve kültürleri üzerine yapılan araştırmaların sonuçları dini işlevsizleştirme ve kültürü temel toplumsal unsur kılma yolunda atılan önemli adımlardır. “Mesela A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) dini, insanların ahenkli ve toplu bir şekilde yaşamalarını mümkün kılan karmaşık bir toplumsal makineye bağlılık olarak tasvir etti.”<sup>538</sup> Delillerinin çoğunu Trobriad Adalıları’nın kolektif davranışları hakkındaki analizlerden çıkaran Bronislaw Malinowski (1884-1942), dine kültürün yaşaması için duyulan bir ihtiyacı karşılamak üzere üretilen ve şekillenen temel toplumsal kurumlardan biri olarak yaklaşırken, Durkheim’in yeğeni Marcel Maus (1872-1950) dini, ‘külli toplumsal fenomenler’ olarak tasnif edilmeyi hak eden varlıklar dizisine ait bir fenomen olarak gördü.<sup>539</sup>

Jean Dubuffet, kültürün konumuyla ilgili gelinen noktayı, dinle kültür arasında kurduğu çarpıcı benzerliklerle ifade ediyor: “Kültür, vaktiyle dinin tuttuğu yeri alma yolunda. Tıpkı din gibi şimdi onun da rahipleri, peygamberleri, azizleri, yetkililerden oluşan organları var. Taç giymeye göz diken fatih, artık halkın önüne yanında psikoposla değil, Noel ödülleriyle çıkıyor. Yolsuzluğa batmış senyör, günahlarını bağışlatmak için, artık tekke değil müze kuruyor. Artık seferberlikler de kültür adına yapılıyor, haclı seferleri de küldür adına düzenleniyor.”<sup>540</sup> Dinin, insan ürünü olduğunu iddia eden, ardından bu yaklaşımını biraz dengeleyip en azından dinin cari gerçekliğini ve toplumsal etkisini kabullenen Batı düşüncesi, kültüre yüklediği muazzam anlam örgüleriyle birlikte dini de onu oluşturan unsurlardan bir tanesi olarak konumlandırmakla başa dönmüş oluyor sanki: “...dini, kültürün bir parçası olarak kabul etmek, bizi din’in insan yapısı olduğunu kabul etme noktasına götürür.”<sup>541</sup>

Din, kültürü oluşturan önemli bir unsur olmakla birlikte kaçınılmaz bir şekilde ve doğal olarak bu kültürel yapıdan etkilenir. Dini duyguların canlı olduğu, dinin önemsendiği toplumlarda kültüre temel rengini veren din olabiliyorken; dinin daha az önemsendiği ya da dinin etkisinin azaldığı toplumlarda ise toplumun gelenekleri dinsel ritüelleri dönüşüme uğratabilmekte, hatta gelenekler dinselleşebilmektedir. Batılı düşünürler din-kültür ilişkisini değerlendirirken çoğunlukla bir tarafa ağırlık verdiklerinden, toplumlara kendi sosyal gerçeklikleriyle yaklaştıklarından ve bir/birkaç örnekten genellemelere ulaşmaya çalıştıklarından onların değerlendirmelerini geçmiş toplumdaki din-kültür ilişkilerine ya da cari toplumsal yapıların tümüne uygulamak güç olabilmektedir.

<sup>537</sup> Davie, “Din Sosyolojisi”, 115.

<sup>538</sup> Capps, “Toplum ve Din”, 42.

<sup>539</sup> Capps, a.g.m., 43.

<sup>540</sup> Dubuffet, *Boğucu Kültür*, 9.

<sup>541</sup> Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 8.

İnsanlar ister göçebe, ister yerleşik hayatı yaşıyor olsunlar, doğal olarak toplu halde yaşarlar. Bu iki toplumdaki her biri, kendilerine özgü bir takım niteliklerle öbüründen ayrılır. Bu hususu ilk defa ciddi ve ilmi bir şekilde İbn Haldun ele almış, bedevilik-hadarilik (bedavet-hadaret) ayrımı yapmıştır. Toplumlara ibtidai/ilkel/vahşi; medeni/uygar şeklindeki sınıflandırmalar ise son iki asırda adet olmuştur. Toplumlara bedevi-hadari olarak sınıflandırmak ilkel-uygar şeklindeki sınıflandırmadan farklıdır; ama aralarında bir hayli benzerlikler ve ortak noktalar da mevcuttur. Söz konusu iki tip toplum din, ahlak, hukuk, aile, iktisat, sanat, örf ve adet bakımından birtakım belirgin özelliklerle birbirlerinden ayrılırlar.<sup>542</sup>

İncelemeye çalışacağımız Haricilik örneğinde biz kültürü, günümüzde kullanıldığı belirsiz şekliyle değil, asli basit anlamıyla, toplumun geleneksel değerleri, örf, adet ve gelenekleri anlamında kullanacağız. Bir anlamda kendi zamanlarının medeni toplumlarıyla aralarındaki farklılıklara da işaret eden bedevi toplum yapısı hareket noktamızı oluşturacaktır.

### 3.2.2. Harici Şiddeti ve Bedevi Kültürü

#### 3.2.2.1. Haricilik: Çıkışı, Faaliyetleri ve Grupları

Harici kelimesi, “huruc” kökünden türeyen bir sıfat olan haric kelimesine nispet ekinin ilave edilmesiyle meydana gelmiş bir terim olup,<sup>543</sup> “çıkarmak, çıkarmak, (birini öldürmek için) ortaya çıkmak, borcunu ödemek, (ilimde) mütehasıs olmak, isyan etmek”;<sup>544</sup> “isyancı veya ayrılıkçı”<sup>545</sup> anlamlarına gelir. Kelime, Şehristani’nin, “Cemaatin ittifak ettiği hak imama karşı isyan eden herkes Harici olarak isimlendirilir.” şeklindeki yaklaşımıyla birlikte konumuz olan Haricilerin dışındaki bazı gruplar için de kullanılmıştır. Mesela Selçuklular devrinde devlete ve hükümdara isyan ettikleri için Baba İshak ve Türkmenler ile Osmanlılar döneminde isyan eden Kalender şah için de isyankâr manasında kullanılmıştır. Vehhabiliğe de Türk tarihinde Haricilik olarak bakılmış ve bu şekilde isimlendirilmiştir.<sup>546</sup>

Haricilere, tahkimi reddettikleri için Muhakkime, Harura’da toplandıkları için Haruriyye<sup>547</sup> de denilmiştir. İslam tarihindeki mezhepler ve gruplar, muhaliflerince genelde olumsuz anlamlara sahip sözcüklerle isimlendirildiklerinden, onları karalamak için de Kilabu’n-Nar, en-Nevasıb, eş-Şekkakiyye<sup>548</sup> gibi isimler

<sup>542</sup> Uludağ, “Din ve Medeniyet”, 31.

<sup>543</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, “Hariciler”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 169.

<sup>544</sup> Cubrân Mes’ûd, *er-Râ’id*, 5. Baskı, Beyrut 1986, I, 617’den nkl. Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 31.

<sup>545</sup> Rahman, “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, 134.

<sup>546</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 31, d.n. 53.

<sup>547</sup> Demircan, *a.g.e.*, 36.

<sup>548</sup> Demircan, *a.g.e.*, 37.

kullanılmıştır. Onlar hakkında kullanılan isimlerden biri de “dinden çıkmış” anlamında mârika’dır.<sup>549</sup> Bu isimlerin hemen hepsinin onları karalamak amacıyla verildiği açıktır.<sup>550</sup> Bununla birlikte, yaygınlık kazanıp bilinen isimleri Hariciliktir. Bu fırkanın Havaric diye isimlendirilmesinin sebebi hakkında ise pek çok tartışma süregelmiştir. “Bazılarına göre Havaric adı Hz. Ali’nin ordusundan çıkanlar anlamındadır. İsmi Hz. Ali’ye isyan etmelerinden dolayı kendilerine verildiği de belirtilmiştir.”<sup>551</sup> “Fakat açıkça anlaşılan; bu ismin onların kınandıkları bir ad olduğudur. İsim kabile kökenlidir; anlamı da kabilenin karşı çıkıp cahiliye devrinin hırsızları gibi bünyesinden kovduğu şahıslar demektir.”<sup>552</sup> Bu isimlendirmelere karşılık Hariciler kendilerini “Şurat” olarak isimlendirmişlerdir ki, “Haricilerin dünyaya karşılık ahireti satın aldıkları ya da Allah yolunda canlarını sattıklarına inandıkları için kendilerine Şurat adını verdikleri muhakkaktır.”<sup>553</sup>

İslam tarihçisi Şehristani Hariciliği, “Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen haklı imama itaatsizlik eden (harece) kişiler” şeklinde tanımlarken;<sup>554</sup> Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Hariciliğin, “İmam Ali’nin mahiyetinde iken hayret edilecek derecede acaip ve mantıksız bir bahane ile İmam Ali’den ayrılanlara verilen isim” olduğunu ve sonraları Ehl-i Beyt’e buğz eden mezheplerin bu ad altında toplandıklarını ifade eder.<sup>555</sup> Bir başka araştırmacı da, Haricilik hareketini, “Çölde aşına oldukları eski kabile hayatının ser-azad alışkanlıklarını, hepsi de birer eski bedevi reisi olan reislerinin önderliğinde sürdürmekten ve dolayısıyla İslam cemiyetinin geçmekte olduğu şehir medeniyetine tepkiden başka bir şey değildir.” şeklinde değerlendirmiştir.<sup>556</sup>

İslam mezhepleri tarihçilerinin nazarında, halifelere veya imamlara muhalefet edip onlara karşı ayaklanan herkes Haricidir. Bunun, Hulefa-i Raşidin döneminde ya da daha sonraki dönemlerde meydana gelmiş olması arasında fark yoktur; zira onları, halifeleri ittifakla seçen İslam cemaatinin görüşünden uzaklaşmış kabul ederler. Müslüman dinler tarihçisi Şehristani bunlardandır. O şöyle der: “Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen haklı imama itaatsizlik eden (harace) kişiye harici denir.”<sup>557</sup> Kelimenin sözlük anlamı açısından yapılan bu açıklama, bir İslami fırkaya ya da belirli siyasi-dini bir gruba ait ıstılahi tabirle uyuzmaz. Çünkü halifelere ve imamlara itaatten çıkan Hariciler dışında başka cemaatler ve gruplar da vardır. “Harici (Havaric) terimi mutlak olarak, Muaviye b. Ebu Sufyan’a karşı giriştiği mücadelede Ali b. Ebu Talib’e taraftar olan, sonra meşhur tahkim olayı sırasında kendisinden ayrılan cemaat için terim olmuştur.”<sup>558</sup> “Haricilik, İslam tarihinin en

<sup>549</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 169.

<sup>550</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 36-37.

<sup>551</sup> Ahmet Şelebi, *Mevsü’atu’t-Tarihi’l-İslami*, II, 6. baskı, Kahire, 1982, 198’den nkl. Demircan, *a.g.e.*, 32.

<sup>552</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 56-57.

<sup>553</sup> P. Smith, “The İbadites”, *Muslim World*, vol. 12, 1992, 284’ten nkl. Adnan Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, İstanbul, 2000, 88.

<sup>554</sup> Hamid Dabaşı, *İslam’da Otorite*, (Çev.: Süleyman E. Gündüz), İstanbul, 1995, 193.

<sup>555</sup> Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, İstanbul, 2005, 373.

<sup>556</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 3. baskı, İstanbul, 1986, 89’dan nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 21.

<sup>557</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 193.

<sup>558</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 87.

önemli mezheplerinden birisi olmasının yanı sıra, ilk dönemlerde görülen en önemli siyasal harekettir.”<sup>559</sup>

“İslam’da ilk hizipleşme”<sup>560</sup> olan Hariciliğin ne zaman oluştuğu, hangi olayla gün yüzüne çıktığı meselesi ihtilafli bir meseledir. Hariciliğin doğuşunu hemen hemen bütün tarihçiler Sıffin Savaşında hakem meselesinin ortaya çıkışına bağlamışlardır ama “Hz. Osman’ın hilafetinin son yıllarında vuku bulan sosyal karışıklıklar sebebiyle Müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve davranışlar göz önünde tutulduğu takdirde, Hariciliğin tahkim olayı üzerine birden bire varlık kazanmış bir fırka olmadığı anlaşılır.”<sup>561</sup>

Hariciliğin çıkışında ekonomik sebeplerin etkili olduğunu ileri süren bazı kaynaklar, Huneyn ganimetlerinin dağıtımı sırasında Zu’l-Huvaysıra’nın itirazına dayanarak Hariciliğin Hz. Peygamber zamanında çıktığını söylerler.<sup>562</sup> Hariciliği, Hz. Peygamber döneminde başlatanlardan biri ünlü âlim İbn Teymiyye’dir. O, İslam’da ilk çıkan bid’atın Haricilik olduğunu söylemekte ve Resulullah döneminde meydana gelen söz konusu olaydan bahsetmektedir.<sup>563</sup>

Bir diğer görüşe göre “Hariciliğin Hz. Osman döneminde ortaya çıktığını gösteren önemli deliller mevcut” olup<sup>564</sup> Haricilik Hz. Osman döneminde ortaya çıkmıştır. Taberi’ye göre, Hz. Osman’ın, devletin birliğini sağlamak, valileri üzerinde nüfuz kurmak ve bağımsızlıklarını ilan etmeye yönelmekten alıkoymak amacıyla yürüttüğü politika, çeşitli Arap kabileleri arasında, muhalifler ve düşmanlar doğmasına neden oldu. Prof. Dr. Selim en-Nuaymi’ye göre de, bu sebeplerden dolayı, çoğunluğu Hz. Osman’a kızan Abdullah b. Mes’ud’un öğrencilerinden oluşan Basra ve Küfe’de oturan kurra, Hz. Osman’a ve siyasetine karşı muhalefet hareketini başlattı. Muhalifler, Hz. Osman’ın bazı bid’atlar ortaya çıkardığını, Müslümanların mallarına el uzatıp akrabalarına ve yakınlarına verdiğini, yönetime geldiğinde verdiği sözlerde durmadığını ve Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer’in icraatlarına muhalefet ettiğini söylüyorlardı. Hz. Osman’a karşı muhalefetlerini arttırdılar ve ona her hangi bir

<sup>559</sup> Demircan, *a.g.e.*, 7.

<sup>560</sup> Rahman, “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, 134.

<sup>561</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 169.

<sup>562</sup> Bu hadise göre; “Resulullah ganimet taksimi yaptığı bir sırada yanına Temimoğullarından olan Zu’l-Huvaysıra gelerek, ‘Ey Allah’ın Resülü adaletli davran!’ dedi. Resulullah, ‘Sana yazıklar olsun! Eğer ben adaletli davranmıyorsam kim adaletli davranır? Eğer ben adaletli değilsem muhakkak eli boş kalmış ve ziyan etmişsindir’ buyurdu. Bunun üzerine Ömer; ‘Ey Allah’ın Resülü! Bana izin ver de bu adamın boynunu vurayım!’ dedi. Resulullah; ‘Onu bırak. Onun bir takım arkadaşları vardır ki, sizden biriniz onların namazları yanında kendi namazını, onların oruçları yanında kendi orucunu küçük göreceksin. Onlar Kur’an da okuyacaklar fakat okudukları Kur’an köprücük kemiklerinden öteye geçmeyecek. Onlar okun avdan çıktığı gibi İslam’dan çıkacaklar... Onların alameti iki pazusundan bir kadın memesi yahut öteye beriye sallanan büyük bir et parçası gibi olan siyah bir adamdır. Onlar insanlar arasında bir bölünme olduğu zaman ortaya çıkacaklar.’ dedi. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 29. Yazar, esasen hadis metninin sanki münafıklara işaret eder mahiyette olduğunu belirtmektedir. Bkz., Demircan, *a.g.e.*, 35, d.n. 71.

<sup>563</sup> İbn Teymiyye, *Külliyat*, (Çev.: İ. H. Sezer ve bşk.), III, İstanbul, 1986-1988, 235’ten nkl. Demircan, *a.g.e.*, 40.

<sup>564</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 76.

kimseye yapılabilecek en çirkin şeyi yaptılar!... Bunu görünürde iyiliği emredip kötülükten alıkoymak amacıyla yapıyorlardı.<sup>565</sup> “Hicri otuz altıncı yılda (656) Osman (ra) katledildi, bunu gerçekleştirenler, görünürde, onun kendi aşiret mensuplarını kayırmasından hayal kırıklığına uğramış hoşnutsuz Müslümanlardı.”<sup>566</sup> “Hz. Osman’a isyan edenlerin gerekçesi devletin, Allah’ın indirdiği hükümlere uygun olarak yönetilmediğidir. Onlara göre, Hz. Osman pek çok konuda dinin hükümlerini tatbik etmemiş; böylece kendisine isyan meşrulaşmıştı... Hariciler, Hz. Osman’ın öldürülmesinin meşruluğunu ayrı bir grup olarak faaliyete girdikten sonra da hep savunmuşlardır.a Onların nazarında Hz. Osman’a isyan etmekle, Hz. Ali’ye karşı çıkmak arasında bir fark yoktur.”<sup>567</sup>

Haricilerin, halife olacak Müslümanın Kureyş’ten olmasının şart olmadığı görüşlerine dayanarak Hariciliği, Hz. Ebu Bekir’in halife seçildiği Sakife toplantısıyla başlatmanın mümkün olduğu, çünkü orada hilafetin, Kureyş’ten olmayan kimselere verilmesi konusunun gündeme geldiğini ileri sürenler varsa da bu görüş kabul edilemez; çünkü “bu görüşün kabul edilmesi halinde ilk Haricilerin Ensardan olması gerekir. Hâlbuki Hariciler arasında Medine Müslümanları yoktur.”<sup>568</sup> Araştırmacıların bazılarında da, Haricilik hareketini ridde olayları ile başlatma eğilimi vardır.<sup>569</sup> Haricilikle ilgili kitap çalışmaları bulunan yazar Adnan Demircan, Hariciliğin bu olaylarla irtibatlandırılmasının güç olduğunu, gerekçeleriyle belirtmektedir.<sup>570</sup> Yazar, aynı konuyla alakalı olarak, Hariciliğin çıkışını Abdullah İbn Sebe’ye dayandıran görüşlerden de bahisle, Taberi ve İbn Kesir’de geçen -Cemel vakasında barış için anlaşmaya varıldığı sırada; Abdullah b. Sebe’nin, Haricilerin önde gelenleriyle bir toplantı düzenleyip iki taraf arasında savaşın çıkmasına sebep olduğu- şeklindeki rivayeti aktarmakta;<sup>571</sup> bazı araştırmacıların İbn Sebe’nin varlığından bile şüphe duyduklarını, Haricilerin ortaya çıkışını Abdullah b. Sebe’nin faaliyetleriyle ilişkilendiren görüşlerin yeterli dayanaktan yoksun olduğunu belirtmektedir.<sup>572</sup>

Haricilerin içlerinden çıkacağı kurranın taraf olduğu ilk eylem, Hz. Osman’ın öldürülmesidir.<sup>573</sup> Haricilik düşüncesi, ilk defa bu isyan sırasında eyleme dönüştü.<sup>574</sup> Kurranın ilk isyanları Allah’ın hükümlerinden sapmalar olduğu gerekçesiyle ortaya çıkmıştır. Bu devirde gerek Hz. Osman’ın gerekse Hz. Ali’nin uygulamalarına karşı

<sup>565</sup> Selim en-Nuaymi’den nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din siyaset İlişkisi*, 59-60.

<sup>566</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 191.

<sup>567</sup> Yazar, “bu delillere rağmen Hz. Osman’a isyan edenlerin tümünün Harici olarak değerlendirilmemesi gerektiği”ni de belirtmektedir. Bkz., Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 43-44.

<sup>568</sup> Demircan, *a.g.e.*, 42.

<sup>569</sup> Demircan, *a.g.e.*, 42.

<sup>570</sup> Bkz., Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 74-75.

<sup>571</sup> Demircan, *a.g.e.*, 90.

<sup>572</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 28-32. Yazar diğer bir eserinde, bütün problemlerin kaynağında tamamıyla Abdullah b. Sebe’nin görülmesinin, ashâbı bir Yahudi’nin oyununa gelen dar ve kıt görüşlü insanlar durumuna düşürebileceğini ifade etmektedir. Bkz., Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 66.

<sup>573</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 45.

<sup>574</sup> Demircan, *a.g.e.*, 114.

olduğu halde isyanlara katılmayanlar da vardır.<sup>575</sup> Yani, yönetimden rahatsızlık duyanların tamamı değil, bunlar arasından bir grup isyan etmiştir. Bir zümreleşme faaliyeti olarak ayrılıp vücut bulması Sıffin Savaşı sonrasına rastlansa da,<sup>576</sup> Hariciliğin “Hz. Osman döneminde ortaya çıktığını gösteren önemli deliller mevcuttur.” Bu delillerden birincisi, devletin, “Allah’ın indirdiği hükümlere uygun olarak” yönetilmemesinin Hz. Osman’a isyan edilmesinin gerekçesi oluşudur. “La hükme illa lillah” sloganı kullanılmasa da kastedilen farklı bir şey değildir. Haricilerin, “Hz. Osman’ın katlinin meşruluğunu hep savunmuş” olmaları da bu tezi kuvvetlendirmektedir. Hariciler arasında Hz. Osman’a isyan edenlerin bulunuyor oluşu da başka bir delildir: Mesela, “Hz. Osman’a isyan edenler arasında zikredilen” ve Basra’dan gelenlerin lideri konumundaki Hurkus b. Zuheyr es-Sa’di’ sonraki dönemde Haricilerin önemli liderlerinden biridir.<sup>577</sup> Fazlur Rahman da Haricilerin, Hz. Osman’ı katleden “suikastçılar topluluğunun varisleri” olduklarını söyler.<sup>578</sup> J. Wellhausen de aynı görüşe sahiptir<sup>579</sup> ve zaten “Hariciler menşelerinin *kurra* olduğunu hiçbir zaman inkar etmemişlerdir.”<sup>580</sup> Nitekim, “Haricilerin taraf oldukları ilk eylemin Hz. Osman’ın öldürülmesi olduğu, ancak Sıffin savaşıyla bağımsız bir fırka olarak ortaya çıktıkları”<sup>581</sup> çoğunlukla kabul edilmektedir.

Haricilerin Sıffin’daki tutumları ve bunların nedenleri, büyük önem arz etmektedir. Bu tutumları, nedenleriyle birlikte tahlil edildiğinde, Haricilerin çıkış/ayrılış sebepleri de gün yüzüne çıkacaktır ki, bu tespit hareketin tahlili sürecinde kilit öneme sahiptir.

Hz. Osman’ın hilafetinin son yıllarında yoğunlaşan karışıklıklar Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle sonuçlanmış, ardından Hz. Ali halife seçilmiştir. Çoğunluğu yönetim ve mali harcamalarla ilgili birçok sorun, Hz. Osman’ın katillerinin bir an önce bulunması talepleriyle birleşince, Hz. Ali Cemal olayında içlerinde Peygamberimiz’in eşi Hz. Aişe’nin ve sahabelerin de bulunduğu bir grupla karşı karşıya gelmiştir. Sonraları Hariciler içerisinde yer alacak olan kimseler, bu olay sonrasında da, ganimetlerin alınmaması gerekçesiyle Hz. Ali’ye itiraz etmişlerdir; “onlara göre kendileriyle savaşılan kimselerin mallarının ganimet olarak alınması gerekiyordu.”<sup>582</sup> Cemal’de yaşanan çarpışma toplumdaki huzursuzluğu daha da arttırmış; alevlenen tartışmaları, tırmanan huzursuzluğu ve Hz. Ali’nin birçok sorunla baş başa kalmasını fırsat bilen Muaviye, Hz. Osman’ın kanını talep etme bahanesiyle halifeye karşı harekete geçmiş ve Sıffin savaşı patlak vermişti.

<sup>575</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 247.

<sup>576</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 169.

<sup>577</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 76-77.

<sup>578</sup> Haricilere göre Hz. Osman kamu ve devlet işlerinde büyük hatalar işlediği ve tevbe de etmediği için haklı olarak katledilmiştir. Rahman, “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, 134.

<sup>579</sup> Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri* (Çev.: Fikret Işıltan), Ankara, 1989, 13-15.

<sup>580</sup> Wellhausen, *a.g.e.*, 23.

<sup>581</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 45. Eski ve yeni yazarların büyük bir kısmı, Haricilik hareketini Sıffin savaşının ardından başlatırlar. Buna göre Sıffin savaşında kabul edilen anlaşma şartlarına karşı çıkan grup, “Hüküm ancak Allah’ındır” sloganıyla ortaya çıkarak, Hz. Ali’nin ordusundan ayrılmışlardı. Demircan, *a.g.e.*, 75.

<sup>582</sup> İbn Kuteybe, *İmâme*, I, 72; İbn ‘Abd Rabbih, IV, 331; İbn Kesir, VII, 273., nkl. Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 92.



Hız. Osman (ra) Beni Ümeyye aşiretine mensuptu. Geleneksel kabile bağlarının zorlamasıyla, Muaviye'nin başını çektiği bu aşiret, güya mensuplarından birinin katlinin intikamını almak üzere harekete geçti. "Muaviye ve kendisinin Emevi taraftarları şimdi genel onayla İslam toplumunun dördüncü halifesi olan Ali'yi (ra) Osman'ın katlinin başlıca sorumlusu olarak görüyorlardı. 657 Temmuzunda Ali (ra) ve Muaviye, tarihi Siffin savaşına giriştiler." Hız. Ali (ra) Muaviye ordusuna son darbeyi vurmak üzereyken "Amr b. As Muaviye'nin imdadına yetişti ve çarpışmayı durdurarak çözüm için Allah'ın kitabının hakemliğine başvurulması şeklindeki meşhur önerisini ortaya koydu. Hezimete doğru giden Suriyeliler, Amr'ın tavsiyesiyle büyük Şam mushafını beş mızrağın ucuna bağlayarak Iraklıları Allah'ın kitabının hakemliğine davet ettiler." Amr'ın beklediği oldu ve bu hareket tesirini gösterdi. "Hız. Ali tereddüde düşen ordusuna bunun bir tuzak olduğunu, gerçekte Şamlıların Allah'ın kitabını bir kenara ittiklerini söylediye de etkili olamadı, hatta tehdit bile edildi."<sup>583</sup> Muaviye kurnazca bir öneri getirdi ve kendisi ile Ali'nin birer hakem (tanınmış bilge kişilerin kurduğu geleneksel, İslam öncesi bir pozisyon) tayin etmelerini ve hakemlerin Kur'anî öğretilere dayanarak kendi liderlerinin davalarını savunmasını istedi. Ali'nin (ra) taraftarlarının çoğu bu hakemliği kabul ettiler; ancak güçlü bir azınlık, özellikle de Temim kabilesine mensup olanlar "La hükme illa lillah" (Allah'tan başkası hüküm veremez) prensibini haykırarak buna itiraz ettiler; bu guruba göre Ali'nin (ra) Muaviye üzerine aşikâr zaferi ilahi hükmün, ilkinin haklı davasının yanında olduğunu gösteriyordu ve dolayısıyla Ali herhangi bir beşeri hükme rıza göstermemeliydi.<sup>584</sup>

Hız. Ali ve Muaviye iki şahsı hakem tayin etmek için anlaşınca, insanlar ayrılığa düştüler. Onların büyük bir çoğunluğu tahkimde karar kılmıştı ve ona razıydı. Onlardan bir grup, tahkime karşı çıktı. Bir grup ise tahkim hususunda kararsızdı. Tahkime karşı çıkanlar Hız. Ali'ye gelerek, "Tekrar savaşa dön!" dediler. Hız. Ali de bunu istiyordu. Tahkime razı olanlar, "Vallahi, Şamlılar bizi ancak hakka, insafa ve adalete davet etmektedirler." dediler. Hız. Ali, Savaş taraftarlarına, "Ey insanlar! Arkadaşlarınızın sizden farklı düşündüklerini görüyorsunuz; sizler azınlıkta, onlar ise çoğunlukta. Eğer tekrar savaşacak olursanız, arkadaşlarınız size karşı Şamlılardan daha şiddetli olurlar. Onlarla Şamlılar size karşı birleşirlerse sizi yok ederler. Vallahi buna razı olamam; sizin için korktuğumdan, çoğunluğun görüşüne meylettim." dedi.<sup>585</sup>

<sup>583</sup> Fığlalı, "Hariciler", 169.

<sup>584</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 192; Fığlalı, "Hariciler", 169.

<sup>585</sup> Selim en-Nuaymi'den nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 73. Tahkim sırasında Eş'as b. Kays, Hız. Ali'ye hakemlik yapacak iki kişinin de Mudarlı olmasını kabul edemeyeceklerini açıkça söyleyerek hakemlerden birinin Yemenli olması gerektiği üzerinde durmuş; nihayet adamlarıyla beraber Yemenli olan Musa el-Eş'ari'nin seçilmesini sağlamıştı. Kısaca Kureyş dışındaki kabileler de devlet yönetiminde daha etkin rol almak istiyorlardı. Artık toplumda belirli bir dönüşüm yaşanmış; Hız. Peygamber döneminde zayıflayan kabilecilik anlayışı tekrar güçlenmeye başlamıştı. Bkz., Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 18. Rivayete göre... el-Eş'as b. Kays, Hız. Ali'yi tahkime zorladığı gibi, Ebu Musa el-Eş'ari'nin hakem seçilmesinde de rol oynamış (İbn Kuteybe, el-İmame ve's-Siyase, II, 187), Hız. Ali'yi Nehrevan'da Haricilerle savaşıp onların kökünü kazımaya teşvik etmiş ve en nihayet, Nehrevan'dan sonra Şamlılarla savaşmaya karar veren Hız. Ali'yi; dinlenmeye

Hız. Ali'nin ordusunun çoğunluğu, Müslümanların içine düştüğü fitne ortamından kurtulmanın yolu olarak tahkimi görüyordu.<sup>586</sup> Tahkimi kökünden reddeden azınlık, zafer elde edinceye ya da ölüme kadar savaşa devam edilmesinde ısrar eden "kurra"dan meydana geliyordu. "İşte bu kurra, Hız. Ali'nin çoğunluğun görüşüne uymasından ve tahkimi kabulünden sonra Harici olanlardır... Huruc eden kurra cemaatine göre şehid oluncaya kadar savaşmak, Muaviye'nin sancağının gölgesine girmekten daha hayırlıydı."<sup>587</sup>

"Kurra, tahkimi neden reddetti? Tahkimi reddettiler; çünkü onu kabul etmeleri, daldıkları söz konusu savaşlardaki konumlarıyla, Cemel ve Siffin savaşlarındaki düşmanlarının konumları hakkında şüphe etmek anlamına geliyordu. Bu savaşlarda onlardan pek çok kimse ölmüş; Muaviye'nin adamlarından birçok kimseyi öldürmüşlerdi. Onlar öldürüyorlar; öldürülüyorlar ve yaptıkları işte basiretli davrandıklarına inanıyorlardı. Kendilerinin, isyankâr bir grupla, hakka dönmeleri için ya da kanlarının kendilerine helal olmasından dolayı savaşan hak ehli olduklarından şüphe duymuyorlardı. Bu konumlarından emin olup, ölümlerinin Allah yolunda şehit olduklarına inanıyorlardı... Tahkimin kabulü, örtülü olarak Muaviye ve Şamlıların davalarının haklılığını, Osman'ın politikasının doğruluğunu ve mazlum olarak öldürüldüğünü kabul etmek anlamına geliyordu. Onlar ise böyle düşünmüyorlardı... Hariciler bu ahdin günah olduğunu ve bundan tövbe edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Hız. Ali ise bunun günah değil, görüşte acizlik ve işte zayıflık olduğunu düşünüyordu. O, işin başında bu hususta uyarıda bulunmuş ve tahkimin kabul edilmesini engellemeye çalışmıştı."<sup>588</sup>

---

ve hazırlık yapmaya ihtiyacı olduğunu öne sürerek yalnız bırakmış ve Kufe'ye gitmiştir (İbnu'l-esir, III, 139). Bkz., Demircan, *a.g.e.*, 105.

<sup>586</sup> Demircan, *a.g.e.*, 114.

<sup>587</sup> Demircan, *a.g.e.*, 102.

<sup>588</sup> Demircan, *a.g.e.*, 79, 80, 82. Haricilerin, Hız. Ali'yi önce tahkime zorladıklarını, sonra da tahkimi kabul ettiği için onu ve taraftarlarını tekfir ettikleri de ileri sürülmektedir. Mesela; Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Haricilerin, mızraklara Mushaf takılmasının ardından Hız. Ali'yi savaşmaktan alıkoymaya çalıştıklarını, savaştan geri durup tahkime razı olunca da tahkime gittiği için onu tekfir ettiklerini savunmakta ve Haricilerin ruh hallerinin psikologları şaşkırtacak şekilde olduğunu, bu hareketlerinin de son derece garip olduğunu ifade etmektedir. Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, 373.

Muhammed Ebu Zehra da benzer şekilde şöyle demektedir: "İlginçtir ki, Hız. Ali'ye karşı gelerek, hakeme gitmesi için onu zorlayan ve hakemi dahi ona bizzat seçtiren bu grup, daha sonra 'hakeme gitmeyi' büyük bir suç olarak değerlendirdiler. Hız. Ali'den, işlediği suçtan ötürü tevbe etmesini istediler. İddialarınca, Hız. Ali hakeme gitmeyi kabul etmekle küfre girmiştir. Kendileri de aynı küfre girmişler, ama tevbe etmişlerdi." Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Sıbgatullah Kaya), Van, 2003, 65.

Haricilerin, hem tahkime zorlayanlar hem de tahkimin kabulünden ötürü isyan edenler oldukları iddiası, taşıdığı açıklanamaz çelişki dolayısıyla ilginç, ama genellikle dillendirilen bir husustur. Adnan Demircan da bu çelişkiden hareketle farklı açılardan bu kabule itiraz etmektedir. Ona göre, "Tahkimname'de Hız. Ali tarafını temsilen şahitlik yapanlar arasında, mushafın hakemliğini zorla kabul ettirdikleri söylenen Haricilerden kimsenin bulunmayışı" bu görüşü zayıflatmaktadır. Bkz., Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 100. Savaştan sonra Hız. Ali'den ayrılan Haricilerin sayısı 12000 civarındadır. Mushafların kaldırılması sırasında hepsinin beraberce hareket edebilme kabiliyetlerini hemen gösteremeyecekleri de göz önüne alınırsa, 90000 kişiden meydana geldiği söylenen Hız. Ali'nin ordusunda nasıl bu kadar etkili oldular? Eğer Hız. Ali'nin askerleri ekseriyetle savaşa devam etmekten yana idiyeler, sonradan Harici olacak bir

Hız. Ali tahkimi kabul edip Kufe'ye yönelince ordusundan 12000 kişi ayrıldı. Bunlar şehre girmeyip Harura denilen yere gittiler. "Hz. Ali Harura'da yaptığı konuşmadan sonra Haricileri ikna ederek kendisiyle birlikte şehre girmelerini sağladı. İbadi kaynaklar, Hz. Ali'nin Harura'da kendisinden ayrılan muhalifleri tekrar cephesine kazanabilmek için Muaviye ile yeniden savaşabileceğine dair söz verdiğini söylerler. Hariciler Kufe'ye girdikten sonra Hz. Ali'nin tahkimden vazgeçtiği şayiasını yaydılar. Hz. Ali bunu duyunca mescidde bir konuşma yaparak tahkimden dönmesinin söz konusu olamayacağını, ortada yapılmış bir antlaşmanın olduğunu söyledi. Bu konuşmasından sonra Haricilerin Hz. Ali'den ayrılmaları tekrar gündeme geldi. Hz. Ali Haricilerin tahkimden vazgeçmesi için yaptıkları başvuruları kabul etmeyip Ebu Musa el-Eş'ari'yi daha önce kararlaştırıldığı gibi tahkim toplantısına gönderince, Hariciler de artık kesin olarak oradan ayrılmaya karar verdiler."<sup>589</sup>

Kurranın, tahkimname yazılmadan önce, tahkime karşı takındıkları tavır hususunda, raviler arasında ayrılık varsa da, tahkimnamenin yazılmasından sonra ona karşı çıktıkları hususunda görüş birliği vardır. "Onların tahkime karşı çıkmaları, Eş'as'ın tahkim belgesiyle insanlara giderek bu belgeyi onlara okuyup, arz etmesinin hemen ardından meydana geldi."<sup>590</sup> Temimlilerden olan Urve b. Udeyye el-Hanzali hakimiyet sorununda verilecek kesin kararın iki insanın eline bırakılacağını öğrenince öfkeyle haykırdı: Hüküm sadece Alah'ındır!<sup>591</sup> Bu kişi Haricilerin tahkime karşı olan tavırlarını slogan halinde ilk kez dile getiren kişidir.<sup>592</sup> "Eş'as, Hariciler, hilafet hakkını, onlara göre, Allah'ın şeriatına/Kur'an'a tabi olmaları gerekirken bazı kişilerin hakemliğine başvurarak karara bağlamasına Hz. Ali'nin göz yumduğu gerekçesiyle isyan etmişlerdi."<sup>593</sup> "Aynı anda siyasi ve dini bir konumdan hareketle,

---

grup kurra, hangi cesaretle halifeyi ölümle tehdit ederek görüşlerini kabul ettirdiler? Tahkimin kabulü için ısrar edenler arasında ileride Haricilere katılacak hiç kimsenin bulunmadığı söylenemez, ancak "olayın kahramanları Hariciler değildir." Demircan, *a.g.e.*, 101. Genellikle söylendiği gibi Hz. Ali'yi tahkimi kabule zorlayanlar Hariciler değil, onun ordusundaki diğer askerlerdi. Hariciler, başından beri tahkime karşı çıkmışlardı. Ancak Hz. Ali, ordusundaki baskıya dayanamayarak tahkimi kabul etti. Demircan, *a.g.e.*, 263.

Yazarın itirazları, Haricilerin, hem tahkimi kabul ettiren hem de buna itiraz edenler oldukları düşüncesine yöneliktir. Konuyla ilgili J. Wellhausen'ın, "mızraklara Kur'an sayfalarının takılmasıyla kurranın onun hakemliğine boyun eğip kitleyi de beraberlerinde sürükleyerek Hz. Ali'yi de buna zorladıkları ama sonradan oluşturulan hakem heyetine itiraz ettikleri ve Haricilerin de bu itirazcılar olduğu" şeklindeki görüşü konuya açıklık kazandırır gibidir. Bu haliyle hem kabul edenler hem reddedenler; yani hem Kur'an'ın hakemliğini kabulde ısrar edenler hem de insanların hakemliğine itiraz edip ayrılanlar olmaları çelişki arz etmemektedir. Çünkü kabulünde ısrar ettikleri şeyle (Kur'an), kabul etmeyip reddettikleri şey (hakemler) aynı değildir. Bkz., Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 9.

<sup>589</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 104-105. Belazuri şunları anlatır (Belazuri, *Ensab*, Paris Yazması, 519): Tahkimname yazılınca buna karşı çıktılar; onlardan bazıları, "Hüküm ancak Allah'ındır!" diyerek tahkime karşı çıktılar ve üç gruba ayrıldılar. Bir grup memleketlerine ve evlerine dönerek orada ikamet ettiler... İkinci grup, "İşin nereye varacağını görünceye kadar bir şey yapmayacağız." diyerek yerlerinde kaldılar. Ali'nin ve adamlarının müşrik olduğunu söyleyen grup ise oradan ayrıldılar. İşte Ali ile savaşan Nehrevan ehli, bunlardır. Selim en-Nuaymi'den nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 74.

<sup>590</sup> Selim en-Nuaymi'den nkl. Demircan, *a.g.e.*, 78.

<sup>591</sup> Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 2.

<sup>592</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 102.

<sup>593</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 30.

tahkim sorumluluğundan dolayı Harici olan kurranın seçkinleri, tahkimi istedikleri için değil, onu reddettikleri için harekete geçmişlerdir.”<sup>594</sup> “Muhakkimenin ya da Haricilerin doğuşu... tahkime davetle değil, tahkimi reddetmekle bağlantılıdır.”<sup>595</sup> Bu gurup Mushafın mızraklara takılmasının ardından bir açmazın etkisinde kalarak, siyasi ve askeri mantığa uygun hareket etmemişlerdir.<sup>596</sup>

Hariciler Nehravan’da toplandıkları sırada hakemler de kararlarını açıkladılar.<sup>597</sup> Hakemlik; Muaviye’nin Ali (ra) üzerine sözde zaferiyle neticelendi, bu netice Ali’nin (ra) tarafında ihtilafı arttırırken Haricilerin konumlarını güçlendirdi.<sup>598</sup> Hz. Ali Küfe’de bir konuşma yaparak hakemlerin Allah’ın kitabına aykırı karar verdiklerini söyledi ve kararlarını tanımadığını açıkladı. Ayrıca Şamlılarla savaş için hazırlık yapılmasını istedi. Bu arada Haricilere de bir mektup göndererek hakemlerin kararlarını tanımadıklarını, Şamlılara karşı düzenleyecekleri sefere onların da katılmalarını talep etti. Haricilerin verdikleri cevap konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Kalhati’ye göre Hariciler, onu yeni seçtikleri imama biata davet etmişlerdi. Ebu Mihnef’in rivayetinde ise verdikleri cevap şöyledir: “Sen Allah rızası için değil, nefsin için kızılıyorsun. Eğer küfre düştüğüne şahadet edip tövbe edersen, aramızdaki duruma bakarız. Aksi halde senden ayrılmış bulunuyoruz.”<sup>599</sup>

Bu gelişmeler esnasında meydana gelen bir olay, Hz. Ali’nin hedefini değiştirmesine neden oldu. Basra Haricileri Nehravan’a giderken Abdullah b. Habbab b. El-Erett ile karşılaştılar. Ondan, babasından duyduğu bir hadis rivayet etmesini istediler; sonra da Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali hakkındaki görüşlerini sordular. Onların hepsi için olumlu fikir beyan edince de kendisini keserek, hamile karısının karnını yararak öldürdüler.<sup>600</sup>

Kendilerinden sorumluları teslim etmeleri istendiğinde, Haricilerin katilleri sahiplendikleri, hatta işi araştırmak üzere Hz. Ali tarafından görevlendirilen el-Haris b. Murre el-Abdi’yi de öldürdükleri nakledilir.a Haricilerin tehlike oluşturmaya başlaması üzerine Hz. Ali, ordusundaki askerlerin de talebi üzerine Şamlılara karşı harekete geçmeden önce Harici sorununu halletmeye yöneldi. Öldürülen kişilerin katillerinin talebine Haricilerin, “Hepimiz onların katilleriyiz. Hepimiz onların ve sizin kanınızı helal görüyoruz.” dedikleri rivayet edilir. Hariciler, Abdullah b. Habbab ile diğer maktullerin katillerini vermeyince ve sorumluluğu hepten üslenince Hz. Ali için onlarla savaş kaçınılmaz oldu.<sup>601</sup>

<sup>594</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 103.

<sup>595</sup> Demircan, *a.g.e.*, 111.

<sup>596</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 9.

<sup>597</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 109.

<sup>598</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 193.

<sup>599</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 109.

<sup>600</sup> Demircan, *a.g.e.*, 109. Olayla ilgili başka bir rivayet de şöyledir: Abdullah b. Habbab’ın bulunduğu köye geldiklerinde ona tahkimden bahsetmişlerdi. Abdullah, “Babam, fitne çıktığında evimde oturmamı tavsiye etmişti.” şeklinde cevap verince Mis’ar, “Allah bize babanın sana tavsiye ettiklerinden farklı şeyler tavsiye ediyor. O, ‘Fitne ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın’, demektedir.” şeklinde cevap vererek onu öldürdü. Demircan, *a.g.e.*, 110.

<sup>601</sup> Demircan, *a.g.e.*, 110-111.

Adnan Demircan, Hz. Ali'nin savaştan önce Ebu Eyyub el-Ensari'ye bir bayrak vererek bayrağa sığınanların, Kufe veya Medain'e gidenlerin yahut Haricilerden ayrılanların kurtulacağını ilan ettiğini belirtmektedir. Yazara göre, Hariciler arasında, savundukları fikrin doğruluğundan tereddüt edenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktu. Ferve b. Nevfel el-Eşcai, "Vallahi Ali'yle niçin savaştığımı bilmiyorum. Onunla savaşmak yahut ona tabi olmak hususunda görüşüm netleşinceye kadar beklemek için gitmeyi uygun görüyorum." diyerek 500 atlıyla ayrılmıştır. 1000 kişilik bir grup da Ebu Eyyub'un bayrağına sığınmıştır. Daha pek çok kişi selameti savaş alanından ayrılmakta görmüştü. "Savaş alanında kalan Hariciler arasında ölüme atılmak için büyük bir iştiaak vardı. Onlar 'er-Revah er-Revah ile'l-Cenne!' (Haydin, haydin cennete!) diye bağıyorlardı. Nihayet başlayan çatışma kısa sürmüş, savaş alanında kalan Haricilerin tamamına yakını kılıçtan geçirilmişti (17 Temmuz 658). Yaralı olarak ele geçirilen 400 kişi tedavi edilmek üzere kabilelerine teslim edildi." Bu savaşla Nehrevan Haricileri ortadan kaldırılmıştı ama Hariciliğin sosyal kaynağı olan bedevi kültürünün etkisi devam ettiğinden mesele tamamen halledilememişti.<sup>602</sup> "Nehrevan savaşının en önemli sonucu, Haricilerin, Hz. Ali ve ondan sonra iktidara gelenlere bir daha katılmaları ihtimalini ortadan kaldırması olmuştur. Nehrevan'da saygı duydukları pek çok kişinin öldürülmesi<sup>603</sup>, Hariciler tarafından uzun zaman hatırlanacak ve maktullerin hatırası, isyana teşvik edici hususlardan biri olacaktır. Diğer yandan Nehrevan'da öldürülenlerin öcünü alma isteği, Hz. Ali'ye suikast düzenlenmesi sonucunu da doğurmuştur."<sup>604</sup>

"Onların Hz. Ali'den ayrılmaları ve akabinde gelişen olaylar, Hz. Ali'nin askeri arasında hoşnutsuzluk çıkmasına, başka bir ifadeyle desteğinin azalmasına sebep olurken, öte yandan Muaviye'nin güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Hz. Ali Haricilerle uğraşarak gücünü tüketmekteyken, Muaviye Mısır'ı elde etmenin hazırlıklarıyla meşguldü."<sup>605</sup> Hariciler, memleketin içinde bulunduğu kargaşanın sorumluları olarak gördükleri Hz. Ali ve Muaviye'yi öldürmek için plan hazırladılar. Aynı gün sabah namazında hem Hz. Ali'ye hem de Muaviye'ye suikast düzenlemeyi kararlaştırdılar. "Kararlaştırılan günün sabah namazında Hz. Ali, namaz için mescide giderken, mescidin kapısında pusu kuran Hariciler kendisine saldırdılar. İlk hamleyi Şebib yapmış, ancak kılıcı kapının kemerine çarpınca isabet ettirememişti. İbn Mulcem, hemen hamle yaparak onu başından yaraladı. Hz. Ali, İbn Mulcem'in yakalanması için yardım istemiş, böylece kaçmadan olay yerine gelenler tarafından yakalanmıştı."<sup>606</sup> "Hz. Ali, ölmesi halinde kendisine karşılık sadece katilin öldürülmesini istemiş, hatta ona müsl\* yapılmamasını vasiyet etmiştir..."

<sup>602</sup> Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 2. baskı, İstanbul, 2000, 83.

<sup>603</sup> Raviler, "Savaş, onların kökünü kazıdı, sadece dokuz kişi kurtulabildi." derler. Selim en-Nuaymi'den nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 83.

<sup>604</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 112-115.

<sup>605</sup> Demircan, *a.g.e.*, 251.

<sup>606</sup> Demircan, *a.g.e.*, 125. Haricilerin Hz. Ali'yi öldürmelerinin altında onu memleketin içinde bulunduğu kargaşaya neden olan kişilerden biri olarak görmeleri kadar, Nehrevan'da öldürülen akraba ve arkadaşlarının öcünü almak da yatar. Demircan, *a.g.e.*, 126. Hz. Ali'ye suikast hazırlıkları ve suikastın düzenlenmesi için bkz., Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 92-95.

\* Müsl: Cahiliye müşriklerinin intikam almak amacıyla, savaşta öldürdükleri kimselerin kulak, burun ve tenasül uzuvlarını kesmek, karınlarını yarmak şeklindeki âdeti. Bkz., Aktan, "Kur'an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri", 44.

Muaviye'nin, (kendisini öldürmek için saldırıda bulunan ama amacına ulaşamayıp yakalanan) Burek'e nasıl davrandığı sorusuna rivayetler ışığında farklı cevaplar vermek mümkündür. Bazı rivayetlerde öldürüldüğü; bazılarında ise Muaviye'nin emriyle elleri ayakları kesildiği, dilinin koparıldığı, sonra öldüğü ifade edilmiştir.<sup>607</sup>

Hariciler, Nehrevan ölümlerini, rehberlikleriyle hidayet buldukları, izlerinden gidilen, inanç uğrunda fedakârlık yolunu aydınlatan birer meşale olarak örnek almışlardır.<sup>608</sup> Yoğun olarak Irak ve çevresinde faaliyet gösteren Haricilerin,<sup>609</sup> Nehrevan'da başlayan ayaklanmaları, kısa süren Ömer b. Abdulaziz dönemi dışında,<sup>610</sup> yaklaşık bir asır sürdü.<sup>611</sup>

Harici isyanları arasında çoğunlukla bir devamlılık ya da bütünlük yoktur. Bir yerde başlayan bir Harici isyanı bastırıldıktan sonra, başka bir yerde farklı kişiler tarafından yeni bir isyan hareketine girişilmiştir.<sup>612</sup> Çeşitli bölgelerde çıkan Harici hareketleri arasında her zaman için organik bağ olduğunu söyleyebilmek de güçtür. Bununla birlikte, Haricilerin Nehrevan'da toplandıkları sıralarda Basralı Haricilerin Kufeli Haricilere katılıp onlara destek oldukları bilinen bir husustur. Hadramevt'te isyan eden İbadiler Basra'daki Haricilerle irtibat kurdukları gibi, Kuzey Afrika'daki Harici isyanlarında da Basra Haricilerinin rol oynadıkları görülmektedir. Yine Ezraki isyanlarına da yer yer çeşitli memleketlerden taraftarları iştirak etmişlerdir.<sup>613</sup> Harici fırkalarının zaman zaman "karşı karşıya geldikleri ve birbirleriyle" savaştıkları da görülmektedir.<sup>614</sup>

Emevilerden sonra etkinlikleri azalmaya başlayan, hızla taraftar ve güç kaybeden Haricilerden geriye kalan az sayıda Harici bugün Doğu Afrika'da ve Mezep'te -Güney Cezayir'de- "kendi basit cumhuriyetçi idealleri doğrultusunda hayatlarını hala devam ettiriyor."<sup>615</sup>

Müslümanların 73 fırkaya bölünecekleri ve bunlardan sadece bir grubun kurtulacağı yönündeki hadisin etkisiyle mezhepler tarihi alanında eser kaleme alan bazı yazarlar, mezheplerin sayısını tutturmak için çabalamış, bu çaba, birçok fırkayla birlikte Haricilerin de kaç fırka oldukları ve isimlerinin neler olduğu hususunda birbirinden çok farklı düşüncelerin ileri sürülmesine neden olmuştur.<sup>616</sup> Bu nedenle

<sup>607</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 126-127.

<sup>608</sup> Selim en-Nuaymi'den nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 86.

<sup>609</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 133.

<sup>610</sup> Ömer b. Abdulaziz'in kendisinden önceki Ümeyyeoğullarına muhalefet ettiğini, zulümlerinin devam etmesini önlediğini ve hatta onların işledikleri haksızlıklara mukabil hak sahiplerine haklarını iade ettiğini kabul etmelerine rağmen "beraat ilanına" saplanıp kaldıkları için ona itaat etmemişlerdir. Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 66.

<sup>611</sup> Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku", 134.

<sup>612</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 263.

<sup>613</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 74'ten nkl. Demircan, *a.g.e.*, 249.

<sup>614</sup> Demircan, *a.g.e.*, 249.

<sup>615</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 30.

<sup>616</sup> Mesela; İsferyini, el-Bağdadi ve el-Makrizî yirmi, eş-Şehristani, sekiz, er-Razi yirmi bir, el-Eş'ari ise kırktan fazla fırkadan bahsetmektedir. Bkz. Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 39-40.

Harici gruplarla ilgili net bir sayı verme imkânına sahip değiliz. Hariciler arasında vuku bulan ilk bölünmelerde her ne kadar itikadi konular üzerinde durulmuşsa da bölünmenin temelinde siyasi görüş farklılıklarının yattığı görülmektedir.<sup>617</sup> Muhammet İkbâl, Haricileri üç ayrı sınıfa ayırarak incelemenin mümkün olduğunu söyler: 1- Seçilmiş halifenin varlığını zaruri gören ama bunun belli bir aileye ait olmasının zaruri olmadığını savunanlar. Bunlara göre bir kadın veya köle de Harici olabilir. 2- Halifenin varlığını zorunlu görmeyen, Müslümanların kendi kendilerini yönetebileceğini savunan Hariciler. 3- Hükümete/devlete hiçbir surette inanmayan ve İslam'ın anarşistleri olarak nitelendirilen Hariciler. Onlara halife Ali'nin (ra) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Siz benim yönetimime inanmıyorsunuz; ama iyi ya da kötü mutlaka bir yönetimin/devletin var olması kaçınılmazdır.”<sup>618</sup> Alt kollar ve düşüncelerdeki farklılıkların doğurduğu küçük gruplar göz önünde bulundurulmadığında, eylemleriyle bilinen ve haklarında az da olsa malumat bulunan fırkalardan dördü şunlardır: İbadiler, Necdiler, Sufriiler ve Ezrakiler.<sup>619</sup>

İbadiler, Emevi devletinin son dönemine kadar isyanlara iştirak etmeyip olayların dışında kalmış;<sup>620</sup> isyan etmek için Emevi devletinin zayıflamasını beklemişlerdir. İlk ciddi isyan faaliyetine Talibu'l-Hakk lakabıyla şöhret bulan Abdullah b. Yahya'nın isyanıyla giriştiklerdir. Büyük taraftar toplayan Güney Arabistan'daki isyanları, Emevilerin son devrinde devletin zayıflamasındaki en büyük etkenlerden biri olmuştur. Diğer önemli isyanları ise, Kuzey Afrika'da çıkardıkları isyanlardır. İsyancıları Abbasiler devrinde de sürdürerek, bu bölgede Rüstemiler devletini kurmuşlardır.<sup>621</sup>

Amel imandan bir cüz kabul eden İbadiler, Allah'ın emirlerinden birini yerine getirmeyen ya da yasaklarına uymayan kimseleri, küfran-i nimet içinde görürler. İbadiler, “küfrü iki sınıfa ayırırlar. Birincisi, küfr-ü nimet, ikincisi ise küfr-ü millettir. Küfr-ü millet içinde olan kimseler mutlak kafirdirler. Burada da görülüyor ki,

<sup>617</sup> Demircan, *a.g.e.*, 42.

<sup>618</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 31.

<sup>619</sup> Adnan Demircan Harici gurupları; a) Aşırı Hariciler (Ezrakiler) ve b) İlimli Hariciler (İbadiler, Sufriiler, Necdiler) şeklinde iki grup olarak ele almaktadır. Bkz., Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 128. Harici gurupları içerisinde en aşırı olanının Ezrakiler olduğu bilindiği için, bu grubun aşırılığının diğerlerine oranla ayrıca vurgulanması yerinde ve gereklidir. Fakat Ezrakiler dışındaki gruplar için “ılımlı” ifadesinin kullanılması şaşırtıcıdır. Eylemlerinde erkek, kadın, yaşlı ayrımı gözetmedikleri gibi, bebekleri bile öldürmekten geri durmayan, hamile kadınların karınlarını yaracak derecede vahşi eylemleri meşru gören ve tüm bu ve benzeri türden eylemleri Allah'ın emri olarak algılayıp cihat ettiklerini düşünen gruplar için hangi ılımlılıktan ve neyin ılımlılığında bahsedildiğini anlamak güçtür. Yazar, her zaman muhalif görüldükleri için Haricilerle ilgili rivayetlerde uydurma olanlarının bulunduğunu, şiddet eylemlerinin abartılarak verildiğini ve sadece olumsuz yönleriyle (şiddet eylemleri) anıldıklarını fakat görüşlerindeki olumlu sayılabilecek hususların görmezden gelindiğini söylemektedir. “Ehl-i Sünnet'in incelediğimiz dönemde iktidar ile uzlaşmacı bir tutum sergilemesi, öte yandan Şiiilerin Haricilere -Hz. Ali'ye isyanlarından itibaren- düşmanlık hisleri beslemeleri onlara karşı bazı rivayetlerin uydurulmuş olabileceğini düşünmemize sebep olmaktadır.” Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 11. Bu görüşlerinde haklılık payı bulunmakla birlikte, tepkisel duruşu yazar hakkında yer yer Harici eylemlerini -olumsuz anlamında olmasa da- normalleştirmeye çalıştığı izlenimi edinmemize sebep olmaktadır.

<sup>620</sup> Demircan, *a.g.e.*, 222.

<sup>621</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 129, 223.

İbadiler kendi fırkalarına mensup olmayan Müslümanları diğer kafirlerden ayırmak suretiyle Ezrakilerden farklı bir tutum takınmışlardır.” Küfr-ü nimet içerisinde olanlarla savaşılması gerektiğini savunan İbadiler, “savaş alanında ele geçirilen silahlar dışında, onların kadınları, çocukları ve mallarının haram olduğu inancındadırlar.”<sup>622</sup>

Haricilerin en ılımlı, İslam cemaatine düşünce olarak en yakın grubu bu gruptur. Sapıklık ve aşırılıklara en uzak grup oldukları için yeryüzünden silinmemişlerdir. İyi bir fıkıh ortaya koymuş ve seçkin alimler yetiştirmişlerdir.<sup>623</sup> Günümüzde Umman, Tunus, Cezayir ve Libya<sup>624</sup> Zengibar, Doğu ve Kuzey Afrika’da küçük topluluklar halinde yaşayan ve artık Müslümanların çoğunu tekfir etmeyen, amaçlarına ulaşmak için de siyasî cinayetlere başvurmeyen Hariciler bu kola mensuptur.<sup>625</sup>

Necdiler, Orta Arabistan’da etkili olan bu grup, 686’dan 692’ye dek Bahreyn, Umman, Yemen ve Hadramut’da özerk yönetime sahip oldu. Bu dönemde Emevi idaresinin İbn Zübeyr’in tehdidi altında bulunması Necdilere nispeten daha uzun bir istikrar dönemi fırsatı verdi.<sup>626</sup>

Necde ve adamlarına göre muhaliflerinin kadınları ve çocukları öldürülemez.<sup>627</sup> Necdiler, katı yasaklayıcı motifleri içine daha az şiddetli kimi hafifletici unsurları da yerleştirmişlerdir. Bunlar, “müslümanın yükümlüklerini temeller ve temel olmayanlar diye ayırırlar” ama herhangi bir mensuplarını “temel olmayan bir haddi tecavüzden dolayı, orijinal Ezraki formülasyonunda yapılabileceği gibi, topluluklarından aforoz etmezler.” (...) “Sessizce oturanlar” hakkındaki görüşlerinde de değişikliğe giderek bunları “mürted” kabul etmeyi bırakmış; bunun yerine bunlara “münafıklar”(ikiyüzlüler) demeye başlamışlardır. Necdiler şiddet içeren radikalliklerini büyük çapta yumuşatmış hatta taraftarlarına tehlike halinde takiyeyi (itikadı gizleme) bile önermişlerdir.<sup>628</sup>

Sufriler, Eylemlerinde yetişkinlerle birlikte çocukları, bebekleri de katleden Sufriler bu vahşetleriyle nam salmışlardır. Kafirlerin çocuklarının da büyüdüklerinde kaçınılmaz olarak aynen anne-babaları gibi kafir olacakları şeklindeki İslam ve insanlık dışı bir gerekçeyle hareket eden, “Haricilerin muayyen gruplarından Sufrilerin çocuklara yönelik hususi bir nefreti vardı ve bunların olgunlaşarak İslam’ı şuurlu biçimde benimseyinceye dek beklenmemesini düşünürlerdi.”<sup>629</sup>

<sup>622</sup> Demircan, *a.g.e.*, 128.

<sup>623</sup> Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 81.

<sup>624</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 59.

<sup>625</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 178.

<sup>626</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 208.

<sup>627</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 127.

<sup>628</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 208-209.

<sup>629</sup> Abu Mansur, *al-Farq bayn al-Firaq*, Tehran, İshraqi, 1954, 52’den nkl. Dabaşı, *a.g.e.*, 207.



Sufriler, özellikle Emevi devletinin zayıfladığı son dönemlerde Kuzey Afrika'da faaliyetlere girişmişlerdir. Abbasiler döneminde Kuzey Afrika'da kurulan Midrariler devleti Sufriler tarafından kurulmuştur.<sup>630</sup>

Ezrakiler, Ezrakiler Haricilerin en radikal ve devrimci kanadı idiler. Özellikle 684'ten 691'e dek Basra'da Emevi idaresini felç ettiler. Diğerleri arasında en aşırı olarak bu grup sıkı manevi zahitliği esas alan doktrinel bir formülasyon geliştirdi, tek bir günah bir Müslümanı toplumdaki ihraç ediyordu... Ezraki olmayan herkesi mürtet farz ettiler ve kendileri için "cennet ehli" derken, başkalarına "cehennem ehli" dediler. Kendi cemaatlerini "darü'l-İslam", dünyanın geri kalanını ise "darü'l-harp" kabul ettiler. Darü'l-İslama hicret edenlerin aksine, "sessizce oturanlar"ın hepsi kâfir kabul edildi ve dolayısıyla terörist faaliyetlere maruz bırakıldı.<sup>631</sup>

Kendileri dışında herkesi kafir, kafirleri öldürmeyi de dinin gerekliliği olarak kabul ettiklerinden dolayı, "gittikleri yerlerde vahşice cinayetler işledikleri, insanlara saldırarak pek çok kişiyi öldürdükleri rivayet edilir."<sup>632</sup> Mezhepler tarihi uzmanı M. Ebu Zehra da Ezrakilerle ilgili bu rivayetleri doğrulayarak, Haricilerin, en azılı, en kalabalık ve savaşanı en fazla olan grubunun Ezrakiler olduğunu ifade etmektedir.<sup>633</sup> Bunlar bir kimseyi aralarına almak için imtihandan geçirirlerdi. Söz konusu şahıstan birkaç cinayeti gerçekleştirmesi istenirdi. Cinayetleri işlerse gruba alınır, işlemezse münafık kabul edilerek kendisi öldürülürdü.<sup>634</sup>

"İbn Erzak'a göre büyük günah işleyen insanlar müşrik olduğu gibi onların aile fertleri de müşrikti. Hatta Ezrakiler, müşriklerin çocuklarının kendileriyle beraber cehennemde olduğunu söylerler."<sup>635</sup> Ezrakiler yirmi seneyi aşkın bir süre, fırka tamamen ortadan kalkıncaya kadar isyanlarını kesintisiz sürdürmüşlerdir.<sup>636</sup> Günahkâr imama mutlaka isyan edilmesi gerektiğini savunan,<sup>637</sup> askeri seferlerine önemli sayıda kadının da katılım gösterdiği<sup>638</sup> Ezrakilerin etkileri, katı tutumları sonucu onlarla birlikte yok olup gitmiştir.<sup>639</sup>

Metod olarak her zaman ve sadece şiddetin -çoğu zaman terörize edilmiş şekilde- kullanılmasının, oran olarak aralarında farklılıklar bulunsa da, Harici grupların tamamının en belirgin yanını oluşturduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu gruplar arasında şiddeti en fazla benimseyenler ve uygulayanlar Ezrakilerdir.

<sup>630</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 129.

<sup>631</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 205-206.

<sup>632</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 172.

<sup>633</sup> Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 77.

<sup>634</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 111.

<sup>635</sup> Şehristani, I, 122'den nkl. Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 117.

<sup>636</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 263.

<sup>637</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 116.

<sup>638</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 206.

<sup>639</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 132. Bu gruplardan başka, Acârîde, Seâlîbe Harûriyye, Beyhesiyye adı verilen grupları da vardır. Bkz., Fiğlalı, "Hariciler", 173.

### 3.2.2.2. Harici Şiddetini Doğuran Sebepler

Haricilik çoğunlukla siyasi sebeplere dayandırılarak açıklanır. Sıffin savaşı onların fiilen ayrıldıkları bir savaştır ve bunda tereddüt de yoktur. Fakat Haricilik Sıffin savaşındaki anlaşmazlıktan dolayı çıkmıştır denilerek, kestirme bir yol takip etmenin elbette aydınlatıcı bir tarafı da yoktur. Birinci dünya savaşını Sırp veliahtının öldürülmesine bağlayıp, tüm gelişmeleri bu suikastla açıklamaya çalışmak ne derece gerçekçi ise; Haricilikle ilgili tüm gelişmeleri tahkime dayandırmak da o kadar gerçekçidir. İslam tarihinde Müslüman toplumdaki ayrılan ilk grup olan, ileri sürdükleri düşünceler ve Kur'an'dan çıkarımlarıyla birçok konuda tartışmaları başlatan, terörün en uç örneklerini sergileyen ve bunları İslam'la bağdaştırmaya çalışan, kendi zamanlarında etki alanları küçümsenemeyecek boyutlara ulaşan Harici hareketin; çoğunlukla yüzeysel ve genellemeci bir üslupla ele alındığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Zamanımıza kadar adlarından bahsettiren bir etki bırakan bu grubun sadece hakeme gitmeyi reddettikleri için, başka hiçbir neden yokken, aniden ortaya çıktıklarını iddia etmek bu yüzeysel yaklaşımın çarpıcı bir sonucudur.

“Şüphesiz Hulefa-i Raşidin döneminde meydana gelen Harici hareketleriyle Emeviler döneminde meydana gelen isyanlar arasında önemli farklılıklar mevcuttur.” Emeviler döneminde, farklı sebepler isyanları kuvvetlendirmiştir. Bunları şöylece sıralayabiliriz: a) Kendi fikirlerinden olmayan Müslümanları kâfir görerek ve dolayısıyla onların iktidarını da batıl kabul ederek sürekli isyan etmeleri. Bu düşüncede en katı olanlar Ezrakilerdir. b) Valilerin, isyanlara neden olacak kadar baskısı bir yönetim uygulamaları. c) Talep edilen bazı hakların verilmemesi.<sup>640</sup> “Muhalefeti ezme ve baskıcı yöntemlerle ortadan kaldırma çabaları, çoğu zaman ters sonuç doğurmuş ve muhalefetin gücünü arttıran önemli etkenlerden biri haline gelmiştir.”<sup>641</sup>

Emevilerin Irak bölgesine gönderdikleri valiler genellikle baskıcı bir siyaset izlediler. Rivayete göre baba oğul Ziyad ve Ubeydullah 13000 Hariciyi öldürmüştü. Belazuri'nin rivayet ettiğine göre Ziyad, Basra'da toplanıp yönetim aleyhine konuşan bir grup Hariciyi yakalayıp onlardan birbirlerini öldürmelerini istemiş ve arkadaşını öldürenleri serbest bırakacağını söylemiş. Onlardan 12 kişi söyleneni yapıp arkadaşlarını öldürmüştür. Yine Ziyad, Basra'daki Harici grubu, “Vallahi ya bunları (içinizdeki isyancıları) kefenlersiniz ya da sizlerden başlarım!” diyerek tehdit etmiş; isyan edenlerden bazılarının hanımlarını götürüp başkalarına vermiştir.<sup>642</sup> Ziyad'ın oğlu Ubeydullah, itham veya zan altında kalanları da öldürmekten geri durmamıştı. Hatta o, töhmet altında kalan veya durumu şüpheli 900 Hariciyi de öldürmüştü.<sup>643</sup> Bundan başka Ubeydullah, Nehrevan savaşından sağ kurtulanlardan olduğu rivayet edilen Urve b. Udeyye'nin ellerini ve ayaklarını kestikten sonra ona son düşüncesini sormuş, o da, “Sen benim dünyamı mahvettin, ben de senin ahiretini!” deyince

<sup>640</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 247-248.

<sup>641</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 32.

<sup>642</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 150-151.

<sup>643</sup> Demircan, *a.g.e.*, 133-134.

Ubeydullah b. Ziyad onu öldürmekle yetinmemiş, kızını da getirip öldürtmüştür.<sup>644</sup> Emevilerin son dönemlerinde Güney Arabistan Haricilerinden Ebu Hamza'nın adamlarından esir edilen 400 kişi kılıçtan geçirilmiş ve Ebu Hamza ile birkaç kişinin cesetleri asılarak teşhir edilmiştir. Abbasilerin iktidarından sonra cesetler indirilip defnedilmiştir.<sup>645</sup> Haricilerin el ve ayaklarının kesilerek sokağa bırakılmaları,<sup>646</sup> camide ibadet ederlerken topluca kılıçtan geçirilmeleri de<sup>647</sup> Emevilerin maharetleri(!) arasında sayılabilir. Emevi yöneticilerinin bazıları da onları bölmek için içlerine casus sızdırmaktan, onlar aleyhine hadis uydurmaktan, yalan söylemekten ve insanları savaşa teşvik etmek amacıyla asılsız şayialar yaymaktan çekinmemiştir.<sup>648</sup>

Şiddetin birçok türünü uygulamaktan geri durmayan Emevi yöneticilerinin, “onları kazanmak için ciddi politika üretmemeleri”,<sup>649</sup> böyle bir tasa taşımamaları da kayda değerdir. Gerçekten de Emevilerin güttükleri siyaset, Harici ayaklanmalarını tetiklemiştir. Yönetimin uyguladığı sert politika ve özellikle Haricilere karşı aşağılayıcı tutum çoğu zaman ayaklanmalara davetiye çıkarmıştır. “Harici isyanlarının yoğun olarak, Ziyad, oğlu Übeydullah ve Haccac'ın valiliği ile devletin zayıfladığı son dönemde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Özellikle Haccac'ın valiliği sırasında uzun yıllar devam eden Ezraki isyanları ile Sufrilerin faaliyetlerinin paralellik arz etmesi dikkat çeken bir husustur.”<sup>650</sup> Emevi valilerinin “Kureyş üstünlüğünü” yansıtan kibirli ve büsbütün olumsuz tutumları, kabile alışkanlıklarını sürdüren Hariciler üzerinde kıskırtıcı bir etkiye neden olmuştur.<sup>651</sup>

Sıffin savaşının seyri ve hakem olayı; Hz. Osman dönemindeki karışıklıklar, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemal vakası ve Hz. Ömer döneminden başlayarak Muaviye'nin siyasi tutumu gibi toplumu Sıffin savaşına sürükleyen önceki sebeplerle birlikte ve bağlantılı olarak analiz edildiğinde Hariciliğin oluşum nedeniyle ilgili ileri sürülebilecek siyasi malzeme zihinde bir yerlere oturmaya başlayacaktır. İlerleyen süreçte Emevi yönetiminin güttüğü siyaset, şüphe yok ki Harici hareketi azdırmıştır; bu anlaşılır bir durumdur. Fakat Hariciliğin çıkışını izahta bile yetersiz kalan bu ve benzeri siyasi sebeplerin, Harici şiddetini açıklamada kullanılamayacağı ortadadır.

Aslında Hariciliği önemli ve araştırılmaya değer kılan, toplumun genelinden ayrılan bir grup olması değil, eylemleridir. Sırf kendilerine zulmedildiği ve haksızlık yapıldığı için tepkisel olarak şiddete giriştikleri iddiası kabul edilse bile bu iddia, kadınların, yaşlıların ve hatta çocukların katledildiği Harici eylemlerini izahta yetersiz kalacaktır. Siyasi ortam ve olaylar Hariciliğin oluşumuna illa ki etki etmiştir ama Harici faaliyetleri siyasi nedenlere indirgenerek açıklanamaz.

<sup>644</sup> Demircan, *a.g.e.*, 152.

<sup>645</sup> Belazuri, *Ensab*, II, 191'den nkl. Demircan, *a.g.e.*, 229.

<sup>646</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 170.

<sup>647</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 171.

<sup>648</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 169. Emevilerin Haricilere uyguladıkları zulümler için ayrıca bkz., Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 89, 98.

<sup>649</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 264.

<sup>650</sup> Demircan, *a.g.e.*, 249.

<sup>651</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 31.

Bir şiddet hareketi olan Hariciliği doğuran asıl nedenin ne olduğunu izaha çalışan daha başka görüşler de mevcuttur. Bazıları en büyük neden olarak ekonomik gelişmeleri göstermekteyken, bazıları kabileciliği, bazıları te'vili, bazıları da İslam dininin kendisini göstermektedir. Ekonomik nedenlerle açıklayanlar Haricilerin çıkışını Huneyn ganimetlerinin dağıtım sırasında Zu'l-Huvaysıra'nın itirazına dayandırır. Bir de ilk fetihlerden sonra bazı kabilelerin zenginleşmesine karşın bazılarının fakir kalması da bu açıklamaya dayanak olarak ileri sürülür. Zu'l-Huvaysıra'nın bir bedevî olduğu biliniyorsa da, bu itirazın Harici zihniyete dayandırılmasını gerekli kılacak herhangi bir delil bulunmamaktadır. Maddî farklılıklarla ilgili olarak da, kabileler arasındaki ekonomik farklılıkların neden tüm fakir kabileleri değil de özellikle bazı kabileleri tetiklediği/harekete geçirdiği sorusu da cevapsız kalmaktadır.

Hariciliğin çıkışını kabileciliğe dayandıranlar -ki bunlardan birisi de ünlü mezhepler tarihçisi M. Ebu Zehra'dır-<sup>652</sup> İslam'ın zuhurundan önce var olan yoğun kabile anlaşmazlığı ve çatışmaları neticesinde oluşan düşmanlıkların, tekrar su yüzüne çıkmaya başladığını ve Hariciliğin de kabile asabiyetinin ürünü olduğunu ileri sürerler. Kabile asabiyeti önemli bir neden olmakla birlikte, tek başına yeterli bir açıklama değildir; çünkü bu kabul, Haricilerin bir süre kendi kabilelerinden olmayan Hz. Ali'yle birlikte savaşmalarının nedenini, Emevi halifelerinden Ömer b. Abdulaziz döneminde eylemlerini bir süreliğine neden askıya aldıklarını, yine benzer pozisyonlarda olan kabilelerin aynı fiillere neden girişmediklerini açıklayamayacaktır.

Hariciliği te'vile dayandıranlar da vardır. Bunlar, Haricilerin te'vil kapısını ilk açanlar olduklarını, "Allah'ın hükmüyle hükmetmeyenler kafirlerdir" ayetini te'vil ederek Hz. Osman ve Hz. Ali'ye savaş açtıklarını ileri sürerler. Haricilerin bu ayeti te'vil ettikleri bilinen bir vaki'dir, fakat neden bu tevili yapanlar Hariciler olmuşlardır, yani onları te'vile zorlayan sebep nedir? Bu görüş sığ bir görüş olmakla birlikte problemin kökenini Kur'an'da aramaya yol açacak bir riski de barındırmaktadır. Haricilerin, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi kafir kabul etmelerinin tek nedeni ayetin te'vili ise ve Haricilerin diğer eylemlerinin gerekçesinin de te'vil olduğu kabul edilirse, çocukların kılıçtan geçirilmelerinin gerekçesi de Kur'an'ın tevil edilmesinde aranacaktır ki, te'vilin İslam alimlerince genelde kabul edildiği düşünüldüğünde, şiddetin ve terörün Kur'an'ın yorumlanmasına dayandırılması gibi çok uç bir noktaya varılacaktır. Varılacak bu nokta, Harici şiddetini İslam'a dayandıranlarla aradaki sınırı oldukça belirsizleştirecektir.

Harici şiddetini İslam'a dayandıranlar, bu şiddet eylemlerinin dinin kendisinden, vahiy ve peygamberden kaynaklandığını ileri sürenler, tahmin edileceği üzere oryantalistlerdir. *İslam'ın İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri* adıyla Türkçeye çevrilen kitabın yazarı olan J. Welhausen bunlardan biridir. O, İslam'ın en önde gelen ustaları ve temsilcileri olarak takdim ettiği Haricilerin, dindar bir ihtilal partisi olarak İslam'dan neş'et ettiğini söyler.<sup>653</sup> Oysa Haricilerin savaşçıları, tekfir ettikleri kimseler de dindardı ve aynı dinin mensuplarıydı. Buradan da anlaşılıyor ki

<sup>652</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 59-60.

<sup>653</sup> Bkz. Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 17-18.

aynı dine mensup farklı karaktere sahip insanların, “birbirlerinden farklı tavırlar sergilemeleri, onların dini kültürlerine ve anlayışlarına bağlıdır.”<sup>654</sup> “Göz ardı edilmemesi gereken önemli hususlardan birisi de incelediğimiz devirde dinin, hayatın her alanında başvurulan yegane kaynak olmasıdır. Elbette siyasi ihtilafların çözümünde de dine başvurulmuştur. Ancak dini, ihtilafın ortaya çıkışına sebep olan amil şeklinde değerlendirmek yanlış olur. İhtilaflar sırasında dine başvuran insanların farklı neticelere ulaşmasının sebebi dinde değil, insanların kendisinde aranmalıdır.”<sup>655</sup> Haricilerin radikal bir söyleme sahip olmalarını İslam’ın temel kaynaklarında aramak ve bunun için de özellikle bazı ayetleri delil olarak ileri sürmeye kalkışmak, yani Haricilerin isyanlarının temelinde dini aramaya çalışmak, doğru bir yaklaşım değildir. “Zira Haricilerin dikkate alıp hareket tarzlarını temellendirdikleri ayetleri, diğer Müslümanlar da okudukları halde, onların gösterdikleri tepkileri göstermemişlerdir.”<sup>656</sup>

Hz. Osman dönemindeki problemler, Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Cemal Vakası ve özellikle de Sıfın savaşı ve sonrasındaki Tahkim olayı, yani toplumsal ortam ve siyasi etkiler; kabile asabiyetinin tekrar yeşermeye başlaması; fetihler neticesinde maddi refahın artışı ve maddi kaynakların kabileler arası dağılımındaki problemler; Haricilerin Kur’an’ı okuma ve yorumlama biçimleri... Tüm bunlar Hariciliğin oluşumunu ve bu grubun toplumdan ayrılmasını sağlayan önemli etkilere sahiptir ve bunlar büyük oranda Hariciliğin çıkışını izahta ya da bazı fiillerini yorumlamada kullanılabilir. Yani bunların etkisinin bulunmadığı iddia edilmemektedir. Fakat asıl mesele, Haricilerin ne zaman, hangi olay sonrasında ve hangi sebeple ayrılıp fırka halini aldıklarını tespitinden ziyade, ortaya koydukları şiddet eylemlerini gerçekleştirme potansiyellerinin nereden kaynaklandığı, Harici şiddetinin Harici düşüncesinde meşruiyetini nereden aldığı, nereden kaynaklandığıdır. Yukarıda sıraladığımız nedenlerin hiçbirisi yalnız başına, Harici eylemlerinin, yani Müslüman bir grubun tabir yerindeyse “terörize edilmiş eylemleri”nin nedeni olamaz.

Bu nedenleri de içine alan, ama çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olan kültürel unsur, yani Hariciler için düşünüldüğünde ‘Bedevi Arap Kültürü’, ortaya koyulan ve İslam’a dayandırılan İslam dışı fiil ve tutumların bizce en önemli nedenini teşkil etmektedir. Siyasî etkenler kültürle birlikte okunduğunda tutarlılık kazanmakta ve bu sebepler ancak bu kültürel yapının etkileriyle birlikte düşünüldüğünde Harici şiddetinin nedenleri sağlıklı bir şekilde tahlil edilebilmektedir. Kültürel bir yapıyı ifade eden ‘bedevilik’ yukarıda sıraladığımız nedenleri bütünleştirdiği gibi, onları yok sayma bir tarafa, onların da görünmeyen nedenini, harcını teşkil etmektedir.

Haricilik hareketini bedevilikten kaynaklanan veya bedeviliğin devamı olan bir hareket olarak değerlendiren araştırmacıların sayısı az değildir. M. Ebu Zehra, Ahmet Emin, Ahmet Çelebi, Avni İlhan, İrfan Aycan, Mustafa Fayda ve Taha Akyol bunlardandır. Hariciliği bedeviliğin ürünü olarak görenlerden Ethem Ruhi Fığlalı Haricilik hareketini, “Çölde aşına oldukları eski kabile hayatının ser-azad

<sup>654</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 34.

<sup>655</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 70.

<sup>656</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 35.

alışkanlıklarını, hepsi de birer eski bedevi reisi olan reislerinin önderliğinde sürdürmekten ve dolayısıyla İslam cemiyetinin geçmekte olduğu şehir medeniyetine tepkiden başka bir şey değildir” şeklinde değerlendirmektedir.<sup>657</sup> İlk Haricilerin genellikle bedevi asıllılar arasından çıkması ve daha sonraları da hareketin Kuzey Afrika’da bedevi Arapların yaşam tarzına benzer bir hayat süren Berberiler arasında itibar görmesi, Harici hareket ile göçebe hayatı arasında bir bağlantı olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan bedevilerin özelliklerinden olan şiir söyleme ve hitabetin Haricilerde bulunması, Harici liderlerinin şehirli değil bedevilerden olması ve onların kendi aralarında, bir bedevinin kendi kabilesi içindekine benzer bir gurura sahipmiş gibi görünmesi de dikkat çekilen hususlardandır.<sup>658</sup> Dolayısıyla denilebilir ki, Haricilik hareketini doğuran etkenlerden en önemlisi “bedevi hayattan, şehir hayatına geçen Arap toplumunun yaşadığı değişim sürecinin tepkimeleridir. Arap toplumu, şehirde yaşamaya devam ettikten sonra da uzun süre kabile yapısını korumuş; bundan dolayı şehir içinde adeta çöl hayatını yaşamaya devam etmiştir.” Bunun yanı sıra “şahısların olaylar karşısındaki tavırları, aldıkları dini eğitim, nasları anlama ve yorumlama yetenekleri de Hariciliğin doğuşunda rol oynayan önemli bir etkidir.”<sup>659</sup>

Herhangi bir mezhep yahut düşünce sisteminin doğru olarak anlaşılması ve yorumlanabilmesi, büyük ölçüde mensuplarının sosyal ve kültürel seviyelerinin tespitine bağlıdır.<sup>660</sup> İnsanların davranışları kendilerine ait olma anlamında kişisel ise de, her davranışın mutlaka kendisi dışında bir insan veya insanlara ilişkin olarak yapıldığı hesaba katıldığında denebilir ki “hiçbir insan davranışı, içinde bulunduğu ortam açısından kişisel değildir. ...her insanın her davranışı istese de istemese de kendisi dışında bir kimseyi ilgilendirmektedir. Zira her insan davranışı, onun iç dünyasının bir bağlamda tezahürüdür. Bu bağlam toplum olduğunda iç dünyamızın tezahür edenler bütünlüğüne ‘kültür’ diyoruz.”<sup>661</sup> Haricilerle ilgili düşünüldüğünde kültür, sosyo-kültürel bir yapıyı ifade etmede kullanılan ‘bedevilik’ kelimesiyle karşılanabilir.

“Haricilik hareketinin doğuşundaki en önemli amil bedevi yaşamdan hadarılığa geçen Arap toplumunun geçirdiği değişimdir.”<sup>662</sup> İlerleyen süreçlerde az da olsa farklı kesimlerden katılımlar olmuşsa da ilk Haricilerin tamamının ve siyasi tarihleri boyunca Haricilerin çoğunun bedevî olması onların en büyük ortak özelliği olarak dikkat çekmektedir. Sıffin savaşı öncesinde, Hz. Peygamber döneminden başlayarak birçok olumsuz gelişmenin faili ya da nedeni olan bedevîler, Hz. Osman’ın katledilmesi olayını (çoğu düşünür ve tarihçiye göre O’nu katledenler bedevîlerdir; zaten Hariciler de bu katlin haklılığını savunmuşlardır) üstlenmekle toplumdan tamamen ayrılmaya başlamış, bu muhalif duruşları Tahkim olayı sonrası grup halinde ayrılmalarıyla firkanın oluşumunu sağlamıştır ki, “Hz. Ali’yi tekfir ederek ona karşı isyan eden ilk Haricilerin de bazı bedevîler olduğu

<sup>657</sup> Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 89’dan nkl. Demircan, *a.g.e.*, 21.

<sup>658</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 60-61.

<sup>659</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 31.

<sup>660</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 173.

<sup>661</sup> Açıkgenç, “İnsan Fıtratında Şiddetin Kökeni Felsefi Bir Yaklaşım”, 244.

<sup>662</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 62.

bilinmektedir.”<sup>663</sup> Bağdadi, Haricilerin bedevî olmakla birlikte aynı zamanda çoğunluğunun aynı kabilenin, Temim kabilesinin mensupları olduğunu ifade eder.<sup>664</sup> Fazlur Rahman Haricilerin bedevî kabile üyeleri oldukları hususunda şüphe bulunmadığını, bunun, onların aşırı fanatikliğini ve hoşgörüsüzlüğünü açıklayan bir gerçek olduğunu söylemektedir.<sup>665</sup> Gerçekten de, bedevi kökenli oluşları onların göze çarpan, düşünölmeye değer en önemli tarafına işaret etmekte, içlerinde sivrilen şahsiyetlerin hiçbirinin bilinen kabilelerden olmayışı<sup>666</sup> da bu bilgiyi pekiştirmektedir.

Bedevî olmak ile Harici olmak elbette aynı şey değildir. Nitekim Allah Kur’an’da (Tevbe 9/99) onlardan bazılarını övmüştür. Bedevilerin tamamı Harici değilse de, en azından ilk Haricilerin tamamının bedevî olduğu söylenebilir. Böyle bakıldığında Haricilik, İslam’ın yasaklayarak Müslümanları menettiği bedevî özelliklerden kendisini kurtaramamış ve çeşitli gelişmelerin de etkisiyle bir süreliğine örtölü bulunan yapılarının tekrar su yüzüne çıkıp belirginleşmesiyle ortaya çıkan bir bedevî hareketi olarak okunabilir.

Yukarıda serdettiğimiz görüşlerimizi teyit eden, bedevi Arap kültür yapısının, Hariciliğe en temel rengini verdiğini gösterir birçok delil ve işaret vardır. İlk Haricilerin çoğunluğunun Temim,<sup>667</sup> Bekr ve Ezd<sup>668</sup> gibi bedevî kabilelerden olması, küçük şahsi problemlerin fevrî hareketlerle isyanlara dönüşmesi, içlerinde ilk Müslümanlardan olma niteliğine sahip olan ya da İslam’a ilk girenlerden ve meşhur kabile reislerinden olan hiç kimsenin görülmemesi<sup>669</sup> haksız da olsalar sorumluluğu topluca üstlenmeleri,<sup>670</sup> Kur’an’ı anlama ve yorumlamadaki yüzeysellikleri, bedevî adet ve geleneklere bağlılıkları, çocukları katletmeleri gibi bazı unsurlar meseleye giriş babında zikredilebilir. Şimdi, Haricilerin yetiştikleri sosyo-kültürel yapıya, bedeviliğin ne olduğuna ve Harici eylemlerine nasıl dayanak sağladığına bakalım. Bunun için önce bedeviliğin ne olduğunu izah edecek, ardından Kur’an’ın bu konuda neler içerdiğine bakacak ve Haricilerin şiddet içerikli eylemlerini bedevîlerin kültürel özelliklerinden yola çıkarak açıklamaya çalışacağız.

<sup>663</sup> Mustafa Fayda, “Bedevi”, *DİA*, V, İstanbul, 1992, 316.

<sup>664</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 193.

<sup>665</sup> Fazlur Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, (Çev.: Fehrullah Terkan), Ankara, 2006, 58.

<sup>666</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 56.

<sup>667</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 90.

<sup>668</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 56.

<sup>669</sup> Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, 373; Seyyid, *a.g.e.*, 64; Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 22.

<sup>670</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 125.

### 3.2.2.3. Şiddetin Nedeni Olarak Bedevi Kültürü

#### 3.2.2.3.1. Bedevilik

“Çölde yaşamak, sahrada oturmak” gibi anlamlarda kullanılan bedâvet kelimesi, “yerleşik hayat, medeniyet” anlamlarına gelen hadâret kelimesinin karşıtıdır. Bâdiye “çöl, sahra, kır” anlamına gelmektedir ki buralarda yaşayanlara bedevî denir. İslamiyet’in ortaya çıkışı sırasında bilhassa Orta ve Kuzey Arabistan’da yaşayan bütün Arap kabileleri bedevî ve hadarî olarak ikiye ayrılıyordu. Kur’an’ın hitabında da bu ayrım görülmektedir. Sami dillerinde “çöl” anlamına gelen arab kelimesi eski devirlerde çölde yaşayanlar için yani bedeviler için kullanılıyorken, sonraları yerleşik hayat yaşayan Araplar için de kullanılır olmuş, ilk defa Kur’an, yerleşik hayat yaşayan Araplarla bedevi Arapları ayırmış, ve medenîler için arab, bedevîler için ise a’rab ifadesini kullanmıştır. İbni Haldun’a göre “gıda, barınak ve elbise gibi en zaruri ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelen toplumlar bedevîdir.” Günün şartlarına göre lüks sayılabılacak tüketim maddelerini kullanan toplumlar ise hadarî yani medenîdir.<sup>671</sup>

“Bedevî toplumu bir babadan geldiğine inanan insanların meydana getirdiği kabile esasına dayanır.” Erkek soyundan gelen akrabalık bağıyla kurulan kabileden, hilf, car ve velâ yoluyla da akrabalık bağı kurulurdu ki bu şekilde kurulan arabalık bağları ile kan bağıyla kurulanlar arasında uygulamada fark yoktu. Kabilesini terk eden veya kabilesinden kovulan bir kimsenin başka bir kabilenin himayesine girmesiyle akrabalık bağı kurulmasına hilf veya car, savaş veya baskın sonucu ele geçirilen kölenin azad edilmesiyle akrabalık kurulmasına ise velâ denirdi. “Böylece göçebe cemiyetlerde çok kuvvetli olan kabile bağı, kan bağının ötesinde sosyal bir râbîta haline geliyordu.”<sup>672</sup>

Kabile basit bir siyasî teşkilata sahiptir. Kabilenin eşit hak sahibi yaşlıları arasından seçilen kabile reisi kabilenin en şerefli kabul edilirdi. Kabile reisine şeyh, emîr, rab denirdi. “Şeyh kabile mensuplarına yol göstermekten çok onların his ve düşüncelerine uygun hareket eder, kimseye vazife yükleyemez, ceza veremezdi. Yaptırım gücü olmadığı için daha çok hakemlik yapardı. Esasen bedevî Araplar hükümdarlıktan, amme cezası gibi mefhumlardan nefret ederlerdi. Reisin belli başlı görevleri kabilenin toplantılarını idare etmek, diğer kabilelerle münasebette kabilesini temsil etmek, kabile fertleri arasındaki ihtilafları halletmek, savaş ilan etmek, savaş sırasında kabileye kumanda etmek, ganimetleri taksim etmek, seyahat ve göç zamanlarını ve yerlerini tayin ve tespit etmek, kabilenin fakirlerine yardım etmek, misafirleri ağırlamak, antlaşmaların yapılması, esirlerin kurtarılması, diyetin ödenmesi gibi işleri yerine getirmektir.” Kabilenin herhangi bir üyesi, oybirliği ile

<sup>671</sup> Fayda, “Bedevi”, 311-312.

<sup>672</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.



seçilmişse, kabilenin reisi olabilirdi. Davranışları görevden uzaklaştırılmasını gerektiriyorsa, bir kabile reisi kabile tarafından görevden uzaklaştırılabiliyordu.<sup>673</sup>

Aynı reise bağlı olmayanlar arasındaki anlaşmazlıklar sık sık savaşları netice verse de bu tür durumlarda bir hakeme ya da arife müracaat edildiği de olurdu ve “hakemin kararına uymayanlar asi ilan edilerek kabileden atılırdı.” Kabilenin işleri reisin temsilcilik ettiği ve tüm üyelerin katıldığı meclislerde halledilirdi. Ceza veya mükafatı sadece bu meclisler verirdi. Bu toplantılarda herkes söz alabilirdi ancak reislerin sözlerine itibar edilirdi.<sup>674</sup>

Cahiliye Arap toplum yapısı kabile esasına dayanıyordu. Her kabile mensubu, kendi kabilesinin her bakımdan üstünlüğüne inanır ve başka bir kabilenin otoritesine boyun eğmek istemezdi. Kabileler arası rekabet dolayısıyla, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi (Tekasûr 102/1-4) mezarda yatanların çokluğu bile övünme konusu yapılabiliyordu.<sup>675</sup> Hayatlarını devam ettirebilmek, tabiat şartlarına dayanabilmek ve hasım kabilelerden gelebilecek tehlikelere karşı koyabilmek için kabilesinin yardımına ve kabile dayanışmasına ihtiyaç duyan bedevîlerin, “birlikte yaşamak, birlikte harekete geçmek, haksızlıklara birlikte karşı koymak, kabileyi birlikte savunmak ve sürekli dayanışma içinde olmak gibi özellikleri vardı.” Mülkiyetin kolektif oluşu da kabile dayanışmasını güçlendiriyordu. Bedevinin şahsi mülkiyeti, çadır, deve ve kullandığı günlük eşyasıydı. Toprak, av, ot ve ateş kabilenin ortak malıydı. Diyet ödemeleri gerektiğinde de kabile fertleri ortak mesuliyet taşırdı.<sup>676</sup> Kabile fertleri arasında körü körüne bir tarafgirlik duygusu demek olan bu dayanışmaya asabiyet denilirdi. Bu anlayışta haklıyı haksızdan ayırmak, suçun ferdiliğini kabul etmek söz konusu değildi,<sup>677</sup> bu kültürde suçun sorumluluğu kolektiftir.<sup>678</sup> Bununla birlikte kabile fertleri arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların önlenmesinde bu kabile asabiyetinin olumlu bir etkisi vardı. Kabile bağlarını arttıran önemli bir diğer faktör de kan davalarıdır. Öldürülen kimsenin en yakın akrabası; katili, onun yakın bir akrabasını veya kabilesinden birini öldürmek suretiyle intikam almak zorundaydı. “İntikamdan başka bir ceza tanımayan bedevî kana kan isterdi.”<sup>679</sup>

“Kabilenin temelini aile teşkil ettiği için bedevîler mümkün olduğu kadar fazla erkek çocuğa sahip olmak isterler. Böylece aile güçlendiği için diğer kabile ve aileler arasında itibar ve üstünlük kazanılmış olur. bedevî kadınlar çocuk doğurmak ve yetiştirmek yanında yemek hazırlamak, süt sağmak, yağ yapmak, çamaşır yıkamak, örtü, çadır ve elbise için kumaş dokumak, yün eğirmek, çadır kurmak ve toplamak, su bulmak, yakacak toplamak gibi işleri de yaparlar. Buna karşılık

<sup>673</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 8-9.

<sup>674</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

<sup>675</sup> Ahmet Akbulut, “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, V, sy. 1, Ankara, 1991, 38.

<sup>676</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.

<sup>677</sup> Fayda, “Bedevi”, 313-314.

<sup>678</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 65.

<sup>679</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

erkekler, ...vakitlerinin büyük bir kısmını işsiz güçsüz oturarak, boğucu sıcak altında çadırlarında uyuyarak ve birbirleriyle ...konuşarak geçirirler.”<sup>680</sup>

Arap kabilelerinin bir araya gelmelerinin ve geniş bir siyasal birlik oluşturmalarının önündeki en büyük engellerden biri, kan davalarıydı. Kan davaları, kabileler arasında yıllarca sürecek olan çatışmalara sebep olabiliyordu.<sup>681</sup> Bedevî kabileleri sürekli rekabet halinde olduklarından birbirlerine sık sık baskınlar düzenlerlerdi. Hayati ihtiyaçlarını karşılamak için şehir ve köylere veya kervanlara saldırılar düzenlerlerdi. Deve ve yiyecek çalma, bazen de karşılığında fidye alabilmek için kadın ve çocukları kaçırmaya amaçlı baskınlar düzenlerlerdi. Kaçırılan kadın ve çocuklar, bedevî gelenekleri gereği fidye karşılığı iade edilirdi; ayrıca kan davasına sebep olmaması için baskınlar esnasında adam öldürmemeye de azamî gayret gösterirlerdi. Elde edilen ganimetlerin taksiminde kabile şeyhine büyük hisse ayrılırdı. Zarara uğrayan kabile mensuplarının zararları da müştereken karşılanırdı.<sup>682</sup>

İktisadî hayatı tamamen toprağa (otlak arazi) ve deveye (binek ve yük hayvanı) bağlı olan bedevîlerin günlük yaşamlarını da büyük oranda bunlar belirler. Arabistan’ın büyük bölümünde tabiat şartlarının tarıma elverişsiz olması ve bunun da nedeni olan kuraklık, buradaki hayatın “devenin etrafında teşekkül etmesine sebep olmuştur.” Bir bedevî için en büyük servet dişi develerden oluşan bir sürü idi. Çünkü iklim şartları başka hayvan yetiştirmeye müsait değildir. Açlığa ve susuzluğa uzun süre dayanabilen bu hayvan sayesinde çölün zorluklarıyla başa çıkabilen bedevî, onun sütünden, etinden, derisinden, gübresinden, yününden ve gölgesinden yararlanır. İklim şartlarına ve develere bağlı olarak sürekli göç etmek zorunda kalan bedeviyi, belki de başka bölgelerdeki göçebelere farklı kılan özelliklerden birisi de deve yetiştirmesidir. Bedeviler, hayvan yetiştirmek, avlanmak, ticaret yapmak ve baskın düzenlemekle geçimlerini sağlıyorlardı; el işleri, denizcilik ve el sanatları gibi hor gördükleri işleri ise asil insanlara yakıştırmazlardı.<sup>683</sup> Bunlar, “her zanaatı (meslek) küçümser; yere yapışık çiftçiyi hor görürdü. Nitekim ticareti de istemeyerek kabullenmek zorunda kalmıştı.”<sup>684</sup>

Yağmur mevsimiyle birlikte çöl, birkaç haftalığına da olsa hayvanlar için uygun bir mera haline gelir. Bu meraları tespit eden bedevîler buraya çadırlarını kurar, hayvanlarını otlatır, gelecek kurak günlerin yemek ihtiyacını karşılamak için buğday-arpa karışımı yiyecek toplar ve saklarlardı. Sürekli göçebe hayatı yaşamalarına rağmen, her kabilenin kendine mahsus meraları vardı. Bu geçici meraların yerlerini tespit için yıldızlardan faydalandıkları için bedeviler arasında ilmü’l-envâ (fırtınanın ne zaman çıkacağını, yağmurun ne zaman yağacağını tespit ilmi) oldukça gelişmiştir. Kuraklık baş gösterip de yiyecek bulmakta zorlandıkları

<sup>680</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

<sup>681</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 15; Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 58.

<sup>682</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.

<sup>683</sup> Fayda, “Bedevi”, 312.

<sup>684</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 87.

zamanlarda bedeviler, bazen dostça bazen de zor kullanarak kendilerine başka bir yurt temin etmeye çalışırlar.<sup>685</sup>

Bedevilerin sık sık yer değiştirme nedenlerinden biri de çabuk çoğalmalarıydı. Çok küçük bir aile kısa denebilecek bir sürede kalabalık bir aile haline gelebiliyordu. Bu durumda da, komşu kabileler yerlerinden edilemiyorsa göç zaruri bir hal alıyordu.<sup>686</sup> “Çoğunlukla deve yününden yapılan, hafif, çabuk kurulup toplanabilen ve kolayca taşınabilen çadırlarda” yaşayan bedeviler, çadırlarda silah, yiyecek ve kap gibi zorunlu eşyaları saklardı; çadırların kurulması, toplanması ve tamiri ise kabilenin kadınlarına aitti.<sup>687</sup>

Bedevilerin temel besin maddeleri hurma ve süttü. Sütten yağ ve peynir benzeri bir yiyecek yaparak yerlerdi. Et ise ancak şenlik günlerinde veya bir misafirin şerefine hayvan kesildiğinde yenilirdi. Önemli besin kaynaklarından birisi de av hayvanlarıydı. Avlanmaya çok düşkün olan bedeviler, dağ keçisi, yaban sığırı, ceylan, yaban eşeği, tavşan, keklik, deve kuşu ve büyük kertenkeleleri avlardı. Zaman zaman çöle inen çekirge sürülerinden de faydalanır, pişirerek veya hurmayla karıştırıp ezme yaparak yerlerdi.<sup>688</sup>

Bedeviler şehirlilerle mübadele usulü ticaret yaparlardı. Bunun için bedevîler yarımadanın çeşitli yerlerindeki panayırlara mal götürüp getirmek suretiyle kervancılığa başlamışlardır. Dünya ticaretindeki gelişmeler, Çin ve Hint mallarının Yemen’e ve oradan da kuzeye gönderilmesi sayesinde bedevilerin yaşadıkları çöller birer ticaret yolu haline gelmiş, vahalar ve vadiler ticaret kervanlarının uğramak zorunda oldukları menzillere dönüşmüştür. Bedeviler ticaret kervanlarına deve temin etmek, kervanların yol emniyetini sağlamak, onlara kılavuzluk etmek suretiyle gelir elde etmeye başlamışlardır. Ayrıca bu bölgelerden geçen kervanlar bedevîlerden emin olmak ve saldırmalarını önlemek için de onlara ücret ödemek zorunda kalmıştır. Tüm bunlar, bedevîlerin iktisadî hayatını canlandırmıştır.<sup>689</sup>

“Bedevî bu sosyal çevre ve anlayış içerisinde kendisini kabilesinin diğer fertleriyle eşit görür, aynı hak ve vazifelere sahip olduğunu kabul ederdi. Onun üstün ahlak anlayışı mürüvvet veya yiğitlik şeklinde kendisini gösterirdi; o kavgada cesaretli, felaket esnasında sabırlı, intikam almada ise ısrarlı idi.”<sup>690</sup> “Şehirlilerden ve birbirlerinden uzak bölgelerde yaşadıkları için göçebeler kaba ve sert tabiatlı olurlar. Ancak kabilenin dar çevresinde herkesin birbirini tanıması ve ne yaptığını görmesi sebebiyle şehirlilere göre ahlak bakımından bozulmaya daha az müsaittirler. İbn Haldun’a göre bedevîler ihtiyaçlarının, buna bağlı olarak da ihtiraslarının azlığı sebebiyle hayra, iyiliğe, fazilet ve güzel ahlaka şehirlilerden daha yatkındır. Bolluğa ve rahata alışmadıkları için son derece kanaatkar olurlar. Kabilenin şerefini kendi menfaatlerinin üstünde tutarlar; kabiledaşlarına karşı egoist olmayıp onlar için

<sup>685</sup> Fayda, “Bedevi”, 312-313.

<sup>686</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.

<sup>687</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.

<sup>688</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.

<sup>689</sup> Fayda, “Bedevi”, 313.

<sup>690</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

icabında hayatlarını feda etmesini bilirler. Bundan dolayı metanet, cesaret ve şecaat gibi vasıflar onların en bâriz hususiyetleridir. Zira onlar tabiata yakın oldukları, tabiattaki basitlik, temizlik, sadelik ve sükûnet onların psikolojisine aksettği için şehirlilere nisbetle daha saf ve samimidirler.”<sup>691</sup>

“Bedevî toplumu kendi mensuplarına, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı daima hazır olma gereğini telkin eder; kendisinden olmayana güvenmemeyi öğretir. Onun için bedevî ne kendisini ne ailesini ne de kabilesini hiçbir zaman emniyette hissetmez; kendisini savaşçı ve cesur olmaya mecbur hisseder. Bu sebeple ata ve deveye binmeyi, silah kullanmayı çok iyi bilir ve her an savaşa hazır durumdadır. Esasen bedevî toplumu birbirine sıkı sıkıya bağlanan, kendine aşırı derecede güvenen, mahrumiyete dayanıklı olan fertlerden meydana gelir. Böyle toplumlar kendilerinden daha zayıf olanlarla yerleşik hayat yaşayanlar için daima bir tehlike oluştururlar.”<sup>692</sup>

Bedevî iyi ve güzel konuşmayı, kelime oyunları yapmayı, secili ve şiirli ifadeyi sever. Bedevîlerin Arap dilini en temiz ve doğru şekilde kullandıkları bilinmektedir. Güzel ve doğru Arapça öğrenmeleri için şehrili çocuklar çöle, bedevilerin yanına gönderilir, bazı Arap dil alimleri de bu dilin kullanımını en saf ve doğru şekliyle öğrenmek için onların yanına giderlerdi. (...) Şiire büyük önem verilen kabile toplumunda şair aşkı, şarabı, savaşı, avcılığı, dağların ve çölün insanı ürperten manzaralarını, kabilesinin övülecek, rakip kabilelerin de yerilecek yanlarını dile getirirdi.<sup>693</sup>

Muhammed Abid el-Cabiri, çöl insanının kişilik yapısının şekillenmesinde çölün tabii yapısının çok etkili olduğunu, çölün birbirinden ayrı ve kopuk yapısından hareketle açıklamaktadır. Cabiri, çölün doğal yapısının kumlardan oluştuğunu, kumların da birbirinden ayrı ve müstakil taneler olduklarını belirtir. Hayvanlar ve bitkiler de böyledir. Çölde orman bulunmadığından bitkiler birbirinden ayrı ve kopuk birimler halinde farklı farklı yerlere dağılmıştır; hayvanlar da, her şeyin kendi başına değeri olduğu, topluluk içinde müstakil varlık olarak görüldüğü ‘çöl’de yaşamaktadır. Aynı şey çöl insanı için de geçerlidir; onlar da kumlar kadar birlikte, yine kum taneleri kadar müstakildirler. Kabile de her biri kendi başına müstakil fertlerden meydana gelmiş gruptur. Akrabalık bağları bu grubu bir arada tutmaktadır; ama buradaki yakınlık ilişkisi bitişiklik-süreklilik ilişkisi değildir, süreksizlik-ayrılık ilişkisidir. Süreklilik-bitişiklik ilişkisi medenî toplumların özelliğidir. Çölde birey, belirli bir bağlılık çerçevesinde müstakil bir bireydir. Yani birey kabiledede de olsa daima ‘cevher-i fert’ tir.<sup>694</sup>

<sup>691</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

<sup>692</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

<sup>693</sup> Fayda, “Bedevi”, 314.

<sup>694</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev.: Burhan Köroğlu ve bşk.), 2. baskı, İstanbul, 2000, 316.

Çöl şartları bedevîleri dış tehlikelerden, saldırılardan koruduğu gibi, buralarda devletlerin kurulmasına ve hukukî sistemin ortaya çıkmasına da engel olmuştur.<sup>695</sup>

### 3.2.2.3.2. Kur'an'da Bedevîler

Hicretten sonra Hz. Peygamber'in hedefi, bedevi kabile yapısına son vererek, inananlardan müteşekkil bir şehir toplumu kurmaktı. Aile, ceza ve savaş hukukunda yapılan düzenlemeler bu amaca yönelikti. İslam'ın yasakladığı davranışlar arasında bedevîlerin bazı tavır ve davranışları da vardır. Kur'an bedevîleri açık şekilde tenkit etmiş, onların menfî tavırlarını gözler önüne sermiştir.<sup>696</sup> 628 yılında umre için Mekke'ye hareket eden Hz. Peygamber Cüheyne, Gıfar,, Eşca' ve Elsem kabilelerine mensup bazı bedevîlere haber göndererek kendisiyle birlikte umreye katılmalarını teklif etmiş, ancak onlar, "Hz. Peygamber ve ashabının Kureys'in tuzağına düşüp geri dönemeyeceklerini" düşünerek, bahaneler ileri sürmek suretiyle daveti reddetmiş; daha sonra da gelip özür dilemişlerdir. Fetih suresinin 11-12. ayetleri bu durumu tasvir etmektedir: "Bedevilerden geri kalmış olanlar, 'Mallarımız ve ailelerimiz bizi alıkoydu. Allah'tan bizim bağışlanmamızı dile' diyecekler. Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler. De ki: Allah size bir zarar gelmesini dilerse veya bir fayda elde etmenizi isterse onu savmağa kimin gücü yeter? Hayır! Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Aslında siz, peygamber ve müminlerin ailelerine bir daha dönmeyeceklerini sanmıştınız. Bu sizin gönüllerinize güzel göründü de kötü zanda bulundunuz ve helak edilmeyi hak etmiş bir topluluk oldunuz."<sup>697</sup>

Kur'an'da bazı bedevilerin gerçek anlamda iman etmedikleri de anlatılmaktadır. Kıtılığın yaşandığı bir zamanda Esedoğulları'ndan bir grup Müslüman olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'den zekat istemiş, onların gerçekten iman etmeyip zekat alabilmek için Müslüman göründüklerini ifade eden Hucurat suresinin 14. ayeti nazil olmuştur: "Bedeviler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, fakat 'Müslüman olduk' (teslim olduk) deyin! Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve elçisine itaat ederseniz Allah amellerinizin sevabından hiçbir şey eksiltmez; çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir." Aynı surenin 17. ayeti ise, bedevîlerin Müslüman olduklarını söyleyerek Hz. Peygamber'i minnet altında bırakmak istemeleri üzerine nazil olmuştur: "Onlar Müslüman olmakla seni minnet altında bıraktıklarını sanırlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın; eğer imanınızda samimi iseniz sizi doğru yola ilettiği için, Allah'a minnet borçlusunuz."<sup>698</sup>

Çöl sakini olan Bedeviler "Kur'an'da dokuz defa anılmaktadırlar; bunların sekizi negatif ifadeler taşır. Bu ifadelerden beşi Tevbe suresindedir. Bu sure, hac mevsimi esnasında hicretin 9. senesinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber, Hendek savaşıdan beri bedevîleri kapsamaya, topluma katmaya uğraşmıştır. Ama hicretin

<sup>695</sup> Fayda, "Bedevi", 313.

<sup>696</sup> Fayda, "Bedevi", 315.

<sup>697</sup> Fayda, "Bedevi", 315.

<sup>698</sup> Fayda, "Bedevi", 315.

sekizinci senesinde Mekke'nin fethinden sonra yalnız bedeviler, gösterilen bütün çabalara karşın direnmeyi sürdürmüşlerdir.”<sup>699</sup> “Bedevilerden en fazla bahseden ve onları en çok tenkit eden âyetler Tevbe (Berâe) suresinde yer almaktadır.” Surenin 101. ayeti Medine halkının içinde olduğu gibi, bedeviler arasında da münafıkların bulunduğunu belirtmekte;<sup>700</sup> surenin 120. ayeti de, Tebük gazvesine iştirak etmeyen Müslümanlar arasında bulunan bedevilerin, gazveye katılmamak için peygambere gelerek bahane ileri sürdüklerini, halbuki savaşa katılmamalarının doğru bir davranış olmadığını ifade etmektedir.<sup>701</sup> Bedevileri en ağır tenkit eden ayet ise surenin 97. ayetidir: “Bedeviler küfür ve nifak bakımından hem daha beter, hem de Allah'ın resulüne indirdiği hükümleri tanımamaya daha yatkındır.”<sup>702</sup> “Bedevilerin yaşadığı hayat şartları onları sert karakterli ve katı yürekli yapmış, bilgisizlikleri ve kimseden emir almak istemeyen tabiatları sebebiyle ayette belirtilen duruma düşmüşlerdir. Hz. Peygamber'in, ‘Kim, çölde oturursa katılaşırlar...’<sup>703</sup> mealindeki hadisi bu gerçeği dile getirmektedir. Surenin 98. ayeti topluma bütünleşmede sıkıntı çeken bedevilerin psikolojisini belirtir: “Bedevilerden öyleleri vardır ki Allah yolunda harcadığını zıyan sayar ve sizin başınıza bela gelmesini bekler. Bela onların başına gelsin. Allah her şeyi işiten ve bilendir.” Bu ayetin ardından gelen 99. ayet ise bedeviler arasında samimi müminlerin de bulunduğunu belirtir: “Bedevilerden öyleleri de vardır ki Allah'a ve Ahiret gününe inanır; harcadığını Allah katında yakınlığa ve Peygamber'in dualarını almaya vesile sayar.”<sup>704</sup> Bu ayet vahyin, bedevileri toptan mahkum etmeye izin vermediğini, onları seçip ayırdığını göstermektedir.<sup>705</sup>

Bedevilerin katı yürekli, sert ve kibirli oldukları hadislerde de belirtilmiştir. Huneyn Gazvesi sonrası ganimet taksimi sırasında ganimet istemek üzere Hz. Peygamber'in etrafını saran bedeviler onu dikenli bir ağacın altına sığınmaya mecbur bırakmışlardır. Yine beytülmalde yardım talebinde bulunan bedevînin Hz. Peygamber'in ridâsını sert bir şekilde çektikten sonra istediğini söylediği bilinmektedir. Buhari, Edeb, 27'de geçen rivayet ise bedevîliğin tipik ve ilginç bir örneğidir: Rivayete göre, Hz. Peygamber'le birlikte namaz kılan bedevî, “Ey Allahım, beni ve Muhammed'i bağışla! Bizimle birlikte bir başkasına rahmet eyleme!” diye dua etmiş, Hz. Peygamber, “Allah'ın geniş olan rahmetini daralttığı için” bedevîyi uyarmıştır.<sup>706</sup>

<sup>699</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 40.

<sup>700</sup> “Ne ki çevrenizdekilerden bedevi Araplar arasında ikiyüzlüler ve şehir ahalisi arasında da ikiyüzlülükte zirveleşenler var...” (Tevbe 9/101).

<sup>701</sup> “(Peygamber) şehrinin halkına ve çevresindeki bedevilere, ne Allah'ın Elçisi'nden geriye kalmak, ne de kendi canlarını onunkinden fazla sakınmak yaraşır...” (Tevbe 9/120).

<sup>702</sup> Fayda, “Bedevi”, 315. Mustafa İslamoğlu'nun mealî ise şöyledir: “Bedevi Araplar, inkar ve ikiyüzlülük açısından (kentsoylulardan) daha katıdırlar; ve Allah'ın, Elçisine indirdiği hayat tarzının sınırlarını tanıyıp kavramamaya daha yatkındırlar; Allah bu (gerçeği) de çok iyi bilendir, (ama) hikmetle iş görendir.”

<sup>703</sup> Müsned, II, 371,440 nkl. Fayda, “Bedevi”, 315-316.

<sup>704</sup> Fayda, “Bedevi”, 316.

<sup>705</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 3. baskı, İstanbul, 2009, 357, d.n. 3.

<sup>706</sup> Fayda, “Bedevi”, 316.

### 3.2.2.3.3. Bedevi Kültürünün Hariciliğe Etkisi

Toplum insanı kendine has değer yargıları aracılığıyla şekillendirmektedir. İçinde yetiştikleri toplumun bir parçası olan insanlar doğal olarak bu etkilenmenin dışında kalamazlar. Toplumun, sosyal hayatın kendine özgü değer ve dinamikleri zaman zaman bireyin din algısında da farklılıklara neden olmaktadır. Bu bölümde Harici şiddetini -elbette irili ufaklı diğer tetikleyici etkilerle birlikte- doğuran temel etken olarak ‘bedeviliği’ inceleyeceğiz. Bedevi kültür yapısının Harici şiddetine nasıl dayanak sağladığını ayrıntılı bir şekilde ele almak suretiyle de Harici şiddetini doğuran temel etkenin din (İslam) olmadığı savımızı delillendirmeye çalışacağız. Bedevi Arap kültür yapısını ele alırken, bedevi kültürünün farklı kökenlerine işaret ettiğimizi belirtmek için kültürün farklı etkilerini numaralandırmak suretiyle belirteceğiz.

1- *Göçebe hayat süren bedevi topluluklar, medeni yaşama adapte olmakta zorlanmışlardır.*

İslam gelmeden önce Arap kabileleri çoğunlukla göçebe bir yaşam sürmekteydi. Yerleşik hayata geçenler pek azdı ve siyasi hayat kabilecilik esasına dayalıydı.<sup>707</sup> Siyasi hayata İslam’ın hakim olmasıyla şehir yaşamında meydana gelen gelişmeler, bedevi Arap kültüründe yetişen Hariciler için olumsuz sonuçlara yol açmış, Hariciler kendileri için yeni ve farklı bir sosyal yaşama sahip medeni şehir yapısına uyum sağlamada sıkıntı çekmiş ve problemlili bir tavır sergilemişlerdir. Bu husus, Kur’an’ın bu uyumsuzlukları dolayısıyla yaptığı uyarılarla da bilinen bir husustur. İslam, “kitabi kültürü ve devlet geleneği olmayan bir toplumu medeni bir topluma dönüştürmekle işe başladı. Verili bir durumu itibara alan Allah toplumun diliyle onlarla konuştu ve onların bazı kültürel, hukuki ve dini simge sembol ve ibadet biçimlerini ya aynen devam ettirdi ya da değiştirdi; ancak eski kültürel-sosyal durum ve siyasi yapı daha sonra Kur’an’ı anlamada ve yorumlamada, farklı görüşleri benimsemede bireyler üzerinde etkili olmaya devam etti.”<sup>708</sup>

Hız. Peygamber’den sonra halife olan “Hız. Ebubekir, Arap kabilelerinin isyanlarını sert bir şekilde bastırdı. Bedevi Araplar, bükemedikleri eli öpmek zorunda kalarak, başlarda otoritesini reddettikleri Hız. Ebubekir’e biat ettiler. Kuşkusuz onların itaati İslam’ı, bütün emir ve nehiyleriyle kabul edip, hemen iyi birer Müslüman oldukları anlamına gelmiyordu.”<sup>709</sup> Hız. Ebu Bekir’in Kureyş’ten olmasını, şehirlerde yaşayanların bazı imkanları ve iktidar gücünü ellerinde buldurmalarını kıskanarak kin ve intikam duygularıyla dolan bedeviler ihtiraslarını tatmin için isyan ettiler. Aslında kabile reislerine uyararak İslamiyet’i kabul eden bedevilerin birçoğu nefislerini terbiye edip huylarını yüceltecek kadar Hız. Peygamber’le beraber olmadılar; dolayısıyla da onun sohbet ve irşadından yeterince feyiz alamadılar. Kur’an üzerinde yeterince düşünme, onları anlama fırsatı da bulamadılar. Kabilenin geleneksel birkaç kuralına bağlı kalındığı sürece her ferdin

<sup>707</sup> Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul, 2008, 45-46.

<sup>708</sup> Kutlu, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 46-47.

<sup>709</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 15.

özgür olduğu, uyulması zorunlu bir kurum ya da örgütlü devlet yapısının bulunmadığı bir toplumsal yapının fertleri olan bedevilerin bazıları, İslam'ın getirdiği ferdi sorumluluk anlayışından kaçınmış, dinsel sorumlulukları alışkın oldukları özgürlüklerinin sınırlandırılması olarak algılamışlardır.

Haricilik daha çok çölde yaşayan, medeni hayata intibak etme güçlüğü çeken bedevi Arap karakterinin belirgin özelliklerini bünyesinde taşımaktadır.<sup>710</sup> Kanun ve nizam tanımayan, kendilerine hükmedenlere karşı kin duyan, alışkanlıklarına düşkün olan bedeviler İslamiyet'in kendilerine yüklediği bazı vazifeleri yadırgadılar ve “zekat verilmesi, suçun ferdiliği, intikam almanın ve kan davası gütmenin yasaklanması gibi hususları zihniyetlerine uygun görmediler.” Bu sebeplerden dolayı, bir kısmı Hz. Peygamber'in vefatını fırsat bilerek zekât vermeyi reddedip isyan etti; bir kısmı da hemencecik aralarından çıkan yalancı peygamberlere uydu.<sup>711</sup> Hz. Osman döneminde bazı valilerin sorumsuzca hareketleri ve icraatlarının beğenilmemesi halifeye karşı muhalefet hareketinin gelişmesine katkıda bulunurken, daha önce sadece kabilesinden sorumlu olan bedevilerin, kendilerini devlet yönetimiyle ilgili meselelerden de sorumlu hissetmeye başlamaları da başka bir etkendi.<sup>712</sup> Hz. Ömer'in, kişiliğinin gücü, gayreti, hırsı ve Arapların psikolojisini bilmesi, idaredeki birliği sağlamada başarılı olmasını sağlamış; valilerini çeşitli kabilelerden uygun ve yetenekli olanlar arasından seçmesi ve onları denetleyip icraatlarıyla ilgili hesap sorması, O'nun Hz. Osman'a yöneltilen eleştirilere maruz kalmasını engellemiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in varlığı, görevlileri korkutuyor; emirlerine muhalefet edilmiyordu. Hz. Osman ise valileri akrabalık ya da başka nedenlerden dolayı kendisine yakın kimselerden seçerek<sup>713</sup> eleştiri oklarını üzerine çekiyordu. Hz. Ömer'in otoritesi ve karizması, farklı seslerin sorun olacak şekilde ifade edilmesini engellediğinden<sup>714</sup> bu dönemde seslerini yükseltmeyen ve ayrışma gösteremeyen bedeviler aradıkları uygun ortamı Hz. Osman döneminde bulacaklardı.

Aslında söz konusu dönemle ilgili şikayetlerin altında yatan “asıl etken içtimaî, iktisadi ve siyasî bünyede vuku bulan ciddi değişmelerde ve bunlara uyum sağlamada güçlük çeken bedevî zihniyetinde aranmalıdır.” Bedevilerin bu uyumsuzluğu, yönetime karşı güvensizlik ve hayal kırıklığını da beraberinde getirmiş, kayıtsız şartsız çöl hayatından teşkilatlı bir toplum ve devlet içinde yaşamaya geçişin getirdiği sıkıntılar bedevîler için hissî gerginlikler doğurmuş ve bu gerginlikler patlama noktasına ulaşmıştır.<sup>715</sup> “Şehir hayatının zengin karmaşıklığını, devlet kurumunun işlevlerini anlayamamışlar, bunları ‘İslam’dan uzaklaşma’ sanmışlar ve çöl hayatının şiddetini, yine çöl hayatının basitliği içinde sınırlandırdıkları bir din anlayışı uğruna harekete geçmişlerdir.”<sup>716</sup>

<sup>710</sup> Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 45.

<sup>711</sup> Fayda, “Bedevi”, 316.

<sup>712</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 18.

<sup>713</sup> Selim en-Nuaymi'den nkl. Demircan, *a.g.e.*, 52-53.

<sup>714</sup> Demircan, *a.g.e.*, 16.

<sup>715</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 169.

<sup>716</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 59.



Bedevi tepkisinin Harici formuna bürünmesinde ekonomik koşullar da etkili olmuştur. Bedeviler, özellikle de Temimoğullarına mensup olanlar, İslam'dan önce şiddetli fakirlik içinde yaşıyorlardı. İslam'ın gölgesinde birçok kabile zenginlikten yararlanıp bolluk içinde yaşarken Temimoğullarından olanların durumları düzelmeyordu. Bu durum da, kalplerinin kin ve öfkeyle dolmasının ve tepkilerini arttırmalarının nedenlerindedir.<sup>717</sup> “Arap bedeviliği başlangıçta bedevilik (tearrub) adına, şehirleşmeye şiddetle karşı çıktı. Fakat bir yandan şehrin devamlılık gösterip parlaması ve İslam'dan gördüğü ideolojik destek, öbür yandan şehir hayatıyla kıyaslandığında bedevi hayatının zorluğu, tedrici olarak tüm çekimserliği yok etti; ama yine de, endişe ve hayret duygusu hayatiyetini sürdürdü.”<sup>718</sup>

Peygamberimiz vefat ettiğinde Müslümanlar büyük oranda siyasi birliklerini sağlamış durumdaydılar. Hz. Ebubekir döneminde ve özellikle Hz. Ömer dönemindeki fetihlerle devletin sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemiş, Müslümanların maddi refah düzeyleri yükselmişti. “Bir yanda korkunç hızla gelişen merkezi şehirler, diğer tarafta iç sosyal düzenlemeye ilişkin problemler ve son olarak da Medine’de ortaya çıkan otorite”<sup>719</sup>, yani tüm bu gelişmeler, medenî/şehirli yaşama uzak ve yabancı olan ve toplumun alt sosyal ve ekonomik tabakalarından olan Haricilerin/bedevîlerin<sup>720</sup> topluma uyum sağlamalarını güçleştirmiştir. Bu noktadan bakıldığında Harici hareket, hayal kırıklığına uğramış bir Müslüman kitlenin ilhamlarının somutlaşmasıydı; ilk etapta geleneksel düzenleriyle aralarındaki istikrarlı bağı koparmış olan bu insanlar, “yeni ahlaki talep sistemi olarak İslam’ın emirlerinden kaynaklanan yeni bir siyasi kültürün tutarlı emri altına” girememişlerdir.<sup>721</sup> J. Wellhausen’e göre, Hariciler hicrete de katılmış Kufe ve Basra Araplarından olup, orduda önemli hizmetlerde bulunmuş, ama kazandıkları zaferlerin kendilerini şişirmesiyle ve zamanlarının da müsait olmasıyla ilgilerini kamu işlerine çevirmişlerdir.<sup>722</sup>

İnsan, içinde doğup büyüdüğü toplumda kendini rahat hissederken, kültürel kodlarına aşına olduğu ve kendisini bütünün bir parçası gibi hissettiği bu toplumdaki uzaklaştıkça rahatsızlık hissetmeye ve tedirgin olmaya başlar. Topluma yabancı olma oranı ne derece yüksekse bireyin yalnızlığı o kadar derinlik gösterir. Bu durum güvende olmakla, yani bireyin kendisini güvende hissetmesi ve rahat olması ya da tersine tedirginliklerin hakim olmasıyla huzursuzluğun benliği sarmasıyla alakalıdır. Zigmunt Bauman’ın ifadeleriyle söyleysek, “Aşına olduğumuz çevrenin, kendi evinde olmanın verdiği rahatlık duygusu özellikle yerel olarak kullanılan kültürel kodun bilgisinden gelir, bu bilginin çevredeki herkes tarafından paylaşıldığına dair güven ve iyi bir nedeni olan beklentiyle pekişir.”<sup>723</sup> Haricilerin keskin tutumları ve topluma intibak sağlayamamaları onları sosyal bir yalnızlığa sürüklemiştir. Kabile toplumunda bütün değerler kabile içinde olduğu ve kabile dışında hiçbir değer kabul edilmediği için, “geniş ölçüde bedevilerden teşekkül eden Hariciler de bir

<sup>717</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 89.

<sup>718</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 87.

<sup>719</sup> Seyyid, *a.g.e.*, 53.

<sup>720</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 194.

<sup>721</sup> Dabaşı, *a.g.e.*, 194.

<sup>722</sup> Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 10.

<sup>723</sup> Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 166.

kabile gibi idrak ettikleri kendi topluluklarının dışında kalan herkesi düşman görmüşlerdir.”<sup>724</sup> Toplumla bağ kuramayıp inzivaya çekilmeleri de, onların grupsal oluşumlarına katkıda bulunmuştur.<sup>725</sup>

İslam toplumunda yerleşik köy ve kent hayatının yaygınlaşması, devletlerin kurumsallaşması, İslam hukuk sistemi olarak fıkıhın gelişmesi ve kaydedilen kültürel ilerlemeler Haricilik hareketinin kaynaklarını kurutmuştur. Bir asır müddetçe ayaklanmalar gerçekleştiren, yöneticilere suikast düzenleyip masum insanları boğazlayan Harici hareketi, bu gelişmelerin etkisiyle zamanla kaybolmuştur.<sup>726</sup>

2- *Bedevilerin dar görüşlü, derinlikten yoksun, sığ yaklaşıma sahip olmaları sert bir üslup kullanmalarına ve gelişmeler karşısında katı tutum takınmalarına neden olmuştur.*

Bedevilik, “bir algı biçimidir; ufuksuzluğu, sığılığı ve kabalığı temsil eder.”<sup>727</sup> Bedevilerin görüşlerinin kıt, ufuklarının dar olması göze ilk çarpan hususlardandır. Çölün sınırlı imkanları, mat ve cansız yapısı onların düşüncelerine tekdüzelik ve sığılık olarak yansımıştır. Onların ayetlerden çıkardıkları bazen tutarsız, genelde bağlamından kopuk, ama her zaman katı, geneli kuşatan ve sınırlar çizerek ayrımlar yapan anlamlar, zihin yapılarına işaret etmektedir. Harici eylemlerinde, bu harekete katılanların “özellikle de liderlik konumunda olanların psikolojik yapıları ve kültür seviyelerinin etkili olduğunu belirtmeliyiz.” Yani “Kur’an’ı anlama ve yorumlamada geldikleri kültürün etkisi çoktur.”<sup>728</sup> Tekdüze hayat anlayışlarının ve sert yaşam tarzlarının biçimlendirdiği dar düşünce kalıplarına sahip olmaları, Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’i anlamalarını güçleştirmiş; bu durum onların Allah ve Rasulü tarafından zaman zaman sert bir üslupla uyarılmalarına neden olmuştur. Aslında “Haricilerin ilk liderleri, Resulullah’ın yanında uzun süre kalarak dini ondan öğrenen kimseler değildi. Bu sebeple Kur’an’ı anlama ve yorumlamada, sahip oldukları kültürün etkisi büyüktü.”<sup>729</sup> Bununla birlikte, bedevilerden teşekkül etmiş olan Hariciler ayetleri kendi kafalarınca yorumlamaktan geri durmamış; çok sık okudukları Kur’an’dan yüzeysel yaklaşımla çıkardıkları yorumları ve kendi doğrularını, etrafa korku salan saldırıları ve şiddeti özümseyen yapılarına dayanak yapmışlardır. Bir takım “ayetleri şiddet sloganı gibi kullanmışlardır.”<sup>730</sup> Ortaya attıkları ve savundukları konularda bazı lafızların zahirine sarılan ve bu zahiri neticelerin kutsal olduğu zannına kapılan<sup>731</sup> Haricilerden her biri “ilahiyat tartışmalarına katılmada kendini eşit biçimde muktedir” görmekteydi.<sup>732</sup>

<sup>724</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 172.

<sup>725</sup> Seyyid, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, 68.

<sup>726</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 124-125.

<sup>727</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 357, d.n. 3.

<sup>728</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 63.

<sup>729</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 21.

<sup>730</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 57.

<sup>731</sup> Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, 65. Muhammed Ebu Zehra Haricileri, Fransız devrimi sırasında uyguladıkları zulümlerle tanınan “jakobenler”e benzetmektedir. “Jakobenler akıllarını özgürlük, kardeşlik ve eşitlik gibi kelimelerle bozmuşlardı. Bu kelimeler adına insanları öldürüyor ve kan döküyorlardı. Hariciler de akıllarını ‘iman’,

Toplumdan ayrılan ilk grup olan Hariciler bu ayrılmalarını gerekçelendirmek ve dolayısıyla bu gerekçelerini de Kur'an'dan ya da sünnetten deliller getirerek savunmak, İslamî sınırlarda temellendirmek ve açıklamak gibi bir mecburiyetle karşı karşıya kalmışlardır. Yani Hariciler “toplumun çoğunluğu kendisine katılmadığı halde, dinî-ideolojik gerekçelerle isyan ettikleri için, tavırlarını açıklamak ve meşrulaştırmak zorundaydılar.”<sup>733</sup> “Kur'an, onların gözünde, incelenmek için değil, uygulama ve iman gücü için vardı. (...) Kur'an bunların ağızlarından düşmezdi; büyük kısmını ezber biliyorlar ve herkesin önünde veya yalnızken, yüksek veya hafif sesle, gündüz ve gece büyük bir heyecanla, inançla okuyorlardı.”<sup>734</sup>

Kur'an-ı Kerim'i, kesin bir kanun, te'vil veya tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzî hüviyetiyle değişmez bir şekilde hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizam olarak kabul eden<sup>735</sup> Hariciler, kabile taassubunun etkisiyle dinî düşüncelerini sert bir temayülle nasların zahirine dayandırıp,<sup>736</sup> “İslam'ı ve Kur'an'ı bedevî kültürü sınırları içerisinde anlayıp yorumladılar.”<sup>737</sup> Bundan dolayı da “Harici Kur'an yorumlarının çoğu, genelde son derece katıdır.”<sup>738</sup> Hariciler, ‘Hüküm vermek ancak Allah'a aittir’ şeklindeki ayeti dar ve sakat anlayışlarına göre değerlendirerek, “kendileri gibi düşünmeyen Müslümanları rastladıkları her yerde kılıçtan geçirdiler.”<sup>739</sup> Onların cihadı, yani sürdürdükleri savaş, dinsizlere karşı değildir. Aksine Müslümanlara karşıdır. “Çünkü Hariciler bunları Hıristiyan, Yahudi ve Mecusilerden daha fena, en kötü putperestler olarak görürler ve bu iç sapıklara karşı savaşı en önemli görev sayarlar. Gerçek Müslümanlar sadece kendileridir ve bu adı da sadece kendileri için kabul eder ve kullanırlar. Başkalarına göre onlar Harici vb. adlar taşırlar, ama kendi kendilerini daima *müslim* veya *mü'min* olarak adlandırırırlar...”<sup>740</sup>

Haricilerin dar görüşlülükleri, yüzeysellikleri ve derinlikten yoksun olmaları ayetlerden yaptıkları çıkarımlarda kendini göstermektedir: Haccı inkar edenlerle ilgili Al-i İmran suresinin 97. ayetinden, haccı terk etmenin günah olduğu ve günah işleyenin de kafir olduğu; Allah'ın hükmüyle hükmetmekten bahseden Maide suresinin 44. ayetinden, günah işleyen herkesin kendi nefsi için Allah'ın indirdiği dışında bir şeyle hükmettiği ve kafir olduğu; fasıklardan bahseden Al-i İmran suresinin 106. ayetinden, fasığın yüzünün ağaranlardan değil kararanlardan olduğu ve dolayısıyla fasığın kafir diye isimlendirilmesinin vacip olduğu; günahkarlardan yüzü tozlu olarak bahsedilen Abese 40-42. ayetlerden, günahkarların kafir olması gerektiği; ayetleri inkar edenlerin zalim olduklarından bahseden En'am suresinin 33.

---

‘Allah'tan başkasına hüküm verilmez’ ve ‘zalimlerden uzaklaşma’ gibi kelimelere takmışlar ve bunlar adına Müslümanların kanını helal saymışlardı. Bu amaçla saldırıya geçerek, her tarafı Müslüman kanıyla boyamışlardı.” Ebu Zehra, *a.g.e.*, 66.

<sup>732</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 227.

<sup>733</sup> Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, 53.

<sup>734</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 12.

<sup>735</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 172.

<sup>736</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 173.

<sup>737</sup> Fayda, “Bedevi”, 316.

<sup>738</sup> Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, 54.

<sup>739</sup> Fayda, “Bedevi”, 316.

<sup>740</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 19-20.

ayetinden, zulmün inkar ve küfür olduğu, her günah işleyenin de zalim olması dolayısıyla kafir olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>741</sup>

Te'vile karşı olmayı zahire körü körüne bağlılık olarak anlayan Hariciler, aslında ayeti tevil etmek suretiyle, ünlü 'Allah'ın hükmünden başka bir hüküm geçerli değildir' sloganını türettiler<sup>742</sup> ve bunu slogan haline getirerek kendi "bedevi psikolojilerinin" etiketi yaptılar.<sup>743</sup> Haricilerin çoğunluğu, büyük günahları işleyen Müslümanın, "bu dünyada Haricilerin elinde ölmesi gereken ve öteki dünyada da Allah'ın eliyle cehennemde ebediyen yanması gereken kafirler" olduklarını kabul ediyordu.<sup>744</sup> Bu anlayışlarıyla, Tahkim olayı sonrasında Hz. Ali ve Muaviye'nin kafir olduğuna hükmedip, öldürülmeleri gerektiğine karar verdiler. Bunu, Hz. Ali ve Muaviye'ye düzenledikleri suikastla da ortaya koydular. Hz. Ali Harici suikastıyla şehid olurken, Muaviye suikasttan korumaları sayesinde kurtuldu. Hariciler, Allah'ın hükmüyle hükmetmeyip hakeme müracaat edenler gibi, onların taraftarları ve bağlılarının da kafir olduklarına hükmettiler.

"Hariciler, büyük günah işleyenin imandan çıkması ve İslam topluluğunun dışına atılması konusunu doğrudan doğruya 'lâ hükme illâ lillâh' ilkesine bağlamaktadırlar. Çünkü onlara göre büyük günah işleyen kişi, bu tutumuyla Allah'ın yasakladığı şeyi helal saydığından mümin değildir ve cehennemde ebedî kalacaktır. Hatta bu anlayışı daha da ileri götürerek Harici olmayan herkesi düşman ve kafir kabul etmişler, buna bağlı olarak kendilerinin dışındaki Müslümanların kadınlarını ve çocuklarını da esir almış veya öldürmüşlerdir."<sup>745</sup> Kendilerince amaçları ideal İslam cemaatini kurmak olan Hariciler, "ideal İslam cemaatini oluşturmak için katı bir tutum takınarak kendileri gibi düşünmeyen insanları tekfir etmek suretiyle cemaatin dışına atmışlar ve böylece ideal cemaati oluşturmaya çalışmışlardır."<sup>746</sup>

Büyük günah işleyen birinin İslam'ı inkar eden bir kafir olacağını iddia eden Haricilerin bu ayrımları aslında siyasi nedenlere dayanmaktaydı. Hz. Osman yönetimdeki yanlışları ve akraba kayırmacılığı iddialarıyla bazı isyancılar tarafından katledilmiştir ki, sonradan Harici olacak olanlar bu suikastçılar topluluğunun varisleridir. Hz. Osman'ın katlinin haklı olduğunu, Hz. Ali'nin de kafir olduğunu savunan Hariciler, bu türden görüşlerini mantıksal sonucuna götürüp, İslam toplumunun iki halifeyi de kafir kabul etmesini istediler. Toplum bunu reddedince de "bir kafirin kafir olduğunu kabul etmeyen kişinin kendisi kafirdir" diyerek bütün ümmetin kafir olduğunu ilan ettiler.<sup>747</sup> Siyasi isteklerinde kabile yapısının etkileri rahatlıkla gözlenen Hariciler, politik kanaatlerini Kur'an ayetlerine dayandırıp

<sup>741</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 71.

<sup>742</sup> Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, 18.

<sup>743</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 53.

<sup>744</sup> Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, 60.

<sup>745</sup> Fıglalı, "Hariciler", 173.

<sup>746</sup> Demirçan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 248.

<sup>747</sup> Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku", 134.

ayetleri siyasi düşünceleri doğrultusunda yorumlamakla, “siyasi tercihleri iman alanına aktaran ilk kitle” oldular.<sup>748</sup>

Hariciliğin nasıl bir anlam sapmasının ürünü olduğunu gösterir olaylardan biri de, ilk Harici şiddet hareketi olarak kabul edilen Abdullah b. Habbab b. Eret’in katledilmesidir. Bu seçkin sahabeyi hunharca katleden Hariciler, buna karşılık, ‘Peygamberinizin emanetini koruyunuz’ diyerek Hıristiyanlara ve Haricilerin kötülüklerinden korunmak için ‘müşrik gibi görünen’ Vasıl b. Atâ ve arkadaşlarına arka çıkmışlardır. Bunlar da “bu ters bedevî anlayış ve dar görüşlülüğün” yansımalarıdır.<sup>749</sup> Ağaştan düşmüş bir hurmayı ağzına attıktan sonra hurmanın kendisine ait olmadığını düşünüp yemeden tüküren, haksız yere öldürdüğü domuzun bedelini Hıristiyan sahibine ödeyen Haricilerin<sup>750</sup> Abdullah b. Habbab’ı ve karısını öldürmekten çekinmemeleri ve buna benzer birçok cinayet işlemleri de bedevî özelliği olan dar görüşlülüğün ne derece baskın olduğunu göstermektedir.

Haricilerin kendinden emin, taassupkar ve dar tutumları yer yer ayetlerin inkarına, bazen de onlardan İslam’ın ruhuna ters hükümler çıkarmalarına da neden olmuştur. Mesela Acaride’nin bir grubu, Yusuf suresini bir aşk hikayesi olduğu gerekçesiyle Kur’an-ı Kerim’den saymamıştır. Yezidiyye grubundan olanlar Allah’ın Acemlerden Hz. Muhammed’in şeriatını iptal edecek bir nebi göndereceğini iddia ederken; Meymuniyye grubundan olanlar da, kız torunlarla erkek ve kız kardeşlerin torunlarının haramlığının Kur’an’da yer almadığını ileri sürerek bunlarla evlenmeyi helal saymışlardır.<sup>751</sup> Haricilerin önde gelenlerinden Nafi de, zina suçu için Kur’an’ın öngördüğü seksen kırbaç cezanın, suçlanan kimse erkek değil de kadın olunca uygulanacağına inanıyordu.<sup>752</sup> Necde b. Amir ise alkol içmenin cezasını, Kur’an’da bahsedilmemesini gerekçe göstererek kaldırmıştır.<sup>753</sup> Bu görüşler Haricilerin çoğunluğuna ait değilseler de, bedevîlerin görüş darlığının düşüncelerde ne tür aşırılıkları sonuç verebildiğini göstermeleri açısından kayda değerdir.

Kur’an’a yaklaşımlarındaki yüzeysellik ve ayetlerin zahirine bağlı kalıp, çoğu zaman kendilerince ulaştıkları anlamlara sarılmaları bazı hususlarda takıntı haline dönüşmüştür. Necde b. Amir’in adamları Osman b. Affan’ın kızını yakalamış, Halife Abdu’l-Melik de onun serbest bırakılmasını istemişti. Bunun üzerine Necde yüklü miktarda para ödeyerek kızı elinde tutan adamdan satın aldı ve halifeye iade etti. Necde’nin taraftarları bu davranışından dolayı Harici hukuku gereği Necde’nin tövbe etmesini istediler; o da tövbe etti. Daha sonra taraftarları, ondan tövbe etmesini istemelerinin hata olduğunu, çünkü onun kendilerinin imamı olduğunu söyleyerek, bu defa da imamlarına tövbe ettirmekle yaptıkları hatadan dolayı kendileri tövbe ettiler. Sonra da Necde’ye, önceki tövbesinden tövbe etmesini; aksi takdirde

<sup>748</sup> Akbulut, “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”, 43.

<sup>749</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 173.

<sup>750</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 24-25.

<sup>751</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 174.

<sup>752</sup> Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, 54.

<sup>753</sup> Rahman, *a.g.e.*, 57.

otoritesini reddedeceklerini söylediler. Bunun üzerine Necde tövbesinden tövbe etti!<sup>754</sup>

Ufuklarındaki darlık, onların bazen akıl almaz bahanelerle isyan etmelerine de neden olmuştur. Bazen, zalim yönetime başkaldırmak için isyan edip ayaklanan Hariciler, bazen de sanki ayaklanma çıkarmak için bahane aramışlardır. Sahari b. Şebib İsyani'nin çıkış sebebi, vali Halid'in Sahari'yle kaba konuşması iken<sup>755</sup>; Behlül b. Bişr eş-Şeybani İsyani'nin nedeni de, yaşadığı bir sorunu devlet görevlisine ileten Behlül'e görevlinin hakaret ederek karşılık vermesidir.<sup>756</sup>

3- *Bedevilerin yaşadıkları dünyanın darlığı ve tekdüzeliği, aşırı bağlılık ve ısrarcı olma anlamında tassupkar olmalarına, aşırı taraftarlık ve kör tutkuyla hareket etmelerine neden olmuştur. Medeni toplumlarla kaynaşmaları sürecinde kabile asabiyetçiliği büyük bir sorun teşkil etmiştir.*

“Körü körüne bağlanma, aşırı taraftarlık, aşırı bağlılık, bâtılda ısrar etme” anlamlarıyla taassup, veya “akrabalık, soy yakınlığı, aşırı taraftarlık, tutkunluk” yakın anlamlarıyla asabiyet, dar görüşlülüklerinden kaynaklanan, bedevilerin diğer bir özellikleridir. Sadece kendi bildiğini doğru kabul etme, karşıdakine yenilmemede gayret gösterme ve bu konuda sonuna kadar ısrar etme, kendisi gibi gördüklerini körü körüne savunma, kendileri dışındakileri de her durumda olumsuzlama gibi göstergeleri bulunan bu düşünce kıtlığı ve körlüğü; hayatı, insanları, olayları, düşünceleri kısacası her şeyi siyah-beyaz okumaya neden olur. Taassub, kendisi dışındakilere hayat hakkı tanımamayı ve kendi anlayışında ısrar etmeyi netice verir. Kendi doğrularını savunmada aşırılığa ve şiddetli tepkiselliğe yol açan bu yapıya Kur'an, Tevbe suresinin 97. ayetinde; bedevilerin, inkarda medenîlere nazaran çok daha şiddetli, dolayısıyla da ilahî hakikatleri tanımamaya da daha yatkın olduklarını ifade ederek değinir.

İslam fırkaları içerisinde mezhebini en çok savunan ve kendi görüşlerine en şiddetli bağlılığı gösteren<sup>757</sup> Haricilerin “itikadî ve amelî konulardaki görüşleri, uygulamaları, hasımları ile münazaraları incelendiğinde taassub dereceleri ve başkalarına karşı müsamahasız davranışları açık bir şekilde ortaya çıkar. Genellikle bu durum bedevîlik, yalın hayat, ufuk darlığı, kültür kıtlığı ve nasların zahirine bağlanma gibi sebeplerle izah edilmektedir. (...) Hasımlarıyla savaş alanlarında bile yürütmekten geri durmadıkları tartışmalarında tam bir tassubun hakim olduğu görülür. Hariciler, ne kadar kesin olursa olsun hiçbir delil karşısında çaresiz kalıp teslim olmaz, hiçbir düşünce onları ikna etmeye yetmezdi. Aksine hasımlarınca ortaya konan delillerin kuvvetli olması, onları kendi inançlarına daha fazla sarılmaya ve inançlarını destekleyecek daha güçlü deliller aramaya iterdi. Bunun sebebi düşüncelerinin zihnî olmaktan çok duygusal bir nitelik taşıması, mezheb taassubunun sağduyulu ve mantıklı düşünme yollarını tıkamış olmasıydı.”<sup>758</sup> Akıllarının ermediği,

<sup>754</sup> Rahman, *a.g.e.*, 57.

<sup>755</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 213.

<sup>756</sup> Demircan, *a.g.e.*, 211.

<sup>757</sup> Ebu Zehra, *İslam'da İtikadî Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 65.

<sup>758</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 176.

bilgilerinin yetmediği ve muhakeme yapamadıkları noktalarda “küfri” başlıyordu ve “küfre karşı savaşıyoruz” diyerek ilim ve muhakemede kendilerinden kat kat üstün olan Müslümanları öldürüyorlardı.<sup>759</sup>

Haricilerin bu katı tutumlarını aksettiren birçok örnek mevcuttur. Mesela, Sıffin sonrasında Haricilerin ayrılmalarının ardından kendileriyle konuşan Hz. Ali, onların görüşlerini çürüttüğü halde yine de düşüncelerinden vazgeçmemişlerdir.<sup>760</sup> Hz. Ali tarafından onlarla görüşmek üzere görevlendirilen Abdullah b. Abbas, çeşitli delillerle Haricileri davranışlarının yanlışlığı konusunda ikna etmeye çalıştıysa da onların büyük çoğunluğu “bu delilleri kendi kanaatlerine uygun biçimde yorumlayarak baştan beri ortaya koydukları dar ve katı anlayışlarını sürdürdüler.” İbn Abbas’ın telkinleriyle sadece 2000 kadar Harici firkadan ayrılmıştır.<sup>761</sup> Görüşlerine katılmayanlara hayat hakkı tanımadıklarını gösteren en acı olaylardan birisi “Haricilerin sırf kendi görüşlerini paylaşmadığı için ashaptan Abdullah b. Habbab b. Eret’i ve hamile karısını öldürmeleri”dir. Hariciler ona, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında ne düşündüğünü sormuş, o da onları hayırla andığını söyleyince karısıyla birlikte katledilmiştir. Bu olayla ilgili olarak Abdullah b. Habbab b. Eret’in karısının hamile olduğu ve karnının yarıldığı da rivayet edilmektedir. “Osman ve Ali’yi tekfir etmeyenin kafir olduğunu ve bu sebeple öldürülmesi gerektiğini ilan etmeleri” de aynı minvalde zikre değer başka bir örnektir.<sup>762</sup>

Hariciler taassuplarından dolayı, düşünce ve uygulama alanında birçok tutarsızlığa da düşmüşlerdir. Mesela, “bir Hıristiyanı ve kendilerine muhalif bir Müslümanı ele geçiren Hariciler, Hz. Peygamber’in can güvenliğinin korunmasını tavsiye ettiği Hıristiyanı (zimmî) serbest bırakıp Müslümanı öldürmüşlerdir.” Vasıl b. Atâ’nın taktığı de Haricilerin basitliğini ve basiretsizliğini gözler önüne sermektedir. “Vasıl b. Atâ bir toplulukla beraber bulunurken âniden Haricilerle karşılaşmış, yanındakilere konuşmayı kendisini dinlemelerini tembih ettikten sonra kim olduklarını, görüşlerinin ne olduğunu soran Haricilere müşrik olduklarını, Allah’ın kelamını dinleyip ahkamını öğreneceklerini söyleyince Hariciler onlara Kur’an dinletip emin oldukları yere kadar götürmüşlerdi.”<sup>763</sup> Bilgi ve birikimleri bulunmayan, birtakım ayet ve hadislerin günlük konuşma dilindeki yüzeysel anlamıyla hareket eden Hariciler, yaşadıkları hayat şartlarının etkisiyle “dar kafalı” hale gelmişlerdir. Akıl yürütmede maharetli ve bilgili olan Vasıl b. Atâ’nın Haricileri kolayca kandırabilmesi, Haricilerin dar kafalılığıyla izah edilmektedir.<sup>764</sup>

Cahiliye Arapları kabileler halinde teşkilatlanmışlardı. Bu toplumda, sosyal güç, sosyal hiyerarşi, sosyal değerler hep ‘kabile’ kavramına bağlıdır. Bedevi kabile anlayışının Haricilerde geçerliliğini aynen sürdürdüğü gözlenmektedir. Çetin çöl şartlarında bedevînin yalnız olmadığının tek işareti kabile mensubiyetiydi. Kabileden

<sup>759</sup> Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 19.

<sup>760</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 176.

<sup>761</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 170.

<sup>762</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 170.

<sup>763</sup> Müberred, *el-Kamil*, nşr. M. Ahmed ed-Dâîf, Beyrut, 1986, III, 1078-1079’ dan nkl. Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 176.

<sup>764</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 19.

atılmak bir anlamda ıssız çöllerde yalnızlığa ve ölüme terk edilmek olacağından kabile bağları fazlasıyla kuvvetliydi. Tek bir vücut gibi teşekkül eden kabilelerde birlikte hareket etmek ve kabileden ayrı düşmemek önemliydi. Bu da bedevîlerin karar verme süreçlerinde ve davranışlarında toplu hareket etmelerini zorunlu kılıyordu. Bu grup anlayışı şahsi mal edinmeme, kabile adına her türlü zorluğa tereddüt etmeden göğüs germe ve asla topluluğun hilafına hareket etmeme şeklinde kendini göstermekteydi. Bedevînin zihin dünyasında ferdî hareket etmenin yeri yoktu çünkü, “sosyal hiyerarşinin ve sosyal değer yargılarının kabile içinde olduğu bir yapıda, insanlar kabile formasyonu ile düşünmek zorundadır...”<sup>765</sup>

İslam dini ilk yıllarda Arap kültüründeki İslam’a aykırı hususları dışlamış, aykırı düşmeyenler konusunda ise ya benimseme ya da sessiz kalma yoluna gitmiştir. Fakat İslam’ın dışladığı bazı unsurlar zamanla tekrar etkin olmaya başlamıştır. Mesela İslam’ın hoş görmediği bir kültürel unsur olan kabilecilik, Hz. Peygamber’in vefatını müteakip yaşanan olaylarda etkisini yeniden hissettirmeye başlamış; Hz. Osman’ın hilafeti ile birlikte ise tüm ağırlığıyla tekrar su yüzüne çıkmıştır. “Kureys’in merkezi otoritesine tepki” şeklindeki kabilecilik anlayışı, Hariciliğin doğuşundaki önemli etkenlerden olup bedevi hayattan yerleşik hayata geçişte yaşanan uyumsuzlukların ilginç ve değişik bir tezahürüdür.<sup>766</sup>

Kabilenin şahsında ferdî şahsiyetin yok sayıldığı bu kültürel yapıda yetişen insanların İslam’ın ferdî sorumluluğu esas alan yükümlülük anlayışına intibakta zorlanmaları kaçınılmazdı. Nitekim Allah, Tevbe suresinin 97. ayetinde bedevîlerin, elçisine indirdiği hayat tarzının sınırlarını tanıyıp kavramaya şehirliler kadar yatkın olmadıklarını belirtmektedir. Bu intibak zorluğu, bedevîlerin yeni yeni Müslüman olmaya başladıkları Medine döneminde hemen kendisini göstermiş; Kur’an’ın tespit ve uyarıları ve Hz. Peygamber’in sabır yüklü yapıcı yaklaşımlarıyla bedevîlerin yeni topluma intibakları sağlanmaya çalışılmıştır.

Eski kültürel geleneklere geri dönüşün ürünü olan bedevî Haricilik hareketinde, cahiliye adetlerinden kabul edilip kaldırılması için çaba sarf edilen bedevî kabile anlayışının, çeşitli dış sebeplerin de etkisiyle tekrar canlandığı görülmektedir. Kabile zihniyetinin tesiriyle Hariciler, “İslam’ın getirdiği ferdi sorumluluğu anlayamamış ve günahla küfür arasındaki farkı tespit edememiş”, imanla İslam’ı ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirip eş anlamda kullanmış ve “amellerin ihmal edilmesinden dolayı imandan çıkılacağı” görüşünü benimsemişlerdir.<sup>767</sup> Namaz kılmaktan alınları ve dizleri yara olan, bir hurmayı haram olduğu gerekçesiyle yemekten sakınacak kadar katı bir imana sahip oldukları halde, Cahiliye/kabile kafasıyla yaklaşacakları Kur’an’dan onun kuşatıcılığını ve esnekliğini içermeyen bir din algısına ulaşacak ve Cahiliye döneminin tüm vahşetini

<sup>765</sup> Akyol, *a.g.e.*, 25.

<sup>766</sup> Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 50-51.

<sup>767</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 173.



sergileyeceklerdir. Kabile ruhu ve toplum yapısı, kanlı eylemlerine gerekçe olacaktır.<sup>768</sup>

Bedevî kabile anlayışında suç, suçu işleyenin kabilesini bağladığı gibi; uygulanacak ceza da şahsa değil kabileye yöneliktir. Kabileden bir şahsın hatasını kabile üstlenir; aynı şekilde, bir ceza uygulanacağı zaman da kabile fertleri arasında ayırım gözetilmezdi. Yani suçun veya cezanın şahsiliği söz konusu değildi. Kan davaları nedeniyle intikam almak için verilecek karşılığın, katilin kendisini hedef alması şart değildi; hedef, suçlunun ait olduğu kabileden herhangi birisi de olabilirdi. Bedevî Haricilerin, sorumluluk ve cezanın ferdiliği prensibini göz ardı edip suç kabul ettikleri unsuru kişinin aile fertlerine de teşmil etmeleri, İslam öncesi kabile zihniyetine ait uygulamaların devam ettiğini göstermektedir. Bu, Haricilerin “çok büyük önem verdikleri adalete dayalı prensipler açısından oldukça çelişkili bir husustur. Çünkü soy ve kabilenin ve hatta belirli bir aileden gelmenin imam seçiminde belirleyici bir unsur olmadığını ileri süren bir anlayışın aynı şekilde suç ve cezada da ferdilik ilkesinden ayrılmaması gerekirdi.”<sup>769</sup>

“Kabile hukukuna göre, suçun şahsiliği yoktu. Bir kişi suç işlerse, onun kabilesi fertler arasında ayırım yapmaksızın intikama konu olurdu. Böyle bir anlayışın hakim olduğu bir toplumda insanların yaşayabilmek için mutlaka bir kabileye mensup olmaları ve onun koruması (eman) altında olmaları gerekirdi.”<sup>770</sup> Bedevî kabile anlayışı, Haricilerin toplu hareket etmelerinin ve sorumluluğu topluluk olarak üstlenmelerinin de nedenidir. Bedevî kabile yapılarında şahsın suçu kabile tarafından nasıl üslenilmişse, Hariciler de içlerinden bir veya birkaç kişinin, ceza gerektiren bir suça karışması durumunda topluluk olarak suçu üstlenmişlerdir. Bunun en bariz örneğini Hz. Ali’den ayrıldıktan kısa süre sonra Abdullah b. Habbab b. Eret ve karısını katletmelerinin ardından sergiledikleri tutum da görüyoruz. Orduyla üzerlerine hareket eden Hz. Ali, savaşmak istemediğini beyan edip, olayın faillerinin işledikleri suçtan dolayı cezalandırılmak üzere kendisine teslim edilmesini talep ettiğinde Hariciler, “Hepimiz, Habbab’ın katilleriyiz” diyerek karşılık vermişlerdir. Aslında bu tutumlarıyla onlar suç kabul edilen fiillerinin suç olmadığını, kendilerinin böyle bir algılarının olmadığını yani haklı olduklarını da savunuyorlardı. Hannah Arandt’in işaret ettiği gibi, “herkesin suçlu olduğu yerde kimse suçlu değildir. Toplu günah itirafları, mücrimlerin ortaya çıkarılmasına karşı en iyi güvencedir ve bizatihi suçun büyüklüğü, hiçbir şey yapmamak için en iyi bahanedir.”<sup>771</sup>

*4- Kabile yapısının yönetim anlayışı, İslam sonrası dönemde bedevilerin yönetimle ilgili görüş ve taleplerini şekillendiren temel saik olmuş, gelişmeleri değerlendirirken bu anlayışın etkisinden kurtulamamaları Müslüman çoğunluktan siyaseten ayrı düşmelerine ve ayrışmalarına neden olmuştur.*

<sup>768</sup> Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, 23. Rivayete göre hurma sahibi Hıristiyanın tepkisi şöyle olmuştur: “Ne garip! Abdullah b. Habbab gibi birini öldürüyorsunuz da bizden hurma mı kabul etmiyorsunuz?” Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 68.

<sup>769</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 173.

<sup>770</sup> Şentürk, “İslam’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Âdemiyetledir”, 69.

<sup>771</sup> Arendt, *Şiddet Üzerine*, 79.

Bedevî kabile yapısının Haricilerdeki en önemli yansımalarından biri de onların yönetime dair takındıkları tavır ve ileri sürdükleri görüşlerde kendini göstermektedir. Aslında bedevî kabilelerinde yönetici bir tür seçimle iş başına gelmektedir; onun yetki alanı dar ve sınırlı olup, reisliğe seçilmesi ve bu konumunu muhafaza edebilmesi de kabile üyelerinin onayına ve bu onayın sürekliliğine bağlıdır. Haricilerin halifelikle ilgili görüşleri de bu kültürel ortamda yetişmelerinin bir neticesidir. Bu nedenle de bazılarının Haricilerin “demokratik ilkeleri temsil ettiklerini.”<sup>772</sup> ileri sürmeleri, Haricilerin daha o günlerde demokratik yönetim biçimini benimsemelerinden değil, bedevîlerin kabile yönetim anlayışlarının modern dönemde demokrasi terimiyle ifade dilmek istenen anlamla ortak noktalara sahip görünmesindedir. Bundan dolayı da haklı bile olsalar Haricilerin halifelikle ilgili görüşlerinin hak-hukuk hususundaki hassasiyetlerinden veya ilmi derinliklerinden kaynaklanmadığı ortadadır. Yani “halifenin seçimle işbaşına gelmesini ısrarla istemeleri bedevî kabile geleneklerinin tabîî bir sonucudur.”<sup>773</sup>

Bedevi kabilelerde olduğu gibi, “liderin otoritesi, üzerlerinde otoritesini icra ettiği insanların iradesine tabi olduğunda, otoritenin gizlenmesi değil, tümden yok oluşu söz konusudur.”<sup>774</sup> Kabilelerde, topluluktaki düzen duygusal ilişkilerle gelişen örf ve adetlerle sağlandığından<sup>775</sup> kabile reisinin herhangi bir yaptırım gücü yoktu; onun görevi daha çok bir anlamda imamlık yapmak, yol göstermek ve kabile adına kabilenin onaylayacağı kararlar almak ve kabilenin beklentilerini karşılamaktı. Belki en önemli işlevleri anlaşmazlık durumlarında başvurulacak merci olmalarından dolayı hakemlik yapmak ve karar vermek suretiyle kabile mensuplarının birlikteliğini, kabilenin varlığının devamını sağlamak, kabile adına sözcülük yapmaktı. Bedevî kabile liderinin konumunu meşrulaştıran herhangi bir merci ya da kural bulunmamaktaydı. Böyle bir kurumsal meşruiyet biçimi var olmadığından, “herhangi bir anda bir Harici liderin taraftarları liderin otoritesini sorgulayabilir ve şiddet kullanarak makamından indirebilirdi.”<sup>776</sup> “İmam, bu işe layık olduğunu her zaman yaptıklarıyla, fiiliyatıyla göstermek mecburiyetindedir. Ne kadar önemsiz görülürse görülsün en küçük bir hata yapacak olursa o kafir, yani dinsizdir.”<sup>777</sup> Konumunu muhafaza etmesi, kendisinin buna layık görülmesinden çok, verilen bu liyakatin sahiplerince yani kabile mensuplarınca geri alınmamasına bağlıydı. Denebilir ki, radikal ve dolayısıyla başarısız bu demokrasi örneğinde, Harici liderler “idare ettiklerinin hizmetçisi” oldular. “Hariciler kesinlikle liderlerine kuşatıcı bir otorite yetkisi tanımadılar. Liderin yegane meşruiyet kaynağı taraftarlarının demokratik onayı idi.”<sup>778</sup> Ayrıca, Hariciler arasında şiddet kullanımının vardığü ileri boyut ve cihadı İslam itikadının altıncı direği olarak görmeleri; “kurumsal olarak meşru ve işlevsel herhangi bir otorite modunu hemen hemen imkansız hale getirdi.”<sup>779</sup>

<sup>772</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 248.

<sup>773</sup> Fayda, “Bedevî”, 316.

<sup>774</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 214.

<sup>775</sup> Açıkgenç, “İnsan Fıtratında Şiddetin Kökeni Felsefi Bir Yaklaşım”, 246.

<sup>776</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 215.

<sup>777</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 20.

<sup>778</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 226.

<sup>779</sup> Dabaşı, *a.g.e.*, 203.

Hilafeti herhangi bir kabile veya aileye tahsis etmeden bütün Müslümanların hakkı olarak telakki etmeleri, önemli bir görüş olmasına rağmen, Kureyş'e mensup iktidarın da katkılarıyla diğer mezhepler arasında kabul görmemiştir.<sup>780</sup> Hariciler, Kureyş kabilesinin Emevi aristokrasisi ve peygamberin Ehl-i Beytinin Şii oligarşisi tarafından gayelerine ihanet edildiğine inandıklarından, hayal kırıklığına uğramış olarak, siyah bir kölenin dahi seçim ve onayla ümmetin lideri olabileceği bir Müslüman "demokrasi" biçimi tesis etmek istediler.<sup>781</sup> İmametin belirli bir aileye ya da gruba tahsis edilmediğini, imamın seçimle ve milletin rızasıyla başa getirilmesi gerektiğini, yöneticinin yoldan çıkması halinde tebaanın başkaldırı hakkının olduğunu savunan ilk grup oldukları halde, görüşlerini şiddete başvurarak hayata geçirmeye çalışmaları onların bu görüşlerine gölge düşürmüştür.<sup>782</sup> Halifelikle ilgili düşüncelerinde seçim üzerinde ısrar eden ve her türlü vesayete şiddetle karşı koyan Haricilerin kendi imamlarının tayininde buna zıt hareket ettiklerini gösterir örnekler vardır. Örneğin, Harici liderlerinden Salih b. El-Musarrih, Emevi valisi Haccac'ın güçleriyle giriştiği muharebede ölümcül bir şekilde yaralanınca "Şebib'i size lider tayin ediyorum" diyerek halefini tayin etmiştir.<sup>783</sup> Bu durum, Halifenin seçimle işbaşına gelmesi gereğinde ısrar eden ve imam seçimlerinde hassas oldukları bilinen Hariciler açısından çelişkili bir duruma işaret etmektedir.

Her isteyenin dilediğinde şiddet yoluyla kabile reisine muhalefetini ortaya koyabileceği bedevî kabile yapısını, şehir yapılarına yani kalabalık nüfusa sahip halkların yönetim organizasyonu olarak devlet yapılarına uyarılmanın imkansız olduğu açık bir husustur. Bedevîler alışkın oldukları yönetim biçimine pek de benzemeyen sistemli devlet yapısını kabulde zorlandılar, buna tepki geliştirenler ise herhangi bir kurumsal biçimden, bir dış mekanizmadan yoksun kaldılar.<sup>784</sup> Bu da toplumda belli ölçüde bir mensubiyet sağlayabilmenin yegane yolu olarak "radikal sofulukla (püritenlik)" neticelendi.<sup>785</sup> Bunlar bedevî karakterlerini daima koruyarak din alanında olduğu gibi siyaset alanında da bedevîliğin açık izlerini taşıyan görüşler ve davranışlar sergilediler.<sup>786</sup> Bundan dolayı da, devlet adamlarının yetkilerini, hüküm verme yetkilerini reddederek devlet kurumuna karşı bedevî tepkisini ve bir tür anarşizmi dile getirdiler.<sup>787</sup>

Haricilerin kendi liderlerine karşı takındıkları tavırlar da kabile reisine takınılıandan pek de farklı değildi. Kabilde olduğu gibi, varlığı fertlerin onayına bağlı olan Harici imamlara her an, çoğunlukla tahmin edilemeyecek bir nedenle isyan edilebilirdi; kendisine teklif edilen tövbeye rağmen yanlıştta ısrar etmesi

<sup>780</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 255.

<sup>781</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 195.

<sup>782</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 130. Haricilerin hilafetle ilgili daha sıra dışı görüşleri de vardı. Mesela *İlk İslam hukukçusu Maverdi'ye göre bir halife adayında bulunması gereken şartlardan birisi de erkek olmaktır*. "Bu nitelik, bir kadının da halife seçilebileceğine inanan Hariciler tarafından reddedilmiştir." İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 17-18.

<sup>783</sup> Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, 55.

<sup>784</sup> Hz. Ali'nin (ra) Haricilere, şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Siz benim yönetimime inanmıyorsunuz; ama iyi ya da kötü mutlaka bir yönetimin/devletin var olması kaçınılmazdır." İkbâl, *İslam Düşüncesi*, 31.

<sup>785</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 196.

<sup>786</sup> Fayda, "Bedevi", 316.

<sup>787</sup> Fığlalı, "Hariciler", 172.

halinde de öldürülürdü.<sup>788</sup> Mesela, Harici liderlerden Necde b. Âmir, kendisinin, üst-ekonomik sosyal sınıflar lehine ayrımcı ve halifelik otoritesine karşı yumuşak tutum sergilediğini düşünen bir Harici tarafından, Ebu Fudayh tarafından öldürülmüştür.<sup>789</sup> Günah işlemek kafir sayılmak için yeterli görüldüğünden, “Harici liderler herhangi bir günah işleyemezlerdi; aksi takdirde makamdan indirilirlerdi.” Nihai hakem, topluluğu oluşturan insanlardı ki “bu, otoritenin tersine çevrilmiş biçimiydi; etkilendirme aşağıdan geliyor ve daimi surette hususi standartların denetiminde oluyordu.”<sup>790</sup> İfade edilmeli ki Haricilerin “herhangi bir devlet organizasyonundan yoksun oluşları dini görüşlerinin meşru bir ifade biçimi olarak şiddet kullanmalarıyla doğrudan bağlantılıdır.”<sup>791</sup> Diğer bir deyişle, Haricilerin ilkesel katlıklarıyla, bir toplumun yapısını bir arada tutan kurumsal otoritenin yokluğu arasında doğrudan ilişki vardı.<sup>792</sup> Haricilerin siyaseti “erişilebilecek amaçlara dönük değildir ve tamamen kültür düşmanıdır.”<sup>793</sup>

Özellikle Emevilerde, arazi vergisi ya da öşür ödemek zorunda bırakılan, Arapların bineklerle hizmet vermelerine karşılık yaya hizmet veren, ekonomik açıdan istismar edilip sosyal açıdan bir anlamda aşağılanan mevalinin<sup>794</sup> yönetimden şikayetçi olduğu bir ortamda Haricilerin “halifenin Kureyş’ten olması şartına” gösterdikleri tepkiler iki grubu yakınlaştırmış olmalıdır. Çünkü, Nehrevan savaşının üzerinden henüz bir yıl geçmeden çok sayıda mevali Haricilere katılmıştır.<sup>795</sup>

Bedevîler kan davalarının eksik olmadığı, intikam almanın kabilenin şerefini korumak ve kurtarmak anlamlarına geldiği bir toplumun insanlarıdır. İntikam almak sadece bir görev değil, kabilenin bir ferdi olmaktan kaynaklanan mensubiyet dolayısıyla içtenlikle yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktur da. Kan davalarının doğal neticesi olarak intikam duygusu ve bunlara bağlı olarak da kin gütmeye bedevîlerin temel vasıflarındandır.

*5- Kabile şerefini koruma gereğinin neticesi olarak kin ve intikam duygularının yüceltiği bedevi algısı sonraki süreçte de etkisini sürdürmüş, çoğu zaman kin ve intikam Haricilerin şiddet eylemlerine girişmelerinin gerekçesini oluşturmuştur.*

Kin ve intikam, intikam duygularıyla yanıp tutuşan ve kinlerini, öçlerini alıncaya kadar muhafaza eden Haricilerin belirgin özelliklerinden olmakla birlikte, sergiledikleri şiddet dolu faaliyetlerin itici bir unsuru olmakla da varlıklarının devamını ve her zaman sahnede kalmalarını sağlamıştır. Onların kin duyguları ve intikam hırslarıyla okunduğunda her bir Haricinin ölümü onlar için harekete geçmede etkili bir unsura dönüşmüştür. Haricilerin siyaseten tarih sahnesine

<sup>788</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 44.

<sup>789</sup> Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, 58.

<sup>790</sup> Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 212.

<sup>791</sup> Dabaşı, *a.g.e.*, 202.

<sup>792</sup> Dabaşı, *a.g.e.*, 213.

<sup>793</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 22.

<sup>794</sup> Classical İslam: A History, 600 A.D. – 1258 A.D. Chicago: Adline, 73'ten nkl. Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 194.

<sup>795</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 170.

çıkmalarının hemen akabinde yaşanan Nehrevan savaşında ve bundan bir süre sonra vuku bulan Nuhayle savaşında binlerce mensuplarını kaybetmeleri, onların kin ve intikam duygularını, bir daha dinmeyecek tarzda ateşlemiştir. Nehrevan savaşının hemen akabinde kin ve intikamla dolu olarak, tüm kargaşanın ve fitnenin başı olarak gördükleri ve tekfir ettikleri Hz. Ali ve Muaviye'yi öldürmek için ilk suikast girişimini planlayıp fiiliyata döktüler. “Nitekim Hz. Ali, böyle bir intikam duygusuyla Abdurrahman b. Mülcem tarafından hançerlendi...” ve kısa süre sonra da vefat etti.<sup>796</sup> İbn Mülcem, Hz. Ali'ye suikast düzenlemeden kısa süre önce Kufe'ye gelmiş ve burada Katam binti Alkame adlı bir kadınla evlenmiştir. Katam, Haricilerden bir kadın olup babasıyla kardeşi Nehrevan savaşında öldürülmüştü. Bu sebeple o, Hz. Ali'ye kin besliyor ve ondan intikam almak istiyordu. Zaten kinle dolup taşmasından kaynaklanan intikam arzusundan dolayı İbn Mülcem'le evlenmeyi kabul etti. Çünkü ondan mihr olarak, Hz. Ali'yi öldürmesini talep etti, İbn Mülcem'in bunu kabulü üzerine de onunla evlendi.<sup>797</sup>

Hz. Ali'nin ölüm döşeğindeyken yaptığı vasiyet niteliğindeki son konuşmasında kendisini öldürmeye kast eden Haricilerle ilgili sarf ettiği cümleler, onun İslam ve dolayısıyla insan algısını ortaya koyan bir örnek olması bakımından önemlidir. Hz. Ali, “Haricilerin öldürülmemesini istemiş, hakkı bulmaya çalışırken hata edenlerin bâtılı arayıp ona uyanlar gibi olmayacağını belirtmişti. Ömer b. Abdulaziz de kendisine karşı ayaklanan Şevzeb el-Yeşkür'i'nin elçilerine hitap ederken onların dünyevî bir arzu veya amaç için isyan etmediklerini, fakat ahireti ararken hataya düştüklerini söylemişti.”<sup>798</sup> Yine Hz. Ali'ye, Nehrevan savaşına katılan Haricilerin müşrik olup olmadıkları sorulmuş, “Şirkten kaçtılar” demişti. Ona, “Münafık mıdırlar?” diye sorulunca, “Münafıklar Allah'ı az anarlar.” dedi. “Onlar nedir ey müminlerin emiri?” diye sorulunca da Hz. Ali “Bize karşı isyan etmiş kardeşlerimiz. Bu isyanlarından ötürü onlarla savaştık.” demişti.<sup>799</sup> Haricilerle hangi durumda mukabele edileceğini de şöyle belirtmiştir: “Bizden ayrılanlar, bize itaat etmeyenler kendilerine ait bir bölgede yaşamak isterlerse yaşarlar, bizim mescidimize gelmek, cemaatimizle beraber olmak isterlerse kapılarımız açıktır, ama bize silah çekerlerse biz de mukabele ederiz.”<sup>800</sup> Onlar, bu engin bakış açılarıyla, İslam'ın merhameti ve özellikle de adaleti nasıl da perçinlediğini göstermişlerdir. Kendi dar dünyalarının kalıplarıyla her şeye bakan Hariciler ise İslam'ın bu kuşatıcı genişliğini hiçbir zaman kavrayamamışlardır.

*6- Çölün zorlu yaşam şartları hem bedevilerin sert tabiatlarını şekillendirmiş hem de onları korkusuz ve cesur savaşçılar yapmıştır.*

“Haricilerin hemen hepsi bedevilikten hadariliğe geçiş dönemi yaşayan topluluklardan çıktığına göre, eski yaşantılarının bazı özelliklerini taşımış olmaları normaldir. Şüphesiz bir insanda meydana gelen inanç ve tutumların teşekkülünde mensup olduğu kültürün rolü vardır.” “...bir milletin eski adetlerini, geleneklerini

<sup>796</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 170.

<sup>797</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 125.

<sup>798</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 175.

<sup>799</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 71-72.

<sup>800</sup> Karaman, “İslam'a Göre Savaş ve Barış”, 18.

hemen bir tarafa atması mümkün değildir.”<sup>801</sup> Çöl şartları ve toplumun sosyo-kültürel yapısı bedevîlerin sert mizaçlı olmalarına, katı ve radikal tavırlar sergilemelerine neden olmuştur. Bu sert tabiat cesaret ve korkusuzlukla da birleşince görüşlerinde sert, katı, dar; eylemlerinde toptancı, acımasız ve şiddet yanlısı olan tipleri türetmiştir. Haricileri diğer gruplardan ayıran, farklı görüşlere sahip olmalarından daha çok bu görüşlerine dayanarak ortaya koydukları (özellikle Ezrakilerde) terörist faaliyetleri ve şiddette neredeyse sınır tanımamalarıdır. Sert mizaçlı insanlar olmaları onların eylemlerine de yansiyordu. “Kendileri gibi düşünen birkaç kişi bir araya geldiğinde derhal kılıca sarılmaları”<sup>802</sup> şiddeti ne kadar içselleştirdiklerini göstermektedir.

Kabileler arası çatışmalarda haklı-haksız ayrımı gözetilmeden ‘bizden olanlar-olmayanlar’ kaba ayrımına dayanarak savaşan bedevîlerin bu toptancı mantığı Haricilikte de etkisini devam ettirdi. İslam’a girmeleriyle düşman tanımlama kriterleri değişikliğe uğramışsa da, düşman görülen insanın yakınlarını da onun gibi değerlendirmek şeklindeki genellemeci bakışları değişmedi. Başta Ezrakiler olmak üzere Hariciler, “yalnız yetişkinleri değil kadınları ve buluş çağına gelmemiş çocukları bile öldürdüler.”<sup>803</sup> Suçun ferdiliğinin bulunmadığı bir kültürde yetişen, İslam’ın bu anlamda vazettiği ve üzerinde önemle durduğu ilkeleri sindirip yaşamlarına aksettiremeyen Haricilerin bazıları, çocukların, yaşlıların ve kadınların da öldürülmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu, onların kabileden edindikleri genellemeci bakışla alakalı olduğu kadar; yaşam şartlarından kaynaklanan sert tabiatları ve merhametten yoksunluklarıyla da alakalıydı. Haricilerin, çocukları öldürmek için ileri sürdükleri “kafirin çocuğunun büyüdüğünde babası gibi kafir olacağı” gerekçesi, İslam ve insafla bağdaştırılması mümkün olmayan kana susamış bir zihniyetin gerekçesi olabilirdi ancak. Dinlerin hiçbirinde, “Yahudilikte bile, bir kimsenin gelecekte yapacağı işlerden dolayı (mesela gelecekte babasını doğru yoldan saptıracağı gerekçesiyle bir çocuğun) öldürülmesi gibi bir hak hiç kimseye verilmemiştir.”<sup>804</sup>

Müslümanların küçük çocuklarını bile şirk kaygısı ile katleden Hariciler için Müslüman kanı akıtmak amaç haline geldi. “Hüküm ancak Allah’ındır” diyerek çarşı pazara dalıp Müslümanları kılıçtan geçiriyorlardı. Harici saldırılarında canlarını kurtarabilen iki grup vardı sadece: Müslüman olmadığını ispatlayanlar ve kendisi öldürülmeden Haricileri öldürebilenler.<sup>805</sup>

Cesaret ve korkusuzluk da onların özelliklerindendi. Dışardan bakıldığında aptallık gibi görünen, sayısal yetersizliklerine rağmen saldırılar düzenlemeleri, mücadeleden kaçınmamaları ve şartlar ne olursa olsun kaçmadan ölüme meydan okuyarak hareket etmeleri, onların korkusuz ve cesur insanlar olduklarını göstermektedir ki bunların örnekleri de az değildir. Onlar “davaları uğruna ölüme

<sup>801</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 245.

<sup>802</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 23.

<sup>803</sup> Fayda, “Bedevi”, 316.

<sup>804</sup> Suruş, “Abdülkerim Kerim Suruş İle ‘Din, Şiddet ve Uzlaşma’ Üzerine”, 55.

<sup>805</sup> İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I/196 ve Malati, *Tenbih*, 47’den nkl. Akbulut, “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”, 43

atılmaktan asla çekinmezlerdi ve birçok savaşta bile bile ölüme koşmuşlardı.”<sup>806</sup> Ölüme atılmalarının ve itici önemli bir neden olmadığı halde tehlikelere göğüs germelerinin nedeni sadece cesaret değil, çılgınlık ve sinir bozukluğu idi. Çılgınca hareket ederek Hz. Ali'nin konuşmalarını kesiyor, namaz sırasında bile onu protesto ediyorlardı.<sup>807</sup> Onlar “ölümü savaş içinde bulabilmekle mutludurlar; hayatlarını satmışlardır; cennete ulaşabilmek için canlarını satmışlardır.”<sup>808</sup> Kufe Haricilerinin imamı Hayan b. Zabyan es-Sülemî, taraftarlarının saldırıya geçmek için yeterli sayıda olmadıkları yönündeki itirazlarını dinlemeyerek, “biz burada vereceğimiz cihadda şehid olmak istiyoruz; çünkü sayımız yüzü bile bulmuyor ve her hangi bir şey yapabilmeyi ümit etmeyiz” diyerek birliğini ölümün kucağına sürdü. Sonunda da “arzuladıkları gibi, toptan kılıçtan geçirildiler.”<sup>809</sup>

Hariciler “İslam fırkaları içinde savaş ve benzeri sıkıntılara katlanma, inançları uğruna hiç çekinmeden canlarını feda etme, cesaret ve metanet gösterme konularında ileri bir mertebeye” ulaşmış, “şehid olmayı cana minnet bilip düşmanlarına karşı tereddüt etmeden savaşa girişmişlerdir. Bundan dolayı Emeviler, sevkettikleri kat kat üstün güçlere rağmen onlarla başa çıkmaya muvaffak olamamışlar, muhalifleri bile onların cesaret ve yiğitliklerini takdir etmek zorunda kalmışlardır.”<sup>810</sup> Harici komutanlardan Ebu Bilal, kırk kişilik askerî gücü ile kendisinden kat kat fazla sayıdaki Emevî ordusuna karşı savaşmaktan geri durmamıştır.<sup>811</sup> Cesaret, fedakarlık ve mücadelenin Haricilerdeki tezahür biçimleri düşünüldüğünde ‘erdem’ ifadesi kullanılabilirse denebilir ki, “İslam fırkaları içinde cesaret, sıkıntıya tahammül, inancı uğruna fedakârlık ve mücadeleden yılmamak gibi erdemlerde Hariciler başta gelmektedir.”<sup>812</sup>

*7- Ölüme meydan okuyan sert tabiatları, şiir ve edebiyatlarına da yansımış; İslam sonrası dönemde de, ölümün en onulmaz türlerinin bile arzu edildiği, ölüm arzusuyla yanıp tutuşmuşçasına dillendirilen şiirler Hariciler için cesaret ve moral güç kaynağı olmuştur..*

Hariciler cesur, korkusuz, sert tabiatlarını ve ölüme meydan okuyan duruşlarını şiirlere de yansıtılmışlardır. Genel olarak bedevî kabilelere mensup olmaları sebebiyle temiz bir dile ve orijinal ifade güzelliklerine sahip olan Haricilerin<sup>813</sup> şiirlerinde ele aldıkları konulardan biri ölüm temennisi ve şehadete koşmaktır. Öyle ki, “ifadelerinden ölümü bir gaye gibi kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu gaye edebî ürünlerine hayatın uzunluğundan sıkılma, yaşamaktan yakınma, çölde etlerini yırtıcı hayvanların yemesi, kemiklerinin rüzgarda savrulması temennisi şeklinde aksetmektedir.” Ölümün baldan tatlı olduğu anlatımının tekrarlandığı şiirlerinde “inanca dayanan güçlü üslûp, samimi ve sıcak duygular, kabile asabiyetinden kurtulma ve özellikle Kur’an-ı Kerim’den etkilenme

<sup>806</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 245.

<sup>807</sup> Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 66.

<sup>808</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 22.

<sup>809</sup> Welhausen, *a.g.e.*, 35.

<sup>810</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 175.

<sup>811</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 177.

<sup>812</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 173.

<sup>813</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 176.

temaları görülür. (...) Kasidelerinin çoğu hamâset, cihad, şehitliğe ulaşmak, yahut aşâğılık bir hayattan kurtulmak için vuruşmakla öğünmek gibi özellikleri yansıtmaktadır.” Yine “Haricilerin dünyaya karşılık ahireti satın aldıkları ya da Allah yolunda canlarını sattıklarına inandıkları için kendilerine” verdikleri<sup>814</sup> ve “Haricinin kendini feda etme ameliyesi”ni ifade eden şirâ/şurat (kendini feda etme) kelimesi ve türevlerinin de sıkça kullanıldığı görülmektedir.<sup>815</sup>

“Yegâne doğrunun kendi dini siyasetleri ve mezhepleri olduğu inancı, onun hasımlarına karşı savunulması ve diğer insanları kendi düşüncelerine celbetme gayreti” de bu edebiyatta önemle vurgulanan hususlardandır.<sup>816</sup>

8- *Çölün sade yapısının etkisiyle Hariciler, sade ve samimi olmalarıyla da dikkat çekmişlerdir. İbadetlerine düşkünlükleri, zahitlikleri ve dünyalıklara meyletmemeleri bilinen özelliklerindedir.*

“İslam’ın âbid ve müttakileri şeklinde tanımlanabilecek Harici grupların ideali doğum yerine, mensup olduğu kabileye yahut sosyal durumuna bakmaksızın yeryüzündeki bütün müminleri eşit kabul ederek Allah’ın hakimiyetini kurmaktı. Onlar kendi sosyal, politik, hukukî ve ahlâkî düzenlerini, genel ve özel hayatlarını Kur’an’ın zâhirî anlam ve öğretisine kusursuz biçimde uydurmak ve yalnız zorunlu ihtiyaçları karşılamak şeklinde bir zühd hayatı yaşamak istiyorlardı.” Bedevî yaşamın sadeliğini sürdürme isteğinin Kur’an’a endekslenmiş versiyonu olan bu istekten dolayı, “mûsikî ve sanat gibi bediî zevkler, yiyecek ve içeceklerdeki herhangi bir lüks, imanın saflığı ve sadeliği ilkesine zıt olacağı düşüncesiyle kötülenmiştir.” Sade ve gösterişten uzak yaşam isteği gibi gayet derecede olumlu bir talep bile, Harici formatta, “hareket ve sözdeki takva noksanlığının toplumdan çıkarılmaya sebep olarak görülmesi yanında daha ciddi hallerde suçlunun mürted kabul edilerek eşi ve çocuklarıyla birlikte öldürülmesi gibi şiddete varan görüş ve uygulamaları”<sup>817</sup> netice vermiştir.

Muhammed Ebu Zehra Haricilerin zahidliklerinde İslam’dan önceki bedevi yaşamının etkisi olduğunu ifade etmektedir. İslam’dan önce şiddetli fakirlik içinde yaşayan bedevilerin maddi yaşantıları, İslam’ın gelmesinden sonra da değişmemiştir, çünkü onlar çölün sıkıntılı ve zor şartlarında yaşamaya devam etmişlerdir. Dar görüşlü, taşkın ve atılgan olmaları çöl şartlarından kaynaklandığı gibi, zahitlikleri de yoksulluklarından kaynaklanıyordu. Çünkü, “nefisler alışkanlıkların bir görüntüsü gibidirler.” Kalplerine imanın dokunmasıyla hayatın lezzetlerinden vazgeçerek tümüyle ahiret nimetine yönelmişlerdir.<sup>818</sup> “Haricilerin zühdle ilgili düşünceleri, boş tevekkülden ve menfilikten uzak olmanın yanında mevcut düzene karşı çıkma ve eyleme teşvik etme izleri de taşımaktadır. Bu sebeple onlar, muhalif fırkaların

<sup>814</sup> Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, 88.

<sup>815</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 177.

<sup>816</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 176-177.

<sup>817</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 175.

<sup>818</sup> Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 68.



bünyesindeki kusurları eleştirmekle yetinmeyip bunları şiddet yoluyla ortadan kaldırmaya yönelmişlerdir.”<sup>819</sup>

Haricilerin sergiledikleri uzun soluklu şiddet eylemlerinden hareketle onların herhangi bir kişisel meziyet taşıyamayacaklarını düşünmek, yani “onlar hakkında modern kültürün dünyevî bakış noktasından bir hükme varmak âdil olmaz.”<sup>820</sup> Aksine Hariciler, bedevî olmaları dolayısıyla samimi ve kendi doğrularına bağlılıkta da aşırı insanlardı. “İbadete düşkünlük, namazda secdeleri uzatma, dünya nimetlerine karşı zâhidâne davranma, devamlı Kur’an okuma, müjde ve uyarı (va’d ve va’id) âyetlerinden etkilenme, onların kaynaklarda bol örnekleri olan takvâ anlayışının önemli unsurlarıdır.”<sup>821</sup> “İbadetlere devam, dünyadan uzaklaşma, sürekli Kur’an okuma, özendirici ve sakındırıcı naslara titizlikle uyma onların en önemli özellikleri olarak görülmektedir. (...) Genellikle Hariciler, ibadet türünden dinî vecibelerini eksiksiz olarak yerine getirmeye çalışmakla beraber sert tabiatlı, kendilerine mensup bulunmayan Müslüman gruplara karşı merhametsiz olmakla nitelendirilmiştir. Bu sebeple Harici ruhu haşin, âsi ve çevresine uyum sağlamayan bir insan tipinin simgesi olarak telakki edilmiştir.”<sup>822</sup>

Titiz manevi zahitlikleri ve imanı tamamen fiile dayandırmaları Haricilerin başlıca doktrinel hususiyetlerindendi. Fakat bundan dolayı, günah işleyen birini mürted olarak görüp dinden çıkan bu kişinin İslam toplumundan ihraç edilmesi gerektiğini düşündüler. “Haricilerin aşırı manevi sıkılığı ve ‘demokratik’ ruhu pratikte yalın anarşiye dönüştü.”<sup>823</sup> Bir yandan takva ve ihlas, diğer yandan sapma, şiddet, katılık, çılgınlık ve sapık görüşlerini zor kullanarak kabullendirmeye çalışmak... “Ne dinin hoşgörüsü, ne de ihlas ve takvanın kalplere yerleştirdiği merhamet duygusuyla bağdaşmayan acımasız tutumlar.”<sup>824</sup> Pratikte pek de olumlu yansımaları olmamışsa bile, Haricilerin bazı ahlakî erdemlere (doğruluk, edeb, zuhd vb.) sahip bulunmaları, “şehirlilere/hadarilere nazaran bedevilerin/kırsal kesimde yaşayanların dine daha yakın olduklarını ve ahlakça da daha iyi durumda bulduklarını” savunan İbn Haldun’un<sup>825</sup> düşüncelerini destekler mahiyettedir.

Haricilerin samimiyetlerini gösteren ilginç olaylar yaşanmıştır. Mesela Haricilerden Ebu Bilal Mirdas b. Üdeyye, Emevîler tarafından hapsedilmişken, hapishane görevlisi onun konuşmalarına ve ibadetine hayran kalmış, ona büyük bir saygı ve güven duyarak gece vakti evine gitmesine, gündüz gelip teslim olmasına izin vermişti. Haricilerle başı derde giren Ubeydullah b. Ziyâd’ın hapsedtiklerinin hepsini öldüreceğine dair yemin ettiği sırada “izinli olarak evinde bulunan Mirdas hapishanedeki arkadaşlarının öldürüleceğini haber alınca, ailesinin ısrarlarına rağmen, Allah’ın huzuruna sözünden dönen bir kimse olarak gitmek istemediğini belirterek hapishaneye dönmüştür.” Yine Emeviler döneminde yaşanan bir

<sup>819</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 176.

<sup>820</sup> Welhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, 35.

<sup>821</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 175.

<sup>822</sup> Fığlalı, “Hariciler”, 174.

<sup>823</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 196, 206.

<sup>824</sup> Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 68.

<sup>825</sup> Uludağ, “Din ve Medeniyet”, 34.

çatışmada, cuma namazı vakti girince namaz kılmak üzere Emevi güçleriyle anlaşılan Hariciler anlaşmaya bağlılıkları gereği tereddüt etmeden silahlarını bırakıp Cuma namazı kılmaya başlamış; fakat Emevi ordusu bu durumu fırsat bilmiş ve Haricileri öldürmüştür.<sup>826</sup>

Netice olarak, birçok Haricinin en belirgin özelliği ‘ihlas’ idiye de bu samimiyete tüm anlayışlarını etkisi altına alan “belirli bir yöne şartlanmışlık” eşlik ediyordu.<sup>827</sup> Haricilerin işledikleri bazı cinayetler, mesela Hz. Ali’nin öldürülmesi, toplum vicdanında derin yaralar açtı. Bunun için savundukları bazı önemli görüşleri, insanların zihinlerinde bıraktıkları menfi izler sonucu kabul görmedi.<sup>828</sup> Bedevîlerin kaba, sığ ve katı kültürel özelliklerini aynen yansıtmaları ve “sürekli isyan etmeleriyle”<sup>829</sup> ön plana çıkmaları dolayısıyla, “doğru davranışın önemli, hatta son derece önemli olduğunda hemfikir olmasına rağmen toplum, yanlış bir fiilin müslümanı kâfir yapacağını ve bu nedenle kılıcın düzeltici-cezalandırıcı kullanımının söz konusu edilmesi gerektiğini iddia eden Hariciliği reddetti.”<sup>830</sup> “Harici öğretilerinin karmaşık ve çelişkili tabiatı, yanı sıra Haricilerin devrimci ve -aşırı Ezraki örneğinde teröristik- toplumunun geçici tabiatı bu kolun tarihsel sürekliliğini kesti.”<sup>831</sup> Araştırmacılar onları, “kurulu düzenin gelmiş geçmiş en ölümcül düşmanları” ya da “Müslüman birliğine en büyük tehlike”<sup>832</sup> olarak nitelendirmektedir.

<sup>826</sup> Mustafa Öz ve bşk., “Hariciler”, 175.

<sup>827</sup> Ebu Zehra, *İslam’da İtikadi Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 67.

<sup>828</sup> Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 255.

<sup>829</sup> Demircan, *a.g.e.*, 9.

<sup>830</sup> Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, 66.

<sup>831</sup> Dabaşı, *İslam’da Otorite*, 226.

<sup>832</sup> P. Hitti, *History of the Arabs*, New York: St Martin’s Pres, 1970, 284’ten nkl. Dabaşı, *a.g.e.*, 199, 208.

## SONUÇ

Din, şiddet ve kültür kavramlarının her biri onlarca farklı türde tanımlanabilmekte, konuşanın kastına bağlı olarak içerikleri genişleyip daralabilmektedir. Şiddet ve kültür gibi daha çok toplumsal saiklere dayalı olarak açıklanıp yorumlanan iki olgunun dinin belirleyici etkisiyle şekillendirilmesi ya da bunların din algısına etkileri mevzuu, konuya Din Felsefesi perspektifinden yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

Tüm dinleri kapsama iddiasındaki din tanımları karşılaşılabilecek güçlükleri aşabilmek için müşterek noktalardan hareket etme mecburiyetindedir ki, bu durumda da tanımın ifade etmeye çalıştığı anlam örgüsü daralmakta, ayrıca bu tanımlar karşıt örneklerden hareketle yapılacak eleştirel yaklaşımdan kurtulamamaktadır.

Seküler zihniyetin hakim olduğu 19. yüzyılda, ve kısmen de günümüzde, Batılı düşünürler tarafından ortaya konan din tanımları, çoğunlukla din karşıtı bir tutumun, ciddiyetten yoksun, indirgemeci, sığ bir yaklaşımın ürünüdürler. Kimisi için din sosyal yaşamın doğal bir neticesi, kimisi için insanın içgüdülerinin neticesi, kimisi için ilkel insanlardan günümüze kalıplaşarak ulaşan korku ürünüdür.

Daha ciddi bir uğraşla, dinlerin müşterek noktalarından hareket edilerek din felsefecileri tarafından geliştirilmeye çalışılan din tarifleri ve bunlarla ilgili tartışmaların sürdüğünü kaydederek dinler kümesini, ilahi dinler şeklinde daraltmak suretiyle İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliği kapsayacak şekilde İslam alimlerinden ictibasla ortaya koyabiliriz: Din, akıl sahibi insanları, kendi irade ve arzuları ile, bizzat onlar için hayırlı olan şeylere sevkeden ilahî bir kanundur.

Şiddet kavramı da tanımlanması güç kavramlardandır. Sözkonusu edilen tüm şiddet türlerini kapsayacak bir tarif yapmak hepten imkansız görünmektedir; çünkü neyin şiddet olup olmadığı, dolayısıyla da hangi türden olumsuzlukların bu kavramla ifade edilebileceği ile ilgili tam bir belirsizlik ve karmaşa sözkonusu. Fiziksel, maddi, manevi, psikolojik, dinsel, kültürel ve benzeri birçok sorun şiddet kavramıyla ifade edilebilmektedir. Neyin şiddet olup-olmadığını belirlemedeki güçlüklerin üstesinden gelinebilir mi bilinmez ama popüler bir kavram olarak şiddetin onlarca olumsuzluğu ifade etmede kullanılmasının, kavramın baskı, zor gibi yakın anlamlı kavramlarla farklılıklarını yok ettiği, yakın anlamlı bu kavramları birbirinden ayırmayı neredeyse imkansız kıldığı kesindir.

Çoğu kullanımında kavram, öncelikli olarak fiziksel müdahale, baskı, zor, engel gibi anlamları çağrıştırmaktadır. Farklı tüm kullanımları da düşünüldüğünde *istenmeyen fiziksel güç kullanımının* şiddetin öncelikli, birincil anlamı olduğu söylenebilir. Şiddet asli anlamında ve ekseriyetle fiziksel olduğu gibi, kendisine şiddet uygulananlar açısından bakıldığında da daima *istenmeyen* bir şeydir. Savaş, sömürü, katliam gibi somut olayların nedeni ya da aracı olarak dinin kullanılması ya

da konumlandırılması göz önüne alındığında da, yani dinsel şiddet tabirindeki kullanımını da dikkate alarak, şiddeti kısaca, “istenmeyen fiziksel güç kullanımı” olarak tanımlamak mümkündür.

Din ve şiddet kavramlarının her birinin kullanımındaki belirsizlik “dinsel şiddet” şeklindeki ifadeyi anlamlandırmayı doğal olarak daha da güçleştirmektedir. Din-şiddet ilişkisi üzerine kaleme alınan eserlerde “dinsel şiddet”in ne’liğine ilişkin açıklamalara -çok sınırlı bir değini haricinde- rastlamamak ise şaşırtıcıdır. Sayısız şiddet olayını açıklamakta ya da Zygmunt Bauman’ın yerinde deyimiyile *etiketlemekte* kullanılan bu ifadenin anlamındaki belirsizlik ve karmaşada, günümüzde bu tabirin hangi olaylar için kullanılacağını belirleyen egemen güçlerin dilin retorik kullanımına dayalı ve medya gücüyle sürdürdükleri söylem savaşlarının belirleyici etkisi bulunduğu muhakkaktır.

Doğrusu ilk kullanımında “dinsel şiddet”, dinden kaynaklanan, dinin neden olduğu ya da en baskın nedenini dinin oluşturduğu şiddeti çağrıştırmaktadır. Fakat günümüzde bu tabirle ifade edilen olayların asli nedeninin din olup olmadığı sorgulanırsa, olayların büyük çoğunluğunda bu kullanımın yersiz ve tutarsız olduğu görülecektir. Bu nedenle, günümüzdeki kullanımını da kapsayacak tarzda dinsel şiddeti, “dinin temel kaynaklarından veya din mensuplarının dinsel metinlere/ilkelere dayalı yorumlarından kaynaklanan ya da bu kaynak ve yorumların mevcut halleriyle veya yeniden yorumlanmalarıyla, ulaşılması istenen dünyevi amaçlar için meşrulaştırma ve moral güç unsuru olarak kullanılmasından kaynaklanan şiddettir” şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımla din-şiddet ilişkisinin ifadelendirilmesinde dikkate alınan/alınması gereken iki hususu vurgulamaya çalışıyoruz: Birincisi dinsel şiddet tabiri, dinin (özünde yer alan ilkeler nedeniyle) sebep olduğu şiddete gönderme yapmaktadır ki bu kullanımında tabir, ifade ettiği anlamla örtüşmektedir. İkincisi aynı tabir, dinin özünde yer almamasına karşın din mensuplarının yorumlarına dayalı şiddeti, ya da dinin sebep olarak gösterildiği yani meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığı şiddeti ifade etmektedir ki, bu kullanımda “dinsel şiddet” ifadesi din mensuplarının şiddetini ifade etmektedir; yani direkt dinden kaynaklı bir şiddet söz konusu değildir. Şiddetin din’e yamanmaya ve dinlerin şiddet ürettikleri şeklindeki din karşıtı söylemelerin yaygınlaştırılmaya çalışıldığı günümüzde tabirin neredeyse her kesim tarafından ikinci tür şiddeti vurgulamak için kullanıldığını da belirtmeliyiz.

Üç ilahi dinin şiddetle ilişkilerinin incelenmesi elbette çok daha çaplı çalışmalarla daha ayrıntılı şekilde ortaya konulmayı hak edecek kadar önemli, önemli olduğu kadar gereklidir. Dinlerin şiddetle ilişkileri incelenirken din ile din algısının birbirinden kesin hatlarla ayrılmaya çalışılması belki de en önemli husustur. Fertler üzerinden dinleri eleştiri yağmuruna tutmak ya da karalamak şeklindeki günümüz Batı tipi yaklaşım, ilmi ve mantıkî dayanaklardan yoksundur. Herhangi bir Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudinin, mensubu buldukları dinin temsilcileri olarak konumlandırılıp, şahsi olumsuzluklarından yola çıkılarak mensubu buldukları dinlerin karalanması şeklindeki yaklaşım ciddiyetsizliği kadar -farklı emellere hizmet etme amacı güttüğünden- art niyetli bir yaklaşım olmasıyla da dikkat çekmektedir.

Kültür kavramının taşıdığı belirsizliğin din ve şiddet kavramlarından geri kalır bir tarafı yoktur. Nesilden nesile aktarılan gelenekleri ifade edecek kadar masum ve dar bir kullanıma sahip olduğu ilk kullanım dönemleri hariç günümüze kadar anlam hatları genişleyerek belirsizleşmiştir. Toplumunu diğer toplumlardan farklı kılan genel görünümüne işaret eden, toplumların örf, adet, gelenek gibi nesilden nesile aktarılan belirgin unsurlarını ifade etmede kullanılan kültür kavramı, 19. yüzyılın başlarında toplumların geri kalmışlıklarını ve barbar olduklarını ifade etmede kullanılmıştır. Uygarlaşmamış toplumları ifade için yapılan kültür ve medeniyet ayrımına son verilmesinin ardından kültür, anlam genişlemesiyle önce duygu, düşünce gibi soyut vasıfları kapsar hale getirilmiş, ırkçı okumaların etkisiyle ten renginden yüz şekline kadar fiziksel özellikleri de içine alarak sürdürdüğü anlam genişlemesinde en nihayet, bireysel tecrübeleri, marjinal örneklikleri ve dini de kapsayacak kadar geniş bir yelpazede kullanılabilir olmuştur. Bedevi Arap kültüründen bahsederken kültürü günümüzde taşıdığı bu geniş anlamda değil, dar çerçevedeki ilk anlamıyla kullanmak gerekmektedir.

Günümüzde toplumun tüm unsurlarını içine alacak kadar geniş bir anlamda kullanılan kültür sözcüğü, aşırı anlam genişlemesi neticesinde ne olduğu belirsiz, anlamsız bir sözcüğe dönüşme riskiyle karşı karşıyadır. Bazı kültür yorumcuları kavramın anlamındaki genişlemeye dair belirsizliğin artarak sürmesi halinde kavramın kendi kendisini yok edeceğini, anlamsız bir sözcüğe dönüşerek özelliğini yitireceğini de belirtmektedir.

Seküler tabanlı Batılı güçler, teknolojik üstünlüğü ele geçirir geçirmez emperyalist yöntemlerle “öteki”leştirdikleri insanların zenginliklerini yağmalamaya başladılar. Doğu olarak tabir ettikleri bölgelerin hemen tamamını 19. yüzyılda fiili sömürge merkezlerine dönüştüren Batılı kapitalist güçler, pastanın daha büyük dilimini ele geçirme yarışlarının neticesinde dünyayı iki büyük savaşa sürüklediler ve bu savaşlarda insanlık tarihinde örneği görülmemiş katliamlar eşliğinde milyonlarca masum insan hayatını kaybetti. Kapitalizmin kalesi olarak, süper güç olma yolundaki kararlılığını II. Dünya savaşında Japonya’ya atom bombası atarak gösteren ABD, bu tarihlerden başlayarak 1989’a kadar sürecek olan Soğuk Savaş döneminde Sovyetler Birliği özelinde komünizmi en büyük düşman ilan etti. Soğuk Savaş süresince yoğun propaganda faaliyetleri yürütüldü ve dünya halklarının çoğuna, komünizmin ne kadar vahşi bir düşünce olduğuyla birlikte komünistlerin de azıllı teröristler oldukları kabul ettirilmeye çalışıldı. Aradan yirmi yıldan fazla bir süre geçmesine karşın, ülkemizde dinsizlikle komünizmin hala eş anlamlı kelimeler olarak kullanılması Soğuk Savaş dönemi propaganda mücadelesinin hala silinememiş bir izi olarak da okunabilir.

Doğal kaynakların ve tabii ki buna bağlı olarak paranın hükümlerliğini elinde bulundurmak isteyen iki cephenin (ABD önderliğindeki kapitalist blok ile Rusya önderliğindeki komünist blok) daha çok söylemler ve taraflar üzerinden yürüttükleri savaş Sovyetler Birliği’nin çökmesiyle ABD’in zaferiyle neticelendi; yani terörizm olarak görülen komünizm, dolayısıyla teröristler yenilgiye uğramış oluyordu. Fakat savaşların başlayıp son bulmaları, tarafların saf değiştirmeleri Batının emperyalist yayılma politikasında en küçük bir değişikliğe neden olmamıştır. Yayılma ve dolaylı

yollarla sömürü devam ettirileceği için de, sömürüye dayanak oluşturmak üzere yeni düşmanlar yeni teröristler gerekiyordu.

1990'larda aniden, Müslümanların terörist olarak yaftalanmaya çalışılması ve İslam'ın şiddet üreten bir din olduğunun dillendirilmeye çalışılması elbette tesadüf değildir. Hem süper güç ABD'yi zora sokabilecek şekilde meydan okuyan komünist cephe yenilgiye uğratılmış hem de iki asra yakındır sömürülen bölge halkları -başta Müslümanlar- direnç göstermeye, işgal ve sömürüye karşı koymaya, bu amaçla örgütler kurup direnmeye başlamışlardır. Artık eldeki tüm teknik imkanlar ve maddi olanaklar seferber edilerek bölge halklarının terörist olduklarının tüm dünyaya anlatılması gerekiyordu.

11 Eylül saldırılarının ardından İslam'ın terörle eşdeğer görülmesi gerektiği yönündeki açıklamalar ayyuka çıkmış, Müslümanların karıştığı her türlü şiddet eylemi -haklı veya haksız- terör olarak, olaylara karışan tüm Müslümanlar da terörist olarak etikenlenir olmuştur. "Sizi sömürmeye devam edeceğiz ama sesinizi çıkarmamalısınız" dercesine, bölgeden çıkan her türlü ses karalanarak ezilmeye, medya desteğiyle terörize edilerek sunulmaya çalışılmaktadır.

İslam'ı ve Müslümanları teröre eşitleme çabaları Müslümanların kültürlerine, geleneklerine ama özellikle de 1400 yıldır bölgeye hakim rengini veren İslam'a yönelik, karalama amaçlı çalışmaları arttırmıştır. Müslümanların terörist olduklarını, İslam dininden yola çıkarak kanıtlamaya(!), İslam'ı teröre eşitleyerek de sorunu daha kökten halletmeye çalıştıkları aşikar. Bunun için de Kur'an ayetlerini ciddiyetsiz, dengesiz bir şekilde çarpıtmak, İslam Peygamberi'ne dair aşağılık nitelendirmeler ve karikatürlerle peygamberlik makamını sulandırmak gibi saldırılar başta olmak üzere, İslam tarihinden de bu argümanı delillendirmeye çalışmaktadırlar. Müslümanların tarihlerinin de terörle dolu olduğunu ispatlamak(!) üzere de en sivri iki örneğe odaklanmışlardır: Haşîşiler ve Hariciler.

1990'ların başından beri bu faaliyetlerin önderliğini yapmaktan geri durmayanların, özellikle de Bernard Lewis gibi Haşîşileri teröristlerin ilk örneği olarak göstermeye çalışan ve oradan yola çıkarak günümüz Müslümanlarının atalarının da terörist olduğunu vurgulayan birinin yaklaşımı, ilmi açıdan ciddiye alınacak bir yaklaşım değildir. Ne Müslümanlar Haşîşileri Müslüman gruplar içerisinde kabul etmektedirler, ne de Haşîşiler Müslüman gruplar içerisinde anılacak kadar İslamîdirler.

Fakar Haricileri tek cümleyle Müslüman bütünden ayırmak, dış ve alakasız bir grup olarak nitelemek mümkün değildir. En azından Müslüman toplumun içinden çıkmaları, erken dönem bir oluşum olması ve bir süre Hz. Ali gibi yüce şahsiyetlerin safında yer almaları gibi hususlar, Haricileri ciddi bir araştırmanın konusu olmayı hak edecek kadar önemli kılmaktadır. İslam'ın terör ürettiği söylemlere dayanak olarak gösterildikleri de göz önüne alındığında Haricilik konusu daha da önemli bir hal almaktadır.

Haricilerin Müslüman kesimlerin hiçbiri tarafından benimsenmemiş olmaları, hem Harici alimlerin yazdığı eserlerin sonraki nesillere ulaşmasını engellemiş hem de haklarında yazılanların çoğunlukla dışlayıcı, karalayıcı bir üslupla ele alınmasına yol açmıştır. Bu, eğrisi-doğrusuyla Hariciliği -İslam'la ve Müslümanlarla ilişkileri açısından- tespit etmeyi zorlaştıran etkenlerden birisidir. Son dönemlerde Müslümanlar tarafından Harici konusunun daha bir ciddiyetle ele alınmaya çalışıldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Haricileri, onlardan farklı onlarca İslami grup ve zümreden ayıran temel özellikleri hiç şüphesiz zaman zaman akıl almaz yöntemlere başvurarak gerçekleştirdikleri şiddet eylemleridir. Söylemlerinde daima Kur'an'ı kullanan Haricilerin ürettikleri şiddetin sebebinin bizzat Kur'an'ın kendisi olduğu yönündeki oryantalist söylemler tahlil edilip eleştirilmeyi hak edecek kadar ciddidir. Harici şiddetinin nedeni olarak fakir olmaları, siyaseten dışlanmaları gibi sebepler zikredilmişse de bunlar ciddi analizlerde geçerliklerini yitirmektedirler. Neden böyle bir ayrışma içerisine girerek şiddet ürettiklerinin bilinmediği, aptalca bir tavır takındıkları yönündeki iddia ise -Haricilerin onbinlerden müteşekkil oldukları düşünüldüğünde- ciddiye alınacak bir yaklaşım değildir. Tabii bir de sebep olarak İslam'ın kendisini gösteren oryantalist yorumlar var. Bu nedenlerin hiçbiri yüz yıl süren Harici şiddet hareketlerini açıklayacak nitelikte değildir.

Kültürü, toplumların geleneksel, örfi, an'anevî aktarımları anlamında kullanarak söylersek, Harici şiddetinin temelinde yatan neden bedevi Arap kültürüdür. Çölün zorlu şartları, tek tip bir yaşam, intikam ve kinin kutsandığı kan davaları, bunların neden olduğu dar görüşlülük, taassup ve asabiyet sahibi olma gibi bedevi kültürel unsurları Haricilerin hem Sıffin'daki ayrılmalarını hem de sonrasındaki şiddet politikalarını açıklamaktadır. Diğer nedenlerle birlikte Harici şiddetinin kendisinden kaynaklandığı asıl unsur, bedevi Arap kültürüdür. Haricileri Harici olmayanlardan ayıran temel fark, bedevi olmaları, bedevince hareket etmeleridir.

İslam'ı şiddete eşitleme yönündeki çabalarda çarpıtılarak bir dayanak noktası olarak kullanılan Haricilik asla İslam'dan neş'et etmemiştir. Onların okudukları aynı Kur'an'ı okuyan milyonlarca çağdaşlarının aynı tepkiyi vermemeleri, aynı metodu benimsememeleri bunun en bariz kanıtıdır. Yine Kur'an'ın hakim olduğu dönemlerde şiddet üretmeyip, huzur, saadet ve adaletin teminini sağladığı düşünüldüğünde de Hariciliğin İslam'a dayandırılmayacağı aşikardır. Söylemlerinin İslami söylemler olması, hareketlerine Kur'an ayetlerinden dayanaklar göstermeleri, tek başına -günümüzdeki birçok benzerlerinde olduğu gibi- onları İslam'ın görünen yüzü, Müslüman kişiliğinin örneği yapmaz.

## KAYNAKLAR

### KUR'AN-I KERİM

- AÇIKGENÇ, Alparslan, “İnsan Fıtratında Şiddetin Kökeni Felsefi Bir Yaklaşım”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 239-251.
- ADAM, Baki, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslamiyat Dergisi*, V, sy. 1, Ankara, 2002, ss. 23-34.
- AKBULUT, Ahmet, “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, V, sy. 1.
- AKTAN, Hamza, “Kur’an ve Sünnet Işığında Terör ve İntihar Eylemleri”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, Işık Yay., İstanbul, 2004, ss. 37-56.
- AKYOL, Taha, *Hariciler ve Hizbullah*, 2. baskı, DKY, İstanbul, 2000.
- ALKAN, A. Turan, “Harda bir Müsülman görirem; korkirem...”, *Zaman Gazetesi*, 06.12.2003.
- ALTUNOK, Gülbanu, “Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 51-74.
- ARENDR, Hannah, *Şiddet Üzerine*, (Çev.: Bülent Peker), İletişim Yay., İstanbul, 2006.
- ARSLAN, Adnan, *Dinler ve Hakikat*, İsam Yay., İstanbul, 2006.
- AY, Eyyüp, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, *İslamiyat Dergisi*, V, sy. 1, Ankara, 2002, ss. 13-22.
- AYDIN, Mehmet (Ed.), *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya 2000.
- \_\_\_\_\_, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 2008.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İİFVY, İzmir, 2001.
- AYDIN, M. Akif, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994.
- BAKIR, Kemal, “Anarşizim, Bilim ve Şiddet; Mihail Bakunin”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 99-114.



- BAL, Metin, “Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 87-98.
- BARDAKOĞLU, Ali, “Cihad”, *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, (Ed.: İbrahim Kâfi Dönmez), I, İstanbul, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev.: Yavuz Alogan) Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- BAUMANN, Gerd, *Çokkültürlülük Bilmecesi*, (Çev.: Işıl Demirakın), Dost Yay., Ankara, 2006.
- BAYKAN, Erdal, “Aşkın Olandan Bir Yol Olarak Din ve Modern Durum”, *DÜİF Dergisi*, VIII, sy. 2, Diyarbakır, 2006, ss. 87-93.
- \_\_\_\_\_, “Modern Algıda Din ya da Dinsel Şiddetin Çağdaş Nedenleri ve Aşılabilirliği”, *YYÜSBE Dergisi*, sy. 7, Van, 2008, ss. 212-221.
- BULAÇ, Ali, “Cihad”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, (Ed.: Ergün Çapan), Işık Yay., İstanbul, 2004, ss. 79-96.
- BULUT, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yay., İstanbul, 2006.
- CAILLOIS, Roger, “Karizmetik İktidar”, *Cogito*, sy. 6-7, İstanbul, 1996, ss. 79-90.
- CAPPS, Walter H., “Toplum ve Din”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 23-51.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- CHEVALIER, Jean, “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni* içinde (Ed. Mehmet Aydın), 3. baskı, Din bilimleri Yay., Konya, 2000, ss. 3-48.
- COŞKUN, Ali, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 7-21.
- ÇAPAN, Ergün, “İntihar Saldırıları ve İslam”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, Işık Yay., İstanbul, 2004, ss. 121-139.
- ÇİÇEK, Hasan, *Hannah Arendt Şiddet Karşısı Söylem*, Bilge Adamlar Yay., Van, 2009.
- DABAŞI, Hamid, *İslam’da Otorite*, (Çev.: Süleyman E. Gündüz), İnsan Yay., İstanbul, 1995.

- DAVİS, Winston, “Din Sosyolojisi”, *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 77-100.
- DEMİRCAN, Adnan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2000.
- DEMİRCİ, Kürşat, “Din”, *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, (Ed.: İbrahim Kâfi Dönmez), I, İstanbul, 2006.
- DUBUFFET, Jean, *Boğucu Kültür*, (Çev.: İsmet Birkan), Dost Yay., Ankara, 2005.
- DURKHEİM, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, (Çev.: Fuat Aydın), Ataç Yay., İstanbul, 2005.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Sıbgatullah Kaya), Bilge Adam Yay., Van, 2003.
- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev.: Burhan Köroğlu ve bşk.), 2. baskı, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya, 1999.
- ESPOSİTO, John L., *İslam Tehdidi Efsanesi*, (Çev.: Ömer Baldık ve bşk.), Ufuk Kitapları Yay., İstanbul, 2002.
- FAYDA, Mustafa, “Bedevi”, *DİA*, V, İstanbul, 1992, ss. 311-317.
- FERRO, Marc, *Sömürgecilik Tarihi*, (Çev.: Muna Cedden), İmge Yay., Ankara, 2002.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, “Hariciler”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, ss. 169-174.
- GARAUDY, Roger, *Batı Terörü*, (Çev.: Ayşe Meral), Pınar Yay., İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Entegrizm*, (Çev.: Kamil Bilgin Çileçöp), Pınar Yay., İstanbul, 2005.
- GÖZEN, Ramazan, “ABD’nin İmparatorluk Paradigması ve Hamleleri: Yanlış Hesap Bağdat’dan Döner (mi?)” *İslam ve Şiddet* içinde (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 157-188.
- GÜLER, İlhami, *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Kur’an’da ‘Cihad’ın Teoloji-Politigi”, *İslamiyat Dergisi*, V, sy. 1, Ankara, 2002, ss. 75-90.

- GÜMÜŞ, T. Tolga, “Orta Çağ Avrupa’ında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 31-48.
- GÜNALTAY, Şemsettin, *Dinler Tarihi*, Kesit Yay., İstanbul, 2006.
- GÜNDÜZ, Şinasi (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yay., Ankara, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Dinsel Şiddet*, Etüt Yay., Samsun, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zeminini” *İslamiyat Dergisi*, V, sy. 1, Ankara, 2002, ss. 35-56.
- GÜNEŞ, Ahmet, “İslam Hukukunda Savaş ve Savaş Ahkâmına Dair Bazı Mülâhazalar” *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, Işık Yay., İstanbul, 2004, ss. 141-153.
- HALLSELL, Grace, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, (Çev.: Mustafa Acar, Hüsnü Özmen), 2. baskı, Kim Yay., Ankara, 2003.
- HARMAN, Ömer Faruk, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994.
- HİLMİ, Şehbenderzade Filibeli Ahmet, *İslam Tarihi*, Anka Yay., İstanbul, 2005.
- HOBSBAWM, Eric, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, (Çev.: Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- İKBAL, Muhammed, *İslam Düşüncesi*, (Çev.: Yusuf Kaplan) Külliyyat Yay., İstanbul, 2008.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an*, 3. baskı, Düşün Yay., İstanbul, 2009.
- KANAR, Yüksel, *Batı’nın Doğu’su*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.
- KAPİTAN, Tomis, “Terörizm Yöntemi Olarak Terörizm’in Kullanılması”, (Çev.: Adnan Tonguç), *Terörün ve Cihadın Retoriği* içinde, İstanbul Yay., İstanbul, 2007, ss. 104-128.
- \_\_\_\_\_, “Terörizm’ Retoriği ve Sonuçları”, (Çev.: Adnan Tonguç), *Terörün ve Cihadın Retoriği* içinde, İstanbul Yay., İstanbul, 2007, ss. 60-103.
- KARAMAN, Hayreddin, “İslam’a Göre Savaş ve Barış”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 17-27.
- KARATAŞ, Tahir, “Nietzsche’nin Şiddeti”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 75-86.
- KARLIĞA, Bekir, “Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı”, *İslam’a Göre Terör ve İntihar Saldırıları* içinde, Işık Yay., İstanbul, 2004, ss. 57-78.

- KAVLAK, Ahmet, "Terör ve Meşru Terör", *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 221-230.
- KEANE, John, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, (Çev.: Bülent Peker), Dost Yay., Ankara, 1996.
- KEHRER, Günter, "Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, (Der.: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş), Vadi Yay., 2. baskı, İstanbul, 1998, ss. 17-118.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, *Ahırzaman İlmihali*, Yayınevi Yay., Ankara, 2010.
- KÖSE, Talha, "Küresel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 291-308.
- KURTKAN, Amiran, *Din sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- KUTLU, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2008.
- KÜÇÜKCAN, Talip, "Demokrasi, Din ve Küresel Şiddet Eylemleri", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 131-155.
- LEWIS, Bernard, *İslam'ın Krizi*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), Literatür Yay., İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Haşîşiler*, (Çev.: Kemal Sarısözen), 2. baskı, Kapı Yay., İstanbul, 2007.
- LORENZ, Konrad, "Ecce Homo (İşte İnsan)", (Çev.: Mustafa Tüzel), *Cogito*, 6. baskı, sy. 6-7, İstanbul, 2007, ss. 65-77.
- MAALOUF, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, (Çev.: Aysel Bora), 25. baskı, YKY, İstanbul, 2007.
- MOSES, Rafael, "Şiddet Nerede Başlıyor?" *Cogito*, s. 6-7, İstanbul, 1996, ss. 23-27.
- NEBİ, Mali Bin, *Düşünceler*, (Çev.: Muharrem Tan), Mana Yay., İstanbul, 2005.
- NİETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Sahte Deccal İsa*, (Çev.: Yusuf Kaplan), Külliyyat Yay., İstanbul, 2008.
- NİSBET, Robert, "Sosyoloji ve Din", *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 53-76.
- OKTİK, Nurgün, "Bireysel Bir Şiddet Olarak İntiharın Sosyolojik Açılımı", *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 199-218.
- ONAT, Hasan, "İslam, Şiddet ve Terör", *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz'er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 113-119.

- ORTAYLI, İlber, “İslam’da Zulüm Yoktur”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 123-129.
- ÖZ, Mustafa ve bşk., “Hariciler”, DİA, XVI, İstanbul, 1997, ss. 175-178.
- ÖZEL, Ahmet, *İslam ve Terör*, Küre Yay., İstanbul, 2007.
- ÖZEL, İsmet, *Üç Mesele*, 7. baskı, Şule Yay., İstanbul, 1998.
- ÖZKALP, Enver ve bşk., *Davranış Bilimlerine Giriş*, AÖF Yay., Eskişehir, 2009.
- ÖZKUL, Osman, *Kültür ve Küreselleşme*, Açılımkitap Yay., İstanbul, 2008.
- ÖZLEM, Kader, “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamofobia Gerçekliği”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 197-208.
- ÖZTÜRK, Armağan, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 115-128.
- PETERSON, Michael ve bşk., *Akıl ve İnanç*, (Çev.: Rahim Acar), Küre Yay., İstanbul, 2006.
- RAHMAN, Fazlur, *İslam’da İhya ve Reform*, (Çev.: Fehrullah Terkan), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, “İslam’da Başkaldırı Hukuku”, (Çev.: Adil Çiftçi), *İslami Araştırmalar Dergisi*, VIII, sy. 2, Ankara, 1995.
- SAİD, Cevdet, *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, Pınar Yay., 4. baskı, İstanbul, trz.
- SAİD, Edward, *Şarkiyatçılık*, (Çev.: Berna Ünler), Metis Yay., İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Kültür ve Emperyalizm* (Çev.: Nemciye Alpay), 2. baskı, Hil Yay., İstanbul, 2004
- \_\_\_\_\_, *Yeni Bin Yılda Filistin Sorunu*, (Çev.: Ahmet Cüneyt ve bşk.), 2. baskı, Aram Yay., İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Oslo’dan Irak’a Yol Haritası*, (Çev.: Murat Uyurkulak), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.
- SEYYİD, Rıdvan, *İslam’da Cemaatler Kavramı*, (Çev.: Mehmet Can), Endülüs Yay., İstanbul, 1991.
- SEZEN, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, 3. baskı, MÜİFV Yay., İstanbul, 1998.

- SIRIM, Veli, “Barış Dini İslam’a Savaş Yaklaşımları”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 91-112.
- SİMMELE, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yay., İstanbul, 2009.
- SOMERSAN, Semra, “Şiddetin İki Yüzü”, *Cogito*, s. 6-7, İstanbul, 1996, ss. 41-50.
- SOREL, Georges, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Anahid Hazaryan), 2. baskı, Epos Yay., Ankara, 2008.
- SURUŞ, Abdulkerim, “Abdulkerim Kerim Suruş İle ‘Din, Şiddet ve Uzlaşma’ Üzerine”, *Bilge Adamlar Dergisi*, sy. 18, Van, 2008.
- ŞENTÜRK, Recep, “İslam’a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır? İsmet Âdemiyyetlidir”, *İslam ve Şiddet* içinde, Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 65-89.
- TAKIŞ, Taşkın, “Şiddet”, *Doğu-Batı Dergisi*, sy. 43, Ankara, 2007, ss. 7-8.
- TASLAMAN, Caner, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefî ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Terörün ve Cihadın Retoriği* içinde, İstanbul Yay., İstanbul, 2007, ss. 9-59.
- TİLLİCH, Paul, *Din Felsefesi*, (Çev.: Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul, 2000.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994.
- TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, 5. baskı, Çamlıca Yay., İstanbul, 2006.
- TÜMER, Günay, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994.
- WALLERSTEİN, Immanuel, *21. yy’da Siyaset*, (Çev.: Taylan Doğan, Ender Abadoğlu), 2. baskı, Aram Yay., İstanbul, 2005.
- WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev.: Gülistan Solmaz), Alter Yay., Ankara, 2009.
- WELHAUSEN, Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, (Çev.: Fikret Işıltan), TTK Yay., Ankara, 1989.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Din ve Medeniyet”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 29-41.
- UYANIK, Mevlüt, “Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz”, *İslam ve Şiddet* içinde, (Ed.: Mümtaz’er Türköne), Ufuk Kitap Yay., İstanbul, 2007, ss. 43-63.

UYSAL, Ahmet, "Toplumsal Hareketler ve Din", *Tezkire Dergisi*, sy. 46-47, Ankara, 2007, ss. 48-59.

ÜNSAL, Artun, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito*, sy. 6-7, İstanbul, 1996, ss. 29-36.

YEL, Ali Murat, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü", *Din Toplum ve Kültür* içinde, (Der.: Ali Coşkun), İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 131-180.

## ÖZET

### DİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KÖKENLERİ -Haricilik Örneği-

Bu çalışmada Haricilik özelinde din, şiddet, kültür ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışmamızda din ve şiddet kavramlarından hareketle dinsel şiddetin ne olduğunu tespit etmeye, ardından da Harici şiddetini doğuran neden olarak kültürel faktörü incelemeye çalıştık.

Çalışmamız Giriş dahil üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun, günümüzdeki önemine değinerek, din felsefesi açısından ele alınmasının gereğini vurguladık.

Kavramsal çerçeveyi oluşturduğumuz ikinci bölümde üç başlık şeklinde din, şiddet ve kültür kavramlarının kullanıldığı anlam çeşitliliğini yansıtmaya çalışarak, çalışmamızda bu kavramların hangi anlamlarda kullanılacağını belirttik.

Üçüncü bölümde ise kavramın günümüzdeki kullanımından kaynaklanan belirsizlikten hareketle dinsel şiddetin anlamlandırılmasına, ardından dinsel şiddet ile kültür ilişkisinin incelenmesine çalışıldı. Son olarak da Haricilik, kültürel sebeplerden kaynaklı bir şiddet hareketi olarak incelendi.



## **ABSTRACT**

### **CULTURAL ORIGINS OF RELIGIOUS VIOLENCE -al-Havaric Sample-**

This study discusses the relation of religion, violence and culture in view of al-Havaric. In our study, we tried to identify what religious violence is in terms of religion and violence, and then to study cultural factor as a reason leading to Havaric violence.

The study is consisted of three chapters including introduction. In the introduction, we put emphasis on the current importance of the subject and highlighted that it must be handled in view of the religion philosophy.

In the second chapter, in which we set the conceptual framework, we demonstrated the variety of conceptual meanings of religion, violence and culture and pointed out in which meanings we preferred them to use in the study.

In the third chapter, we tried to explain the term religious violence in terms of the ambiguity resulting from the current use of the term and then to analyse the relation between religious violence and culture. Finally, al-Havaric violence was studied as a kind of violence resulting from its cultural origins.

