DİN VE ŞİDDET

Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11

DİN VE ŞİDDET

Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla

Editör
Faruk SANCAR

Editör Yrd.
Süleyman TURAN
Bayramali NAZIROĞLU
Emine BATTAL

Kapak
Gökçe ARİFOĞLU

Dizgi-Tasarım
Öznur YILDIRIM

Baskı - Cilt
Arkadaş Basım Ltd. Şti.
Kazım Karabekir Cad.
Sütçüoğlu İş Hanı No: 37/4
Ulus/ANKARA
Tel: (+90) 312 341 63 10

ANKARA 2016
ISBN: 978-605-9072-03-8

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü
0 (464) 223 61 26 - 1669
donersermaye@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun
20.04.2016 Tarih ve 343 Nolu kararı ile basılmıştır.

Bu kitabın basım, yayın ve satış hakları Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilmek suretiyle alıntı yapılabilir.

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ

DİN VE ŞİDDET

Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla

Editör

Faruk Sancar

Editör Yardımcıları

Süleyman Turan - Bayramali Nazıroğlu

Emine Battal

DİN VE ŞİDDET SEMPOZYUMU
RİZE / 2015

Düzenleme Kurulu Başkanı
Prof. Dr. Latif TOKAT

Onur Kurulu
İsmail KAHRAMAN, TBMM Başkanı
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN

Düzenleme Kurulu
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ
Prof. Dr. Latif TOKAT
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU
Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT
Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN
Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN
Yrd. Doç. Dr. Adem GÜNEŞ
Arş. Gör. Emine BATTAL
Arş. Gör. Enes BÜYÜK
Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7
Takdim 10
Önsöz 11

I. BÖLÜM
ULUSLARARASI ŞİDDET BAĞLAMINDA ŞİDDET

Şiddetin Panaromasında Dinin Yeri Olabilir mi? 25
Latif Tokat

Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Küresel Sistemde İslam, Terör ve Şiddet Tartışmaları 31
Birol Akgün

İslamofobinin Teo-Sosyolojisi Üzerine: Bir Tahakküm İdeolojisi Olarak İslamofobi 47
Mehmet Evkuran

II. BÖLÜM
ŞİDDET OLGUSUNUN FELSEFİ, PSİKOLOJİK VE SİYASİ ANALİZİ

Şiddet ve Şiddet Çeşitleri 59
Hüsamettin Erdem

Kötülük Problemi Bağlamında Şiddetin Diyalojik Karakteri 89
Hasan Atsız

Din Şiddet Üretir mi? 99
Bilal Sambur

III. BÖLÜM
DİNLERİN ŞİDDETE BAKIŞI

Şiddetin Kaynağı Olarak Din: Mit mi Gerçek mi? 111
Kemal Ataman

Barış ve Şiddet Ekseninde Yahudilik 117
Salime Leyla Gürkan

"Ahiṃsā Versus Hiṃsā" Hint Dinlerinin Şiddet/Sizlikle Dansı 145
Cengiz Batuk

Hıristiyanlık ve Şiddet 161
Ömer Faruk Harman

Yeni Dini Hareketler ve Şiddet 173
Süleyman Turan & Emine Battal

IV. BÖLÜM
İSLAM COĞRAFYASINDA ŞİDDET

İslam Dünyasında Siyasi Şiddetin Sosyolojik Unsurları 195
Halil Aydınalp

Tarih, Siyaset, Ekonomi ve Küreselleşmenin Girdabında Modern Radikal Selefiliği Anlamak 227
Adnan Bülent Baloğlu

Kur'an'daki Savaşı Emreden Ayetlerin Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler 257
Muhammed Aydın

Afganistan'da Din- Şiddet İlişkisi Bağlamında Taliban Örneği 271
Nasiruddin Mezheri

V. BÖLÜM
DİN EĞİTİMİ, CİNSİYET VE DİNİ HAYATIN ESTETİK BOYUTU

Dini Hayatın Estetik Boyutu ve Şiddet 295
Aydın Işık

İslam ve Eğitimde Şiddet 309
Muhammet Şevki Aydın

Kadına Yönelik Şiddetin Dini Temeli Üzerine Bir Analiz 325
Asife Ünal

11 Eylül Sonrası Pakistan Medreselerine Yönelik Şiddet Söylemleri ve Gerçeklik Payları 345
İbrahim Aşlamacı

VI. BÖLÜM
İSLAMI ANLAMA VE YORUMLAMA PROBLEMİ

Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili 371
Burhanettin Tatar

İlahi Kelam ve İnsani Dram Arasında İslami Şiddet 379
İlhami Güler

Kur'an'ın Lafızcı (Literalist) Yorumu ve Din Referanslı Şiddet Olgusu 385
Mustafa Öztürk

Anlam - Yorum Geriliminde Kur'an Metni: Kur'an Metni Şiddetin Kaynağı Olabilir mi? 399
Yunus Apaydın

VII. BÖLÜM
EKOL FARKLILIKLARI VE ŞİDDET

Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması 409
Hasan Onat

Modern Selefiliğin Şiddetle İmtihanı: Teolojik Köken mi, Siyasal Püritenlik mi? 431
Mehmet Zeki İşcan

Din ve Şiddet Bağlamında Osmanlı-Kızılbaş (Alevi) İlişkileri 443
Ümit Erkan

Tasavvuf Kültüründe Şiddet: Uysallık mı, İsyan mı? 483
Mustafa Kara

VIII. BÖLÜM
İSLAM VE ÖTEKİ

Oryantalizmin Ağında Mahkûm Edilen Cihad Olgusu ve Şiddetle Kurulan Sanal İlişkisi 491
Saffet Köse

İslâm'da Kutsallaştırılmış Şiddet: Ridde Örneği 523
İsrafil Balcı

Bir Şiddet Söylemi Olarak "Tekfir" 547
Muammer Esen

Bir Savunma Aracı Olarak Pasifizm: Cevdet Said Düşüncesinin
Bir Okuması 557
Rıfat Atay

IX. BÖLÜM
İSLAM ŞİDDETE İZİN VERİR Mİ?

İnsanlığın Kendini Yok Etme Hastalığı: Şiddet 573
Şaban Ali Düzgün

İslam Ceza Hukukunda Suça Uygulanan Had, Kısas, Tazir vb. Müeyyideler
Şiddet Olarak Algılanabilir mi? 581
Şevket Topal

Şiddet Bağlamında Hz. Peygamber'in İslâm Karşıtı Şairlere Bakışı 601
Ahmet Önkal

Dini Referanslı Şiddeti Engellemenin Yolu: Çoğulcu Din Algısı 627
Mahmut Aydın

SUNUŞ

Şiddet olgusu, insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahiptir. İnsan yaratıldığı günden itibaren hem kendi varlığını korumak hem de ihtiraslarını elde etmek için şiddeti bir araç olarak kullanmıştır. Semavi dinlerin kutsal metinlerinde anlatılan yaratılış kıssası ve akabinde meydana gelen Kabil'in Habil'i öldürmesi, insanın varoluşsal olarak şiddetle ilişkisini en açık biçimde göstermektedir. Bu itibarla beşer tarihinin aslında farklı bir okumayla şiddetin tarihi olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Bir sorun olarak şiddet, geçmişten günümüze bütün insanlığın ortak bir problemi olmasına, herhangi bir coğrafyaya, ırka ve dine indirgenemeyecek kadar yaygınlaşmasına rağmen uzun bir süredir genelde *din ve şiddet* özelde ise *İslam ve şiddet* başlığı bir strateji dâhilinde gündeme getirilmektedir. Batı dünyasında yaklaşık yüzyıldır sürdürülen dezenformasyon stratejisi, ihtiyaç duyduğu hayat iksirini -halen tam olarak aydınlatılamayan- 11 Eylül 2001 tarihindeki saldırılarla temin etmiş bulunmaktadır. Bu tarihten sonra artık şiddet olgusu, bilinçli bir şekilde birey olarak Müslüman kimliğine ve İslam coğrafyasına nispet edilmeye başlanmıştır. Ortaya çıkan şiddetin hangi psikolojik ve sosyal faktörlerden kaynaklandığına bakılmaksızın sadece dini kimliklerinden dolayı Müslümanların 'radikal, terörist, köktendinci' gibi sıfatlarla nitelendirilmeleri onlara uygulanan bir şiddet değil midir? Karşılaştığımız bu yeni olgu, farklı bir şiddet türü olan İslamofobi'dir.

İslamofobinin batıda her geçen gün arttığını yapılan çalışmalar bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.Ötekileştirici ve dışlayıcı bu yaklaşım, bir taraftan Müslüman kimliğine yönelik fiziksel ve psikolojik baskıyı meşrulaştırırken; diğer taraftan da İslam dünyasında meydana gelen şiddet eğilimlerini anlamayı ve analiz etmeyi sağlayacak zihni çabaları daha doğmadan işlevsiz hale getirmektedir. Bu zihinsel pranga,

ister istemez şiddetin sebep, gerekçe ve dinamiklerinin ortaya konulmasını, çözümüne yönelik tespit ve reçetelerin sunulmasını engellemektedir. İslamofobinin belki de en büyük zararı budur. Daha açık bir şekilde ifade edersek, en basit toplumsal hadiselerin bile psiko-sosyal gerekçelerini sorgulayan, analiz eden aydınlanmacı(!) zihnin, İslam dünyasındaki şiddet hareketlerini anlama noktasında entellektüel bir körlük içerisine girmesidir. Ne yazık ki bu körlük sadece İslam dünyasını dışarıdan gözlemleyen Batı dünyası için değil; aynı zamanda kendi coğrafyasına oryantalist nazarla bakan, değerlerine yabancı aydın sınıfımız için de geçerlidir.

Batı dünyasındaki pozitivist zihniyetin ürettiği ve yerli aydınlarımızın da büyük bir iştiyakla satın aldığı ortak izah, şiddetin asıl kaynağının bizatihi İslam'ın kendisi olduğu tezidir. Bu değerlendirmeler dini hayattan tamamen dışlayan Batı uygarlığı için bir dereceye kadar anlaşılabilir olsa da kendi coğrafyamızın aydınlarının bu savruluşu kolaylıkla açıklanabilir değildir. Böyle bir kopuşta başka sosyo-külterel nedenlerin etkisinden bahsedilebilirse de başat aktörün milli eğitim sistemimiz olduğunu söylemek zorundayız.

Uluslararası sistemde önemli kırılmaların yaşandığı, dünyanın her köşesinde siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel fay hatlarının belirginleştiği, yoksulluk ve gelir dağılımındaki dengesizliklerin her geçen gün arttığı, enerji kaynaklarının insan kanından daha değerli addedildiği bir konjonktürde, şiddet olgusunun sadecedinle ilişkilendirilmesi gerçek resmin kamufle edilmesinden başka bir anlama gelmemektedir. İslam coğrafyasının Afganistan'dan Libya'ya kadar yeniden dizayn edilmeye çalışıldığı, çeşitli merkezlerde yeni haritaların tedavüle sokulduğu bir zaman kesitinde şiddet ile İslam arasında kurulan ilişkinin masum bir anlama çabası olduğunu söylemek büyük bir saflığın sonucudur.

Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta da kendi kültürel ve dini kodlarımızın şiddet eğilimi gösteren dini grup ve ideolojiler tarafından nasıl bu kadar kolay istismar edilebildiği meselesidir. Bu ve benzeri soruları makul bir şekilde cevaplamadan söylediğimiz *"İslam barış dinidir"* şeklindeki ifadelerin, slogandan öte bir anlam taşımadığını görmek zorundayız. Bu sorgulama kendi değerlerimiz, dini yorumlarımız ve geleneğimizle tekrar yüzleşmeyi, gerektiği takdirde hesaplaşmayı da gündeme getirebilir. Ancak köklü bir geleneğe dayanan, kendine güvenen bir medeniyetin mirasçılarının bu cesareti göstermesi bize kalırsa varislerine karşı manevi sorumluluğudur. Böyle bir hesaplaşmadan kaçınan entelektüel konformizmin, hali hazırda ve ileri de vuku bulacak dinsel şiddetin günahına ortak olacağını akılda tutmamız gerekmektedir.

Elinizdeki bu hacimli eser, böyle bir anlama, analiz ve hesaplaşma çabasının mahsulü olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, medeniyetinden tevarüs ettiği değerlere güvenen, sorumluluk duygusuna sahip akademik birikimimizin, kompleksiz bir şekilde kendi sorunlarıyla yüzleşme çabasının neticesi olarak değerlendirilmelidir. Böyle bir çalışmanın bir taraftan İslam'a vurulmaya çalışılan şiddet etiketinin silinmesine mütevazı bir katkı sağlamasını; diğer taraftan da İslam dünyasında meydana gelen şiddet eğilimlerinin tabiatının ve mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olmasını ümit ediyorum. Bundan dolayı bu değerli çalışmanın Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nin çabalarıyla vücut bulmasından ve Üniversitemiz tarafından basılarak ilim dünyasının ve insanlığın istifadesine sunulmasından dolayı son derece mutluluk duyduğumu ifade etmek isterim.

Prof. Dr. Hüseyin Karaman
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Rektörü

TAKDİM

Din ve şiddet kavramları bir terkip içinde sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde bir arada bulunması asla düşünülemeyecek kavramlardır. Genelde insanlığın ve özelde tek tek fertlerin kurtuluşunu esas alan din, ya da dinlerin, onların helakine sebep olacak şiddetle ilişkilendirilmesi tasavvur dahi edilemez. Konu İslam özelinde değerlendirildiğinde "âlemlere rahmet olarak gönderilen" bir peygamberin mensupları olmak bakımından İslam'ın şiddetle bir arada anılmasına yönelik retorikten bahsedilemez.

Doğaldır ki, her teorik düşünce hayatiyet kazandığında, onun uygulayıcılarının pratikleri zaman zaman teoriyi birebir yansıtmayabilir. Bunun sosyal, siyasal, kültürel ve şahsi birtakım saiklerinden bahsetmek mümkündür. İslam dünyasında şiddetin artarak devam etmesi konuyu daha derinden inceleme ihtiyacını gündeme getirmiştir. Ancak hemen vurgulamak gerekir ki, İslam dünyasındaki şiddetin temelinde büyük oranda siyasi ve ideolojik yaklaşımların etkili olduğu neredeyse müsellem bir kaziyedir. Zira din ve inançlar, ideolojik bir çerçeveye indirgendiğinde veya ideolojilerin dar kalıplarına sığdırılmaya çalışıldığında, ideolojik yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak dünyevi bir karaktere bürünüyor ve dinlerden beklenen nihai gerçekliği kaybediyor.

İşte elinizdeki eser, Fakültemiz tarafından bu bağlamda tertip etmiş olduğu "Din ve Şiddet" sempozyumunda ifade ettiğimiz hususlara açıklık getirmek amacına yönelik tebliğlerden oluşmaktadır. Umarım burada sunulan tebliğler konunun anlaşılmasına, var olan kafa karışıklıklarının giderilmesine katkıda bulunur. Bu vesileyle sempozyumun gerçekleşmesinde katkıda bulunan tüm ekip arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun yaşadığı uzun tarihsel birikim göz önünde bulundurulduğunda, aslında neredeyse savaş, ölüm ve şiddet olgularının yer almadığı bir zaman kesitinin bulunmadığı görülmektedir. Beşeriyetin uzun tarihsel tecrübesi, şiddet olgusunun insanın doğasıyla olan varoluşsal ilişkisini açıkça göstermektedir. İnsan varlık sahasına çıkışından itibaren şiddet olgusuyla karşılaşmış ve onu yasal bir zemine oturtarak bir bakıma meşru şiddetin uygulanma koşullarını oluşturmaya çalışmıştır. Bu itibarla dinlerin ve beşeri sistemlerin vaz ettiği kanun ve buyrukların amacının, şiddetin belli bir otorite tarafından uygulanmasını temin ederek toplumda meydana gelebilecek keyfiliği ortadan kaldırmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

"Din ve şiddet" kavramlarının akademik ve günlük dilde sıklıkla kullanılıyor olması aralarında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu izlenimini doğurmaktadır. Böyle bir izlenimin oluşmasında son yarım yüzyıldır yoğun bir şekilde yürütülen Batı menşeili propaganda faaliyetlerinin etkili olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Ancak yine de entelektüelliğin namusu gereği şu soruyla yüzleşmemiz gerekmektedir: Acaba genelde "din ve şiddet" özelde de "İslam ve şiddet" arasında kurulan zihinsel korelasyon, bütünüyle komplocu inşaî bir çabanın mı mahsulüdür? Yoksa böyle bir ilişkinin gerçekliğe tekabül eden bir yönü bulunmakta mıdır? Bu sorulara peşinen verilecek "evet veya hayır" cevapları aslında paradoksal bir biçimde gerçek sorunu maharetle gizleyen birer bariyer işlevi görmektedir.

Şiddet olgusu zaman, mekân ve coğrafya dinlemeksizin milliyet, renk ve din farkı gözetmeksizin bütün insanlığın ortak sorunu olmasına rağmen son yüzyıl içerisinde yaşanılan çeşitli travmatik hadiseler, şiddet ile İslam arasında bir bağ kurulmasına imkân vermiştir. Bu nokta da Batı kamuoyu özellikle 11 Eylül saldırılarından itibaren ciddi bir dezenformasyona tabi tutulmuş ve neticede *"İslam eşittir Şiddet"* algısı yerleşik bir kanı haline gelmiştir. Batının bu tavrında aslında yadırganacak bir durum yoktur. Zira batı uygarlığı aydınlanma çağından itibaren kendisini dine karşı konumlandırmış ve elde ettiği ekonomik refahı ve kalkınmayı dinle arasına koyduğu mesafeyle ilişkilendirmiştir. Bu itibarla kendi dini gele-

neği olan Hristiyanlık da olsa din olgusu pozitivizm eksenli bu zihniyet için, bizatihi bir sorun alanını ifade etmektedir. Söz konusu İslam olduğunda bu zihinsel bagaj, başka bir mahiyete dönüşmekte ve din ile şiddet arasındaki yakınlık tartışılmaz bir hakikat olarak kabul görmektedir.

Pozitivist dünya algısı, tabiatta meydana gelen her hadiseyi neden sonuç ilişkisiyle izah etmeyi mutlak bir zorunluluk olarak görmesine rağmen İslam coğrafyasındaki şiddet konusunda aynı tavrı sergilememektedir. Batı uygarlığı, özellikle şiddet İslam ilişkisi gündeme geldiğinde kendileri açısından tarihî öneme sahip bir takım olumsuz hadisenin tesirinden bir türlü kurtulamamaktadır. Varlığını borçlu olduğu din karşıtlığı, şiddet olgusunu doğuran ekonomik, siyasi ve diğer sosyo-kültürel sebepleri doğru ve tarafsız bir şekilde analiz etmesine imkân vermemektedir. Batı dünyasında *Daeş, Boko Haram, Şebab, Kaide, Taliban* gibi örgütlerin nasıl ortaya çıktığı meselesi gündeme geldiğinde en aklı başında yorumlarda bile mahcup bir edayla belirli siyasi ve sosyo-kültürel sebeplerden söz edilse de asıl sorunun bizatihi İslam'ın kendisi olduğu tezi büyük bir özgüvenle işlenebilmektedir. Halbuki konu hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapılırken Afganistan, Irak ve Suriye'de yaşanan felaketleri, yaşanılan çaresizliği, ötekileştirilen, horlanan Sünni Müslümanların psikolojisini ve bu büyük kitlenin gelecek umudunu yitirmesi gibi faktörlerin de hesaba katılması metodik bir tercih değil, sosyal psikolojinin dayattığı bilimsel bir zorunluluktur. Hatta bize göre halen entelektüel namusunu yitirmemiş bir gözlemcinin başka bir tercihte bulunması dahi mümkün değildir.

İslam hakkındaki bu olumsuz algının ülkemizde de bir karşılığının bulunduğunu üzülerek gözlemlemekteyiz. Özellikle ülkemizin seküler kesimlerinde gayet canlı bir şekilde varlığını sürdüren oryantalist bakış açısının izlerini, Cumhuriyetin erken döneminde yaşanılan acı bir hadisede bulmak mümkündür. Tarihe Menemen Hadisesi olarak geçen bu olay, o dönemde etkili olan pozitivist dünya görüşünün de etkisiyle, din ile yobazlık, gericilik ve şiddet olguları arasında kurulmak istenen bağın tahkim edilmesi için bulunmaz bir fırsat sunmuştur. Doğrusu Türk Maarifi'nin çok uzun yıllar bu bakış açısıyla eğitim-öğretim faaliyetinde bulunduğunu söylemeye gerek dahi yoktur. Bu itibarla Batı'daki oryantalist bakış açısının ülkemizin aydın sınıfı içerisinde de revaç bulmasında şaşıracak bir durum olmadığını ifade etmeliyiz.

Batı kamuoyunda ve ülkemizde şiddet-din ilişkisi eksenindeki çözümlemeler genellikle Müslüman kitlenin cahil olduğu, bu yüzden şiddeti bir metot olarak benimsediği veya dinin kendisinin şiddeti meşrulaştırdığı, dini metinlerin terörü, ölümü kutsayan unsurlar içerdiği iddialarına

dayanmaktadır. Karşı tez ise şiddet olgusunun yanlış din öğretiminden kaynaklandığı, dinin temel mantığının doğru anlaşılması durumunda bu olumsuz hadiselerin kökünün kazınacağı iddiası üzerine oturmaktadır. Bu yaklaşımların şiddet olgusunun açıklama konusunda yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Batılılar, İslam dünyasına bakışlarındaki kibirli oryantalist tutumlarını, İslam dünyasındaki seküler aydınlar ise batı karşısındaki ezik ve mahcup ruh hallerini bir kenara bıraktıkları takdirde, şiddet olgusunun dinden çok daha derin kökleri olduğunu göreceklerdir.İslam dünyasının son otuz yıl içerisinde yaşadığı köklü değişimlerin perde ardındaki aktörleri görmeden, sadece sonuçlardan hareketle değerlendirmelerde bulunmak hakikati ustaca gizlemek demektir. Irak'ın hangi komplo teorileriyle işgal edildiğini unutarak, Afganistan'ın yaklaşık 20 yıl arayla dünyanın iki süper gücü tarafından işgal edilmesini görmezden gelerek, bu hadiselerin doğurduğu mağduriyetleri ve psikolojiyi ihmal ederek sadece bulunduğumuz zaman ve coğrafyadan hareketle İslam ve şiddet başlığını tartışmak yersiz olacaktır. Tarihin en büyük canileri listesinde haklı bir şöhrete kazanan Hitler, Mussolini, Stalin gibi kitlesel tedhiş eylemlerinin aktörlerinin, dinle olan ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda, şiddet olgusunun diğer sosyo-kültürel dinamiklerden bağımsız bir şekilde tartışılamayacağı açık bir şekilde görülecektir. Tabi ki bu durum Müslümanların kendilerini sorgulamamaları anlamına gelmemektedir.

Burada kritik unsur kompleksiz, özgüvenli bir şekilde kendi kültürel kodlarımızı, dini geleneğimizi hatta siyasetten iktisada kadar toplumu şekillendiren bütün kurumsal ve düşünsel yapılarımızı masaya yatırabilme cesaretini gösterebilmektir. Zira İslam dünyasında ortaya çıkan şiddet sarmalındaki Müslüman katkısını göz ardı edip sadece dış faktörlerin komplolarını, siyasi dinamikleri ve sosyo-kültürel sebepleri ön plana çıkarıp meseleyi bu argümanlarla izah etmeye çalışmak tersinden bir okumayla Müslüman entelektüelin körlüğü olarak isimlendirilebilir.

Elinizdeki çalışma şiddet meselesinin insanoğlunun tarihi kadar eski bir olgu olduğu realitesinden hareket ederek dünyamızın ve coğrafyamızın şiddetle olan imtihanını analiz edebilmeyi amaçlamaktadır. Din ve şiddet daha özelde de İslam ve şiddetin aynı düzlemde zikredilmesi ilk bakışta rahatsız edici olabilir. Ancak bu durum birilerinin İslami sembol ve referansların ardına saklanarak şiddet eylemlerinde bulunduğu ve İslam'ın üzerine şiddet mührünün vurulmasına yardımcı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Öyleyse kendi medeniyetinin kültürel kodlarından emin bireyler olarak şiddeti bir yöntem olarak kullanan grupların

referansta bulundukları dini yorum, ekol ve tarihi birikimle hesaplaşma konusunda çekingenlik göstermemeliyiz. Böyle bir tavır her şeyden önce medeniyetimizin kurucu aktörlerine karşı yükümlülüğümüzdür. Bu konudaki çekingenliğin, dünya kamuoyunda oluşturulmaya çalışılan İslam imajına istemeden verilmiş bir destek olacağını da akılda tutmakta yarar vardır.

İlim dünyasının istifadesine sunduğumuz bu eser, böyle bir değerlendirme ve özgüvene sahip bilim adamlarının katılımıyla düzenlenen uluslararası bir sempozyumun neticesinde hayat bulmuştur. Böyle bir toplantının kitap olarak kamuoyunun istifadesine sunulmamasının bilimsel büyük bir israf olacağını düşündüğümüzden yayını konusunda aceleci davrandığımızı itiraf etmeliyiz. Bu noktada değerli katılımcıların da aynı heyecanı paylaşması bizim açımızdan oldukça sevindiricidir. Konunun akla gelebilecek bütün boyutlarıyla ele alındığı bu çalışmanın vücut bulmasında öncelikli olarak Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kıymetli akademik kadrosunun bilimsel katkılarının teşekkürü hak ettiğini ifade etmeliyim. Ancak bu çalışmanın asıl varlık sebebi sempozyumun kıymetli düzenleme kuruludur. Bu itibarla bilimsel alt yapısının planlanmasında ve düzenlenmesinde yoğun bir fikri mesai harcayan Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Latif Tokat'a müteşekkir olduğumuzu ifade etmek isterim. Ayrıca yürütmekte olduğu idari görevine rağmen sempozyum düzenleme heyetinde yer alan ve fikri alt yapısının oluşmasında ve sempozyumun hayat bulmasında desteğini esirgemeyen dekanımız Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz'a şükranlarımızı arz etmeliyiz. Bununla birlikte sempozyumun düzenleme heyetinde yer alan başta Doç. Dr. Ahmet İshak Demir olmak üzere mesai arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Ali Kumaş, Yrd. Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu, Yrd. Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan, Yrd. Doç. Dr. Ümit Erkan, Yrd. Doç. Dr. Adem Güneş, Arş. Gör. Emine Battal, Arş. Gör. Enes Büyük ve Arş. Gör. Muzaffer Üzümcü'ye böyle bir bilimsel birikimin ülkemize kazandırılması konusundaki katkılarının her türlü takdirin ötesinde olduğunu ifade etmek isterim. Son olarak fakültemizde uluslararası bir sempozyum düzenlenmesi için bizleri sürekli teşvik eden, her türlü maddi ve manevi desteği sunan, eserin basımı konusunda bizlere yardımcı olan rektörümüz Sayın Prof. Dr. Hüseyin Karaman'a şükranlarımızı arz ediyorum.

Yrd. Doç. Dr. Faruk Sancar
Editör

I. BÖLÜM

ULUSLARARASI BAĞLAMDA ŞİDDET

ŞİDDETİN PANAROMASINDA DİNİN YERİ OLABİLİR Mİ?

Prof. Dr. Latif Tokat
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi

Stratejik ve siyasi projelerin söz konusu olduğu ve din de dahil her şeyin araçsallaştırılabildiği bugünkü dünya konjonktüründe, Din-Şiddet ilişkisini, sadece bir ilahiyat meselesi olarak ele almak, gerçeği görmemek olur. Dolayısıyla, Din ve Şiddet kavramlarını yan yana getiren bir başlığın, doğru olup olmadığı bile tartışılabilir. Bu yüzden, konuyu ele alırken, iki temel boyutu göz önünde tutmak gerekir: Meselenin uluslararası siyaset ve strateji boyutu ve teolojik boyutu.

İlk olarak belirtmek gerekir ki, şiddeti tartışırken sadece sonuca yoğunlaşır ve sebepleri göz önünde tutmazsak yanılırız. Siyasal, sosyolojik, kültürel, ekonomik, felsefi, antropolojik ve psikolojik arka planını görmek gerekir. Örneğin, Filistinli bir babanın, çocuklara işkence eden İsrail askerleri hakkında söylediği, "bunları Allah yaratmış olamaz" ifadesini, gerisindeki ruh halini hesaba katmadan anlayabilir miyiz?

Meşhur ifadesiyle eğer uluslararası ilişkiler sözüm ona rasyonel olarak nitelenen "çıkar"a dayalı ilişkilerse ve hedefe ulaşmak için de her şey meşru ise, bir ülkenin çıkarları dinin araçsallaştırılması da dahil her türlü yola başvurmayı gerektirmez mi?

İkinci olarak, din adına şiddetin bu sayılan sebeplerini analiz etmenin yanında bugünkü tartışmaların dışında, "acaba İslam dini kendi iç yapısı itibariyle kelami, fıkhi ve felsefi yapısıyla şiddete imkan sağlıyor mu" sorusunun, bir özgüvenle ve "inancından, düşüncenden eminsen istediğin soruyu sorabilirsin" ilkesiyle, konunun uzmanları tarafından bu

çalışmada analiz edilmesini istedik. İslam ilahiyatı, "İslam coğrafyasında şiddet var, dolayısıyla acaba İslam dini şiddete yol açmakta, ya da şiddeti içermekte midir" sorusunu manipülatif duruma düşmeden cevaplama olgunluğuna sahiptir.

Antropolojik bir tanımlamayla, insanın ve toplumların yapısal özelliği nedeniyle, dünya tarihinde şiddet hep var olduğu halde, sanki yepyeni bir şeymiş gibi bugün özellikle bir dinle ilişkilendirilmeye çalışılması elbette bizi düşündürmelidir.

Zira siyah insan köleleştirilirken; Güney Afrika'da ırkçılık yapılırken; Afrika'da kabile savaşları körüklenirken, kimse şiddetten bahsetmiyordu. Kimse Hıristiyanlık ve Şiddet, Misyonerlik ve Şiddet tartışması yapmıyordu.

Ortadoğu'nun tam ortasında kurulan, teokratik İsrail devleti, gün be gün topraklarını genişletmek için, Filistin halkını acımasızca öldürürken kimse Yahudilik ve Şiddet tartışması yapmıyordu.

Uzakdoğu'da, dinlerini, şiddet karşıtı din, diye adlandıran Budistler, bir arada yaşadıkları Müslümanlara şiddet uygularken, kimse Budizm ve Şiddet tartışması yapmıyordu.

Irak'ta bir milyon insan, sözde özgürlük getirme bahanesiyle öldürülürken kimse Kapitalizm ve Şiddet tartışması yapmıyordu.

Kimse, 1979'da Jim Jones liderliğindeki dini cemaate mensup 910 insanın topluca intiharından sonra Hıristiyanlık ve Şiddet tartışması yapmamıştı.

Örneklerden hareketle:

Acaba insani ve sosyolojik bir gerçeklik, sadece ve özellikle İslam'la mı ilişkilendiriliyor sorusunu sormadan edemeyiz? Ve şu soruları da sormak zorundayız:

Acaba Huntington'ın projesi, 11 Eylül olayı vesilesiyle hayata mı geçirilmişti? Tek kutuplu kalan dünyada yeni kutup, yani yeni düşman İslam mı olacaktı? Örneğin 2012 Haziran'ında, Chicago'da, NATO toplantısı esnasında, caddede büyük bir protesto vardı ve protestodaki pankartların bir kısmı "9 / 11 i biz yaptık" ifadelerini taşıyordu.

"Arap Baharı" adı altında yapılanlar, Kuzey Afrika'da demokratikleşme ve özgürleşme baharı gibi anlaşıldı. Acaba ortaya çıkan siyasi boşluk sonucunda sahneye çıkan sözde dini örgütler nasıl oldu da güçleniverdi ve bu örgütler sonuç itibariyle kime ve neye hizmet etmektedir?

İngiliz TV kuruluşu BBC ısrarla "Islamic state" ifadesini kullanır-

ken aynı tavrı bugün Türkiye'deki bazı TV kanallarının da sürdürdüğünü görmekteyiz. Dünya medyasındaki, "İslami devlet" ifadesi kullanılarak yapılan haberler sunulurken, ekranda hep kan, terör ve şiddetin bulunduğu görüntüler verilerek, İslam kelimesi zihinlere kan, terör ve şiddetle yan yana yerleştirilmektedir.

Bugün şiddet sadece yeni bir adlandırma ve bir amaca hizmet etmek için canlandırılmış bir kavram olarak önümüze çıkarılmış izlenimi vermektedir.

Acaba Avrupalı Müslüman entelektüel, Tarık Ramazan'ın deyimiyle Batı insanı dinin geri dönmesinden ve fakat İslam olarak geri dönmesinden mi kaygılanmaktadır? İslamofobinin gerisinde, bir din fobisi mi yatmaktadır?

Acaba İslami devlet, İslam şeriatı, İslami cihat, jihadist, İslam ve terör, İslami terör, İslam ve Kadın, İslam ve demokrasi, siyasal İslam, radikal İslam, aşırı dincilik… gibi ifadelerde İslam kelimesi hep diğer kavramın ışığında olumsuzlanmaya mı çalışılmaktadır?

Acaba 1979'da Afganistan'da kullanışlı olan Taliban, o zaman mücahid olarak adlandırılıyordu da, kullanışsız hale gelince mi terör örgütü oluverdi?

Selman Rüşdi'nin İngiltere ulusal portre galerisinde, İngiltere'ye hizmet etmiş yüzlerce tarihsel kişilik arasında portresinin yer almasının anlamı nedir?

Daha geçen haftalarda, Danimarka'da göçmenlere, dinlerini değiştirdikleri takdirde oturma izni verilmeye başlandı. Dinini değiştirerek Hıristiyan olan 103 kişinin çoğunluğu Müslüman'dı. Bu uygulamanın bir anlamı yok mudur?

20-30 yıl içinde amaç büyük oranda gerçekleştirilmiş olmalı ki, Müslüman olmadığı halde bir İngiliz vatandaşı, "benim komşularım da dahil olmak üzere, bütün İngilizler, Müslümanların her birinin terörist olduğunu düşünüyor" demişti.

Bütün bu örnekleri, sadece durumun ne olduğunu anlamak ve din-şiddet tartışmasının sadece teolojik bir mesele olmadığını ifade etmek açısından veriyorum.

Bir özeleştiriyle İslam dünyasına baktığımızda,

Acaba İslam coğrafyasının, hali hazırdaki duruma maruz kalmasında Müslüman düşünce dünyasının bir sorumluluğu yok mudur?

Örneğin, Avrupa'da İslam karşıtı karikatürler çiziliyor, Pakistan'da

protesto gösterisi yapılıyor ve bu gösteride maalesef 20 Müslüman ölüyor. Bu durum, İslam dünyasının bir entelektüel sorunu ve dini anlama sorunu olduğuna işaret etmiyor mu?

Ortadoğu'dan Batıya büyük sığınmacı göçünün olması İslam dünyasının içini acıtıyor olmalı. Bu hal İslam toplumlarının onuru ve izzetini derinden yaralamıyor mu?

Acaba dinin ne olduğunu ve niçin var olduğunu bilmeden din öğretilebilir mi?

Din kavramının zihnimizde çağrıştırdığı şeyler, samimiyet, umut, kurtuluş, sabır, merhamet, ihsan, fedakarlık, adalet, hoşgörü ve sevgi değil midir? Dolayısıyla din, zorlama, nefret, terör ve şiddetle yan yana gelebilir mi?

O halde acaba, "Dinler, tarih boyunca hep savaşlara sebep olmuştur" iddiasının gerçeklik payı nedir?

Acaba din, yapısı itibariyle şiddete yatkın mıdır? Allah, kendi adına şiddete başvurulmasını istiyor olabilir mi? Kendisine itaat etmeyenlerin ölmesini istiyor olabilir mi? O zaman "iman"ın özgür bir seçim olduğundan bahsedebilir miyiz? Allah, kendisine özgür bir seçim yoluyla ulaşılmasını istiyor değil midir?

Tanrı kavramının çağrıştırdıklarına baktığımız zaman, mükemmellik, merhamet, güç, kudret, adalet ve güzel gibi sıfatları göz önünde tutulduğunda, Tanrı ya da din ve şiddetin bir arada bulunması Tanrı kavramının tanımı açısından çelişki doğurmaz mı?

Bu durumda Tanrı'nın adaleti, merhameti, güç ve kudretine rağmen bir kötülük olarak şiddetin varlığını nasıl açıklayabiliriz? Şiddeti Tanrı'nın bir hikmete binaen müsaade ettiği bir kötülük olarak değerlendirebilir miyiz? Dolayısıyla şiddet de tıpkı diğer kötülükler gibi bir teodise sorunu mudur?

Öte yandan din kavramının analizi açısından baktığımızda, acaba dindar olmak neleri çağrıştırmaktadır?

Dindar elinden dilinden başkalarının emin olduğu kişidir. Dindarın sağ elinin verdiğini sol elinin görmemesi gerektiğini düşünecek kadar ince olması beklenir. Dindar "maraz" doğacak olsa da merhamet edendir. Sabır, dindar olmanın belki de en temel özelliklerindendir. Dindar öteki insanları sevmedikçe iman etmiş olamaz. Dindar bencil değildir. Dindar, kin, nefret ve haset duygularına sahip olamaz. Dindar kaba olamaz.

Gerek Tanrı kavramının çağrıştırdıkları gerekse dinin varlık sebebi

açısından bakıldığında, dini düşüncenin ve dini hayatın, estetiğin karşıtı sayabileceğimiz şiddetle bir arada bulunması düşünülemez. Hele hele din veya Tanrı adına şiddetin meşruiyetinden asla bahsedilemez. İnsanın varoluş hikayesinin temel esprisi de burada yatıyor olmalı. Aksi halde imanın bir anlamı kalmaz. İman, sadece özgür bir seçim değil, hayatı anlamlandırma ve güzelleştirme çabasıdır diyebiliriz.

Dindarın psikolojisi açısından bakacak olursak, acaba bir dindar ya da dindar grubu veya dini bir cemaat, sözüm ona, ulvi bir amaç için gayri meşru, gayri ahlaki yollara başvurabilir mi? Amacın ulviliği uğruna şiddet yollarını kullanabilir mi?

İlahi kelam ve emirler şiddet olarak nitelenecek bir durum arz etmekte midir? "Haksız yere bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir" diyen İlahi kelamdan şiddet üretmek mümkün müdür?

Acaba top yekun din dili bir şiddet dili içermekte midir? Dinin ya da dindarın söylemi, korkutucu bir karaktere mi sahiptir? Yoksa bütün problem bir anlama yönteminden mi kaynaklanmaktadır?

Bir mezhebi, derin bir taassupla, dinin kesin ve tek hakiki yorumu olarak görüp, geri kalan her mümini batıl sayma düşüncesinin arkasında ne yatmaktadır?

Resmi görevlilerce söylendiği üzere savaş nedeniyle 100 yıl geriye giden ve daha da önemlisi neredeyse bütün çocukların travma geçirdiği Yemen'de, bu duruma sebep olan mezhep savaşı değil midir?

Kendisi gibi düşünmeyenleri, kendisi gibi inanmayanları "tekfir" eden anlayış, adeta, hakikat benim indimdedir kibriyle, Allah adına konuşma yetkisini neye dayandırıyor olabilir?

Acaba cihad kavramının çağrıştırdıkları nelerdir? Bu ve benzeri kavramlar şiddet için elverişli midir?

İslam dini, eğitim yöntemi olarak şiddet yoluna başvurmakta mıdır?

Şiddetin karşıtı olabilecek şekilde, dini hayat veya dini tecrübe aynı zamanda estetik bir boyuta da sahip değil midir? Tanrı'nın mükemmelliği açısından bakıldığında, estetik duyarlılığın yokluğu diyebileceğimiz, kötüyü ve çirkini ifade eden şiddet ile dinin yan yana gelmesi mümkün olabilir mi?

Acaba İslam dini, kadına karşı bir cinsiyet ayırımı yapmakta mıdır? Örneğin Hz. Peygamber'in, kocası tarafından dövülüp kolu kırılan kadına, kocasından ayrılıp babasının evine gitmesini önermesi ve "aile içinde

olur böyle şeyler" dememesi ne anlama gelir?

Dini düşünce açısından insanın varoluş hikayesine baktığımızda, insanoğlunun "yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacaksın?..." (Bakara, 30) ifadesiyle ilişkili olmasından; ardından Hz. Adem'in yasağı çiğneyerek "ilk günah"ı işlemesinden ve son olarak Habil-Kabil hikayesinden hareketle, şiddetin insanın yapısal özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Ancak insanın yapısal olarak şiddete meyyal olması şiddetin ve kötülüğün meşru olduğu anlamına gelmez. Zira bu ikiliden Habil'in tutumunun övüldüğünü biliyoruz. Kıssada anlatılana baktığımız zaman Kabil, "and olsun seni öldüreceğim deyince, Habil: "Beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam; çünkü ben, alemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım" demişti (Maide 28). O halde, Allah'ın yeryüzünde, kendisi adına kan dökülmesini istediğini kim iddia edebilir?

Meşruiyeti iddia edilemese de yapısal şiddetle olan mücadelede insan çok da başarılı olmamıştır diyebiliriz. Bu durumu Cevdet Said şu ifadelerle dile getirmektedir: "Biz hala, Adem'in aleyhine şehadette bulunan ve onu, yeryüzünde fesad ve terörle suçlayan melekleri doğrulayan süreci aşabilmiş değiliz… Biz, kendisinden kurban ibadeti kabul edilmeyen (ve sorunu şiddet yoluyla çözmeye kalkışan) Adem'in bedbaht oğlunun taşıdığı hastalığın aynısını taşıyoruz." (Cevdet Said, *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 123)

Dinlerin anahtar kavramı olarak "kurtuluş"tan bahsediyorsak, bu durumda kim olursa olsun, başkalarının "yokluğunu" ya da "acı çekmesini" isteyerek "kurtuluş" mümkün olamaz.

Velhasıl, acaba bugün, hakikatin sosyolojik olduğuna inanan bir dünyada mı yaşıyoruz? Aslında bütün dünya İslam'ın ne olduğunu bilmese de, yapılanların ne olduğunu gayet iyi biliyor. Ama hakikat sosyolojikse, İslam'ın ne olduğunun bir önemi olabilir mi?

Belki de "şiddeti isteyenler silahlarıyla birlikte dinleri de imdada çağırmaktadırlar."

Bu çalışmada bu ve benzeri pek çok konunun ve soruların açıklığa kavuşacağına inanıyorum.

SOĞUK SAVAŞ SONRASI DÖNEMDE KÜRESEL SİSTEMDE İSLAM, TERÖR VE ŞİDDET TARTIŞMALARI

Prof. Dr. Birol Akgün
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilimler Fakültesi

Giriş

Ünlü tarihçi Eric Hobsbawm 20. yüzyılı aşırılıklar çağı olarak tanımlamıştı.[1] Soğuk savaş sonrasındaki ilk çeyrek asırdaki küresel siyasi gelişmeleri yazsaydı yeni dönemi de herhalde "şiddet ve terör çağı" olarak nitelerdi. Zira bu dönemde devletler arası konvensiyonel savaşlar ve tehditler giderek azalırken, küresel sistemin işleyişinde terör örgütleri gibi devlet dışı aktörlerin etkisi hissedilir derecede artmış, hegemon güçler kendi dış politikalarını söylem ve eylem düzeyinde terörle mücadele stratejileri üzerinden meşrulaştırmaya başlamışlardır. Oysa Soğuk Savaş bittiğinde 1990'lı yıllarda küresel sistemin barışçıl geleceğine ilişkin çok güçlü ümit rüzgârları esmiş, hatta bazı düşünürler ideolojik mücadelelere dayalı çatışmacı tarihin artık bittiğini "Tarihin Sonu" tezleriyle ilan etmişlerdi.[2] Buna karşın bazı realist yazarlar ise pek yakında soğuk savaş yıllarını neden özlemek zorunda kalacağımıza ilişkin bizleri uyarmışlardı.[3] Huntington gibi bazıları ise zaten *Medeniyetler Çatışması* teziyle karamsar bir gelecek tasavvurunu çoktan ilan etmişti.

Ne yazık ki Sovyetler Birliğinin yıkılışının üzerinden bir çeyrek asır

---

1 Bkz. Eric Hobsawm, *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı,* (Çev.Yavız Alogan), Everest yayınları, 2015.

2 Bkz. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man,* New York, Avon Books. 1992.

3 Bkz. John J. Mearsheimer, "Why We Will Soon Miss The Cold War", *The Atlantic Monthly*; August 1990; V. 266, No. 2; 35-50.

geçtikten sonra bugün barış, güven, düzen ve istikrar bakımından dünya soğuk savaş dönemini neredeyse özler duruma geldi. Pek çok gözlemci dünyanın bugünlerde çok daha çetrefilli bir savaşa doğru sürüklenmekte olduğunu iddia ediyor. Bazıları ise aslında böyle bir savaşın düşük yoğunluklu olarak çoktan başladığını söylüyor. Katolik dünyasının dini lideri Papa Fransuva'nın 3. Dünya Savaşı uyarısı yapması ve Noel mesajında Hıristiyanları ve tüm insanlığı aşırılıklara karşı uyarması boşuna değil. Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkanımız Mehmet Görmez'in de V. Din Şurasında yaptığı konuşmasında, bir yandan batıda artan dini hoşgörüsüzlük ve İslamafobia'dan, diğer yandan ise bir merhamet ve barış dini olan İslam'ın bazı grupların davranışları nedeniyle bugün adeta şiddetle anılır olmasından duyduğu rahatsızlığı açıkça ifade etmesi ve Müslümanları yeniden barış ve düzen inşa edici medeniyet perspektifine geri dönmeye çağırması tesadüf olmasa gerektir.[4] Zira dünya tarihini okuyabilenler açısından küresel sistemin geleceğine ilişkin karamsar olmak için çok neden var.

Gerçekte de zaten kırılgan olan küresel barışın makro dengeleri hızla bozuluyor. Küresel yönetişim sistemi işlemez hale geliyor. BM gibi örgütler işlevsizleşiyor. İkinci Büyük Savaşın ertesinde kurulan dünya düzeninin üzerinde oturduğu kurumlar hızla çözülüyor; ilkeler, değerler ve normlar giderek aşınıyor. Uluslararası sistemin kurucu unsuru ve asıl aktörleri sayılan ulus devletlerin egemenlik yetkileri de yeni iletişim devriminin yarattığı güçlerin çapraz baskısı altında sarsılıyor. Yeni sosyal hareketler devletleri içeriden çözüyor; iktidarlar otoritelerini kurmada ve seçilmiş hükümetler dahi meşruiyetlerini korumada zorlanıyorlar. Arap Baharı süreci diye bilinen ve geniş halk kitlelerinin yaygın ayaklanmasına ve ardından silahlı direnişine dönüşen şiddet ortamı ise özellikle İslam dünyasının kalbi sayılan Orta Doğu coğrafyasını dünyanın en istikrarsız ve güvensiz coğrafyasına çevirmiş durumda. Siyasi mücadelenin bölgedeki bazı devletler arasında doğrudan veya dolaylı yollarla dini ve mezhebi söylem üzerinden sürdürülmesi ise İslam medeniyeti tarihinde şahit olunmayan "mezhep savaşları" gibi tartışmaları başlatmış durumdadır. Ne yazık ki bugün Müslümanlar 21. Yüzyılda kendi aralarında mezhep çatışması yürüten bir medeniyetin çocukları olarak görülmeye başlanmış, İslam dünyası ise haksız biçimde adeta Ortaçağ karanlığını yaşayan barbarlar diyarı gibi tasvir edilmektedir. Böyle bir manzaranın

4 Mehmet Görmez'in konuşması için bkz. *http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/v-din-surasi-ankara%E2%80%99da-basladi%E2%80%A6/25406* (Erişim tarihi: 25.12.2015)

ortaya çıkışında İslam coğrafyasının küresel sistemde işgal ettiği jeopolitik özellikleri ve Müslüman ülkelerin sahip olduğu yeraltı zenginlikleri nedeniyle küresel güçler arası rekabetin İslam dünyasında yoğunlaşmasının önemli ve belirleyici bir rol oynadığı inkar edilemez bir gerçektir. Ancak tüm günahı yalnızca küresel güçlere yüklemek ve İslam dünyasında yaşanan insani trajedilerde ve yayılan şiddet ortamında iç siyasi ve dini aktörlerin rolünü görmezden gelmek de gerçekçi değildir. Yakıcı şiddetin ortaya çıkmasında ve sürdürülmesinde iç ve dış dinamikleri birlikte analiz etmek ve resmin bütününü görmek daha sağlıklı ve sahici bir analiz için zorunludur.

1. Küresel Yeni Şiddet Dalgası: Kapsamı ve Boyutları

13 Kasım 2015'te Avrupa'nın en önemli metropollerinden biri olan Paris'te eş zamanlı olarak yedi ayrı yerde girişilen terör saldırıları, içinde Türkiye kökenlilerin de bulunduğu 132 kişinin ölümü ve 350 kişinin yaralanmasıyla sonuçlandı. Bu olay 2015 yılında Paris'te yaşanan ikinci terör saldırısıydı ve sıradan masum insanların hayatlarına yöneldiği için de Avrupa halklarında büyük bir travma yarattı. Fransa, Cezayir savaşından bu yana ilk kez ülke genelinde olağanüstü hal ilan ederken, Cumhurbaşkanı Hollande 11 Eylül olaylarından sonra zamanın ABD başkanı George W. Bush'un tepkilerine çok benzer şekilde "Fransa savaşta" açıklaması yaptı. Saldırının IŞİD kaynaklı olduğu üzerinde herkes hemfikir olurken, Fransız polisi Paris banliyölerinde seri operasyonlara girişti. Dahası Almanya ve Belçika başta olmak üzere tüm Avrupa'da IŞİD ile ilgili olduğu düşünülen islami gruplara yönelik operasyonlara hız verildi. Uzun yıllardır polisin girmeye cesaret edemediği Brüksel'in bazı mahalleleri adeta askeri abluka altına alındı. Gerçekten de Paris saldırılarının Avrupalıların zihninde, 11 Eylül'le kıyasalanacak kadar derin izler bırakacağı söylenebilir.

Aslında Paris saldırılarına tekil bir örnek olarak da bakmamak gerekir. Kanlı terör saldırıları içinde Paris ancak zincirin önemli halkalarından biriydi ve son da olmayacaktı. Ankara'daki tren garı önündeki intihar eylemi (102 ölü), Mısır'da Rus yolcu uçağının düşürülmesi (224 ölü), Beyrut patlaması (43 ölü), Paris olayları (132 ölü) ve Bamoko'daki (Mali) otel baskını (22 ölü) gibi terörist eylemler zincirinin mekânları farklı olsa da masum insanların hunharca öldürülmesi ve faillerinin en azından ideolojik olarak benzer motivasyonlarla hareket eden ve doğrudan veya dolaylı olarak IŞİD terör örgütü ile ilişkili olmaları terör konusunda uluslararası toplumu ortak hareket etmeye ve işbirliğine zorlamaya başladı. Nitekim Paris olayından bir gün sonra G-20 zirvesi vesilesiyle Antalya'da

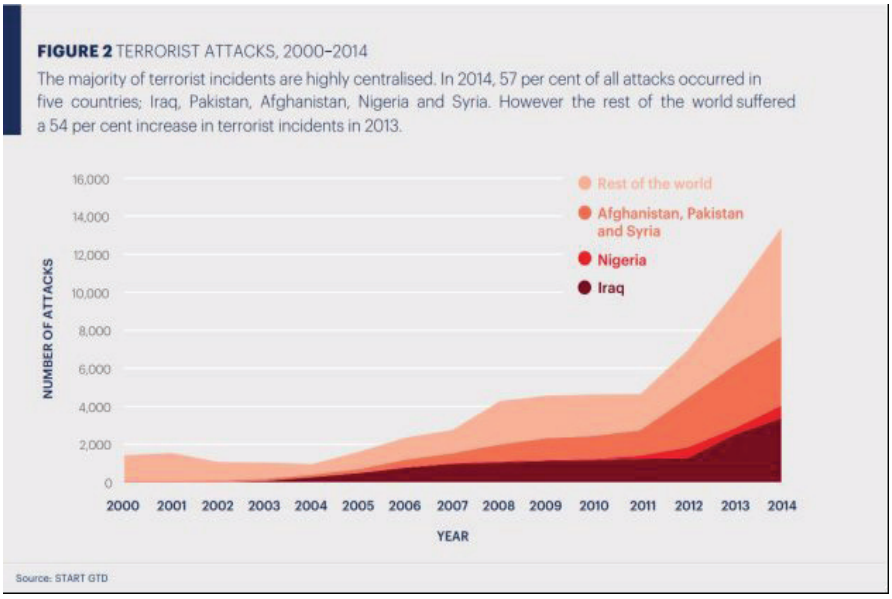
toplanan dünya liderleri ilk kez terörle mücadele için ortak bildiri yayınladılar. Bildiride "Terör örgütlerinin yayılması ve terör faaliyetlerindeki kayda değer artışın, uluslararası barış ve güvenliğin muhafazasını zayıflattığı" tespiti yapılırken, "Terörizmin herhangi bir din, milliyet, uygarlık veya etnik grupla ilişkilendirilemeyeceği" vurgulanıyor ve "Terörizmin bütün biçimleriyle mücadelede, her nerede meydana gelirse gelsin, dayanışma ve kararlılık" içinde olunacağı taahhüdünde bulunuluyordu.

Peki gerçekten terör tehdidinin boyutlarına ilişkin olarak veriler bize ne söylüyor? Tüm dünya din kaynaklı bir ortak terör tehdidiyle mi karşı karşıya, yoksa hep beraber abartıyor muyuz? Öncelile bu konudaki bilimsel araştırmalara bakmak gerekir. Ekonomik ve Barış Enstitüsü tarafından her yıl düzenli olarak yayınlanan Global Terörizm İndeksi-2015 (GTİ) raporuna göre, terörden dolayı hayatını kaybedenlerin sayısı son on beş yıllık sürede dokuz kat artmış durumdadır. Son on beş yıl içinde kayda geçen 61 bin terör olayında hayatını kaybeden toplam insan sayısı 140 bin civarındadır. Yıllık bazda değerlendirildiğinde, 2000 yılında terörden ölenlerin sayısı 3,329 iken, 2014 yılında 32,685'e ulaşmıştır. Bir önceki yıla göre 2014'te terörden ölenlerin sayısı da % 80 oranında artış göstermiştir. Denilebilir ki artık terör küresel sistemin bir parçasıdır ve devletlerarası çıkar çatışmalarında da terör örgütleri konvensiyonel savaşta kullanılan milli orduların yerini almaya başlamıştır. Zira yeni savaş konsepti vekâlet savaşları ve hibrid savaşlar mantığına kaymış durumdadır. GTİ raporuna göre terörün artışı, uluslararası sistemdeki geleneksel normların ve değerlerin pörsümesi, derinleşen küresel adaletsizlikler ve krize giren küresel yönetişim sisteminin etkisizliği ile yakından ilişkilidir.

Diğer yandan terör küresel bir tehdit olarak görülse de, aslında terörist eylemler az sayıda ülkede yoğunlaşmış görünüyor. Terör büyük ölçüde gelişmekte olan ülkelerde yaygın olarak kullanılan sistemik bir siyasi araca dönüşmüşken, Batılı ülkelerde ise "yalnız kurt" diye tabir edilen bireysel terör eylemleri görülüyor. Bu gerçeği ifade etmek için, Batılı gelişmiş ülkelerde bir kişinin yıldırım çarpması sonucu ölme olasılığının, terör saldırısı nedeniyle ölmesi olasılığından çok yüksek olduğu vurgulanmaktadır. Dünyadaki teröre dayalı ölümlerin ancak % 0,5'i Batılı ülkelerde gerçekleşiyor. Daha çarpıcı olanı ve şiddetin İslam dünyası ile ilişkilendirilmesinin ana nedeni ise, tüm terör eylemlerinin %78'inin beş İslam ülkesinde (Irak, Nijerya, Afganistan, Pakistan, Suriye) gerçekleşiyor olmasıdır (Bkz. Tablo1). Bununla birlikte terör eylemlerinin coğrafyası giderek yaygınlaşmaktadır. Terörden dolayı yılda 500 ve daha fazla insanın

öldüğü ülke sayısı 11 olup, yeni terör ülkeleri arasında Somali, Ukrayna, Orta Afrika Cumhuriyeti, Güney Sudan ve Kamerun gibi ülkeler yer almaktadır. Gelişmekte olan ülkeler diye bilinen ve terörün yaygınlaşmaya başladığı bu toplumların bazı ortak özellikleri vardır. Bazılarında devlet sistemi ve hukuk düzeni tamamen çökmüştür (başarısız devletler), bazıları ise derin istikrarsızlıklar yaşamaktadır veya kötü yönetimler, iç çatışmalar, yozlaşma ve fakirlik gibi sistemik arızalarla maluldürler.

Tablo 1: Dünyadaki Terör Saldırıları (2000-2014)



Dünyadaki terör saldırılarından sorumlu olan örgütlerin başında ise Boko Haram ve IŞİD gelmektedir. İstatistiklere göre bu iki örgütün eylemlerinden dolayı ölenlerin sayısı dünyadaki tüm terör mağdurlarının % 51'ine tekabül ediyor. Yalnızca Nijerya'da ölenlerin sayısı 2014'te 7,512'dir. GTİ raporuna göre, incelenen 160 ülke içinde en yüksek terör riski taşıyan on ülkenin sekizi Müslüman ülkelerden (Nijerya, Irak, Afganistan, Suriye, Libya, Pakistan, Yemen, Somali) oluşurken, diğer ikisi de (Hindistan ve Tayland) ciddi miktarda Müslüman azınlığı barındıran ülkelerdir.[5]

5 Rapor için bkz., www.peace.org/wp-content/uploads/2015/11/Global-Terrorism-Index-2015.pdf. (Erişim tarihi: 20.12.2015).

2. İslam Dünyasındaki Şiddetin İç Dinamikleri

Milllet olarak da parçası olduğumuz İslam dünyası büyük bir bunalım geçiriyor. Yüz yıl önce Sait Halim Paşanın ifade ettiği "Buhranlarımız" azalmadı, ziyadeleşti ve derinleşti. Sayıları 1,6 milyarı bulan ve dünya nüfusunun yaklaşık bir çeyreğini oluşturan Müslümanlar ne yazık ki insanlığın gündemine başarıları ve güzel haberleriyle gelemiyor. Acı ama siyasi tablonun gerçek görünümü hiç iç açıcı ve ümit verici değil. Durduğumuz yeri okuyup anlamak, sorunlarımızı doğru teşhis etmek ve ardından da İslam dünyasının içine düştüğü fasit daireden çıkartacak siyasi çarelere odaklanmak gerekiyor.

İslam dünyasındaki şiddet sarmalının içsel nedenlerini anlamak adına yapılması gereken önemli bir tespit şudur. Müslüman dünya bugün sahip olduğu siyasi, kültürel, ekonomik ve stratejik potansiyelini kullanabilecek güçten yoksundur. 18. Yüzyıla kadar hayatın hemen her alanında dünyanın geri kalanı ile rekabet edebilen ve İslamın medeniyet perspektifini başarıyla temsil eden Müslümanlar en son temsilcileri olan Osmanlının da zayıflamaya başlamasıyla güç yarışından düştüler. 1916'de Sykes-Picot antlaşması ile de özellikle Ortadoğu halkları tamamen sömürgeleştirildi. 20. Yüzyılın ilk yarısını anti-sömürgeci mücadelelerle geçiren Müslüman halklar, İkinci dünya savaşı sonrasında nominal olarak (sureta) bağımsızlıklarını kazandılar. Ancak halklar üzerlerindeki siyasi baskılar batılı veya batı dışı hegemon güçlerle ittifak içinde ülkelerini yöneten siyasi liderler eliyle devam ettirildi. İç sömürü ve oryantalist zihniyetlerin baskısı altında geniş halk kitlelerinin sahip olduğu inançları ve değerleri sistemin dışına itildi. Ancak bütün beklentilere rağmen seküler liderler ve yönetimler de sosyo-ekonomik gelişmeyi sağlayamadılar. Fakirlik ve azgelişmişlik pek çok Müslüman devlet için neredeyse tanımlayıcı nitelik haline geldi. Sayıları 48 olan en az gelişmiş ülkelerin (LDCs) ne yazık ki çoğunluğu Müslüman devletlerden oluşuyor.

İkincisi tespitimiz ise Müslüman halkların özgürlük, demokrasi ve onur arayışının ısrarla engellenmekte olduğudur. Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Doğu Avrupanın demokratikleşmesi Müslüman toplumları ümitlendirse de, ne yazık ki hegemon güçlerin İslam korkusu, İsrail'in güvenlik kaygıları ve enerji jeopolitiğinin olumsuz etkileri nedeniyle özellikle Arap coğrafyasında yükselen özgürlük talepleri kanlı biçimde bastırılmıştır. Sadece Cezayir'de 1990'larda 200 bin insan hayatını kaybetti; aynı siyasi dalga bizde de 28 Şubat'a giden yol açıldı. Bu arada Birinci Körfez Savaşı ile ABD ve 30 ülkeden oluşan koalisyon güçlerinin devasa savaş makinesi Ortadoğu'daki Müslüman halkların zihninde ciddi bir

travma yarattı. Neredeyse varlık-yokluk sorunu yaratan korku ortamı iki farklı (ve hatta birbirine zıt) teopolitik gücü harekete geçirdi. Birincisi, 1979'da İslam Devrimi'nin yaşandığı İran'ın bölgedeki diğer Şii gruplardan oluşan bir direniş ekseni projesine (Şii Hilali) siyasi zemin hazırladı. İkincisi, ise S. Arabistan kökenli olan Üsame B. Ladin öncülüğünde kurulan ve Afganistan'daki Taliban rejimi ile iç içe geçen ve Sünni geleneğin bir versiyonu olarak görülen Siyasi Selefizme dayalı El-Kaide yapılanmasıdır. Medeniyetler çatışması tezi gibi siyasi söylemler ile 11 Eylül olayları sonrasında ABD'nin izlediği küresel terörle mücadele stratejisi ile bu bağlamda gerçekleşen Afganistan ve Irak işgalleri her iki ekseni de güçlendirdi.

Üçüncü tespitimiz, İslam dünyasındaki halkları rehabilite edecek büyük başarılara ihtiyaç olduğudur. Arap baharı süreci Müslüman kitlelerin milyonlarcasını sokağa döktü ve yıllardır baskıcı yöntemlerle kendilerini yöneten despotik idarecileri kitlesel protestolarla devirme imkanı sağladı. Bu değişim İslam toplumlarındaki yüz yıllık psikolojik ezikliği üzerlerinden atma ve siyasi olarak zihinsel normalleşme ve rehabilitasyon için büyük bir şanstı. Ancak Yemen, Mısır, Suriye ve Libya'daki değişim ve demokratikleşme süreci ne yazık ki yanlış yönetildi ve iç çatışma süreci başladı. Özellikle Suriye'deki iç savaşın 300 bin insanın hayatına mal olan insani maliyeti ve IŞİD gibi İslam dünyasında eşi benzeri görülmemiş bir tedhiş örgütünün yükselişi dünyadaki Müslümanlara yönelik tepkiyi de bakış açısını da radikal biçimde etkilemiş görünüyor. Afganistan ve Irak'ta son on yılda işgal ve iç çatışmalar dolayısıyla ölenlerin sayısının ise birkaç milyon olduğu söyleniyor. Bir yandan Paris saldırıları gibi küresel metropolitan alanlara ulaşan terör dalgası, diğer yandan artık küresel bir güvenlik sorununa dönüş(türül)en mülteciler meselesi başta Suriye olmak üzere İslam dünyasındaki çatışmacı ortamın nasıl bitirileceği tartışmalarını dünyanın en önemli gündem maddesi haline getirmiş durumdadır. Nitekim G-20 toplantısında olduğu kadar, Amerikan Başkanlık seçimlerinde de mülteciler ve terör birinci tartışma konusu haline gelmiştir. Buna karşın batıda yaşayan Müslümanlar için de, içinde yaşadıkları demokratik ülkelerdeki aşırı sağın yükselişi ve islamafobik davranışlar ve ayrımcı politikalar giderek katlanılamaz hale gelmekte ve onların bir kısmını sonu şiddete giden marjinalleşme yolu açmaktadır.

3. Şiddetten Çıkış Adına Üçüncü Yol İhtiyacı ve Türkiye

İslam dünyasının iç denegeleri bakımından altı çizilmesi gereken bir başka gerçek de şudur: Günümüzde dinimiz İslam'ın birey, toplum ve siyasal hayata bakan yönlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bilgi

ve siyasi zihniyet üreten bazı epistemolojik merkezler vardır ve bunlar birbiriyle rekabet halinde kutuplaştırıcı bir dil ve şiddete yatkın bir zihniyet üretmektedir.

Bunların başında selefizm gelmektedir. Selefizmin kökleri İslamın ilk yüzyılına kadar geri götürülebilirse de modern dünyadaki siyasi zihniyeti besleyen bugünkü ana damar esasen Arap Yarımadasında ortaya çıkan Muhammet İbni Abdulvehhab'ın öğretilerine dayanmaktadır. Özellikle Hanbeli geleneğinin hakim olduğu toplumlarda (başta Körfezdeki Arap ülkeleri olmak üzere) kök salmıştır. Dinin özüne dönüşü ve sade ve takvalı bir İslami hayatı insanlara tavsiye eden ilmi selefilik bir yana bırakılırsa, bugün İslam dünyasında El Kaide, Boko Haram ve IŞİD gibi kökenini cihadi selefizme dayandıran gruplar ne yazık ki siyasette şiddeti meşru ve hatta gerekli gören bir anlayışı temsil etmektedir. İkinci grup ise İran Şia'sıdır. Şia geleneği İslamın erken döneminde yaşanan siyasi sorunlar temelinde biçimlenmiş bir mezhep anlayışı olup zamanla tarih içinde ehli sünnet ile birlikte yaşayabilen bir geleneğe de dönüşmüştür. Ancak 1970'lerde Şii gelenek Kum merkezli olarak Humeyni eliyle siyaseten yeniden yorumlanmıştır. Devrim sonrasında İran Şiiliği milli kimliğinin ve dış politikasının aracı haline getirilerek bölgesel güvenlik politikalarının önemli bir unsuru haline dönüştürülmüştür.

Bizim açımızdan önemli olan bu mezhebi yorumların dini açıdan hak olup olmaması tartışması değildir. Bu konu ilahiyatçılar arasındaki bir tartışma alanıdır. Dikkat çekmeye çalıştığımız konu bu iki yaklaşımın da modern İslam coğrafyasında esasen dışlayıcı, kutuplaştırıcı ve çatışmaları artırıcı bir siyasi zihniyet inşasının temelini oluşturmalarıdır ve aslında Müslümanların çoğunluğunu temsil etmemelerine rağmen haksız biçimde İslamın bugünkü dünyada bu iki yaklaşımın yorumları ve pratikleri ile tanınmasıdır. Şiddet sarmalından çıkış için çözüm ise kendi geleneğimize geri dönmek ve köklerimizi yeniden keşfetmekten geçiyor.

İslamın 1400 yıllık geleneğinde medeniyet dilinin ve siyasi pratiğinin oluşmasını sağlayan ana akım aslında Ehli Sünnet geleneğidir. Kendi içinde farklı gelenekleri ve yorumları da barındıran İslamın ana damarı ne yazık ki Osmanlı sonrası dünyada kendini yeniden üretecek eğitim kurumlarından ve siyasi dinamiklerden yoksun kalmıştır. Bağdat, Şam ve İstanbul gibi ilim merkezlerinde bu gelenek ulema tarafından parça parça yaşatılmaya çalışılsa da, zamanla geleneksel ehli sünnet anlayışı epistemolojik ve siyasi merkezini kaybetmiş durumdadır. Oysa bugün için İslam dünyasındaki şiddet sarmalından çıkışın formülü bu geleneğin yeniden keşfedilerek diriltilmesinde yatmaktadır. Modern dünyada

Müslümanların karşılaştığı reel sorunları toplumun maslahatını gözeterek çözmemize yardımcı olabilecek olan İslami ve insani değerleri ve siyasi akıl ve stratejiyi biz ancak bu zengin ve sağlam gelenekte bulabiliriz.

Burada ehli sünnet geleneğini uzun süre yaşatan Endülüs medeniyeti ile bu mirasın son taşıyıcısı olan Osmanlı devletinin siyasi, dini ve toplumsal hafızasının araştırılması ve ilim ve siyaset geleneğinin keşfedilerek modern İslam toplumlarının dikkatine sunulması son derece elzemdir. Ancak bu sayede bugün şikayetçi olduğumuz şiddet, terör ve kutuplaşma ile malul olmuş ve medeniyet perspektifini kaybetmiş İslam toplumları için bir çıkış stratejisi, bir üçüncü yol opsiyonu sunabiliriz.

"Üçüncü yol" Avrupa solunun siyasi bir doktrin olarak soğuk savaş sonrası dönemde geliştirdiği bir kavramdır. 1980'lerde neo-liberal küreselleşme ve yeni sağ politikaların yükseldiği ve geleneksel devletçi sosyalizmin Sovyetlerin çökmesiyle birlikte ahlaki ve siyasi olarak zemin kaybettiği bir ortamda Antony Smith gibi sosyologlar ve Tony Blair gibi siyasiler vasıtasıyla geliştirildi. Amaç sıkışan Avrupa solu için piyasa eksenli yeni sağcı liberalizm ile sosyalizmin sosyal adalet ilkelerini uyuşturmak ve böylece geniş halk kitlelerine hitap ederek sol partileri iktidara getirmekti. Üçüncü yol projesi gerçekten en azından İngiltere için başarılı oldu ve Tony Blair bu sayede İşçi Partisini zafere taşıyarak on yıl iktidarda kaldı. İngiltere siyasetinin ve akademiasının ürettiği üçüncü yol opsiyonunu, İslam dünyası için bugün ancak Türkiye üretebilir. Tarihsel birikimi, ekonomik başarısı, coğrafi ve kültürel yakınlığı, demokrasi ve özgürlük gibi modern dünyanın değerleriyle olan tecrübesi, Sünni dünyasının parçası olması ve Arap baharı sürecinde izlediği adil ve insani duruşu nedeniyle, Türkiye merkezli dini ve siyasi yaklaşımların Müslüman halklar açısından kabul edilebilirliği artmaktadır. Bu amaçla eğitim kurumlarımızı güçlendirmek ve felsefe, siyaset bilimi, İslami bilimler ile sosyoloji gibi alanlarda çalışanlardan oluşacak disiplinler arası araştırma ve tartışma ekipleri kurmak elzemdir. İslam ülkelerinden gelecek araştırmacılara da açık olması gereken bu tür bilimsel çalışma merkezleri ve buralarda ortaya çıkacak eserler vasıtasıyla Türkiye yeniden bir epistemolojik merkez haline gelebilir.

Özetle, Işidizm ve İranizm arasında sıkışan İslam dünyasını rahatlatacak siyasi çıkış stratejisi bir üçüncü yolun geliştirilmesine bağlıdır ve pratikte bu formülün özü İslamın radikal reformundan değil, geleneğin yeniden keşfedilmesi ve günümüze uyarlanmasından geçmektedir. Türkiye'nin ve İslam dünyasının birikimi medeniyetimizin yeniden üretilmesi için bize yeter. Yoğunlaşılması gereken yer burasıdır ve biz Türkiye

olarak İstanbul'u yeniden bir epistemelojik merkez haline getirmek durumundayız.

4. İslamın Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Küresel Muhalefet Diline Dönüşmesi

Aydınlanmanın ve rasyonalitenin merkezi olan Avrupalı siyasiler, din adamları ve entelektüeller artan terör konusunda medyanın kendilerine sunduğu basit tanımlamalar ve çözümleri reddedip, sorunu derinlemesine ele alıp, analitik düşünerek sağduyuya dayalı çözüm stratejileri geliştirmelidirler. Özellikle IŞİD gibi dini kaynaklı bir ideolojiye dayalı terör eylemleri yapan örgütlere karşı mücadele yöntemleri geliştirilirken ideolojik ve duygusal hareket etmek sorunları çözmez, ancak derinleştirir. Bu meyanda Batı dünyasında Siyasi İslam konusunda ciddi akademik ağırlığı olan Oliver Roy gibi analistlere kulak verilmelidir. Roy'un bizim de katıldığımız görüşü şudur:

"Cihadcılık öncelikle dünya çapında, küresel belirgin bir sebebe (Filistin, işsizlik) bağlı değil, altmışlı ve yetmişli yıllarda gençliğin bir kısmını harekete geçirmiş olan Dünya Devrimi çağrısı çizgisinde. Belirli bir kategoriye değil herkese hitap ediyor, ama her şeyden önce gençliği etkiliyor. Bu anlamda Daeş/IŞİD de, El Kaide de, Action Directe (Doğrudan Eylem) gibi, Baader-Meinhof çetesi gibi gençlik hareketleridir ki, bu da onları ataları olan komünist partilerden, günümüzde de Müslüman Kardeşler'den/İhvan'dan ayırt ediyor. Fakat aynı zamanda tüm başkaldıranlara da hitap ediyorlar, sadece Müslümanlar'a değil. Şayet Müslüman değilseniz, otuz saniyede din değiştirip büyük maceraya atılabiliyorsunuz (diploma lâzım değil, dini araştırmakla geçirilen yıllar lâzım değil; yine Müslüman Kardeşler'in/İhvan'ın aksine). Din cilasının ardında, eylem için eylem bu. Üstelik cihadcılık, zamanında komünizmin yapmış olduğu gibi, yerel "lanetliler" (ki bunlar solcular için hiçbir zaman gerçekten proleterler, cihadcılar için ise "göçmenler" olmamıştır; iki durumda da, daha ziyade, sınıf düşmüş enteller ve marjinaller) ile, tutunamayanların bir saldırılığına da olsa efendi konumuna geçtiği bir âleme onları sokan büyük bir evrenselci dava (dün devrimdi, bugün cihad) arasında bir köprü sunuyor. Cihadcıları büyüleyen, ilâhiyat veya tasavvuf değil, eylem ve şiddet. Burada karşımıza çıkan şey, "radikalliğin İslamîleşmesi"dir, dinî bir radikalleşme değil." [6]

Demek ki, karşı karşıya kaldığımız küresel boyutlu bir IŞİD radika-

6 Bkz. *www.medyascope.tv/2015/09/27*. (Erişim tarihi: 2.1.2016).

lizminin temelinde bizatihi İslam dininin kendisi değil de, küresel sisteme itirazın formu olma ve bu yönüyle de yeryüzündeki tutunamayanların ve lanetlilerin çekici ideolojisi/örgütü olması yatıyor. Dolayısıyla mücadele stratejisi buna göre kurgulanmalıdır. Küresel düzlemde sosyo-ekonomik adaletsizliklerle ortak mücadele programlarının geliştirilmesi, hızlı küreselleşmenin yarattığı dışlanmışlıkları ve marjinalleşmeyi aşacak bir kapsayıcı siyaset, yerküremizdeki dini, etnik, sosyal tüm farklı kimlikleri tolere edebilecek kuşatıcı yeni siyasi yaklaşımların üretilmesi gibi stratejiler zor görünse de uzun vadede salt güce, silaha ve güvenliğe odaklı stratejilerden çok daha etkin olacaktır. Savaş uçakları, tanklar ve füzeler kadar fikirlerin de önemli olduğuna inanmalıyız.

5. İslam'ın Küresel Ötekileştirilmesi ve İslamofobinin Yükselişi

İslam toplumlarında şiddeti dışarıdan besleyen en önemli dinamiklerden biri de artan İslamafobi dalgasıdır. 11 Eylül sonrasında dünya gündemine yerleşen Batı-İslam karşıtlığı Türkiye gibi doğu-batı arasında siyasi bir köprü rolü oynayan ülkelere rağmen gerilimlerin azalmadığı görülüyor. Terörün dünya gündeminden düşmediği bir tarihsel konjonktürde Türkiye'nin ortaya attığı ve uluslararası alana taşıdığı "medeniyetler ittifakı" gibi projeler ne yazık ki şiddeti besleyen dinamikler karşısında yeterince ilgi çekici ve dengeleyici olamıyor. Bu bağlamda, 2014 yılı küresel barışın dinamiklerinin yerini yeniden sert çatışmalara bırakması anlamında önemli bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Suriye'de devam eden iç savaş giderek kötüleşirken; IŞİD'in aniden Musul'a saldırması ve ardından Irak'ın neredeyse üçte birini ve Suriye'nin önemli kesimlerini kontrol edecek hale gelmesi ve Rusya'nın Kırım'ı dünyanın gözü önünde güç gösterisi yaparak kendi ülkesine ilhak etmesi ve türlü taktiklerle Ukrayna'yı bölünme aşamasına getirmesi dünya barışının çözülüşüne yönelik en somut örnekleri oluşturuyor. 2015 yılında ise bu trendler artarak devam etti. Daha da önemli olan şey var ki, o da yükselen gerilim ortamında son yıllarda İslam'a ve Müslümanlara yönelik saldırıların, İslam karşıtı söylemlerin ve dahası kitlesel eylemlerin giderek artmasıdır. Bu anti-İslami söylem ve hareketlerin küresel barışı tehdit eden bir çatışma ve terör zemini yaratmasını engellemek için, hepimiz bunların altında yatan sosyo-ekonomik ve psikolojik faktörleri doğru okumak, kurulan tuzakları ve komploları iyi anlamak, analiz etmek ve bunlara yönelik uygun stratejiler geliştirmek durumundayız. Gerçekten Almanya'daki Pegida hareketi başta olmak üzere, Batılı ülkelerde artan İslam karşıtı hareketleri besleyen süreçler nelerdir? Bu nefret söylemini besle-

yen şey Batının kendi içindeki sosyo-ekonomik krizler midir, yoksa İslam dünyasındaki gelişmeler midir? Dahası neden İslam dünyası ve topyekûn olarak Müslümanlar negatif haberlerle dünyanın gündemindedirler? 21. yüzyılda İslam dünyasının geleceğine ilişkin yeni bazı küresel stratejiler mi uygulamaya konulmuştur?

Müslümanların dik duruşu: Önce şu tespiti yapalım. Son üç asırdır (hatta haçlı seferlerine geri gidersek son bin yıldır) Batı medeniyetinin tüm saldırılarına, sahip olduğu yüksek teknolojisini acımasızca kullanmasına ve bilim, sanat ve kültürel alanlarda üstünlük iddialarına rağmen Müslüman halklar hiçbir zaman diz çökmedi. Kendi inançlarının ve medeniyetlerinin doğruluğu ve üstünlüğü iddialarını devam ettirdiler. Fukuyama'nın tarihin sonu tezinde açıkça belirttiği üzere, faşizmi ve komünizmi sıcak ve soğuk savaşlarda güçle yenen Batı karşısında her şeye rağmen, kimliğinden ve iddialarından vazgeçmeyen ve direnen inanç ve ideoloji olarak yalnızca İslam kaldı. 19. yüzyılda Hindistan'ı ilk sömürge haline getiren İngiltere'ye karşı oluşan direnişin öncülüğünü yapan Mevlana Halid-i Bağdadi'nin şekillendirdiği Müslümanca duruş, 20. yüzyılda cemiyeti İslam ve Müslüman kardeşler gibi hareketler vasıtasıyla tüm Arap dünyasına yayıldı ve Kuzey Afrika'ya kadar uzandı. 1979 İran Devrimi sonrasında ise siyasi direnişler yeniden alevlendi. 2010'da başlayan Arap baharı ise topyekûn Arap dünyasında yeni bir ayaklanmaya sahne oldu. Dolayısıyla Müslümanlar kimlik, dünya politikasında onurlu bir temsil ve adil bir gelecek adına hem kendilerini yöneten despotik rejimlere karşı çıktılar hem de onları ayakta tutarak İslam coğrafyasını yöneten Batı dünyasına karşı açıktan kafa tutmaya başladılar. Son zamanlarda gerek klasik medya gerekse sosyal medya üzerinden İslam'la ilgili haber, görüntü ve olaylarda bu nedenle ciddi bir patlama yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Batı dünyasındaki halklar da kendi değerlerini sorgulayan ve kafa tutan Müslüman dünyasındaki siyasi hareketlenmelere karşı tepkisini artırıyor.

Radikal İslami grupların güçlenmesi: İkincisi, tüm karşıt eleştirilere rağmen görüntü, ideolojik argüman ve eylemleriyle İslam adına hareket ettiğini iddia eden El-Kaide (Afganistan ve Pakistan), IŞİD (Irak ve Suriye), Boko Haram (Nijerya) ve El-Şebab (Somali) gibi şiddeti meşru gören bazı selefi hareketlerin son yıllarda artan faaliyetleri tüm dünyadaki İslam algısına ciddi bir darbe vurmuştur. Özellikle IŞİD'in Suriye ve Irak'ta bilerek ve isteyerek ilkel şiddet metotlarını bir siyasi silah olarak kullanmaları da bu algıyı kötüleştirmiştir. Gerçi bu siyasi-dini hareket içinde uzun yıllar İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde yaşayan ve bu ülke-

lerin vatandaşı olan "cihatçıların" bulunması da başka bir ironiyi temsil etmektedir. Ne yazık ki, İngiliz vatandaşı da olsa bir IŞİD militanının Suriye'de Amerikalı bir gazeteciyi öldürmesi de sonuçta İslam'la ilişkilendirilmektedir. Netice itibariyle, kimse ABD kamplarında esir tutulan Iraklılara uygulanan işkencelerin, Suriye'de ölen 300 bine yakın sivilin trajedisinin ya da Irak'ta on yıldır Sünnilere yönelik sürmekte olan ayrımcılık ve zulmünün bugünkü IŞİD'in yaratılmasında oynadığı rolü görmemekte; sözde İslam adına öldürülen bazı Batılı siviller üzerinden Batılı toplumlara yüksek yoğunluklu İslamofobi pompalanmaktadır.

Batıdaki sosyo-ekonomik krizler: Üçüncüsü, başta ABD olmak üzere Batı dünyasının 2008'den beri yaşadığı ekonomik ve mali krizler kendi toplumlarında giderek yeni sosyal ve siyasi sorunlar yumağı doğurmakta ve özellikle kimlik krizlerine neden olmaktadır. Aşırı bireyselleşme, işsizlik, sosyal refah devletinin zayıflaması ve aile kurumu gibi toplumsal yapıyı ayakta tutan kurumların çözüldüğü bir dönemde Batılı demokrasiler ciddi bir yönetim ve temsil krizi yaşamaya başlamıştır. Geçmişlerinde dışlayıcı bir ırkçılık bulunan pek çok Batı toplumunu ayakta tutan güçlü ekonomik refah toplumu zayıfladıkça, artan sosyal sorunların sebebi olarak görülen toplumdaki azınlık gruplara tepkiler artmakta ve özellikle fiziki görüntü bakımından farklılık arz eden Müslümanlar ve diğer yabancılara karşı nefret suçlarında ciddi artışlar gözlenmektedir. ABD'de Ferguson'da bir siyahi gencin polis tarafından öldürülmesi ve ardından o polisin mahkeme tarafından suçsuz bulunmasıyla başlayan ve neredeyse tüm büyük şehirlere yayılan yönetim karşıtı kitlesel eylemler, 1960'lardaki sivil haklar hareketini andırır bir boyuta doğru evirilmektedir. Belçika, Kanada, Avustralya, Fransa ve Almanya gibi batılı ülkelerde Müslüman nüfusa karşı artan tehdit algılaması, IŞİD gibi grupların eylemleriyle birleşince zaman zaman sıcak çatışmaya dönüşmeye başlamıştır. Suriye krizinin yarattığı yeni mülteci dalgası da Batı dünyasını ve özelde Alman halkını olumsuz etkilemiştir. Özellikle Almanya'nın Dresden şehrinde başlayan ve polis kayıtlarına göre bir günde 17 bin kişiyi sahaya indirecek kadar genişleyen İslam karşıtı akımlar, Batılı ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıklar için artık yakın bir tehdide dönüşmeye başlamıştır. 1933 ekonomik buhranının ardından yükselen Alman faşizminin ayak sesleri bugünlerde tüm Avrupa'da yeniden hissedilmektedir. O zamanlar günah keçisi seçilen Yahudilere karşı gerçekleştirilen büyük kitlesel kıyımın (holokost), bugünlerde Avrupa'daki Müslümanların başına gelmeyeceğine ilişkin hiçbir garanti yoktur.

Batılı derin yapıların rolü: Dördüncüsü, Batıdaki sorun yalnızca geniş halk kitlelerinin artan İslamofobik tutumlarından kaynaklanmıyor. Siyasi elitler de benzer şekilde anti-İslam tutumları paylaşıyor. Son yapılan Avrupa parlamentosu seçimlerinde oyunu en çok artıran patiler aşırı sağ partilerdir. Artan karmaşık sosyal sorunlara çare bulmada zorlanan özellikle merkez sağ partiler, vizyoner liderlik sergileyerek halka önderlik yapmak yerine, aşırı sağın siyasi gündemini kendi partilerinin platformlarına adapte etmekte, böylece kolay oy toplayarak iktidara gelebilmektedirler. Almanya'da olduğu gibi bazen güvenlik elitleri de aşırı sağı korumaya yeltenmektedir. Örneğin "Dönerci cinayetleri" gibi neo-nazi ve Alman polisi işbirliği ile gerçekleştirilen cinayetlerle Merkel yönetimi açıktan yüzleşmekten kaçınmakta olup, siyasilerin bu tutumu da aşırı grupları cesaretlendirmektedir. ABD'de siyahileri öldüren polislerin mahkeme jürilerince serbest bırakılması veya Senato raporuyla açığa çıktığı üzere, 11 Eylül sonrasında "terör şüphelisi" Müslüman tutuklulara yapılan ve hiçbir demokratik ülkenin insan hakları standardına sığmayan sistemli işkenceleri yapanlara yönelik hiçbir cezai soruşturma açılmamasını başka türlü açıklamak mümkün değildir.

İslam'ı ötekileştirme projesi: Son olarak, aslında Batı toplumlarında İslamafobik tutumları yalnızca tarihsel nedenlere bağlı olarak açıklamak veya günümüzdeki Avrupa'nın yaşamakta olduğu sosyo-ekonomik sorunlarla izah etmek de yeterli değildir. Aslında İslamafobia diye bilinen "İslam korkusu" küresel sistemde bazı sonuçlara ulaşmak için batılı toplumlarda üretilen (reconstruct) bir proje olup, türlü medya mesajları vasıtasıyla kitlelere pompalanmaktadır. Bernard Lewis ve Samuel Huntington gibi akademisyenlerce yıllardır inanç ve kimlik temelli çatışmacı tezler (projeler) üretilmektedir. Örneğin Lewis 2004'te bir Alman gazetesine verdiği demeçte Avrupa'nın uzun vadede dünyanın geleceğinde yeri olmayacağını, çünkü yaşlanan Avrupa'nın Müslüman dünyasından gelen göçmenlerce ele geçirileceğini iddia ediyordu. Huntington ise ölmeden önce yazdığı son kitabında ABD'nin içine gireceği bir siyasi krizde ciddi kimlik problemleri yaşayacağını ve Hispanik'lerin ayrılmaya teşebbüs edebileceğini yazmıştı. 11 Eylül sonrasında yaşanan gelişmeler ise Batılı toplumlarla Müslüman ülkeler ve batıdaki İslami azınlıklar arasındaki ilişkileri giderek zehirledi. Hollywood'un ürettiği gerilim filmlerinde son yirmi yıldır en çok kullanılan terörist figürlerinin Müslüman kimlikli olması tesadüf olmasa gerektir.

Sonuç

Peki, Batı ile İslam dünyası arasında üretilen karşıtlıktan ne amaçlanıyor olabilir? Gizli planları veya komploları elbette bilmek mümkün değildir. Ancak bu gerginliklerin neye hizmet ettiğine bakarak bazı çıkarsamalarda bulunmak mümkündür. Bu çerçevede, Batı toplumlarında ve hatta tüm diğer gayri Müslim kültürlerde artan İslam karşıtlığının en önemli sonuçlarından biri evrensel bir din olarak İslam'ın bu toplumlarda normal, doğal ve saygı duyulan bir inanç, medeniyet ve kültür olduğu algısının yıkılmasıdır. Böylece küresel iletişim çağında medya üzerinden yürütülen algı operasyonları vasıtasıyla dünya halkları ile İslam arasında aşılması zor olan yüksek psikolojik bariyerler inşa edilmektedir. Çünkü İslam, tüm karşı propagandalara rağmen sahip olduğu güçlü ve evrensel teolojik mesajıyla her yerde insanları etkilemekte ve hızla yayılmaktadır. Bu nedenle dünya halklarının İslamla ilişkilerinin normalleşmesi istenmemektedir.

Bu amaca yönelik olmak üzere, İslam'ı ve Müslümanları korku duyulan bir nefret objesi haline getirmek için IŞİD tipi radikal örgütlere üstü örtülü şekilde destek verilmekte ve siyaseten önleri açılmaktadır.

Buna karşın, modern dünya sistemi ile siyasi ilişkiye açık olan ancak İslami kimliğine saygı duyulmasını isteyen Mısırdaki İhvan türü hareketler ise darbecilere destek verilerek dışlanmakta ve hatta radikalleştirilmeye çalışılmaktadır. Bir anlamda Müslümanlar küresel ötekileştirme ameliyesine tabi tutularak ve sürekli tehdit kaynağı olarak takdim edilerek, özellikle çözülmeye yüz tutmuş Batılı toplumsal yapılardaki kimlik bunalımının aşılması ve ulus devlet kimliğinin yeniden tahkimi için İslamafobi bir kimlik inşa aracı olarak kullanılmaktadır. Ancak bu tür dışlayıcı yaklaşımlar son derece tehlikelidir ve bu projeyi üretenlere de eninde sonunda ciddi zararlar vermektedir. İslam'ı ve Müslümanları yeryüzünden silmek mümkün olamayacağına göre, insanlığın ortak çıkarları ve dünya barışı için doğru strateji, yeryüzünün neredeyse bir çeyreğinin inancına tekabül eden İslam dininin değerlerine saygı duyulması; ister küresel düzlemde olsun isterse ulusal düzlemlerde olsun kapsayıcı ve farklılıkları hoş gören bir siyasi yaklaşımın benimsenmesi ve teşvik edilmesidir. Bugün Türkiye tüm dünyaya emsal teşkil etmeye yönelik böyle bir örneği inşa etme yolunda hızla ilerlemektedir. Küresel barış ve huzur adına, yeni Türkiye'nin bu medeniyet yürüyüşü doğru anlaşılmalı ve desteklenmelidir.

İSLAMOFOBİNİN TEO-SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE: BİR TAHAKKÜM İDEOLOJİSİ OLARAK İSLAMOFOBİ

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Sorun

İnsanın yeryüzündeki serüveni anlam arayışı ve bu arayışın karşılığını bulduğu hakikat iddiaları ile doludur. Büyük anlam sistemleri dünyayı, bağlıları için bildik ve yaşanabilir bir mekâna dönüştürürler. Bu sayede bireylerin varoluş ile ilgili temel kaygıları, bağlanma ve aidiyet ihtiyaçları giderilirken, toplumsal ve tarihsel olarak da bir düzen ve otorite inşa edilir. Ancak dünyada tek bir anlam sistemi değil farklı pek çok anlam, düşünce ve inanç sistemleri vardır. Öyle ki bir sistem, kendi içinde daha alt hakikat iddiaları tarafından temsil edilir.

Tarihte ve günümüzde toplumlar, kültürler ve inançlar arasında rekabet eksik olmamıştır. Rekabet çoğu zaman çatışma ve büyük yıkımlar boyutlarına ulaşmıştır. Tarihe ve topluma dışarıdan ve soğukkanlı bakmayı başaran bir göz için, düşmanlıkların gerçek nedeni çoğu zaman inançlar ve ideolojiler değildir. İktidar mücadeleleri, toplumsal bunalımlar ve yaşanan tarihsel problemler, inançların ve ideolojilerin araçsallaştırıldığı keskin bir ortam yaratmakta ve şiddet kolaylıkla meşrulaştırılabilmektedir. Şu halde şiddetin ve düşmanlıkların aranması gereken gerçek adres, somut tarihsel ve politik süreçlerdir.

Bu gerçeği fark etmek İslamofobi tartışmalarına din ve ideoloji üzeri bakmayı gerektiren bir perspektif kazandırır. Bu durumda İslam savaşçı bir din midir? Batılı değerlerle İslam arasında temelden bir uyuşmazlık yok mudur? Türünden sorular anlamını bir ölçüde yitirmektedir. Zira

ortada yürütülen daha farklı bir çatışma vardır ve bu çatışma İslam'ın nasıl tanımlandığından bağımsız olarak işlemektedir. İslam dünyasından İslam'ın şiddet ve savaş dini olmadığı, kadına en yüksek değeri verdiği, ötekine karşı hoşgörülü ve kabullenici olduğu vs. türünden apolojik söylem üreten çevrelerin bu tutumları, "içeriden" bakıldığında hiç de inandırıcı görülmemektedir.

Dinler, kültürler ve medeniyetler arasındaki ilişkilerin nasıl düzenleneceği konusu günümüzde yoğun biçimde tartışılmaktadır. Küresel ve bölgesel düzeyde ilişkilerin ve etkileşimlerin artması, benzerlikler kadar farklılıkları da tahrik ve teşvik etmektedir. Küreselleşme süreci, yaşam biçimlerini birbirlerine yaklaştırmasının yanında aralarındaki rekabet ve çatışmaları da körüklemektedir. Yaşanan süreç fırsatlar yanında riskleri de içermektedir. Kısaca günümüz devletleri, moda tabiriyle 'yönetilmesi gereken' karmaşık bir durumla karşı karşıya bulunmaktadırlar.

Kimlik politikaları, toplumsal değerleri vurgulama ihtiyacı ve sosyo-ekonomik sorunları çözme hedefleri Batılı toplumlarda ötekileştirme buna bağlı olarak asimilasyon politikalarının yeniden ele alınmasına yol açtı. Batılı toplumlar, kendi içinde yaşadığı sorunları çözmek için gereken motivasyonu, 'öteki' yaratarak elde etmeyi amaçlamaktadır. Öteki ne kadar tehlikeli ve yakın ise toplumsal teyakkuz hali o denli yüksek olacak ve planlanan adımlar için de sağlam bir meşruiyet sağlanmış olacaktır. İslamofobi, Batı dünyasının değerlerini yeniden vurgulamak ve saf Batılı kimliğini yeniden inşa etmek için uyguladığı bir kimlik politikasıdır.

Diğer önemli bir neden de İslam dünyasından Batılı ülkelere yönelik göçtür. Müslüman göçmenler gittikleri ülkelerde sayısı ve sosyal etkinliği gittikçe artan bir toplumsal kesimin oluşmasına yol açmıştır. Bu durum, İslam'ın bir yaşam biçimi ve temel ilkeleri açısından Batılı değerlerle ne derece uyuştuğu tartışmalarını ateşlemiştir. Burada da Avrupa-merkezcilik ağır basmakta, Batı, bir kez daha çarpıtılmış bir İslam algısı üzerinden Doğu'yu nesneleştirmektedir. Yeni sömürgeci dilin temel argümanı klasik sömürge mantığından çok da uzak değildir: Batı ve Batılı değerler insanlığın ürettiği en yüksek değerlerdir. Bu nedenle başta Müslümanlar olmak üzere Batı dışı toplumların yapması beklenen temel görev, Batılı değerlere uyum sağlamaya çalışmaktır.

'Ilımlı İslam' projesinin gerisinde yatan mantık, İslam'ın Batılı değerlerle uyumlu kılınması ve bunun bizzat Müslümanlar eliyle gerçekleştirilmesidir. Bir an için toplumsal-kültürel bir fantezi kurmayı deneyelim ve tüm dünyanın Batı'nın paradigmasına direnmeksizin boyun eğdiğini varsayalım. Tüm dünya Batılılaşmış ve Fukuyama'nın tanımlamasıy-

la tarihin sonuna el ele vererek gelmiş olalım. Batı için ya da diğerleri açısından sorunlar bitmiş olmaz yine de. Çatışmalar ve ayrışmalar için şu an tartıştığımız nedenlerin benzerlerinin ya da daha farklı olanlarının kısa zamanda ortaya çıkacağından şüpheniz olmasın! O zaman gerçekçi olmak ve inançları, dinleri, kültürleri ve kimlikleri sorunların tek adresi olarak görmek ve göstermekten vazgeçmek gerekir.

İslamofobi, yaşanan olaylar ve eldeki veriler ışığında düşünüldüğünde anlık, dönemsel bir problem, bir yanlış anlama/anlatma olayı olarak görülemez. Olaya daha derin, bilinçli ve stratejik bakan ve sorunu zenginleştirerek ve derinleştirerek onu İslamofobizm'e dönüştürmeyi amaçlayan kesimler vardır. Sanıldığının ötesinde bunlar sadece aşırı dinci fanatikler değil, aksine 'ne yaptığını iyi bilen' akıllı kimselerdir. Medyada çok izlenen ya da okunan gazeteciler, sanatçılar, akademisyenler, politikacılar, stratejistler vs. bu bilinçli kesimi oluşturmaktadırlar. Huntinganizm Batı'da eğitimli ve zengin çevrelerin bir düşünce biçimi haline gelmiştir. Bunlara rağmen İslamofobi ile mücadelede ne kadar ileri gidilebileceği önemli bir soru olarak önümüzde durmaktadır.

Diğer önemli bir konu da Huntinganizm'i hararetle tartışan Müslüman kamuoyunun, Batı'nın bu projeden vazgeçmese bile onun yerine daha etkin başka bir projeyi yürürlüğe koyduğunu fark edememesidir. Batı İslam dünyası ile ilgili ilişkilerinde medeniyetler arası çatışma projesinden daha işlevsel ve kendine daha az zararı dokunan bir politika uyguluyor. Bu mezhepler ve dinsel kimlikler arası çatışmadır ve İslam dünyasının sahip olduğu enerjiyi kendine karşı kullanması anlamında oldukça etik ve insanlık dışı bir politikadır. Müslüman dünyanın bu tarz çatışmalara dünden hazır ve istekli olduğu gerçeği bir yana, eğer evrensel değerler varsa ve bu İslam dünyası için de geçerli ise Batı dünyasının, Müslümanlara karşı bu tehlikeli ve ahlak dışı oyunu oynamaktan vaz geçmesi gerekmektedir.

Batı'nın Kimlik Teyidi ve Devşirme Siyaseti

İslamofobi, politik bir söylem olarak kültürel kimlikleri vurgulamak ve gerekçelendirmek için kullanılan bir araçtır. Özellikle Batı dünyasının politik ve kültürel otoritelerin kendi dışlarındaki dünyayı tanımlayıp ötekileştirdiği yeni bir propaganda dilidir. Bu dil kamuoyu tarafından da paylaşılmaya başlamıştır ki, bu süreç tehlikeli sosyal gelişmelere yol açabilir. Aslında burada yeni olan şey, söylemin tedavüle sunuluş tarzından başka bir şey değildir. Batı-merkezcilik paradigması Batı dışındaki dünyayı barbar, az gelişmiş, otoriter, kadın karşıtı vs. olarak görmüş ve gös-

termiştir. Buna karşılık asıl konuşulması gereken konuların başında gelen Batı sömürgeciliğinin dünyanın geri kalanı üzerinde yarattığı sorunlar, yoksunluklar, yoksulluklar da ustaca örtülmektedir.

Batı sosyalbilim çalışmaları, bu arada tüm kötülük, şiddet, fanatizm, gerilik gibi unsurları Batı için öteki olanın ontolojisi ile açıklama çabasındadırlar. Tüm bu karmaşa, manipülasyon ve çarpıtmalar içinde İslamofobiyi taraflarıyla birlikte açıkça ve dürüstçe tartışmak hayli zorlaşmaktadır. Sayıları az, etkileri sınırlı olsa da, hem Batı'da hem de Doğu'da doğrulardan yana olan ve gerçeklerin ortaya çıkmasından çekinmeyen aydın ve entelektüellerin bulunduğuna inanmak için yeteri kadar neden vardır. Bunlar arasında kurulacak dürüst iletişim, dünyanın geleceği açısından kalıcı önem taşımaktadır.

Batı'da ortaya çıkan imparatorluğun ve yenidünya düzeninin efendileri açısından İslam, sadece muhalif bir değerler yumağı olması bakımından değil politik, kültürel ve ekonomik açıdan da en güçlü tehdit potansiyeli taşımaktadır. Irak ya da Afganistan Savaşı sırasında 'ağızlardan kaçıveren' yeni Haçlı Seferi, kötülüğe karşı iyinin savaşı gibi teolojik nitelemeler, bazı çevrelerin gündeminde İslam'ın nasıl yer aldığı konusunda yeterli ipuçlarını sunmaktadır. Bu çerçevede İslamofobi söylemi ılımlı düşünen ve fanatizmden uzak pek çok Müslüman politikacı ve entelektüeli evcilleştirme ve angaje etme yöntemi olarak kullanılıyor. *'Biz terörist değiliz, Batılı değerlerle hiçbir sorunumuz yoktur.'* tutumuna mahkûm edilmektedir. *'Terörist olmadığını bana kanıtla!"*, söylemi kullanılmakta, işin içine yaşam biçimlerin dâhil edilmesi ve değerlerin de provoke edilmesiyle birlikte *'Bana zararsız olduğunu göster!'* ve daha ileri bir aşamada *'Benim değerlerimle tam bir uyum içinde olmalısın!'* stratejisi izleniyor.

Ne yapılırsa yapılsın tam bir entegrasyon ve kültürel devşirmenin sağlanmayacağı bilinen bir gerçektir. Yine de Avrupa merkezci bir Doğu-Batı karşıtlığı söyleminin canlı tutulması, Müslüman dünya ve Batı kamuoyunda farklı politik-psikolojiler yaratma stratejisinin bir ürünüdür. İslamofobi, yenidünya düzeninin efendilerine problem çıkaracak muhalif unsurları tasfiye eden ve aşırılıkları törpüleyen bir zımpara işlevi görmektedir. İslam dünyası boyun eğdiğinde ise geriye ciddiye alınmaya değer hiçbir engel kalmayacaktır.

İslamofobi'nin İslamîleşmesi Sorunu

İslamofobi'yi temelde bir dine (İslam) ve onun inananlarına yönelik ölçüsüz önyargı olarak ele aldığımızda bir nefret suçu ile karşı karşıya olduğumuzu biliriz. Ve nefret suçu işleyenlere nasıl yaklaşılması

gerekiyorsa o prosedürü izlemeye çalışırız. Ancak bir dine, inanca ya da düşünceye yönelik korku ve nefretin salt düşünsel ya da teolojik nedenlerle ortaya çıkmadığı, tarihsel ve toplumsal nedenlerin başını çektiği bir çatışmanın kültürel-entelektüel-politik bir dille ifade edilmesi sonucu böylesi bir görüntünün oluştuğu seçeneği üzerinde önemle durulmalıdır. Tarih boyuna insanlar hayata dair beklentileri, amaçları ve özlemlerini olduğu kadar korku, nefret ve düşmanlıklarını da inanç ve düşünce biçimleriyle ifade etmişler ya da bunları birer temsil sistemi olarak kullanmışlardır.

Dinsel ve teolojik dönemlerde gerçekleri metafizik simge ve sembollerin arkasına saklamak için oldukça zengin bir malzeme çeşitliliği vardı. Maneviyattan uzak en dünyevî ve kaba duygu ve düşünceler, dinsel otoriteler tarafından teolojik gerekçelerle yüksek anlam ve amaçlara bağlanabiliyordu. İnsanın bu teolojik kuşatmayı yarıp gerçeklere gözünü açması asla kolay olmamıştır, olmamaktadır. Batı'da süreç, metafiziğin düşünceden, sanattan ve gündelik hayattan dışlanması ya da olabildiğince sınırlandırılması şeklinde ilerledi.

Metafiziğin dışlanması onun doldurduğu yerin boşalması ve bunun insan düşüncesi tarafından doldurulması ihtiyacını doğurdu. İnsan-toplum hayatından metafizik asla sadece metafizik spekülasyon değildir. Aksine metafizik, bireysel ve toplumsal hayatı ayakta tutan pek çok temel değer ve kurumun meşrulaştırıcısı, koruyucusu ve aktarıcısı/taşıyıcısı olarak işlev görmüştür. Dinin otoritesinin kısıtlanması, yeni dindarlık arayışlarının ve ileriki aşamada seküler ve dinden bağımsız bir paradigmanın gelişmesine yol açmıştır. Batı'nın kendi içinde din ile olan mücadelesi bitmiş değildir. Seküler yönetimler ve entelektüel kesimler her ne kadar din-karşıtı ya da din ile mesafeli tutumlarını sürdürmeye çalışsalar da, dipten gelen dalga dine ve dinsel sorunları zorunlu olarak dikkate almayı gerektirmektedir.

Modern Batı için din tam da üstesinden gelinmiş, hizaya sokulmuş, toplumsal ve entelektüel amaçların önünde bir engel oluşturması bir yana, atılacak adımlar için bir karşı-referans haline gelmişken bir anda durum değişti. Batı-Doğu ideolojik dengesi, 20. Yüzyıl boyunca kapitalizm-komünizm kutuplaşmasıyla tanımlanmıştı. Doğu blokunun dağılmasıyla birlikte Batı için yeni bir düşman arayışı çalışmaları bekletilmeksizin başladı. Batı'da düşman yaratımı popüler kültür ve medya araçlarının özenle kullanımıyla inceden inceye gerçekleştirilen bir süreçtir. Medyada çıkan haber ve yorumlar, Ortadoğu konulu filimler ve abartılan Müslüman göçmen sorunu, Batı'nın yeni düşmanının İslam dünyası

olduğu hakkında yeterli düzeyde delil ortaya koymaktadır. Esasen süreç bugün de tüm hızıyla devam etmektedir.

Bu arada izlenen önemli stratejilerden biri de İslam dünyasının teolojik ve politik dengesini bozacak hamlelerle istikrarsızlaştırıcı adımlar atmak olmuştur.

İslamofobinin İslamîleşmesi kavramı, İslam karşıtlığı düşüncesinin İslam dünyasından da karşılık bulduğunu anlatmak için kullandığım bir tanımlamadır. İlk olarak bunun açık örneğini, modernleşme sürecinde ortaya çıkan Batıcı elit üzerinde görmek mümkündür. İslam dünyasındaki yönetici elit, Batı ile olan politik ve romantik ilişkilerini güçlendirmek ve kendi değerleri üzerinden toplumlarını dönüştürmek için çalıştılar. Aslında tam da bir sınıf ideolojisi olarak kurguladıkları kendilerine özgü aydınlanmacı ideolojileri, açık ya da örtük olarak İslam karşıtlığı içermekteydi. Bazı örneklerinde açıkça İslam'ın ve Müslümanların değerlerinin aşağılanırken bazılarında ise daha ılımlı bir söylem öne çıkmış ve "gerçek İslam"a ulaşma adına var olan İslamî kurum ve anlayışlar tasfiye edilmeye çalışılmıştır.

Batıcı elitin İslam dünyasından egemenliği uzun sürmedi. Gerçekten de kısa sayılacak bir süreçte İslam sosyolojik olarak tekrar geri döndü. Ancak bu geri dönüşün içerdiği pek çok problem vardı. Ve Batıcı elitin baskısı altında hissedilmeyen bu problemler, Müslüman kimliğinin öne çıkması ile birlikte gün yüzüne çıktı. İslam'ın tekrar yükselişe geçmesi olgusu, beraberinde her dinde olduğu gibi, İslam'ın teolojik hakikatini temsil etme iddiasındaki mezheplerin de sahne almasına yol açmıştır. Dinsel yükselişi sadece belirli bir metafiziğin parlaması olarak görmek hatalı bir okuma olur. Gözlerimizi kamaştıran şey, hakikatin ışığı olmayabilir, aksine o hakikati sahiplenme mücadelesi veren dogmatiklerin keskin kılıçlarından yansıyan parlamaların olması ihtimali daha yüksektir. Yaklaşan ve bizi kuşatan şeyin, bizzat hakikat değil de onu parçalanmış/parçacı yoğun söylemleri olduğunu fark etmek önemlidir.

İslam'ın henüz doğma aşamasında kendini politik ayrışmaların kucağından bulduğu bir gerçektir. İlk Müslüman nesil arasında yaşanan politik ayrışmalar, daha sonra İslam toplumunun tarihsel ve toplumsal değişimine bağlı olarak dinsel-teolojik söylemlerde ifadesini buldu, mezhebi kimliklerin sistematize olmasıyla da süreç tamamlandı. Sonraki Müslüman kuşakların temel problemi ise, ataları tarafından tanımlanmış bu kimliklerinin doğurduğu politik ve teolojik ayrışmalarla baş etmek olmuştur. Günümüzde de aynı sorunun yaşandığını söylemek mümkündür.

Batıcı seküler elitin politik ve kültürel baskısı altında yaşayan İslamcı kesimler, İslam'ı ortak değerler bağlamında ve mezhepler üstü bir kavrayışla anlama ve anlatma eğilimi içinde oldular. Yönetici elitin tahakkümü çözülüp toplumsal etkileri dağıldıkça Müslüman kimliğiyle siyaset yapanların gücü ve inisiyatifi arttı. Demokrasi, zaten toplumsal tabanı güçlü olan İslamcıların gücüne güç kattı.

Siyasetin imkânları ve avantajları ile tanışan İslamcılar, kendilerini hazırlıklı olmadıkları bir problemle karşı karşıya buldular. Ulusal ve bölgesel düzeyde dinsel kimliklerin canlanması ve iktidarı etkileri altına alma mücadelesiydi bu. Mezhepsel ve dinsel kimlikler arasındaki çatışma ve rekabeti yönetecek bir dilin gelenekten üretilememesi, dinsel grupların bencil ve ısrarlı taleplerinin kontrol edilmesi ihtiyacını yakıcı biçimde gündeme taşıdı. Müslümanın Müslüman ile politik ya da ekonomik nedenlerle çatışabileceği gerçeğine ideolojik ve duygusal olarak hazır olmayan İslamcılar, bu karmaşayı çözecek bir açıklama arayışı içine girdiler. Küresel ve bölgesel gelişmeler, İslam dünyasının bazı bölgelerinin Batı'lı devletlerin fiilî işgali altında tutulması dinsel radikalizmin canlanmasına ve yayılmasına yol açmaktadır.

Radikal grupların sadece Batı ile değil ters düştükleri yönetimlerle de sıcak çatışmayı tercih etmeleri, mezhep sorununu bir anda politik bir sorun olarak gündeme taşımıştır. Dinsel-teolojik motivasyonla hareket eden grupların sergiledikleri saldırganlık ve uzlaşma bilmeyen sertlikleri, dinsel kimliğin yıkıcı yönleriyle tanışmamızı sağladı. Bu durum, İslam'dan olmasa da İslam' belirli yorumlarından korkan ve nefret den bir duyarlılığın gelişmesini beraberinde getirmiştir. İslam'ın şiddet içeren yorumu ve bunu davranışa dönüştüren grupların varlığı, bizzat İslam dünyası için bir tehdit ve tehlike olarak algılanmaya başlamıştır. Duygusal-düşünsek bir dönüşüm yaşanmakta ve Müslümanlar sadece Batı'dan, değil artık İslam'ın aşırı yorumlarından da korkmakta ve onların önlenmesi gerektiğini düşünmektedir. İslamofobinin İslamîleşmesi süreci bu tarz bir tabloda daha açık biçimde okunmaktadır.

Batı'nın Anlaması Gereken Şey

Batı merkezli bencil ve kibirli bir dünya algısının Batı'yı dünyanın geri kalan kısmına karşı nasıl duyarsızlaştırdığı ortadadır. Yaşanan sorunlarda Batı kendi payını görmezden gelmekte ve her zaman yaptığı gibi "mağdur"u oynamaya çalışmaktadır. Tarih boyunca ve günümüzde Batı'yı anlamaya çalışmayan, çalışsa da anlayamayacak olan barbarların saldırısına uğramış havası yaratarak, kendi lehine bir politik-psikoloji

inşa etmeyi denemektedir.

19. yüzyılda başlayan ve tüm bir 20. Yüzyıl boyunca ısrarlı biçimde sürdürülen üçüncü dünyanın yağmalanması, kültürel olarak aşağılanması ve politik baskı altında tutulması gerçeği görmezden gelinemeyecek sonuçlar vermeye başladı. Yaşanan şiddet, umutsuzluk, öfke dalgasını Ortadoğu'da lokalize ederek kendini sağlama alma stratejisi izleyen Batı'nın bu politikası tutmayacak görünüyor. İslam dünyasında devlet sistematiğini yok etmek ya da aşındırmak, dinsel ve mezhepsel kimlikleri çatıştırmak, etnik ve kültürel fayları harekete geçirmek türünden politikalarla, kendisi için en büyük düşman olarak gördüğü İslam dünyasını istikrarsızlaştırmayı amaçlamaktadır.

Saldırı, işgal, bombalama yoluyla sonuç alamayacağını anlayan küresel güçler, yeni bir oyun denemektedir. Radikal İslamcı görünümlü aşırı örgütleri mobilize ederek Ortadoğu İslam dünyasının kalbinde bir yara açmak ve tüm İslamî değerleri kendi içinde tüketmek… Mezhepçi söylemlere dayalı bir dış politika üreten kesimlerin anlamadığı şey, İslam'ın kendi tarihinden kaynaklanan sorunların post-modern savaş stratejileri için bir yem olarak kullanıldığı gerçeğidir. Zihinsel ve teolojik olarak bundan 1000 yıl önce yaşayan kesin inançlı Müslüman kesimlerin, içinde yaşadıkları küresel düzenin kurgusunda sadece bir figüran olduklarını fark etmeleri ne yazık ki kolay değildir.

Batı'nın İslam dünyasında açık fikirli, soğukkanlı ve demokrat düşünceler taşıyan kesimleri dışlayarak, şiddet yanlısı radikal gurupları destekleme politikalarına son vermesi gerekir. Cezayir'de, Bağdat'ta, Şam'da, Kahire'de vb. dünyasın yıkılmış, büyük acılar yaşamış, umutsuz ve öfkeli insanların şiddet üretmesi ve bu şiddetin sadece İslam dünyasına sınırlı kalmayarak Batı'yı da vurması kaçınılmazdır. Irak'ta, Suriye'de, Afrika'da yaşayan mutsuz bir gencin trajedisi, Paris, Londra, Madrid gibi şehirlerin de sorunudur artık. Küreselleşme Batı'nın doğuya yönelik açılması olduğu kadar Doğu'nun da Batı'ya açılması süreci olarak işlemektedir.

İslam dünyasını yok etmek ya da istikrarsızlaştırmak yerine, onunla dürüstçe ilişkiler kurmak ve ortak değerler yaratmaya çalışmak, Batı'nın kendi değerlerine de en uyumlu çözümdür. Zira İslamofobi eşliğinde izlenen tehlikeli politikalar sadece İslam dünyasına değil belki daha çok kırılgan olan Batı'ya zarar verecektir. İslam'ın hem metafizik hem de –doğru ya da yanlış, sert ya da yumuşak vs.- bir politik kimlik bahşettiğini, bunun da Müslümanlara kendilerine yönelik saldırılar karşısında direnme gücü sağladığını unutmamak gerekir. İslam dünyası ile ilişiklerini sadece çatışma kavramı üzerine kuranların hesaplarını

tekrar gözden geçirmeleri gerekir. Kısaca çatışmadan beslenen kimlikler sadece Batı 'da değil İslam dünyasında da vardır. Her iki medeniyet tasavvurunun çatışmacı taraflarını değil ilişki ve uzlaşıya açık taraflarını öne çıkarması dünya için ortak bir kazanım olacaktır.

İslam Dünyasının Sorumluluğu

Küresel güçlerin İslam dünyası üzerinde yürüttükleri ayrıştırıcı politikaların yarattığı politik-psikolojinin etkisi ağırdır ve kolaylıkla da giderilemez. İslamofobi ile mücadeleyi yanlış tanımlayan ve İslam'ı şiddetten ve terörden tenzih etme gayreti içine girerek aşırı apolojik bir söyleme savrulan kesimlerin, Batı'nın işgal ve sömürüsünü göz ardı etmeleri ve sadece "İslam'ı yanlış tanıtan ve uygulayan şiddet yanlısı guruplar"a dikkat çekmeleri Müslümanların yaralamaktadır. Bu tarz çarpık okumalar ve sahte çözümler, sahiplerini daha korunaklı kılsa da çözüm konusunda hiçbir şey söylememektedir.

İslam dünyası için gerçek bir çözüm, kendisine dayatılan politik-psikolojiye boyun eğmemekten geçmektedir. Bunu ancak sağlam bir dünya görüşü ve sosyal teori geliştirerek yapabilir. Kendi içindeki ekonomik ve sosyal sorunları çözmek için kendi kültürel mirasının dürüst bir değerlendirmesini yapması ve açık toplum şartlarına riayet etmesi gerekir. Ortaçağ İslam dünyasının siyasi ve dinsel şartlarında üretilmiş mezhepçi anlayışları ve sekteryan söylemi olabildiğince gözden geçirmesi, bu farklılıkları bir birikim olarak görerek bunların toplumsal yapıyı parçalamasına ya da felç etmesine izin vermemesi için kuşatıcı ve kapsayıcı bir dil üretmesi zorunludur.

Bu arada Batı ve küresel dünya ile ilişkileri hukuk, insan hakları, özgürlük ve egemenlik haklarına saygı çerçevesinde yürütmesi, Batı'nın İslam dünyasına uyguladığı ötekileştirme benzeri politikaların etkisinden uzak rasyonel ilişkiler kurması en uygun yol görünmektedir.

II. BÖLÜM

ŞİDDET OLGUSUNUN FELSEFİ, PSİKOLOJİK VE SİYASİ ANALİZİ

ŞİDDET VE ŞİDDET ÇEŞİTLERİ

Prof. Dr. Hüsamettin Erdem
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Şiddet; insanlığın varoluşundan bu yana toplum hayatını meşgul eden ve toplumun genelini rahatsız eden bir olgu ve realitedir. Normal yoldan sorunlarını çözemeyen insanlar, toplumlar, devletler şiddete başvurarak sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Bu olgu, zamanla savaşları ve terörü de içinde beslemiş ve barındırmıştır.

Şiddet ve terör; özellikle bu günlerde hayatımızda -telafisi imkansız yaralar açarak- farklı şekillerde karşımıza çıkmakta ve bizimle iç içe bulunmaktadır. Çoğu kez hak ihlaline karşı hak almalar şeklinde ortaya çıksa ve kendisi de bir hak ihlaline dönüşse de insanların, çevrenin, toplumların zaman içinde buna alışması ve hoş görüsüyle kendine bir meşruluk sağlamıştır. Aşağıdaki tekerleme bu durumu bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır. "Hakkı'nın Hakkı'da hakkı varmış, Hakkı Hakkı'dan hakkını istemiş, Hakkı Hakkı'ya hakkını vermeyince, Hakkı Hakkı'nın hakkından gelmiş." Ne var bunda? Hakkı en doğal olanı yapmış değil mi?[1] Evet biraz öyle görünüyor, ama Hakkı hakkını alırken, alması gereken yol ve çizginin dışına çıkmış gibi görünüyor. Hakkı'nın bu hak talep ediş yoluna; zorbalık, haddi aşmak, şiddet ve terör estirme yolu denmektedir. Neticede şiddet, şiddeti doğurur.

Yüzyıllar boyu bir çözüm yolu olarak önerilen şiddet ve terör ne-

1 Bkz. Remzi Koçöz, Şiddet Üzerine, *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı 69, Ankara, 2011, s.246

dir? Neden ve nereden kaynaklanmaktadır? Çeşitleri ve türleri var mıdır? Var ise bunlar nelerdir? Bu iş ilk defa ne zaman ve kimin aracılığı ile insanlığa intikal ettirilmiştir? Bu beladan kurtulmak mümkün müdür? Mümkün ise hangi yollarla bu olabilmektedir? gibi vb soruların cevapları bu tebliğimizde sorgulanmaya çalışılacaktır.

Şiddet ve Terörün Tanımı

İnsanlık tarihinde Hz. Âdem'in büyük oğlu Kabil ile başlayan şiddet olgusu, bireysel ve toplumsal birçok öğesiyle birlikte karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu nedenle şiddeti tam olarak tanımlamak pek o kadar kolay görünmemektedir.

Şiddet; Arapçadan dilimize geçen bir sözcüktür. Lügatte şiddet; sertlik, sert ve kaba davranış, aşırılık, kaba kuvvet kullanma olarak yer alır.[2] Batı dillerinden Latincede "violentia", Fransızcada "violence"; bir kimseye iradesi dışında bir şey yapmak veya yaptırmak, zorlama, saldırı, şiddet uygulama, fiziki veya ruhsal acı çektirmek, vurma ve yaralama[3] vb anlamlarda kullanıldığı görülür. Kısaca insanın fiziksel ve ruhsal bütünlüğüne yönelik her türlü maddi ve manevi saldırı ve olumsuzluğu dile getirmektedir. Bu olumsuzluğun temelinde ise güç ve saldırganlık gibi iki etken yatmaktadır. Bu nedenle şiddeti; sertlik, kaba ve katı davranış, kaba kuvvet kullanma olarak da tanımlamak mümkündür. Yani şiddet bir kişiye güç veya baskı uygulayarak, onu iradesinin dışında bir davranış yapmaya zorlamaktır. Başka bir ifadeyle, bireyin fiziksel ve psikolojik olarak acı çekmesine neden olabilecek fiziksel ve ruhsal yönden ona zarar veren her davranış şiddettir.

Şiddeti dar anlamıyla ve geniş anlamıyla ele alıp sorgulamak da mümkündür. Dar anlamıyla şiddetten kast edilen fiziksel şiddettir. Fiziksel şiddet; insanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan yöneltilen sert ve kaba olan ve acı veren bir eylemdir. Kişilere karşı işlenen cürümler ve müessir fiiller bunlardandır. Bu tür şiddette, kurbanın canı, sağlığı, bedensel bütünlüğü veya bireysel özgürlüğüne karşı (ölüm, yaralama, ırza tecavüz, yağma ve yol kesme, adam kaçırma, rehin alma vb gibi) bir tehdit söz konusudur.[4]

Bunun yanında bir de kişinin kendi kendisine karşı bireysel olarak yaptığı şiddet uygulamaları vardır. Mesela intihar, intihara teşebbüs, vü-

---

2 Şemseddin Sami, "Şiddet" *Kamus-i Türkî*, Şifa Yayınevi, İstanbul, 2012.

3 Petit Robert, "Violence", *Dictionnaire de la Langue Française*, Montreal, 1984, s.2097.

4 Bkz. TCK, m. 495; ayrıca bkz. Artun Ünsal, *Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi*, Cogito, YKY, Sayı 6-7, kış-Bahar 1996, s.30-31.

cudunu jiletlemesi, parmaklarını, bileklerini, elini, kolunu, bacağını kesmesi vs gibi. Tek başına bireyin bu tip özel ve bireysel şiddet eylemleri yanında, çağımız itibariyle bir de kolektif/ortak girişiği şiddet eylemleri vardır. Mesela kanlı terör eylemleri, grevler, gösteri yürüyüşleri, iç savaşlar, uluslar arası savaşlar, ihtilâller, soykırımlar, kitlesel şiddet ve imha eylemleri vb gibi.[5]

Şiddeti "Geniş Anlamıyla" ele aldığımızda ise devreye dolaylı şiddet eylemleri girmektedir. Burada doğrudan açıklık ve ölçülebilirlik olmamakla birlikte, şiddeti dolaylı ve somut bir şekilde hissetmek söz konusudur. Mesela ekonomik şiddet, mala verilen her türlü zarar, komşunun hayvanını vurmak, ekinini yakmak, meyvesine zarar vermek, bir mafya örgütünün iş yerini bombalaması vb bu kategoride ele alınabilir. Çünkü burada sadece mala zarar vermek yok, mal sahibini korkutmak, tehdit etmek, sindirme eylemi de dolaylı olarak vardır. Bu fiiller baskı ve korku yaratmak amacıyla yapıldığı sürece şiddet olarak nitelendirilir.

Yine medya terörü, yargısız infaz vb, çok yüksek seyreden enflasyon ve işsizlik ekonomik anlamda bir şiddet eylemidir. Çünkü bunlar da insanın insanca yaşamasını tehdit etmektedir. Cinayet gibi seyreden trafik kazaları canı ve malı tehdit etmektedir.

Çevre sorunları, çevre kirliliği, ses ve ışık kirliği vb, yine Kuzey ülkelerinin, nüfusu çok, teknolojisi geri, doğal kaynakları sınırlı Güney ülkelerinin aleyhine sürekli gelişmesi, yeterince önlem alınmaması, ticaretin zenginler lehine gelişmesi, enerjiyi ellerinde bulundurması, zenginliğin belli kesimlerde yoğunlaşması, diğerlerinin açlık, susuzluktan telef olup gitmesi bir şiddet değil midir?[6]

Şiddet türlerinden biri olan siyasal şiddet, eğer "fiziksel gücün meşru ve yasal olmayan biçimlerde kullanılması" olarak ele alınırsa, o zaman bireysel şiddetten dini ve etnik çatışmalara, gerilla hareketlerine, iç savaş veya devlet teröründen askeri müdahalelere, hatta uluslar arasındaki savaşlara kadar uzayan zengin bir çeşitlilik gösterdiği görülür. Buradan da terörün belli siyasal şiddet türlerinden yalnızca biri olduğu, bunu da başlı başına ele almak gerektiği ortadadır.[7]

Şiddetin tanımı kadar önemli, olan bir diğer konu da, neyin şiddet sayılıp sayılmayacağı meselesi; yani "şiddet algısı"dır. Kimileri aynı tu-

---

5 A. Ünsal, *a.g.m*. s.31

6 A. Ünsal, *a.g.m*, s.33

7 Ruşen Keleş- Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, YKY, Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996, s.92

tum ve davranışı şiddet olarak görüp onunla mücadele etmek isterken, kimileri de bunu şiddet olarak görmemekte, onu olağan olarak değerlendirip, söz konusu tutum ve davranışlara meşruiyet kazandırabilmektedir.[8]

Şiddet kavramı, bireysel, sosyal, dini ve dünyevi kültürlerden kutsal savaşlara kadar uzanan geniş bir platformda ele alınabilir. Bazen genel bir hukuk bilincine sahip her toplumda; cinayet, yalan, casusluk vb olarak nitelendirilen olgular, ulusu belirleyen soyut bir ilke uğruna gerçekleştirildiği anda, haklı eylemler olma niteliği kazanır. Böylece, bir anlamda vicdana, yani üst benliğe uyuşturucu verilir. Öyle durumlar vardır ki uluslar, bireylerden (şiddet içerse bile) ulus adına davranmalarını isterler ve hatta bunu emrederler. Böylece şiddet eylemi meşrulaştırılmış olur. Başka şartlar altında kabul edilmesi mümkün olmayan bir davranışın hoşgörü ile karşılandığı en çarpıcı örnek, bir insanın, asker kimliği altında bir başka insanı öldürebilmesidir. Aynı mekanizmaya, arkadaş grupları, çeteler, fanatik ve diğer aşırı gruplar, dini ve etnik gruplar ve diğer ideolojik gruplar da eklenebilir.[9]

Yine hiçbir toplum, değişime uğramadan sürekli bir şiddet ortamında bulunamaz. Şiddetle yaşayan toplumlar belli bir süre sonra şiddete alışmakta ve şiddet eylemleriyle ilgili haberlere karşı duyarsızlaşmaktadır. Mesela İsrail'de şiddet aile kurumunun içine kadar girmiş ve şiddete yönelik davranış, eskisinden daha fazla benimsenmeye başlamıştır. Böylesi toplumlarda terör ve şiddetle gerçekleştirilen eylemler zamanla alışkanlık haline gelir ve kanıksanmaya başlar.[10]

İnsanlara şiddete başvurma denince, akla daha ziyade "kanuna uymamak, kişiye zarar vermek, hakaret etmek, onurunu kırmak, sükûnet ve huzura son vermek; birinin hakkını çiğnemek, hırpalamak, incitmek, canını acıtmak için zor kullanmak; yıkıcı aşırı davranışlarda bulunmak, aşırı derecede öfke ifade etmek şeklinde kendini gösteren davranışlar gelmektedir."[11]

Şiddetle birlikte anılan bir diğer kavram ise anarşi veya terördür. Şiddette olduğu gibi terörün de bir çırpıda yapılabilecek bir tanımı müm-

---

8 Yavuz Erten- Cahit Ardalı, *Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-Sosyal Yapıları*, YKY, Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996, s.143

9 Rafael Moses, Şiddet Nerede Başlıyor?, Çev. Ayşe Kul, Cogito, **Şiddet**, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 96, Yapı Kredi Yayınları, s.24

10 R. Moses, *agm*, s.25)

11 Yavuz Erten- Cahit Ardalı, Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-Sosyal Yapıları, YKY, Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996, s.143

kün görülmemektedir. Çünkü terör de öz itibariyle şiddet içermekte ve şiddetin belli alanlara evirilerek değişik amaçlar için yöneltilmesi olduğundan onda da bir belirsizlik bulunmaktadır. Yine burada da soruna kimin nereden baktığına bağlı olarak ortaya çıkan bir durum söz konusudur. Sonuçta "Birinin teröristi, diğerinin özgürlük savaşçısı" olabilmektedir. Birinin yok etmeye çalıştığını diğeri koruma altına alabilmektedir. Ayrıca sosyal bilimler alanında çalışan araştırmacıların düşüncelerini şekillendiren unsurların çeşitliliği ve bu alanda konuyu çalışanların sayısı da farklı tanımların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Şiddet ve terörün tanımıyla ilgili, devletlerarasında da bir birlik söz konusu değildir. Bu nedenle terör ve terörizm esnek bir kavramdır; zaman ve zemine, dönemin şartlarına göre kimi olaylar terör kategorisi içinde yer almayabilir. Bütün bunlara rağmen yine de bazı farklı terör tanımları yapılmıştır. Bunlardan bazılarını hatırlatmakta yarar vardır. Ancak burada dikkat çeken husus, bu tanımlarda aşağı yukarı "politik amaçlı şiddet"in aynı şekilde büyük ölçüde zikredilmesidir. İlk zamanlarda terörün esas amacı politik/siyasi iken son otuz yıldır terörün amacı, yöntem ve silahları, stratejisi değişmiştir. Özellikle 1980 ler sonrasında siyasi amaçlı terörle birlikte ekonomik ve dini amaçlı terör de kendini hissettirmeye başlamış, etnik kökenli bölücü terörün de büyük acılara neden olduğu dünyanın değişik bölgelerinde, özellikle de ülkemizde son gün ve zamanlarda görülmeye başlamış ve giderek de şiddetini artırma eğilimi içinde olduğuna şahit olmaktayız.

Latince kökenli olan ve klasik anlamı "alt-üst edici ve felce uğratıcı korku" anlamına gelen "terror"; Fransızca'da da yıldırma/korkutma anlamında kullanılan "terreur"; asırlar süren şöhretini Fransız Devrimi sonrası Jakobenler döneminden almaktadır. O günlerden günümüze değin teröre yüklenen anlamlar; dönemler, kişiler, eylemlerin nitelikleri gibi pek çok özelliğe bağlı olarak geniş bir fikri yelpazeye yayılmıştır.[12]

Terörün tarihin değişik devirlerinde farklı anlamlar yüklendiği bir gerçektir. Kimi zaman devrimci ve aydınlanmacı bir nitelik; kimi zaman da ilkel, yıkıcı, yok edici anlamlandırmalar üstlenen terörün amaç ve metotları değiştikçe anlamı da değişmektedir.

Siyaset bilimcilerce terör tanımlamaları, daha ziyade politik amaçlı şiddet kullanımı ile ilişkilendirilirken, uluslararası ilişkilerde ise terör; siyasal amaçlara ulaşmak maksadıyla sistematik olarak şiddet kullanımı

12 Nilüfer Karacasulu, Şevket Ovalı, *Terör: Kavramsal Çeşitlilik*, Mülkiye, Cilt: XXVIII, Sayı: 243, s.53

veya şiddet kullanma tehdidi olarak değerlendirilir.

Şiddetin bir çeşidi olan terörü Doğu Ergil; adam "kaçırmadan cinayetlere kadar uzanan ve amacı sindirme olan şiddet eylemlerine verilen ad"[13] olarak nitelendirirken; M. Özdemir de; "insanları yıldırmak, sindirmek yoluyla onlara belli düşünce ve davranışları benimsetmek için zor kullanma ya da tehdit etme eylemi" ya da siyasal amaçlar için örgütlü, sistemli ve sürekli, terör kullanmayı yöntem olarak benimseyen bir strateji anlayışı olarak da tanımlar.[14] Böylece terör bir eylem biçimi, terörizm de bir savaş doktrini olarak anlaşılabilir. Yani terörizm, terör yöntemlerinin siyasi bir amaçla, örgütlü, sistemli ve sürekli bir biçimde kullanılmasını benimseyen bir strateji olarak, terör kavramını da içeren çerçeve bir kavramdır. Terör terimi, dehşet ve korkuyu belirtirken, terörizm, bu kavrama süreklilik ve siyasal içerik katmaktadır. Buradan hareketle terörizm, savaş ve diplomasi ile kazanılmayan sonuçları elde etmek, korkutmak ve itaat ettirmek için bir teoriye, felsefeye ve ideolojiye dayanılarak siyasi maksatlarla iradi olarak terör ve şiddetin sistemli ve hesaplı bir şekilde kullanılmasıdır.[15]

Şiddette olduğu gibi, terör de; aşırı korku ve dehşet saçma, bu amaçla yaralama, yıkma ve öldürme eylemlerini içerir. Terörde, heyecanlandırma, şaşkınlık yaratma yoluyla aşırı korku ve dehşet uyandırmak, cezalandırmak ve yıldırmak söz konusudur. Terörde korkuyu kısa aralıklara yayarak kişide ve kitlelerde acil bir ölüm kalım güdülemesi yaratacak belli bir hedefe yönelme amacı vardır.[16]

Terörizmde ulusal ve uluslar arası düzeni değiştirmek amacıyla yapılan ve bu düzenlerin yasal saymadığı vasıtaları kullanarak gerçekleştirilen bir şiddet eylemi söz konusudur. Sonuçta terörizmin temel amaçlarından biri, siyasal iktidarı ele geçirmek isteyen güçlerin onu yıpratmak ve bu arada, sindirdikleri yığınları da sahipsiz kaldıkları inancına yöneltmek için şiddet eylemlerinden yararlanmaktır.[17] Son zamanlarda PKK terör örgütü tarafından ülkemizde uygulanmaya çalışılan terörizm aynı zamanda bu çeşitten bir terördür.

Terör, politik amaçlar için korku uyandırmak amacıyla, masum

---

13 Doğu Ergil, *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Turhan Kitabevi, Ankara,1980, s.1

14 Mevlüt Bozdemir, *Terör ve Terörizm*, Yıllık, SBF, Basın ve Yayın Yüksek Okulu, C.VI, Ankara, 1981, s. 526

15 Atilla Yayla, *Terörizm: Kavramsal Bir Çerçeve*, s. 336 vd. (*http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/45/1/atillayayla.pdf* 14.09.2015)

16 Y. Erten, C. Ardalı, *a.g.m.*, s.143-144

17 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m.*, s.93

insanlara yönelik yapılan bir şiddet eylemidir. Laqueur'ün ifadesiyle topluma panik yaymak maksadıyla, devlet dışından şiddet veya şiddet tehdidinde bulunarak, görevde bulunanları zayıflatarak ve hatta yerlerinden ederek, politik değişimi sağlama eylemidir. Terör belli bir sonuca ulaşmak için kullanılan bir yöntemdir.[18] Terörü bir amaç olarak ele alanlar olduğu gibi, onu bir araç olarak kullananlar da vardır. Bazıları onu politik amaçları gerçekleştirmek için bir araç olarak nitelendirir.[19] Terör, bir şiddet hareketi veya tehdididir.[20] Terörün Fransız Devriminden sonra kazandığı çağdaş anlamı da; "bir toplumda, bir grubun, halkın direnişini kırmak için yarattığı ortak korku"dur.[21] Tüm bu tanımlamalara göre terörizmin birinci özelliği şiddet içermesidir.

Monaghan, terörü diğer şiddet biçimlerinden ayıran belli başlı bazı özelliklerin olduğunu, ancak bu özellikler hususunda tam bir uzlaşı bulunmadığını belirtir. Bu özelliklerden bazıları; a. Şiddet kullanımı veya şiddet kullanma tehdidi, b. Siyasal bir motivasyonun varlığı, c. Hedef olabilecek yerlerin seçimi, d. Terörü gerçekleştirme amacı, e. Davranış değişikliği sağlamayı hedefleme, f. Sık karşılaşılmayan ve aşırı olan metotlar, g. Terör faaliyetinin bir iletişim faaliyeti olduğu anlayışı,[22] Genellikle siyasal davranışı belirli bir doğrultuda etkilemeyi amaçlamasıdır. Bu nedenle terör, "siyasal şiddetin özel bir türü" olarak nitelendirilmekte ve siyasal davranışı belli bir doğrultuda etkilemeyi amaçlamaktadır. Bu politik çabayla, politik ve ideolojik nedenlerle, kişi veya mala karşı şiddet tehditleri yapılmaktadır.

Gerek yurtiçi, gerekse uluslar arası olsun terörün çoğunlukla politik amaçlı yapıldığında uzmanlar arasında ortak bir kanaat hâkimdir.

Terörün başlıca amaçları ise;

1. Topluma korku yaymak,
2. Toplumun moralini bozmak,
3. İktidarı devirmek için karşı saldırı ve baskı rejimi yaratmak,
4. Baş eğdirmek ve iş birliği yapmak,

---

18 Bkz. C.A.J. Coady, *Terörün Ahlakı*, Cogito, YKY, Sayı, 6-7, Kış-Bahar, 1996, s.264

19 C.A.J. Coady, *Terörün Ahlakı*, Cogito, s.262-263

20 Laqueur, Thomas W. Kreisel Lecturer, University of Alberta, Spring 1998, zikreden Nilüfer Karacasulu, Şevket Ovalı, *Terör: Kavramsal Çeşitlilik*, Mülkiye, Cilt: XXVIII, Sayı: 243,

21 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m*, s.92

22 Bkz. N.Karacasulu, Ş. Ovalı, *a.g.m*, Mülkiye, Cilt: XXVIII, Sayı: 243, s.54-55

5. Cezalandırmak,[23]

Teröristler amaçlarına ulaşabilmek ve seslerini duyurabilmek için eylem yaparlar. Bu eylemin amacı da dikkatleri üzerlerine çekmek ve reklam yapmaktır. Terörde esas dikkat çekme kurbana karşı değil, seyirciye karşı yapılmaktadır. Uluslar arası terörün amacı da tıpkı ülke içi terörde olduğu gibi politik yoğunluklu hedef kitleden daha büyük bir seyirci kitlesine ulaşmayı amaçlamaktadır.

"Siyasal amaçlı şiddet kullanımı" için terör neden tercih edilir?

1. Terörden başka alternatif kalmadığına inanmak,

2. Egemen olan karşısındakilerin sayıca az olmaları,

3. Değişim taleplerini siyasi gündeme sokmayı başarmak,

4. Geniş bir devrimci mücadeleye zemin hazırladığına inanmak,

Terörü diğer şiddet olaylarından ayıran en önemli özellik ise onun tahmin edilemeyen doğası, sürpriz ve şok unsurlar taşımasıdır.

1970'lerde uçak kaçırma, rehin alma, bombalama, şantaj, fidye isteme gibi yöntemlere başvurulurken, 1980'lerde bu yöntemlere ek olarak kimyasal silahların kullanımı başlamış, 1990'larda ise bu yöntemlere potansiyel kitle imha silahları (WMD) ve istihbarat savaşı eklenmiştir. Terörizmin önlenmesini güçleştiren intihar saldırılarındaki artış da yeni bir olgudur. Kitle imha silahlarının (WMD), terörist saldırılarda biyolojik ve kimyasal silahların kullanılması daha fazla insanın zarar görme ihtimalini ortaya koymaktadır.

Terörist grupların stratejilerine baktığımız zaman, günümüzde yalnızca terörist eylemler değil, onların politik örgütlemeleri de onlara daha büyük avantaj sağlamaktadır. Terörist örgütler hata yaptıkları zaman, politik olan kolu kendini bu hatadan soyutlayabilmektedir. Bugün ülkemizdeki HDP ile PKK arasındaki ilişkide, PKK hata yaptığında HDP'li siyasetçiler onlara ön ayak olmakta, kol-kanat germekte, onları destekleyip korumaya çalışmaktadır.

Terörizm çağımızın en zor global problemlerinden biridir ve uluslar arası güvenliğin sağlanması ile doğrudan ilgilidir. Günümüzün Orta Doğusu, Kuzey Afrika'sı, Uzak Doğudaki olaylar ve Rusya'daki işgal hareketleri vb gibi uluslar arası ilişkilerin normal olarak gelişmesinde istikrarsızlığa yol açabilecek unsurlar yer almaktadır. Bu şiddet ve terör olayları uluslararası kriz yaratacak bir potansiyele sahiptir. Amaçlarına ulaşabilmek için teröristlerin nükleer, kimyasal, biyolojik silahlar kullan-

23 N.Karacasulu, Ş. Ovalı, *a.g.m*, Mülkiye • Cilt: XXVIII • Sayı: 243 s.55-56

ma veya başka yollara başvurma ihtimali tüm dünya toplumunu endişelendirmektedir.[24]

Şiddet ve Terörün Türleri

Şiddet, bir algı sorunu olduğu için onun birçok çeşidinden de söz edilebilmektedir. Çünkü bu çeşitlenmeyi daha ziyade bakış açıları belirlemektedir. Bu nedenle, şiddet ve terörün türleri, çeşitleri noktasında herkesin birleştiği bir taksimden söz etmek pek mümkün değildir. Bu ayrıştırmalar, ayrıştıranın soruna nereden baktığına ve neyi amaçladığına bağlı olarak sınıflandırılır. Birinin şiddet ve terör olarak nitelendirdiğini, bir diğeri öyle görmemektedir. Dolayısıyla karşımıza çeşitli şiddet ve terör sınıflamaları çıkmaktadır. Bu ayırımlardan birinde şiddet; **özel** ve **kolektif** diye ikiye ayrılır.

Özel Şiddet: Bu da cürümsel şiddet (ölümcül olan, cinayet, suikast, idam vb; bedensel olan, isteyerek darp ve yaralama; cinsel olan, ırza geçme vb) ve cürümsel olmayan şiddet (intihar, kaza ve trafik kazaları vb) gibi iki kısma ayrılır.

Kolektif Şiddet: Bu da grup şiddeti (grubun kendi bireylerine karşı şiddeti, terör vb. grubun kendi içindeki şiddeti, toplu intihar, örgüt içi hesaplaşmalar, grubun karşı gruba şiddeti, kan davası, grevler, ırk kavgaları vb grubun iktidara karşı şiddeti, terör, başkaldırma, isyan, iç savaş vb.); devlet şiddeti iktidarın birey ve gruplara karşı uyguladığı şiddettir. Baskı, insan hakları ihlali, soykırım vb gibi. Bir de uluslar arası şiddet vardır; bu da nihai noktada karşımıza savaş olarak çıkar.[25]

Günümüz siyaset bilimcilerinden F. R. von der Mehden şiddet eylemlerine katılanları, onların amaçlarını, katılma sebeplerini araştırırken altı çeşit şiddetten söz eder.

1. Ülke kültüründen kaynaklanan şiddet eylemleri,
2. Devrimci ve karşı devrimci şiddet eylemleri,
3. Askeri darbelerin açtığı şiddet eylemleri,
4. Öğrenci şiddet eylemleri,
5. Ayrılıkçı şiddet eylemleri,
6. Seçim zamanlarında patlak veren şiddet ve terör eylemleri gibi,[26]

---

24 N.Karacasulu, Ş. Ovalı, *a.g.m*, Mülkiye, Cilt: XXVIII, Sayı: 243, s. 57-60

25 A. Ünsal, *a.g.m*, s.35.

26 Fred R. von der Mehden, *Comperative Political Violence*, EnglewoodClifffs, NJ. Prentice-Hall, 1971, s. 7-17 zikreden Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, Cogito,

Yine şiddeti; fiziksel şiddet, psikolojik şiddet, ahlaki şiddet, cinsel şiddet, yasal şiddet, ekonomik şiddet, sözel şiddet diye ayırmak da mümkündür.[27]

Hangi sınıflandırmaya girerse girsin genelde şiddet ve terör olayları; insanları sindirmek, korkutmak için uygulanan her türlü tutum ve davranışlardır. Burada şiddet ve terör eylemleri, zorlama, saldırı, kaba kuvvet, bedensel ya da psikolojik acı çektirme ya da işkence şeklinde olabilir.

Yine şiddetin bireysel ve toplumsal bir olgu olarak psikolojik, sosyolojik, kültürel ve ekonomik boyutları da vardır. Genelde inandırma ve ikna etme yerine, saldırma, kaba söz ve kuvvet kullanma şeklinde ortaya çıkar.

Şiddette olduğu gibi terör türlerini de öyle bir çırpıda çeşitlendirmek pek mümkün görünmemektedir. Bu türlerin de bir biriyle çok sıkı bir ilişkisi vardır.

Günümüzde daha çok iki tür terörden söz edilmektedir.

a. **Devlet Terörü**: Devlet tarafından gerçekleştirilen ve iktidarda kalmayı sürdürebilmek için rakiplerine karşı yine devletin kurumlarını kullanarak gerçekleştirilen bir şiddet türüdür. Nazi Almanya'sı, Şah Dönemi İran, Şili vb gibi.

b. Devlete Karşı Terör: Bu terör de toplumsal düzene, siyasal iktidar ve siyasal kurumlara karşı uygulanan şiddettir. Bu tür şiddet türleri farklı terör etkinlikleri olarak zikredilebilir. Bunlardan bazıları da;

a.1- Siyasal sistemi yıkmaya yönelik terör,

a.2- Ayrılıkçı akımlar ve terör,

a.3- Öç alma amacıyla terör,

a.4- İlginç beraberlikler.[28]

Şiddet ve Terörün Kaynağı

Şiddet ve terör nereden kaynaklanmakta ve doğmaktadır? Şiddet ve terör insanın fıtratının gereği bir şey midir? Yoksa insanın sonradan

---

Sayı 6-7, 1996, s.92; Ayrıca bkz. Nazar Bal, *Sosyolojide Şiddet Kavramı*, s. 11-12; https://yurtvedunyadergisi.files.wordpress. com/2014/02/6-3.pdf

27 Şiddet türleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Gümüş, "Şiddet Türleri", *Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*, Ankara, 2006, Eğitim Sen Yayınları. s. 13-38; http://tr.ask.com/web?siteid= 30638&qsrc=999&l=sem&ad=pub&an=dis&q=Toplumsal+-Bir+Sorun+Olarak+%C5%9Eiddet+Sempouzyumu (14.09b2015)

28 Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, Cogito, Sayı 6-7, 1996, s.94-95.

öğrendiği, çevresi ve beraber olduğu insanlar aracılığı ile mi kazanılmıştır?

Çoğu zaman şiddet, ya içgüdüsel bir özellik veya çevre etkenlerinden kaynaklanan bir davranış olarak görülür.[29] Bir kısım bilim adamı şiddet ve saldırganlığın sadece fıtrî olduğunu bilimsel bir araştırmaya dayanmaksızın, ya da ilgisiz bazı araştırmalarla ilgi kurmak suretiyle her fırsatta savunmaktadır. Ancak şiddet üzerine yayınlanan bir bilimsel bildiride, savaşın ya da şiddete yönelik bir davranışın, insan doğasında, genetik olarak programlanmış olduğunu söylemenin "bilimsel olarak yanlış!" olduğu belirtilmektedir. Çünkü insanlar yaşam deneyimleri sonucunda meydana gelmiş eğilimlerine göre farklılıklar gösterirler.[30]

Yine insanın evrim sürecinde, saldırgan davranışlarında, diğer davranışlarından daha fazla bir ayıklamaya tabi tutulduğunu söylemenin de "bilimsel olarak yanlış!" olduğu belirtilir. Aynı şekilde insanların şiddete yatkın ve yönelik bir beyne sahip olduklarını söylemek de "bilimsel olarak yanlıştır!" Savaşın içgüdüden, ya da herhangi bir güdülenmeden kaynaklandığını söylemek de "bilimsel olarak yanlıştır!"

Sonuçta savaşın insanların beyninde başlaması gibi, barış da insanın beyninde başlar. Savaşı icat eden tür, barışı da icat etme yeteneğine sahiptir.[31]

Şiddet araştırmalarında ön plana çıkan en önemli kavram saldırganlıktır. Saldırganlık; saldırmaya ve çatışmaya eğilimli olma durumu olarak tanımlanabilir. Doğada her canlı hayatını sürdürebilmek için çevresinden gelecek her saldırıya bir tepki gösterir. Bu canlılar dünyasında insan söz konusu olunca, burada biyolojik ve organik yapıyı aşan birçok etken işin içine girmektedir. Bu nedenle de insan davranışlarının doğası son derece karmaşıktır.

Burada şu soruyu tekrarlamak gerekmektedir: Saldırganlık insanın doğasında, yapısında olan bir şey midir, yoksa yaradılışında olmayıp öğrenilmiş ya da sonradan içinde bulunulan çevrenin etkisiyle mi ortaya çıkan bir şeydir? Şu anki bilgilerimize göre en uygun cevap, 'her ikisi de' olacaktır.

---

29 Bilgi için bkz. Rafael Moses, Şiddet Nerede Başlıyor?, Çev. Ayşe Kul, Cogito, Şiddet, YKY, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996, s. 23.

30 *Medicine and War*, Vol. 3, 191-193, 1987, Çev. B. Öcal Düzgören, Cogito, YKY Sayı, 6-7, Kış-Bahar,1996, s. 38.

31 *Medicine and War*, Vol. 3, 191-193, 1987, Çev. B . Öcal Düzgören, Cogito, YKY Sayı, 6-7, Kış-Bahar, 1996, s. 38-39.

Birinci sorunun cevabı, saldırganlığın biyolojik yönüne işaret ederken, ikinci sorunun cevabı sosyal etkenleri öne çıkarmaktadır. Tarih boyunca zaman zaman bu iki cevaptan birinden yana tavır alanlar olmuştur; mesela Freud, insan psikolojisini biyolojik temelli iki dürtü olan saldırganlık ve cinsellikle açıklama çabasındadır.

Diğer çaba da çevrenin etkisini esas almaktadır. Bu anlayışa göre;

1. Çevre, şiddet göstererek çocuğa kötü model olmaktadır.

2. Pekiştirme yoluyla çocuğa saldırgan davranışlar yerleşmekte, bunlar zamanla kişilik özelliği hâline dönüşmektedir.

3. Kafa travmalarına bağlı olarak ileride dürtüselliğe ve saldırgan davranışlara yol açabilecek nöro-anatomik hasarlar gelişebilmektedir.

4. Çevrenin tehlikeli olduğuna dair bir inanç doğurarak çocuğun gerçekliği bozuk algılamasına yol açmaktadır.

5. Duyguları sözlerle değil eylemlerle ifade etme alışkanlığı kazanılmaktadır.[32]

Şiddet ve Terörün Sebepleri

Şiddetin oluşması ve meydana gelmesinde psikolojik, ekonomik, kültürel, politik bileşenleri içeren birçok unsur vardır. Bunlardan bazıları; sosyal eşitsizlik, adaletsizlik, gelir dağılımındaki eşitsizlikler, işsizlik, yoksulluk, refah kaybı, doğal hakların ve kaynakların gaspı, özelleştirmeler, sömürgeleştirme, ırk ayrımcılığı, etnik köken vb. gibi.[33]

Şiddeti ele alıp sorgulamaya çalışırken, şiddete yol açan (psişik, kültürel, ekonomik, sosyal, politik, yapısal) unsurları göz ardı etmemek gerekir.[34] Çünkü şiddeti tek bir neden doğurmamaktadır. Şiddet toplumsal bir sorundur ve bunun oluşmasında çevrenin de büyük bir rolü vardır. Bu nedenle, şiddeti sadece fiziksel olarak bedene, koşullara, aktörlere, araçlara, şiddet kurbanlarına, çevresel koşullara indirgeyerek tek bir nedenle açıklamaya çalışmak bilimsel gerçeklerle bağdaşmaz.[35] Sosyolojik çalışmalar da şiddetin birçok nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığını göstermektedir.[36]

---

32 Nazar Bal, *Sosyolojide Şiddet Kavramı*, s. 11-12; https://yurtvedunyadergisi.files.wordpress.com/2014/02/6-3.pdf

33 N. Bal, *a.g.m*, s.11

34 Adnan Gümüş, "Şiddet Türleri", *Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*, Eğitim Sen Yayınları, 2006, s. 13 vd.

35 Mahmut Tezcan, *Bir Şiddet Ortamı Olarak Okul*, Cogito. YKY, Sayı, 6-7, YKY, s. 105-108.

36 Nazar Bal, *Sosyolojide Şiddet Kavramı*, s.11-12; https://yurtvedunyadergisi.files.wordpress.com/2014/02/6-3.pdf

Şiddet ve terörün sebepleri çok çeşitli olmasına rağmen, bunları toparlamak ve kategorize etmek için bazı belirlemeler ve sınırlamalar yapılmıştır. Bunlardan birinde şiddettin sebepleri çok genel olarak iki kısma ayrılmıştır: 1. Dış Etkenler, 2. İç Etkenler.

Dış Etkenler; genelde bir ülkenin dışındaki güçler aracılığı ile uluslar arası güçler ve onların uzantıları aracılığı ile gerçekleştirilmeye çalışılır. Bir zamanlar Komünizm gibi, Siyonizm ve diğer süper güçler olarak nitelendirilen güçler ve bunların kurdukları haber alma örgütleri başta olmak üzere PKK vb terör örgütleri gibi örgütler bunlardan bazılarıdır.

İç Etkenler: Terörizmin iç nedenleri arasında özellikle "otorite bunalımı" yaratmak en başta gelenlerindendir. Şiddetin yaygınlık kazanması, teröristlerin çok güçlü olmasından değil, hükümetin zayıf bulunmasından ve teröristlerin dışarıdan büyük destek görmelerinden kaynaklanır. Ayrıca toplumun sosyo-kültürel yapısı da terörün nedenleri arasında sıralanabilir.[37]

Ülkemizde siyasal şiddet olaylarının arkasında birçok etkenin yer aldığı bir gerçektir. Bunlar arasında özellikle geçmişte siyasî istikrarsızlık ve partizanlıktan devlet otoritesinin de büyük zarar gördüğü bilinen bir gerçektir. Esas devleti istikrarsızlığa götüren terör değil, istikrarını kaybetmiş bir devletin gereksiz karışıklılara ve şiddete yol açmasıdır. Ayrıca ideolojik kutuplaşmaların, sağda ve soldaki silahlı ve silahsız çatışmalara neden olduğu da bilinmektedir. Bu çatışmalar ve çekişmeler kolluk kuvvetleri içine kadar girince de, devlet iyice acze düşürülmektedir.

Ekonomik ve toplumsal dönüşümler ülkemizde siyasal şiddet potansiyelini artırmakta, nüfus yoğunluğu, artan işsizlik ve işsiz sayısı, gece kondu, çarpık kentleşme, yüksek öğrenim alamayanların büyük ölçüde siyasal şiddete başvurduğu görülmektedir. Ülkedeki bütün dağılımı/mozaiği İstanbul'da küçük çapta da olsa görmek mümkündür.[38]

Yeni araştırmalarda şiddet ve terörün nedenlerinin daha girift bir yapıda olduğu görülmektedir. Nüfus patlaması ve üretim gibi ekonomik nedenler yanında, toplum üyeleri arasında işbirlikçi ilişkilerin düzenlenmesi ve devamı için şiddet kullanımının önemli bir rol oynadığını göstermektedir.[39]

İnsanı şiddete götüren önemli etkenlerden bir diğeri de yetersiz kalan ana-baba çocuk aile ilişkisi, aile şefkatidir. Aile içi sevgisizlik ve

37 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m.*, s. 97-98.

38 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m.*, s. 101-102.

39 Y. Erten, C. Ardalı, *a.g.m.*, s.144

ilgisizliğin doğurduğu travmalar nesilden nesile aktarılan şiddet içerikli davranış biçimleri olarak devam etmektedir.

Westley'e göre; bir toplumda şiddeti kabullenmek, şiddetin artmasına neden olur. Çünkü insanlar, planlanmış bir şiddet eylemini haklı çıkarmaya çalışarak vicdanlarını rahatlatmak zorundadırlar. Bunlar kendilerini, çevrelerinden destek almak zorunda hissederler.[40]

Birçok gelişmiş ülkede bizzat iktidarların şiddet konusunu araştırmaya öncülük ettikleri, araştırma birimleri veya bu konu ile ilgili özel komisyonlar oluşturarak şiddet olaylarının nedenlerine eğildikleri görülür. Bu sorunu araştıran ve uluslar arası düzeyde soruşturan kuruluşlar arasında başta UNESCO olmak üzere, uluslar arası düzeyde de şiddet araştırılmakta, farklı kıtalardan, farklı ülkelerden, farklı disiplinlerden bilim adamları bir araya gelerek, ortak çalışma ve araştırma program ve konuları belirlemektedirler.[41]

Şiddet ve Terörün Felsefi Analizi

Şiddet ve teröre insanlar neden ihtiyaç duyarlar? Şiddet ve terörün kaynağı nedir? Şiddet ve terörsüz bir dünya düşünülemez mi? İnsanı şiddet ve teröre sürükleyen sebepler nelerdir? İnsanlar terör sonunda neyi amaçlamaktadır? Şiddet olmayınca insanlar issiz mi kaldıklarını sanmaktadır? gibi vb sorular şiddet ve terörün sorgulanmasının başlıca temel sorularıdır. Biz bunlardan bazılarını bu tebliğimizde özel başlıklar altında ele almaya çalıştık. Diğer sorulardan bazılarını da bu başlık altında kısaca sorgulamaya çalışacağız.

Her şeyden önce şiddet ve terör bir amaç uğruna yapılır; ancak şiddet ve terörün amaçları ülkeden ülkeye, toplumdan topluma değişmektedir. Burada siyasal terör olarak nitelendirilen terör, çoğu kez belli amaçlar doğrultusunda kullanılır ve bir araç olarak kullanılmaktan çıkar, bizzat kendisi bir amaç olur. Aslına bakılırsa, terör uzun vadede siyasal düzeni yıkmaya yönelik bir araçtır. Ancak o, kısa zamanda yıkıcılık niteliği ile bazı amaçları da hedefleyebilmektedir.[42]

Terörün kısa vadeli amaçları arasında şu üç hususu zikretmek mümkündür:

a) Hedef alınan kitlenin/ulusun moral gücünü yıkmak ve onu oluş-

---

40 Rafael Moses, Şiddet Nerede Başlıyor?, Çev. Ayşe Kul, Cogito, Şiddet, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 96, Yapı Kredi Yayınları, s.23-24

41 Bkz. R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m.*, s. 103.

42 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m*, s.95.

turan grupları parçalamak,

b) Otoriteyi, onun koruyucularını, görevlilerini ve önemli kişilerini kamuoyunda küçültmek,

c) Halk içinde düzen yanlısı girişimi önlemek, yığınları etkisizleştirmek ve "herkesi kendi başının çaresine bakma" durumuna düşürmektir.[43]

Şiddet ve terör eylemlerinin bu aşamadaki temel amaçları halkın gözünde siyasal iktidarı yıpratmak, giderek devletin manevi otoritesinin zayıflamasını sağlamaktır. Öyle ki, bu otorite bunalımı, yöneticilerin yeteneksizliğinin bir kanıtı olarak ileri sürülerek, milletin mevcut iktidara başkaldırmasını sağlamaya yönelik bir faaliyet olarak ortaya çıkar. Siyasal terörün kısa vadedeki ilk amacı ise merkezi yönetimi felce uğratmak ve kamuoyunu yıldırmaya, sindirmeye yönelik faaliyetleri gerçekleştirmektir.

Şiddet ve terörde amaçlar eylemci gruplara göre değişse de değişmeyen tek gerçek vardır, o da; kullandıkları yöntemdir. Bu da; devlete, kurulu düzene karşı, çeşitli sağ ve sol uçlardan kaynaklanan terörist eylemlerle devlet otoritesini zayıflatmak, kitleleri sindirmek ve onları dehşet ve çaresizlik içinde yeni kurtarıcılar arayışı içine itmektir. Yani devletin çökertilmesi, otoritenin yok edilmesi ve ortaya çıkan kargaşa ortamında iktidarın daha kolay ele geçmesini sağlamaktır. Netice itibariyle tek hedef; yürürlükteki düzeni şiddet yoluyla değiştirmektir.[44]

Şiddet ve terörle mücadele kadar, terörün önlenmesi, daha gelmeden önce önüne geçmek, bunun için çözüm yolları aramak çok daha önemlidir. Tıpkı hasta olmadan önce koruyucu hekimlikle hastalıkların önüne geçmek gibi. Ülkemizde bu konuda bazı çabalar, çözüm üretme gayretleri kendisini göstermektedir; ancak yeterli olmadığı da her halinden bellidir.

Bu bağlamda terör ve şiddet konulu toplantılar yapılmaktadır. Bunlar her ne kadar iyi niyetle yapılmış olsalar da bölük pürçük olmaktadır. Çünkü bilim adamları arasında gerekli iletişim ve görüş alış-verişi çok sınırlı olmaktadır. Bu alanda başarılı olabilmek için daha organize olunmalı, disiplinler arası bir nitelik taşımalı; bu organize grup içinde biyolog, psikolog, sosyolog, eğitimci, siyasal bilimci, hukukçu, antropolog, psikiyatr, kriminolog, iktisatçı, yönetici, sivil ve askeri idareci, emniyet görevlisi vb gibi kimseler yer almalı ve her biri kendi alanında uzmanlaş-

43 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m*, s. 96.

44 Bkz. R, Keleş, A. Ünsal, *a.g.m.*, s. 95-97.

mış üyelerden oluşan çalışma grupları eliyle, çeşitli yöntem ve teknikler kullanılarak yürütülmelidir. Bu konuda resmi makamların da kimi zaman özendirici, kimi zaman da yönlendirici, yol gösterici yardımları bulunmalıdır.[45]

Bir zamanlar terör, siyasi bir amaç için yapılırdı. Ya devlet ele geçirilir, ya da iktidardakiler uzaklaştırılırdı. Zamanımızda ise terörden amaç, devleti ele geçirmek işin içinde olmakla beraber, eylemin bizzat kendisidir. Yani şiddet ve terör olmak niteliği ile yaratacağı korku, yıldırma ve dehşet duygusuyla tatmin olmaktır. Bu eylemlerde yılgı, korku ve dehşet devlette değil, toplumda yaratılmak istenmektedir. Bir terör eyleminin sonuçları da topluma bu doğrultuda sunulmaya çalışılır. Her ne kadar eylem, devlet ve iktidara karşı yapılmış olsa bile, şiddet ve terör eylemi hepimizin kendimizle benzerlik kurabileceğimiz ölü bedenler, yaralı, kanlı gövdeler, acılı insan yüzleri, tahrip edilmiş eşya görüntüleriyle birlikte sunulur. Çünkü terör eylemi, kurbanlarının hepimiz, herkes olabileceği bir şiddet pratiğidir.[46] Bu nedenle terörde korkuyu kısa aralıklara yayarak, insan kitlelerinde acil bir ölüm-kalım güdülenmesi yaratarak belli bir amaca yöneltmek hedeflenir.

Toplumsal çatışmalardaki grup şiddetinin altında daha ziyade karşıdakinin olumsuz özelliklerini görme, olumlarını yok sayma, siyah-beyaz düşünme, aşırı genelleme gibi düşünce hataları yatar. Biz hep iyiyken, öteki hep kötüdür. Çatışmaya konu olan grup hep olumsuz etiketleme (kötü, hain, cani, insanlık dışı, barbar vb.), olumsuz sosyal, dinî veya ulusal önyargılar, ideolojik saldırganlığın ve tahammülsüzlüğün özünü oluşturur. Bu nedenle saldırı ve savaşlarda "karşı taraf" hep kötü, hiç bize benzemeyen, hatta insanlıktan çıkmış biçimde tanımlanır. Bu sabit olumsuz tasarım şu andaki ve geçmişteki yapılan yanlışların ve kötü tutum ve davranışların seçici bir şekilde algılanması ve hatırlanması ile güçlenir. Eklenen her bir olumsuzlukla beraber güçlendikçe güçlenir ve saldırı haklılaşır.

Siyasi terörün bundan ayrıldığı tek nokta ise anlık bir öfkeden ziyade, siyasi temele bağlı olarak planlı ve programlı bir biçimde iyi planlanmış şiddet eylemlerinden oluşmalarıdır. Bu ayrıma rağmen teröristin zihninin çalışma şekli bireysel veya grup şiddetine başvuran insanlarla benzerlikler gösterir. Yalnız bireysel veya grupla beraber şiddete baş-

45 R. Keleş, A. Ünsal, *a.g.m.*, s. 103.

46 Ömer Laçiner, *Bir Modern Çağ Pratiği Olarak Terör*, Cogito, YKY Sayı, 6-7, Kış-Bahar,1996, s.257-258.

vuran kişiler o an için öfkeyle dolu olmakla beraber, terörist bir eylemi planlayan bir terörist, oldukça soğukkanlıdır. Kötüleştirilen karşıdakini cezalandıracak tarzda bir eylem planlarken, göreceli olarak kurbanlarının başına geleceklere karşı ilgisizdir. Teröristin görevi/misyonu kişiden çok bir organizasyona veya kuruma dönük olduğundan, onun için tek tek kurbanların hiçbir önemi yoktur. Onun için önemli olan, uyandıracağı yankı ve etki açısından sadece kurbanların sayısıdır. Bu tür şiddet eylemlerinde de -bireysel şiddet eylemlerinde olduğu gibi- saldırgan kimseler kendilerini kurban olarak görürler.[47]

Şiddet, terörün en önemli esasını/özünü oluşturur. Terör örgütleri şiddeti, ideolojileri doğrultusunda belirledikleri hedeflere ulaşmada önemli bir araç olarak görmekte, «silahlı propaganda» adı da verilen terör eylemlerini, mevcut anayasal düzeni değiştirmek için kaçınılmaz bir yöntem olarak benimsemektedirler.[48]

Hiç kimse şiddet ve terörü boş kaldığı, meşgalesiz olduğu için yapmaz; ancak boşta kalmak, işsiz olmak, şiddet ve terörün nedenlerinden olarak karşımıza çıkar. Hiç kimse dünyaya gelirken, anasından doğarken terörist olarak doğmaz. Ama çevre, aile, eğitim kurumları ve çeşitli ortamlar insanların karakterinin gelişip değişmesinde etkin bir rol oynar. Bu nedenle bazı analar ve aileler terörist yetiştirmeye çok müsait vasatlar olarak varlıklarını sürdürürler. W. James'in dediği gibi bir anne bir dünya fatihi, cihangir bir kumandan da yetiştirebilir, bir şehir canisi de.

Şiddetsiz ve terörsüz bir dünya herkesin arzu ettiği bir dünyadır: ancak bu insanlar bu dünyada var olduğu müddetçe böyle bir dünyanın olması imkânsız görünmektedir. O zaman yapılacak şey; bu iki beladan tamamen kurtulmak yerine, bunları en aza indirmek hedefimiz olmalıdır. Çünkü bu insanlar var oldukça, şiddet ve terör de bir şekilde var olmaya devam edecektir.

İçgüdüsel, Biyolojik, Psikolojik, Ekonomik vb. Şiddet …

Daha önce de belirttiğimiz gibi şiddetin birçok çeşidi vardır. Çünkü şiddete nereden bakar, hangi özelliklerini ele alır, öne çıkarırsanız veya hangi kültür, hangi din vb açısından yaklaşılırsa o derece de çeşitlilikten

---

47 M. Hakan Türkçapar'ın, BAŞKA / Psikiyatri ve Düşünce Dergisi, İstanbul, 2009, Sayı: 3, Sayfa: 90-102, "Şiddet ve Düşünce"*http://www.kriminoloji.com/Siddet_ve_Dusunce-Hakan_Turkcapar.htm* 14.09.2015

48 Bkz. Tuğçe Gençtürk, *Terör Kavramı Ve Uluslararası Terörizme Farklı Yaklaşımlar*, Başkent Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2012, s. 5; (*http://sam.baskent.edu.tr/makaleler/tgencturk/_TerorUluslararasi.pdf* 6.7.2015)

söz edilebilir. Bu çeşitlilik; içgüdüsel, biyolojik, psikolojik, ekonomik, ahlaki, hukuki, siyasi vb gibi sıralanıp gitmektedir. Bunların her birini tek tek ele almak bu tebliğ sınırlarını aşmaktadır. Biz sadece bir kaçını örnek olarak almayı düşündük.

Şiddetin İçgüdüsel Boyutu: Bilinen o ki; insanlar binlerce sene öncesinden beri savaşmakta ve bu savaş sonucu topluca şiddete maruz kalarak ölmektedir. Bu insanın aklına şu soruyu getirmektedir. Acaba insan doğuştan şiddete eğilimli mi dünyaya gelmektedir? Yoksa şiddet öğrenilen ve insanın sonradan kazandığı bir eylem biçimi midir?

İnsanların doğuştan savaşçı eğilimlere sahip olduğu görüşü, yani öldürme içgüdüsüne sahip olduğu anlayışı hala etkin bir şekilde bazı bilim adamlarınca kabul görmektedir. Çünkü hayvanlar arasında çok az da olsa grup halinde savaş ve karşı gruba saldırı söz konusudur. Bilim adamlarınca üzerinde araştırma yapılan ve insanlara çok benzediği iddia edilen hayvanlar şempanzelerdir. Şempanzelerin bazı zamanlarda topluca diğer gruba saldırdığı, diğerlerini öldürdüğü, hatta yediği tespit edilmiştir. Wrangham, insan ve şempanzelerin genetik olarak ölümcül bir şiddete yatkın olduğu kanaatindedir. Şempanze grupları daha ziyade sayıca çok kalabalık olduklarında ya daha az bir grubu ya da tek gezen şempanzeleri hedef aldığı bilinmektedir. Wrangham'ın bu anlayışı tartışmalıdır ve birçok araştırmacı da buna itiraz etmektedir. Buna rağmen savaşlarda öldürücü baskınlar yapmanın insanın bir özelliği ve marifeti olduğu da bilinmektedir.

Susman ve Marchack şempanzelerin savaşlarının, doğuştan değil de sonradan öğrenildiğini, bunu da daha çok insanların doğayı bozmaları, şempanzelere hazır yiyecek sağlamaları, bu yiyeceklerde hayvanların daha çok beklenti içine girip yeterince yiyecek elde edemeyince tedirgin ve saldırgan olmaya başlamaları neden olarak gösterilmektedir. Şempanze saldırılarının da daha ziyade erkekler tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Bunun nedeni ise erkek şempanzelerin alan genişletme istekleri, yiyecek bulma ve dişilerine güç gösterisi yapmak vb dir.

Şiddetin doğuştanlığı anlayışında tam bir fikir birliği yoktur. Ancak Wilson, doğuştan "şiddet geni"ne sahip olduğumuz görüşünün kabul görmeye başladığından söz eder. Wrangham ise insanların baskın bir erkek mizacına sahip olduğunu, bununla birlikte, zekâ ve akli kazanımlara sahip olması nedeniyle, kendimizi geliştirebildiğimizi belirtir. Yine bu konuda Stephen Pinker; doğuştan "şiddete yönelik eğilimleri almış olsak bile, bunlar miras olarak aldığımız tek şey değildir. Bununla birlikte biz

kendimizi kontrol edebiliyoruz; empati yapmaya, sonuç çıkarma ve bilişe, ahlaki kurallara da sahibiz." demektedir. Pinker, "Doğamızın Daha İyi Melekleri" adlı eserinde şiddet içgüdüsünün üstesinden gelme yollarını ortaya koymuştur. Pinker, şiddete yönelik eğilimlerimizin üstesinden gelebileceğimizi, tarih boyunca da şiddetin oranında muazzam bir azalma olduğunu belirtir. Ancak bu oranın sıfırlanması hakkında bir bilgiye sahip olmadığını, böyle bir imkânın olup olamayacağını, bu sürecin de ne kadar devam edeceği hususunda bir fikrinin olmadığını belirtir. Ancak hem bilimin, hem de tarihin gittikçe azalan şiddetin bir gün sıfırlanacağının mümkün olacağını gösterdiğini belirtir.[49]

İnsanın doğasında mevcut olduğu var sayılan ve bastırılmış bir davranış biçimi olan şiddet; sert, katı davranış olarak dışlaşır. İnandırma ve ikna yerine, kaba söz ve kuvvet kullanma şeklinde ortaya çıkar.

Şiddet, sadece birey ölçeğinde ele alındığında, bireyin artmış saldırganlık dürtüleri ile içsel kontrol düzenekleri arasındaki denge bozulduğunda gündeme gelir. Bireyin saldırgan eğilimleri ve şiddet fantezileri olabilir, fakat bunlar kişi kontrolünü yitirmedikçe eyleme dönüşmezler ve bir şiddet olarak ortaya çıkmazlar.

Sevgi yerine korku ile büyüyen yürekler, yüzyılların getirisi şiddeti daha da büyüterek egemen kılmışlardır. Korkuyu bastırmak için saldırmak -sorunları çözmek yerine daha da artırsa da- iradedışı davranış olarak adlandırılır. İster tepki diyelim, ister içgüdüsel dürtü! Duygular yerine, şiddeti doğuran korku bastırılınca, sevgi yeşerecektir. Sevgi çoğaldıkça da şiddet -yok olmasa da- azalacaktır.

Biyolojik Şiddet: Uygulayıcıların genellikle erkek olduğu ve saldırgan davranışların yaşlılıkla birlikte azalması erkeklik hormonları ile şiddetin ortaya çıkması arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Ayrıca biyolojik nedenler arasında, şizofreni gibi bazı akıl hastalıkları da gösterilebilir. Alkol ve uyuşturucu kullanımı da şiddet içeren davranışlar gösterilmesinde tetikleyici bir rol oluşturmaktadır.

Psikolojik Şiddet: Bireyin psikolojisini olumsuz yönde etkileyen, onu üzen, kendisini baskı ve tehdit altında hissetmesine neden olan her tür tutum ve davranış psikolojik anlamda şiddettir. Bu şiddet türünde kişinin bedeninden çok ruh sağlığı hedef alınır.

---

49 Rami Tzabar, *Do Chimpanzee Wars Prove That Violence is Innate?(Şempanze Saveaşları Şiddetin Doğuştan Olduğunu Kanıtlar mı?* 11 August 2015,*http://www.bbc.com/earth/story/20150811-do-animals-fight-wars, You can listen to Rami Tzabar's documentary The Origins of War on the Radio 4 website (14.09.2015)*

Mobbing olarak da ifade edilen psikolojik şiddette; insanın psikolojik olarak acı çekmesine neden olma ve ruhsal yönden ona zarar verme ve şiddet içeren davranışlara maruz kalması söz konusudur. Çünkü bir defalık eylemlerden ziyade sürekliliği olan eylemler psikolojik şiddet olarak tanımlanır. Mesela sürekli olarak bağırıp çağırmak, korkutmak, küfür veya hakaret etmek, aşağılamak vb gibi.

Fiziksel her tür saldırı, şiddet tanımı içinde değerlendirilirken, fiziksel olmayan kimi davranış ve tutumlar da "psikolojik şiddet" tanımı içinde değerlendirilir. Psikolojik şiddetin etkileri çoğunlukla gözle görülür olmadığı için hafife alınır, ama bu tür şiddet kişide ağır yaralar açabilir. Psikolojik şiddet görenlerde sürekli korku içinde yaşamak, kendini değersiz hissetmek, depresyon, intihar eğilimi, bağımlılık, utanç ve suçluluk duygusu, uyku ve beslenme bozuklukları, sosyal ilişkilerin bozulması gibi duygusal/psikolojik rahatsızlıklar görülebilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, şiddetin tanımı kadar önemli olan bir diğer konu da, neyin şiddet sayılıp sayılmayacağı yani "şiddet algısı" ile ilgilidir. Şiddet aynı zamanda bir algı sorunu olduğu için bir şiddet türü olan psikolojik şiddet, bireyin psikolojik sağlık durumunu olumsuz yönde etkileyen, onu üzen, bireyin kendisini baskı ve tehdit altında hissetmesine neden olan her tür tutum ve davranışı kapsamı içine alır. Çünkü aynı tutum ve davranış, kişinin psikolojisi ve sahip olduğu kişilik tiplerine göre farklı algılanabilmektedir. Kimileri aynı tutum ve davranışı şiddet olarak görüp onunla mücadele ederken, kimileri bunu şiddet olarak görmemekte, onu olağan olarak değerlendirerek, söz konusu tutum ve davranışlara meşruiyet kazandırabilmektedir. Buna göre bir işyerinde, bir bölge ve beldede hangi davranışların şiddet olarak kabul edildiği, orada bulunanların kültürel ve inanç yapılarına, ahlak anlayışlarına, değer yargılarına, kişilik özellikleri ve psikolojilerine göre farklılık göstermektedir.

Şiddet konusunda önemli bir nokta da kişilerin başkalarına şiddet uygulayabildiği gibi, kendilerine karşı da şiddet uygulayabilmesidir. Kişinin kendisine karşı yönelttiği şiddetin en aşırı örneği "intihar"dır ve bunun ortaya çıkış nedenleri ve sonuçları ayrı bir değerlendirme konusudur.

Şiddetin işyerinde ve toplumsal yaşamda nasıl sunulduğu ve nasıl kabul gördüğü önemlidir. Şiddet eğer şiddete maruz kalanlar tarafından meşru görülüyorsa, şiddet olmaktan çıkarak, bir alışkanlığa, hatta "töre"ye dönüşür. Bundan daha önemlisi şiddet genellikle bir yaşam biçimi olarak benimseniyorsa, sorun olarak görülmez, bir yönetim tarzı ve üslu-

bu olarak değerlendirilir. Hatta bu gibi durumlarda şiddet, sorun çözmenin bir aracı olarak bile kabul görür.

Şiddet, kimi zaman, eylemden kaçınmayı veya eylemsizliği de içerir.[50] Bu anlamda fiziksel her tür saldırı şiddet tanımı içinde değerlendirilirken, fiziksel olmayan kimi davranış ve tutumlar da "psikolojik şiddet" tanımı içinde değerlendirilir.

Ekonomik Şiddet: Ekonomik kaynakların ve paranın düzenli bir şekilde kişi, kurum ve kuruluşlar üzerinde bir yaptırım, tehdit ve kontrol aracı olarak kullanılmasıdır. Başka bir ifadeyle kişi, kurum ve kuruluşların ekonomik durumunu kontrol altında tutmaya çalışmaktır. Genellikle gelir kaynağı olmayan ya da sınırlı olan kişiler, kurum ve kuruluşlar ekonomik şiddet türüne maruz kalır.

Koşullar elverdiği halde kişinin, kurum ve kuruluşların masraflarını karşılamamak, para vermemek, kısıtlı para vermek, kişinin, kurum ve kuruluşların gelir ve giderleri konusunda bilgi vermemek, kişiyi ilgilendiren maddi konularda fikir almadan tek başına karar vermek, kişinin mallarına ve gelirine el koymak, çalışmasına engel olmak, istemediği işte zorla çalıştırmak gibi davranışlar ekonomik şiddettir. Ekonomik şiddet de genellikle duygusal/psikolojik şiddet gibi tek seferlik eylemlerden çok sürekli bir durumu tarif eder.

Ekonomik şiddetin de birçok türünden bahsetmek mümkündür. Bunlardan bazıları; bireye karşı yapılan şiddet, aileye, kurum ve kuruluşlara, devletlere karşı yapılan şiddetlerdir.

Bazen ekonomik şiddet, yasal şiddetle birlikte ortaya çıkar. Ekonomik faaliyetlerin yasa yoluyla engellenmesi ve başkalarına sağlanan ekonomik destekten bazı kişilerin mahrum bırakılması bir "ekonomik şiddet" biçimidir. Böylesi bir şiddet türünde kişinin çalışma ve gelir sağlama özgürlüklerinin elinden alınması, gelirlerine el konulması, gelir sağlamak üzere çalışmaya zorlanması vb gibi eylemler yer almaktadır.

Kişiyi parasız bırakmak, elinden parasını almak, onu maddi açıdan zorlamak, kadınların çoğu kez kocalarına bağımlı hale getirilmesi, paranın erkeğin kontrolü altında olması, kişinin kendini doğal olarak ekonomik yönden özgür hissetmemesine, isteklere karşı gelememesine, itirazda bulunamamasına ve kendi kararlarını istediği gibi uygulayamamasına neden olmaktadır. Aynı ekonomik şiddet çocuklar üzerinde de uygulanabilmektedir. Harçlığını kesmek, para vermemek, ihtiyaçlarını karşıla-

50 Erol Mutlu, Televizyon, Çocuklar ve Şiddet, *İletişim Fakültesi Dergisi,* 1997, s. 41-75

mamak gibi uygulamalar da birer şiddet türüdür. Yine yaşlılara karşı da bu şiddet uygulanabilmektedir. Onların maaşlarına el koymak veya çok azını vermek gibi, ihtiyaçlarını karşılamamak, mallarına el koymak ve onları zor durumda bırakmak birer ekonomik şiddettir. Ekonomik yönden güçlü olan ulusların fakir ve yoksul ülkeler için de aynı ekonomik şiddeti uygulamaları söz konusudur.

Bu şiddet türleriyle birlikte anılan ahlaki şiddet, yasal şiddet, cinsel şiddet, sözel şiddet vb gibi daha başka şiddet çeşitleri de vardır. Ancak bunların her biri ayrı bir tebliğ konusu olabilecek nitelikteki şiddet türleridir.

Hz. Adem, Habil ve Kabil Kıssasının Analiz ve Yorumu

İlk insan Hz. Âdem, hem insanı ve insanlığın değerlerini taşımakta, hem de Yüce Yaratıcının buyruklarını başta kendisi olmak üzere diğer insanlara bildirmektedir. Diğer insanlar ise onun sulbünden ve soyundan gelen önceleri biri kız, biri erkek ikiz kişilerdir. Kabil ve Habil de bunlardan ikisidir. Kabil ilk batında doğan ikizlerden erkek olan, Habil de ikinci batında doğan ikizlerden erkek olandır. Bu iki insandan her biri yeryüzünde diğer insanlardan bazı tipleri ve karakterleri temsil etmektedir. Habil, Yüce Yaratıcısına itaat eden, Onun buyrukları doğrultusunda bir yaşam biçimini tercih eden, aklını iyiye kullanan, bilge ve ahlak değerleri yüksek, iyi ahlakî meziyetlerle donatılmış, cömert, herkesin iyiliğini isteyen vb özelliklere sahip, hayvancılıkla geçinen, yoksul ama iyi bir insan tipolojisini temsil etmektedir.

Kabil ise aksine, asi, kendini beğenmiş, kıskanç, ahlaki faziletleri tam olarak yaşatamayan, cahil ve aklını da iyilikler için yeterince kullanma irade ve becerisinden yoksun şeytanî düşüncelere yatkın, çiftçilikle geçinen, zengin ve kötü bir insan tipolojisini temsil etmektedir.

Habil, Kabil'in ikizi olan kız kardeşi ile Kabil de Habil'in ikizi olan kız kardeşi ile evlenir. Kabil bu evlilikten pek hoşnut değildir. İçten içe kardeşine kızmakta ve onu kıskanmakta ve çekememektedir. Bunun üzerine Yüce Yaratıcı bu iki kardeşin Allah katındaki durumunu ortaya koyup anlamaları için onlara Allah için adakta bulunmalarını/kurban kesmelerini emreder. Kabil ürünleri içinde en işe yaramaz kuş ve kurdun bile yemeyeceği türden ekinlerinden bir avuç kadarını bir tepeye bırakmış ve Habil de toplamda iki koyunundan en iyi ve besili olanı o tepeye bırakmıştı. Gökten gelen bir ateş Habil'in besili koyununu almış, Kabil'in çer-çöpten oluşan adağı ise aynen orada kalıvermişti. Kabil sonuçta kendi adağının kabul olmadığını anlamıştı. Kur'an bunu şöyle ifade etmektedir:

"… Hani her ikisi birer kurban sunmuşlardı, birinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen, ötekine):" Seni öldüreceğim" demişti. Diğeri ise şöyle demişti: "Allah, yalnız kendisinden korkanlardan kabul eder".[51] "Allah'a yemin ederim ki, sen beni öldürmek için bana el uzatsan da, ben seni öldürmek için sana el uzatacak değilim, ben âlemlerin Rabb'i olan Allah'tan korkarım".[52] "Ben isterim ki sen, benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip ateş halkından olasın! Zalimlerin cezası budur".[53] "Bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyenin nefsi kendisini, kardeşini öldürmeye teşvik etti ve onu öldürdü. Sonuçta zarara uğrayanlardan oldu".[54]

Böylece yeryüzünde Şeytan'ın vesvesesi, cehalet, haset ve kıskançlık ateşiyle yanıp tutuşan Kabil ilk şiddet örneğini gerçekleştirmiş ve bu şiddet de ölümle neticelenmiştir. Böylesi bir şiddet sonucunda ise Kabil, Allah'ın öfkesi ve gazabına maruz kalmış, ilk zalimlerden olmuş, şiddet ve zulmün sembolü olarak kıyamete kadar da anılmaya devam edecektir.

Bu kıssasından anlaşıldığı şekilde, Habil, kardeşi Kabil'e Allah katında yapılan amellerin kabul görmesi ile ilgili olarak şu değişmez ölçütü hatırlatmıştır: "Allah, ancak takva sahiplerinden (kendisinden korkanlardan) kabul eder."[55] İnanan kardeş, azgın kardeşine amellerin kabul şartını belirttikten sonra, şiddete karşı şiddetle karşılık vermeyeceğini, kardeşini tövbeye davet ederek büyük bir nezaket örneği gösterdi: "Ant olsun ki sen, eğer beni öldürmek için bana elini uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam. Çünkü ben âlemlerin Rabbinden korkarım!" "(Beni öldürürsen) dilerim ki sen, benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip ateşe atılanlardan olasın! Zalimlerin cezası budur."[56]

Bu ayetlerden de anlaşılmaktadır ki Habil'in dünya görüşünde baskıya, zorbalığa şiddete yer yoktur. Savaş ve düşmanlığın ortadan kaldırılması, insanların barış ve kardeşlik içinde yaşayabilmeleri, mutluluğun hayat bulması için Habil'in yolunu takip etmek gerekir.

Bu husus Hz. Peygambere de sorulur; "Ey Allah'ın Resûlü, biri benim evime girer ve beni öldürmek için bir hamlede bulunursa bu durumda ne yapmamı tavsiye edersiniz?' Hz. Peygamber de, 'sen Âdem'in

51 Mâide 5/27.
52 Mâide 52/8.
53 Mâide 5/29.
54 Mâide 5/30.
55 Mâide 5/27.
56 Mâide 528-29.

oğlu gibi ol' diye cevap verdi."[57] Başka bir hadiste de Hz. Peygamber; "İki Müslüman kılıçlarıyla birbirlerinin karşısına geçtiklerinde öldüren de ölen de cehennemdedir" diye buyurdu. Sahabe, öldüren gibi öldürülenin de cehennemlik olmasına bir anlam verememeleri üzerine, Hz. Peygamber, "Çünkü öldürülen, eğer öldürülmeseydi, diğerini öldürecekti."[58] buyurarak soruna açıklık getirmiştir.

Kur'ânı her yönüyle içselleştiren bir Müslüman, herkesin barış içinde yaşamasını ister. Kimseye zor ve baskı uygulayarak düşüncesini empoze etmeye çalışmaz. Varlıkların en üstünü olarak yaratılan insana değer verir. Başkasının canına, malına, ırzına, namusuna tecavüz etmeyi insanlık suçu sayar. Çünkü inandığı ilâhî kitap bir insanı öldürmeyi bütün insanları öldürmekle ve bir insanı yaşatmayı da bütün insanları yaşatmakla aynı değerde sayar.[59] Bu nedenle Müslüman başkalarını öldürmeye değil, yaşatmaya çalışır. Diğer yandan Kur'ân, bir mü'mini kasten öldüren kişiyi cehennemlik olarak nitelendirir[60] ve büyük günahlardan sayar; Hz Peygamber de bunu küfür olarak nitelendirir.[61]

İnsanların doğal yaşayışı, gelişim ve özgürlüklerinin önündeki en büyük engellerden biri de hiç şüphesiz ki şiddet ve terördür. Çünkü insanlara zor kullanarak mutlu ve refah içinde olacakları bir medeniyeti kurmak insan tabiatına aykırıdır. Peygamberlerin hak mücadelelerinde de görüleceği gibi, şiddete karşı şiddet kullanmayan, zorluklara sabırla karşılık veren Hz. Âdem'den Hz Muhammed'e (sav) bütün peygamberlik serüveni Habil'in yoludur. Habil›in yolunu takip eden mü›minler, kendileriyle barışık oldukları gibi, diğer insanlarla, hatta diğer canlı varlıklarla ve içinde yaşadıkları doğayla da barışıktırlar. Bunlar varlık dünyasındaki her şeyi inandıkları Yaratıcı'nın birer âyeti olarak görürler; hizmetlerine sunulan doğayı insanlığın refah ve mutluluğu için kullanmayı görev bilirler.

Kabil ise, zorbalığın sembolüdür. Onun yolu ve hayat anlayışı ise; baskı, şiddet ve zulüm üzerine bina edilmiştir. Ona göre haklı olan güçlü olandır, şiddeti yol edinendir; zayıf olan ise ezilmeye ve yok olmaya

---

57 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, trs., IV, 486, h. no: 2194; Ebu Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Fikr, trs., IV, 103, h. no: 4268.

58 Müslim b. Haccac, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., IV, 2213, h. no: 2888.

59 Mâide, 5/32.

60 Nisâ, 4/ 93.

61 Tirmizî, *Sünen*, IV, 486, h. no: 2193.

mahkûmdur.

Habil'in hoşgörüye dayanan hayat anlayışını paylaşan peygamberler ve onların taraftarları da, hep mağdur ve ezilen taraf olmalarına rağmen şiddete şiddetle karşılık vermekten alabildiğince kaçınmışlardır.62 Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi şiddet, baskı ve dayatma ile toplumların değişime uğramaları, medeniyet alanında ilerlemeleri mümkün değildir.63 Kabil, kardeşini öldürmekle hiçbir fayda elde etmediği gibi, aksine hem dünyada hem de ahirette büyük zarar ve ziyana uğramıştır. Aynı şekilde şiddet ve terörle amaçlarına ulaşmaya çalışan toplumlar da bu dünyada mutlu bir hayat yaşayamadıkları gibi, ahirette de şiddetli ve elim bir azaba mahkûm olacaklardır.[64]

Şiddetin Önlenmesi İçin Yapılması Gerekenler

Şiddet sorunu çok eskilere dayanmakta ve bu soruna çözüm bulmak da oldukça zor görünmektedir; ama önüne geçilmeyecek bir sorun da değildir.

Şiddet ve terör, bireyin ruhsal, bedensel, duygusal ve zihinsel gelişimine olumsuz etkiler yapmaktadır. Bunun önüne geçilmesi için yeterli ve gerekli rehberlik yapılmalı, bu konuda sağlık kuruluşlarından yardım istenmelidir. Yapılacak rehberlik ve alınacak yardımlarla bireylerin olumlu kişilik kazanmalarına yardımcı olunmalıdır. Şiddet ve terörün önlenmesi için okul, aile ve öğrenci iş birliğine gerekli önem verilmeli, sorunlar belirlenerek yerinde çözülmelidir. "Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme"de, çocukların ihmal, istismar, şiddet ve terörden korunması için önemli hükümler yer almalıdır.

Şiddet ve terör günümüzde aynı zamanda evrensel bir sorundur. Bu nedenle şiddet ve terörün insan hakları yönünden ele alınarak önlenebilmesi için gerekli çalışmaların yapılması ve tedbirlerin yürürlüğe sokulması zorunluluğu vardır. Bu amaçla toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesi, işsizlik ve yoksulluğun ortadan kaldırılması, ulusal politika ve programların uygulamaya konulması öngörülmelidir.

Son yıllarda ülkemizde özellikle çocuk ve kadınların şiddet ve terörden korunmalarına yönelik önemli çalışmalar yapılmaktadır.

---

62 Bkz. En'âm, 4/ 34; İbrahim, 14/ 12.

63 Bkz. Sadık Kılıç, "İnsan Hakları Bağlamında Siyasal Hakların Kullanımı ve Bazı Etik Öncelikler", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1998, c. XI, sayı: 3-4, s. 169.

64 Bkz. Abdulbaki Güneş, Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış,*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergis,i* V (2005), Sayı: 3, s.9-11.

Konuyla İlgili BazıÇözüm Önerileri

• Şiddet ve terörle ilgili çözüm ve mücadeleye önce aileden başlanmalıdır; bu konuda ailelere rehberlik eğitimi verilmelidir. Bu ve benzeri konuların eğitim ve tanıtımında medya, yayın kuruluşlarına ve televizyonlara çok büyük işler düşmektedir.

• Çocuklar karşısında anne baba tutumları her zaman tutarlı olmalıdır. Aileler, çocuklarını sıkmadan ve bezdirmeden; ama sürekli kontrol altında bulundurmalıdır.

• Şiddeti sadece polis ya da medya gücü ile çözmek mümkün değildir. Burada özellikle aile ve okullarda, eğitim kurumlarında ahlak ve değerler eğitimine önem verilmeli, öğrencilere bu eğitimin gerektirdiği davranışlar kazandırılmalıdır. Bu da el birliği ve geniş bir katılımla sağlanmalıdır.

• İnternet kafeler, güvenlik görevlilerinin, Milli Eğitim'in, psikologların ve bilgisayar öğretmenlerinin de bulunduğu bir programla kontrol edilmelidir.

• Okuldaki her türlü denetimler sıklaştırılmalı, rehber öğretmenler etkinleştirilip muhtaç öğrencilere okullar, tüm toplum ve özellikle de devletin sosyal içerikli kurumları sahip çıkmalıdır.

• İlköğretimden itibaren iletişim becerilerini geliştirecek derslere ağırlık verilmeli, okul içi sosyal etkinliklere, kültürel, bilimsel, sportif ve sanatsal faaliyetlere ağırlık verilmeli, öğrencilerin okul yönetimine kolay ulaşacağı, kendini ifade edebileceği, kararlara katılacağı organlar oluşturulmalıdır (okul öğrenci birliği, öğrenci meclisi vb.).

• Uzun tatillerde ve yaz aylarında öğretmenlerle öğrencilerin birlikte yürütebilecekleri sosyal sorumluluk projeleri hazırlanmalı ve öğretmenlerin öğrencilere yaşayan birer örnek teşkil etmelerine imkân verilmelidir.[65]

Sonuç

Şiddetle mücadelede; "Şiddetin her çeşidine karşıyız" demekle işler bitmez; sadece hukukî çözümler de bu konuda yeterli değildir. Meseleye hukuk, siyaset ve yönetim sosyolojileri ve sosyal psikoloji, toplumsal ahlak vb gibi çok geniş açılarından bakılması gerekir. Burada sadece fizi-

65 Ayrıca bkz. Ümran Avcı, Burcum Devrez, Şiddetle Topyekûn Mücadele Şart, 26.03.2006, *Milliyet Gazetesindeki makale*; Remzi Koçöz, Şiddet Üzerine, *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl 69, Sayı211/1, s. 250.

ki şiddet değil, dolaylı şiddet de göz ardı edilmemelidir. Egemen gücün uluslar arası globalleşen etkilerini ve bunun şiddete dönüşmesini engellemek ve bununla mücadele etmek pek kolay değildir. Ulusal düzeyde de sadece fiziksel şiddete değil, gizli şiddete, yeni şiddet türlerine karşı da duyarlı olmak, yeni tedbirler almak, çözümler üretmek gerekmektedir.

Şiddetin; "saldırgan davranışlar" tanımıyla yalnızca olumsuz bir olgu olarak tanımlanması bilim adamlarınca eleştirilmiştir. Çünkü şiddet toplumsal yapının bütününde mevcuttur ve burada göze batan da bu olumsuz şiddettir. Toplumda oluşan tepki de bu olumsuz şiddete karşıdır.

1960'lı yıllardan bu yana dünyada siyasal şiddet sorunu bilim adamlarının ortak araştırma konusu olmuş, bilim adamlarının bu sorunla ilgili birleştikleri en önemli nokta da; siyasal şiddet ve terör olaylarının ne tek bir etkene bağlanması, ne de tek bir boyutla açıklanmasının mümkün olmadığıdır. Bu sorunla ilgili disiplinler arası bir yaklaşım gerekmektedir. Böyle bir araştırmada sosyolog, psikolog, siyaset bilimcisi, hukukçu, sosyal bilimci ve yönetimde sorumluluk yüklenmiş olan kimselerin sık sık bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu komiteler alt-komiteler de kurarak şiddetin, psikolojik, biyolojik yönlerini, kentleşme ve konut şartlarıyla ilişkisini, ekonomik yapıyla bağlarını, gençliğin şiddete itilmesini kolaylaştıran nedenleri ve genel ceza politikası konularındaki çalışmaların yapılması sağlanmalıdır. Bu komitelerde tıp doktorları, kent bilimciler, sosyologlar, kriminologlar, filozoflar, ruhbilimciler, savcılar, avukatlar, yargıçlar, hukukçu bilim adamları, mühendisler, subaylar, mimarlar vb her meslekten kişilerin yer alması gerekmektedir.

Sonuçta şiddetin meydana getirdiği şey, efendiler için esirler, esirler için efendilerdir. Artık kuvvetli diye anılan, zayıftan; zayıf da kuvvetliden korkmaktadır. Şiddet sadece kaybedenlere değil, kazananlara da zarar getirir. Aşırı şiddet, yenilenlerde utanç ve nefret, yenende de suçluluk duygusu geliştirir… İnsanlarda öfke ve şiddetin artması, kişi veya grupların kendilerini kontrolde zaaf yaratır. "Kendini kontrol", kişi veya gruplar için, hem kendilerini, hem de çevrelerinin zarar görmesini engelleyen bir sistemdir.

Öfke ve şiddetin eline düşmüş saldırganlar, kontrol kaybı, utanç, suçluluk duygularıyla dönüşü olmayan bir yolda ilerlerken, saldırıya maruz kalanlar da karşı şiddetin ilk adımlarını atarlar. Yani şiddet şiddeti doğurur; sonuçta kazanan da, kaybeden de zarar görür.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim,

Avcı, Ümran, Burcum Devrez, ''*Şiddetle Topyekûn Mücadele Şart*'', Milliyet Gazetesindeki makale, 26.03.2006.

Bal, Nazar, "*Sosyolojide Şiddet Kavramı*"; https://yurtvedunyadergisi.files.wordpress.com/2014/02/6-3.pdf

Bozdemir, Mevlüt, "*Terör ve Terörizm*", Yıllık, SBF, Basın ve Yayın Yüksek Okulu, C.VI, Ankara, 1981,

Coady, C.A.J. "*Terörün Ahlakı*", Cogito, YKY, Sayı, 6-7, Kış-Bahar, 1996,

Ebu Dâvud Süleyman b. el-Eş›as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Fikr, trs., IV,

Ergil, Doğu, *Türki'de Terör ve Şiddet*, Turhan Kitabevi, Ankara,1980,

Erten, Yavuz - Cahit Ardalı, "*Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-Sosyal Yapıları*", YKY, Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996,

Gençtürk, Tuğçe, "*Terör Kavramı ve Uluslararası Terörizme Farklı Yaklaşımlar*", Başkent Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, 2012,(*http://sam.baskent.edu.tr/makaleler/tgencturk/TerorUluslararasi.pdf* 6.7.2015)

Gümüş, Adnan,"*Şiddet Türleri*",*Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*, Eğitim Sen Yayınları, 2006.

Güneş, Abdulbaki, "*Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış*",Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V (2005), Sayı: 3, *http://tr.ask.com/web?siteid=30638&qsrc=999&l=-sem&ad=pub&an=dis&q= Toplumsal+Bir+Sorun+Olarak+%C5%9Eiddet+Sempouzyumu* (14.09.2015)

Karacasulu, Nilüfer, Şevket Ovalı, "Terör: Kavramsal Çeşitlilik",*Mülkiye*, Cilt: XXVIII, Sayı: 243,

Keleş, Ruşen - Artun Ünsal, "*Kent ve Siyasal Şiddet*", YKY, Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996,

Kılıç, Sadık, "İnsan Hakları Bağlamında Siyasal Hakların Kullanımı ve Bazı Etik Öncelikler", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1998, c. XI, sayı: 3-4.

Koçöz, Remzi, "Şiddet Üzerine", *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl 69, Sayı211

Laçiner, Ömer, "Bir Modern Çağ Pratiği Olarak Terör", *Cogito*,YKY Sayı,6-7,Kış-Bahar,1996,

Laqueur, Thomas, W. Kreisel Lecturer, University of Alberta, Spring 1998, zikreden Nilüfer Karacasulu, Şevket Ovalı, "Terör: Kavramsal Çeşitlilik", *Mülkiye*, Cilt: XXVIII, Sayı: 243,

Medicine and War, Vol.3, 191-193, 1987, Çev. B. Öcal Düzgören, Cogito, YKY Sayı, 6-7, Kış-Bahar,1996.

Mehden, Fred R. von der, Comperative Political Violence, Englewood Clifffs, NJ. Prentice-Hall, 1971, zikreden Ruşen Keleş, Artun Ünsal, Kent ve Siyasal Şiddet, Cogito, Sayı 6-7, 1996, s.92;

Moses, Rafael, Şiddet Nerede Başlıyor? Çev Ayşe Kul, *Cogito*, *Şiddet*, YKY, Sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996.

Mutlu, Erol, "Televizyon, Çocuklar ve Şiddet", *İletişim Fakültesi Dergisi*, 1997.

Müslim b. Haccac, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, Dâru İhyâi't- Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., IV, 2213,

Petit Robert, *Dictionnaire de la Langue Francaise*, Montreal, 1984.

Şemseddin Sami, Kamus-i Türkî, Şifa Yayınevi, İstanbul, 2012.

Tezcan, Mahmut, "Bir Şiddet Ortamı Olarak Okul". *Cogito*. YKY, Sayı, 6-7, YKY,

Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Türk Ceza Kanunu, Madde-495.

Tzabar, Rami, *Do Chimpanzee Wars Prove That Violence is Innate? (Şempanze Savaşları Şiddetin Doğuştan Olduğunu Kanıtlar mı?)*, 11 August 2015,*http://www.bbc.com/earth/story/20150811-do-animals-fight-wars, You can listen to Rami Tzabar's documentary The Origins of War on the Radio 4 website (14.09.2015)*

Ünsal, Artun, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito*, YKY, Sayı 6-7, kış-Bahar 1996.

Yayla, Atilla, "Terörizm: Kavramsal Bir Çerçeve", (*http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/45/1/atillayayla.pdf* 14.09.2015)

KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA ŞİDDETİN DİYALOJİK KARAKTERİ

Yrd. Doç. Dr. Hasan Atsız
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Tecrübemize konu olan pek çok alanda '*şiddet*' kendisini daima gündemde tutmaktadır. Bu sempozyumda şiddet ve öteki'nin daha sınırlı bir alanı olan "*din ve şiddet*" arasındaki ilişkiye yoğunlaşılmasını, şiddet'in sözde entelektüel ve basmakalıp yorumlarının aşılmasını sağlayacak önemli bir etkinlik olarak düşünebiliriz. Burada 'sözde entelektüel' tabirini kullanmamızın öncelikli sebebi, şiddet'i tartışmak üzere bir araya gelen, özellikle medyatik platformlarda, şiddetin farklı bir boyutunu eylem halinde görmemizdir. Siyasal bir şiddet görünümünün, sosyal bir platforma yansımasından öteye hiçbir anlam ifade etmeyen ve birbirinin tekrarından öteye geçemeyen benzer programlar, belki de burada oluşacağı umut ettiğimiz gibi bir refleksiyonu gerçekleştiremedikleri veya gerçekleştirmek istemedikleri için, meydanları stüdyolara taşımaktan öteye geçememektedirler.

Bildirimiz kabaca; Tanrıyı dikkate alan bir söylem içinde 'şiddet' üzerine konuşmanın sanılandan daha güç bir zihinsel çabayı gerekli kıldığını, ben ve öteki arasındaki ontolojik bağı dikkate alarak, Hegel'in köle-efendi diyalektiğine referansla, 'şiddet ve otorite' ilişkisi üzerinden yeniden kurgulamayı amaçlamaktadır. Bu noktada 'otorite' kavramına uzanmaya çalışmamızın öncelikli sebebi, kötülük problemi tartışmalarında, Tanrı'nın 'mutlak bir güç' olarak yorumlanmasıdır.

Bilindi gibi kötülük problemi tartışmaları çoğunlukla zorunlu bir hiyerarşiyle işe başlar. Teizim açısından da ateizm açısından da, eğer kötülük problemi konuşulacaksa, mutlak anlamda güç, bilgi ve iyilik sahibi

bir Tanrı'yla işe başlamak, kurulacak olan önermeler dikkate alındığında adeta bir mecburiyet olarak kabul edilir. Zira her şart ve koşulda Tanrı'nın varlığı veya yokluğu ile neticelenecek veya en azından makûliyetini olumlayan veya olumsuzlayan bir iddia, daha işin başında metafiziğe yönelik perspektifini belirginleştirmek durumundadır. Bu bildirideki amacımızın teistik bir savunma veya bir teodise olmadığını öncelikli olarak vurgulamak istiyoruz. Böylesi bir zorunlulukla kendimizi sınırlamadığımıza göre, başlangıcı 'şiddet' ve onu anlama yolları üzerine yapabilir ve ulaştığımız noktada 'otorite' kavramına geçiş yapabiliriz. Bu bağlamdaki temel iddiamızı; '*Ben*' ve '*Öteki*' arasındaki varoluşsal ilişkiyi ifşa eden bir fenomen olan '*şiddet*'in, '*otorite*' üzerine bina edilen paradoksal yapısı ve bu paradoksun metafizik bir kurguda kötülük problemi üzerinden -teodiseden ve teistik savunmadan uzak- yeniden yorumlama çabası olarak özetleyebiliriz.

Tecrübemize konu olan şiddetin görünümlerine geçmeden önce, bu fenomenin ilgi alanımız açısından temel bir özelliğine dikkat çekmek faydalı olacaktır. Şiddetin farklı pek çok tanımının[1] ortak noktası, onun bir *eylem*lilik hali olduğuna vurgu yapmasıdır. Ben ve öteki arasındaki ilişkinin anlam boyutlarından birisini oluşturan şiddet, her koşulda bir yerden başka bir yere doğru yönelen eylemlilik halini ifade eder. Öyle görünüyor ki, tek yönlü doğrusal bir hareket olarak yorumlanan 'şiddet'in bu eylemlilik hali, belirgin izlerini, Kartezyen felsefenin özne ve nesne arasındaki bilindik ayrımından almaktadır. Modern bilgi felsefesi geleneğinde, özne ile nesne, arasındaki bağın kurgusal yönü özneden nesneye doğru bir eylemsellik hareketidir. Ancak özne kavramı sadece karşısındakini bilen olmaktan ziyade, etkin bir biçimde bileceği şeyi kendi karşısına koyan, bir anlamda nesnesini kendisi var eden etkin bir güç olarak kabul edilir. Güç tek başına bir yön veya eylemlilik hali içermediği için, özne açısından varlık adeta tarafsız durumda olan gücün eylem haliyle yön kazanması ve nesnesini, kendisinden aldığı kuvvetle var etmesiyle ilişkilidir. Bu ilişkide kabaca ortaya çıkan ilk problem, güç'ün bir amaç doğrultusunda nesnesini var etmeye yönelmesi ve bu eylemsel hareketin nesnesi üzerinde uygulanan 'şiddet' ile tanımlanmasıdır. Başka bir ifadeyle buradaki temel sorun, ilk elden tecrübe edilen ve nesnesini var kılan öznenin uyguladığı şiddet eyleminin paradoksal bir şekilde özne ve nesneyi sadece şiddetin görünümleri üzerinden ayrıştırmasıdır.

---

1 Farklı açılardan 'şiddet'i tanımlama çabası için bkz.: Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi",*Cogito*, sayı: 6-7, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, ss. 29-30.

Şiddetin görünümleriyle kastettiğimiz, çoğu zaman tartışmaya konu olan ve nesnenin dönüşmesine sebep olan şiddet ortamının tecrübe edilebilir yanlarıdır. Şiddet hakkında konuşabilmeyi daha özel bir felsefi tartışma haline getirebilmek mümkünse eğer, bunu çabayı açımlayan birkaç soruyu şu şekilde özetleyebiliriz: Şiddetin tecrübeye konu olan alanına kaynaklık teşkil eden ve tartışmaya açık bir ontik duruştan söz etmek mümkün müdür? Şiddet ne tür bir ontolojik ortam içinde kendisini ifşa eder? Şayet şiddeti, görünümlerinden, böylesi bir ontolojik düzlemde ayırt edip, düşüncenin hedefi konumuna yerleştirebilmek mümkünse, bu perspektif onun ilk bakışta gözükmeyen hangi yönlerini görebilmeyi mümkün kılabilir?

Böylesi bir çabadan hareketle 'şiddet' üzerine düşünmeye başladığımızda öncelikle bir "yüzleşme" durumunun içinde olduğumuzu fark ederiz. "*İnsanın kendi kendisiyle yüzleşmesi"* anlamına gelebilecek bu ontolojik ortam, gerçekliğini ben ve öteki arasındaki ilişki boyutunda ifşa eder. Tek boyutlu monolojik bir yaklaşımın anlamsız olduğu böylesi bir alanda 'şiddet' hakkında konuşmak öncelikle bireysel ve ardından ahlâkî bir yüzleşme sorununu beraberinde getirir. Başka bir değişle "*insanın kendi kendisiyle yüzleşme problemi*" en yalın haliyle şiddet konusunda kendini göstermekte, şiddet olarak yorumlanan her uygulama, öteki üzerinden kendini tanımlamaya çalışan 'ben'in araçlarından birisi haline gelebilmektedir.

Bu tanımlama biçiminin net bir örneğini Hegel'in "köle - efendi" diyalektiğinde *görmekteyiz.* Tinin Görüngübilimi'deHegel, özbilincin[2] bağımsızlık ve bağımlılığını bir *tanıma/tanınma* devinimi olarak açımlamadan önce işe, bilincin tanınan bir şey olduğunda ancak var olacağına vurgu yaparak başlar.[3] Başka bir ifadeyle 'var olmak' başkası tarafından tanınmaktır.[4] Benzer bir yaklaşımı, felsefenin var olabilmesi için *Polis*'i zorunlu gören Yunanlı filozoflarda da gördüğümüz gibi Heidegger'in *kendi-olma ile herkes*" arasında kurduğu ilişkiyle de örnekleyebiliriz. Heidegger göre, insanlararası bütün ilgilenmelerin altında daima başkalarıyla olan farkın yarattığı *endişe* yatar. Bu endişe ben ve öteki arasındaki ontolojik mesafenin yarattığı huzursuzluk olarak tanımlanabilir. Bu an-

2 Hegel'in bilinç ve öz-bilinç ayrıştırması, daha özel bir fenomenolojik tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bkz.: G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Mind*, Trs.: William Wallace, Blackmask Online, 2001, ss. 18-23.

3 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011, s. 122.

4 Richard Sennett, *Otorite*, Çev.: Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 130.

lamda; "Hep-beraber-olmaklık *mesafelilik* karakterine sahiptir. Ancak ben ve öteki arasındaki bu mesafe *apaçık* olmadığı gibi kabullenilmesi doğal bir durum da değildir. İnsanoğlunun her günkü hep-beraber-olmaklık içindeki varlığı başkalarının *tabiyeti* altındadır."[5] Hiç kimsenin tek başına olamayacağı gerçeğine vurgu yapan bu söylemler, belirli açılardan var olabilmenin koşulunu ben ve öteki arasındaki gerilime bağlar gözükmektedir. Her ne kadar Heidegger'in *tabiyet'*e yüklediği anlam, ontolojik açıdan varlığın zorunlu koşulu olarak tanımlanmasa da, Hegel'in köle ve efendi arasındaki diyalektiği, literal anlamını aşan, "*karşılıklı bir tanıma süreci*"ni varlık açısından zorunluluk olarak kabul etmektedir.[6] İnsanın iyi ya da kötü, güçlü ya da zayıf olsun, diğerini yok sayması kendisinin de tamlığa ulaşmış biri olmadığını gösterir. Varoluşsal bir durumu ifade eden 'tanıma ve tanınma' çok sıradan gözükebilir ancak bu var olma biçiminin, şiddet ve otorite acısından trajik bir anlamı vardır.[7]

Şayet 'şiddet'i bir var olma biçimi olarak kabul edebilirsek, ben ve öteki arasındaki ilişkinin gerilimli boyutunu anlamlı kılmaya bir adım daha yaklaşabiliriz. Bu noktadan hareketle yine Hegel'in açımlamasıyla devam edebilirsek, yalnızlığıyla kendisini tanımlayamayan bilinç için başkasında kendini görmesi tek çare olarak gözükmektedir. Ben ve öteki arasındaki asli ilişki içinde ortaya çıkan geçiş ya da dönüşüm, bilinç alanı içindeki birlikteliğin sınırlı ifşasından başka bir şey değildir. Bilinç, içinde ifşa ve gizliliğin birlikte bulunduğu bir alan veya aşikar olma ve gizlenme arasındaki bir diyalektik süreç olarak, kendisini zemin (arka plan) şeklinde gölgede bırakıp nesnesini aydınlatır.[8] Bir başka açıdan bu aydınlatma diyalektiğin ikinci aşamasına yani kendini var edip tanımlamasına işaret eder.

Özne-nesne veya *ben-öteki* gibi farklı kavramsallaştırmalarla aynı

---

5 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 133.

6 Hegel'in Köle ve Efendi kavramlarını, tarihsel ve sosyolojik bağlamlarından uzak düşünme çabası, ironik bir refleksiyonla, diyalektiğin anlamını her seferinde bilincin kendine çağıran bir düşünme alanını var ederek, yorumcuları zora sokan bir unsur olarak düşünülebilir. Farklı yorumlama biçimleri için bkz.: A. Kojève, "Köle-Efendi Diyalektiği", Çev.: Tülin Bumin, *DefterDergisi*, sayı: 6, ss. 7-29; Herbert Marcuse, "Diyalektik Üzerine Bir Not", Çev.: Nurdan Gürbilek, *Defter Dergisi*, sayı:6, ss. 37-43; Tülin Bumin, "Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar", *Defter Dergisi*, Sayı:6, ss. 30-36.

7 Sennett, Otorite, s. 130.

8 Burhanettin Tatar, "Hegel'in Zihin Fenomenolojisi'nde "Arzu" (Desire) Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler", *OMÜİFD*, Sayı:12-13, Samsun 2001, s. 310.

noktaya vurgu yapan Hegel felsefesinde, köle ve efendi arasında cereyan eden bu ontik durumu yine Hegel'in tanımlamasına referansla bir tür düelloya benzeterek Sennett şu şekilde aktarır: "İki insan, var olabilmek amacıyla birbiriyle savaşır. '-Beni dikkate al, benim seni dikkate almamın tek nedeni, isteğimi hesaba katmanı istememdir.' Ben ve öteki birbirlerine karşı mücadeleye girmek zorundadır; Çünkü kendileri açısından kesin olan varlıklarını hakikat düzeyine çıkarmalıdırlar. Yani, '-davranışınla benim gereksinim ve isteklerimi hesaba katlığını gösterirsen, hem bu gereksinim ve istekler hem de ben gerçek olurum.' Öte yandan, başka biri tarafından tanınma savaşı ölümcül bir düello değildir.[9] '-Eğer senin ruhunu tümüyle yok eder ve seni bir hiç haline getirirsem, bu aynı zamanda kendimi yok saymam demektir. Bu durumda, benim varoluşumu tanıyacak benim dışımda kimse olmaz.' Bunun yerine, bana isteklerimin bir anlamı olduğunu gösterecek biçimde, takdir etme, kayıtsız kalma ve itaat etme gibi davranışlarda bulunacak bir öteki gereklidir. Ölüme varmayan bu zafere, Hegel efendilik ile kölelik arasındaki diyalektik ilişki olarak bakar."[10] Diyalektiğin kendini kabul ettirme savaşının sonunda, varlığı için hayatın vazgeçilmezliğini anlayan tek taraf, onu kaybetme korkusu karşısında köleliği kabul eden taraf değildir. Savaştan zaferle çıkan efendi de aynı sonuca varır. Çünkü her ne kadar o, kendisinin hayatını saygınlığı elde etme uğruna harcamayı göze aldıysa da, kendisini var edebilmek için karşısındakinin hayatta kalmasının zorunlu olduğunu görerek, bu dolaylı yolla, hayatın öneminin farkına varır.[11]

Bu ilişkinde ironik olan ben'in varlık alanına çıkabilmesi için ötekine olan zorunlu bağlılığıdır. Hegel'in ifadesiyle söylersek, efendinin bilinci kölenin bilincine gereksinim duymaktadır. Her efendi var olabilmek için bir köleye gereksinim duyduğu gibi, her köle de kendi varlığını bir efendi üzerinden gerçekleştir. Burada işin başında diyalektiğin zorunlu bir aşaması olarak görünen şiddet ise; -ki her aşamada mutlaka kendini gösterir- efendiyi var kıldığı gibi köle'nin de kendi öz bilincine ulaşmasını sağlayan bir konumda yer almaktadır.

Hegel açısında bilincin var olma serüveni olarak dramatize edilen diyalektik sürecin, şiddeti önceleyen boyutunun, daha başlangıç aşamasındaki diyalektiğin zorunlu bir unsuru olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Şayet Hegel'in bu tanımlamasıyla şiddet'in, görünümlerini aşan bir

9 Kojève, "Köle-Efendi Diyalektiği", s. 17.

10 Sennett, *Otorite*, s. 131.

11 Tülin Bumin, *Hegel -Bilinç Problemi*, *Köle-Efendi Diyalektiği*, *Praksis Felsefesi-*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010,s.32.

anlama sahip olduğunu düşünebilirsek, devam edegiden fiziksel şiddeti aşan ve onu önceleyen bir ontolojik duruşa kapı aralayabiliriz. Başka bir ifadeyle, şiddet'in varoluşsal anlamda bir insanlararasılık içermesi diyalektiğin devamı açısından bir zorunlulukken, diyalektiğin bu aşamada kesintiye uğraması, fiziksel şiddetin konumlanmasıyla neticelenebilecektir. Aşama aşama bilinci çözümlemeye çalışan diyalektik, ilk aşamanın sonuna geldiğinde, şiddetin yine kendisiyle yüzleşmesini sağlayan bir katman olduğunun farkına varamayan bilinç için, içe dönük fiziksel şiddet paradoksunun başlangıcına imada bulunmaktadır.

Öyle görülmektedir ki, idealizmin adeta zorunluluğu olarak görülen ve buraya kadar diyalektiğin birinci aşaması olarak isimlendirebileceğimiz, bilincin varolma serüveni, yeterliliğini ancak bireysel özgürlüğünü kazanmış olma imkânıyla tamamlayabilecektir. Hegel idealizminin belki de en kritik kavramlarından birisi olan 'özgürlük' konumuz açısından da diyalektiği ikiye bölen bir sınır olarak düşünülebilir. Bu sınırın ikinci aşamasında 'özgürlük' hedefine ilerlemek isteyen bilinç için eylem alanı tamamen değişmiş gözükmektedir. Zira bu alandaki temel hareket edimi kölenin efendisine karşı diyalektiğini aşan ve şiddetin görünümleriyle kendisini var ettiği bir alana taşmaktadır. Bu noktadan sonra köle ve efendi kavramlarının tecrübemize kendilerini açan bir insanlararasılık içerdiğini söyleyebiliriz.

Diyalektiğin ikinci aşaması, efendiden önce kölenin farkındalık kazanmasına bağlıdır. Bu noktadan hareketle özgürlüğe geçiş yapan Hegel, kölenin efendisi için yapıp ettiklerinin, efendisinin varlığından farklı bir gerçeklik alanına sahip olduğunu vurgulayarak, diyalektiğin bilincine varan köle için özgürlüğün kapısını aralamak ister. Kölenin efendisi için yaptığı iş, sonunda onu salt baskı ve itaat koşullarının dışına çıkarmasıyla neticelenir. Hegel'e göre "çalışma aracılığıyla, köle kendi gerçekliğinin bilincine varır."[12] Köleliğin dışına atılan ilk adım, bağımlı kişinin, yaptığı işi kendisiyle ilişkilendirerek, "kendisine ait bir zihni olduğunu" keşfetmesidir. Bu keşfi yaptığı anda özgürleşmeye başlamış demektir. Bu bakımdan, diyalektiğin sonuçları açısından, toplumda özgürlük koşullarını oluşturma sorumluluğu kölelik bilincine ait gözükmektedir.

Ardından özgürlüğe yürüyen bilinç sırasıyla stoa, kuşku ve mutsuz bilinç[13] aşamalarından sırasıyla geçer ve daha önce inandığı şeyi

12 Nazizmin sembol kavramlarından olan ve toplama kamplarının giriş kapılarında rastlanan -çalışmak özgürleştirir- *"Arbeit macht frei"* cümlesi, diyalektiğin ikinci aşamasına imada bulunan ve şiddetin çarpıcı görünümleriyle kendini var ettiği mekânlara göndermede bulunmaktadır.

13 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ss.: 131-134.

yadsımasıyla bir sonraki aşamaya ulaşır. Sennet'in diyalektiğin sonu olarak yorumladığı, bilincin rasyonelliğe ulaşması, artık diğer insanlarla şiddet içerikli bir bağın kurulmaması anlamına gelmektedir. Çünkü rasyonel bilinç öylesine gelişmiştir ki, kendi içindeki bölünmelerin tüm insanlıkta var olduğunu bilmektedir.[14] Ancak ilgili bölümün tamamına bakıldığında Hegel açısında diyalektiğin sonu diye nihayi bir noktanın belirlenmediği özellikle 'kendinde hiçlik'[15] kavramıyla diyalektiğin devam ettiği görülecektir.

Hegel'in idealistik bilinç yorumu, bu çalışmanın sınırlarına sığmayacak kadar geniş olmakla birlikte, konunun şiddet ve görünümleri açısından doğurduğu sonuç kabaca şiddetin paradoksal yanına işaret eder. Bilincin nesnesi üzerindeki etkisi sürekli eylem halinde olmasıyla ilişkilidir. Başka bir anlamda bilinç nesnesine uyguladığı şiddetle kendi varlığını anlamlı kılabilir. Ancak asıl dikkat çekici olan, bu ontolojik ortamda gerçekleşen ve varolma açısından anlamlı görülen sürekli eylem halinin, diyalektiğin ikinci aşamasına geçildiğinde, şiddetin görünümleriyle insanlararasılık içermesi ve bir paradoksla bilincin varlığa ulaşma amacını tehdit eder hale gelme ironisidir.

Yolculukta uğranan istasyonların belirgin özelliğini Sennnet, otorite bunalımları olarak tanımlamaktadır. Bu durak noktaları, bilincin kendi içindeki özgürlüğü ve köleliği tanıma ve her otorite bunalımının ardında bir önceki durumu yadsıyarak yeni bir varlık aşamasına geçişi temsil eder. Diyalektiğin son evresi kölenin efendisini devirmesi ya da onun yerini alması değil, mutsuz kölenin farklı bir insan olması, efendisiyle rekabetçi olmayan bir tarzda yüzleşmesidir. Bu durum efendinin de var olması anlamına gelmektedir.[16] Kanaatimizce diyalektiğin birinci ve ikinci aşaması arasındaki ontolojik ortam farkının tam olarak ayırt edilememesi neticesinde belirginleşen dünyasal otorite bunalımları, zorunlu bir metafiziğe doğru sürüklenmektedir. Sennett'in; "Bilinç, diyalektik sayesinde otoritenin alanından çıkıp da otoritenin sınırlarını gördüğü zaman, gerçek korunma ve güven gereksinimlerimizin karşılanabilmesi için emirlerin ve itaatin (iktidarın unsurlarının) nasıl değiştirilmesi gerektiğini kavrayarak, otorite alanına yeniden döner."[17] yorumu, diyalektiğin ikinci aşamasındaki bilinç için, anlamlandırılamayan kişisel varlığının, kendisi için en makul görüldüğü birinci diyalektik alanına

14 Sennett, *Otorite*, s. 139.

15 -own nothingness- G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Trs.: J. B. Baillie, Blackmask Online, 2001, s. 77.

16 Sennett, *Otorite*, s. 139.

17 Sennett, *Otorite*, s. 143.

evrilmesidir ki, bu aslında Hegel'in uzaklaşmaya çalıştığı metafiziksel söyleme geri dönülmesi anlamındadır. Bu geriye dönüş yani, bir otoriteden bağımsızlaşmaksızın ve kendini keşfetmeksizin bu otoritenin meşru olup olmadığını düşünmek, yeni bir şey düşünmek anlamına gelmeyecektir. Başka bir değişle, varlığını anlamlı kılamayan bilincin geri dönüşle kendini gerçekleştirme çabası mutlaklaştırılmış otoritenin farklı enstrümanlarla temsiliyet sorununa yol açacak ve bu durum en açık şekilde 'Tanrı' kavramı üzerinden kendini gösterebilecektir.

Şayet Hegel diyalektiğinin anlamlı bir yanı olduğunu düşünürsek ve tabloya kendi iç dinamikleri açısından tersten bakarsak 'diyalektiğin kesintiye uğraması nasıl bir gerilime neden olur?' sorusu anlamlı gözükmektedir. Bu durumda bilincin tamamlayamadığı yarım kalan diyalektik süreç, devam etmesi için gerekli olan, (şiddet ve otorite) gibi enstrümanların hakkını veremediği durumda, kendi araçlarının hükmü altında, paradoksal bir döngüye sebep olması muhtemel gözükmektedir.

İdealizmin temel çıkmazlarından birisi haline dönüşen diyalektik, zaten durmadan ve her seferinde bir kopuş halindedir. Bu kopuş halindeki zihnin metafizik kurgu içinde, Tanrı'yı efendi ve otoritenin kaynağı olarak tanımlaması gayet doğal gözükmektedir. Zira tecrübe ettiği tek otorite efendinin otoritesidir ve kendini var edemediği için, bu otoritenin her eylemi fiziksel bir "zorlama" ve "şiddet" içermektedir.

Bu anlamda varlığını tam olarak gerçekleştiremeyen zihin için, ben ve öteki ayrımı işlevselliğini yitirerek tecrübe edilen otoritenin şiddetiyle Tanrı'yı tanımlama, gayet makul gözükecektir. Metafiziğin felsefi-teist gelenek içindeki ayrıştırılamaz etkisi altında Tanrı, dilediğini istediği gibi yapan ve gerektiğinde şiddet uygulamaktan geri durmayan dünyasal bir otoriteden farklı düşünülmesi neredeyse imkânsız gözükmektedir.

Bu şarlar altında Tanrı'dan kaynaklandığı düşünülen kötülüğün başka bir anlamda şiddetin, klasik metafiziği dayalı rasyonellikle bertaraf edilmesi, sadece tekbir tarafın memnun edilmesini sağlayacak ve bu tatmin kendi içinde şiddeti durmadan ve durmadan yenileyecektir. Metafiziğin şiddet önceliğiyle sorgulanması konumuzu mecrasından çıkaracağı için daha ileriye gitmeden bir son cümle olarak söylemek gerekirse;

Bu şartlar altında Tanrı'yı anlama sorunu haline dönüşen, onun fiili ve şiddete yakın duruşu, (yani başka bir anlamda '*kötülük Problemi*') muhatabının hareket alanını ortadan kaldıran metafiziksel yaklaşımların etkisi altında kalmaya devam ettiği sürece, şiddet içerikli anlaşılmaya devam edecek ve bu paradoks, fiziksel varlığını Tanrı'dan aldığı güçle, din üzerinden devam ettirecektir.

Kaynakça

Bumin, Tülin, *Hegel -Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi-*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

Bumin, Tülin, Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar, *Defter Dergisi*, sayı:6.

Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trs.: J. B. Baillie, Blackmask Online, 2001.

Hegel, G.W.F., *The Philosophy of Mind*, Trs.: William Wallace, Blackmask Online, 2001.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.

Kojève, A., "Köle-Efendi Diyalektiği" Çev.: Tülin Bumin, *DefterDergisi*, sayı:6

Marcuse, Herbert, "Diyalektik Üzerine Bir Not", Çev.: Nurdan Gürbilek, *Defter Dergisi*, sayı:6.

Sennett, Richard, *Otorite*, Çev.: Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Tatar, Burhanettin, "Hegel'in Zihin Fenomenolojisi'nde "Arzu" (Desire) Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler", *OMÜİFD*, Sayı:12-13, Samsun 2001.

Ünsal, Artun, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito*, sayı: 6-7, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.



DİN ŞİDDET ÜRETİR Mİ?

Prof. Dr. Bilal Sambur
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Şiddet ve din arasındaki ilişkinin birçok boyutu olmasından dolayı sürekli olarak gündemde tutmamız gereken önemli sorular vardır. Şiddet dindarlığın doğal bir boyutu ve sonucu mudur? Bütün dindarlık algıları şiddet üretmekte midir? İnsanlar, din adına niçin ölmekte ve öldürmektedir? Şiddet, insanın yapısal özelliği midir? İnsan doğası, şiddete eğilimli midir? Dindarlık, şiddeti neden önleyemiyor? Bu soru listesi uzatılabilir ve her soru hakkında detaylı tartışmalarda bulunabiliriz. Şiddet olgusunu derinlikli ve çok boyutlu olarak anlamamız gerekmektedir.

Din ve şiddet arasındaki ilişki, günümüzün en kritik tartışma konuları arasında yer almaktadır. Dini şiddet, modern dünyanın en önemli karakteristiklerinden biri olarak düşünülmektedir. Din-şiddet bulmacası, modern dönemde de gizemini korumaya devam etmektedir. Dinin şiddete neden olan bir kötülük kaynağı olduğu iddiası, sekülerist ve Ateistler tarafından sıklıkla iddia edilmektedir. Dinin bütün insan ilişkilerini zehirlediği ve bunun sonucunda şiddete neden olduğu iddiası, mutlak bir gerçeklik olarak dile getirilmektedir. Bütün savaşlar ve çatışmalar, dini nedenlerden çıkmamıştır. Milliyetçilik ve emperyalizm, insanlık tarihindeki birçok savaş ve çatışmanın nedenidir. Afganistan-Suriye-Irak savaşları, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, Stalin'in Gulag Takımadaları ve Yahudi soykırımı milliyetçilik, sosyalizm ve emperyalizm gibi seküler ideolojilerden dolayı gerçekleşmiştir.

Tarih boyunca barışın en büyük ihlal edicisi ve şiddet yapıcısı devlet olmuştur. Devletler silahlanma yarışı içinde oldukları sürece, barışın ger-

çekleşmesi mümkün değildir. Silahlanma yarışı, insanın refahını ortadan kaldırmakta, insanları yokluğa, sefalete ve fakirliğe mahkum etmektedir. Silahlanma ve şiddet yarışı, savaş ve çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Silahlanma yarışı devam ettikçe, barış lehine olan sözlerin hiçbirinin bir anlamı bulunmamaktadır. Barışı ortadan kaldırmak için devletler her şeyi yapmaktadırlar. Devletler, militarizm ve emperyalizm uğruna dini kendi emellerine uygun savaş ideolojilerine dönüştürerek kitleleri harekete geçirmektedirler. Devletler, barış konusunda samimilerse ilk önce silahlanmaktan ve militarizmden vazgeçmeleri gerekmektedir. Teknoloji, yeryüzünde, barış, adalet ve özgürlüğe dayanan barışçıl bir düzenin inşasına katkı sunmamaktadır. Siber terörizm denilen yeni bir şiddet türüyle insanlık karşı karşıyadır.Teknoloji, dünyayı daha güvensiz bir yer haline getirmiştir. Dünyayı, güvensiz bir yer haline getiren faktörün dinden ziyade devlet ve teknoloji olduğu gerçeği sürekli olarak göz önünde tutulmalıdır.

İnsanlığın dinleri, insanı şiddet ve tatminsizlikten uzak tutmak için, ona yol gösterici prensipler koymaya çalışmışlardır. Dünyaya tapmanın değil, dünyadan vazgeçmenin erdem olduğunu insana öğreten maneviyat sistemleri ortaya çıkmıştır. İslam, bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmek, bir insanı yaşatmanın bütün insanlığı yaşatmak anlamına geldiğini insana öğretmektedir. Jaynizm'de hiçbir canlıya dokunmama anlamına gelen ahimsa, dini bir prensiptir. Taoizm, insanın, doğal düzendeki uyumun dışına çıkmasının şiddete ve çatışmaya neden olduğuna dikkat çekerek doğal düzene müdahale edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Kibir, mal edinme ve yönetme hırsı, insanı şiddete ve çatışmaya yöneltmektedir. Tarih boyunca kişinin mala, itibara, şöhrete, şana ve şehvete düşkünlüğü, insanların birbirlerini öldürmelerine neden olmuştur. Yeryüzünde ilk cinayet, Kabil'in Habil'i öldürmesiyle gerçekleşmiştir. İlk cinayetin işlenmesinin arkasındaki motivasyon, Kabil'in açgözlülüğü ve şehvet düşkünlüğüdür. İnsan, malik olma, bencillik, hırs, rekabet, şöhret, güç ve iktidar sahibi olma, tahakküm ve yönetme gibi özelliklere sahip oldukça şiddet var olacaktır.

Dinler, şiddet ve savaşa karşı insanların birbirlerini affetmesini, maneviyat ve ahlakı yüksek tutmayı, insan onurunu korumayı, hayırda yarışmayı, fakir ve zayıf olana yardım etmeyi teşvik ederek insanın saldırganlık eğilimini minimize etmeye ve dizginlemeye çalışmışlardır. En korkunç kıyım ve şiddet davranışları insan psikolojisi ve ahlakının birbirinden ayrılması sonucu oluşmaktadır. Ahlaktan arınmış bir insan, barbarlıktan başka bir şey üretmemektedir. Ahlaktan yoksunluk, insanı

azgınlaştırmaktadır.

Dinin şiddeti besleyen bir faktöre dönüştürülmesinde, dinin kendisi problemin kaynağı değildir. Problemin kaynağı, dinin şiddetle zehirlenmesidir. Şiddetin zehirlediği din ile insanın doğal dindarlığını tezahür ettiren dinin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Din-şiddet arasındaki ilişkinin ciddiyetle ve eleştirel olarak ele alınması, şiddet olgusunu yaratan faktörlerin çok yönlü olarak irdelenmesi gerekmektedir. Şiddet gerekçe gösterilerek dinin suçlanması, olayı basite indirgemektir. Şiddetin oluşumunda psikolojik, sosyolojik, kültürel, ekonomik, siyasal ve tarihsel faktörler çok yönlü olarak rol oynamaktadır. Din, insan hayatının ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, sanatsal, bilimsel, felsefi ve ideolojik alanlarından ayrı düşünülemez. Dini hayatın tamamı, insanın hayatıdır ve insan tarafından inşa edilmiştir. Din ve Tanrı adına söylenen ve yapılan her şey, insan tarafından yapılmıştır. Din adına yapılan şiddet, herhangi bir insan yapımı faaliyetten farklı değildir.

Dinin şiddet doğurup doğurmadığı sorunu, dinin nasıl anlaşıldığıyla yakından ilgilidir. Dinden ziyade dini anlayışın problematize edilmesi gerekmektedir. Dinin mutlak hakikat tekelciliği olarak anlaşılması, insanların zihninde dinin şiddeti meşrulaştıran bir araca dönüşmesini kolaylaştırmaktadır. Literalist dini anlayış ve dini geleneğin her şeyiyle doğru olarak algılanması çok ciddi bir sorundur. Literalist din anlayışı, din adına şiddeti meşrulaştırabilmekte ve yoğunlaştırabilmektedir. Literalism ve mutlakçılık, kişiyi direkt olarak şiddet davranışlarına yöneltmese bile, dinin şiddeti meşrulaştıran bir araç olarak kullanılmasının önünü açmaktadır.

Akıldışılık, din adına şiddetin kullanılmasına imkan vermektedir. Şiddeti dinden tamamen bağımsız düşünmek yanlış olduğu gibi, dini şiddetle özdeşleştirmek de yanlıştır. Din ve şiddet arasında bir ilişki vardır. Sebeb sonuç ilişkisi bağlamında din-şiddet ilişkisinde yol, irrasyonel dindarlıktan irrasyonel şiddete doğru gelişmektedir. Din ve şiddet, irrasyonel boyutu ağır basan olgulardır.

Dini şiddet ve Tanrı inancı arasındaki ilişki önemlidir. Tanrı inancının bizzat kendisi şiddete kaynaklık etmemektedir. Sorun, bazı grupların veya kişilerin Tanrı'nın mesajına veya hakikatine sahip olduğu ve Tanrı adına konuşma hakkını kendilerinde bulmalarından kaynaklanmaktadır. İlahi hakikate ulaştığını ve sahip olduğunu düşünen kişi veya grup, sahip oluğu hakikati savunmak adına her türlü yolu denemektedir. Fanatizm ve şiddet, Tanrı'nın varlığına inanmaktan ziyade Tanrı'yla iletişim içinde olma veya O'nun vahyine sahip olmak gibi bir inanç ve tecrübe duru-

mundan kaynaklanabilir. İnsanın şiddet ve fanatizme yönelmemesi için Tanrı'nın mesajına sahip olunduğuna dair tartışmalarda aklın sürekli işbaşında olması lazımdır.

Dini şiddetin oluşumunda utanç ve aşağılanma tecrübesinin büyük etkisi vardır. Utanç, aşağılanma ve şiddet arasındaki bağlantı gözardı edilemez. Utanç ve aşağılanma, şiddet ve suça yönelimi arttırmaktadır. İnsanları şehitliğe ve intihar bombacılığına motive eden en önemli faktörlerden biri, yaşadıkları aşağılanma ve utançtan kurtulma ihtiyacıdır. Kişilerin kendilerini insan olarak değil, hayvan gibi değersiz hissetme utancı ve aşağılanma duygusunu yaşamaları, onları yüce bir varlık ve ideal uğruna kendilerine yeniden değer kazandıracak büyük bir eylemde bulunmaya yöneltmektedir.Dindarlığın, yaşanılan utanç ve aşağılanmayı yoğunlaştıran bir tecrübeye dönüşmesi halinde, dindarlık saldırganlık duygularını beslediği gibi, saldırı içinde uygun hedefler icat etmektedir. Din, militanlar için en yükek değere sahiptir. Göreceli yoksunluk ve aşağılanma hissinden militanlar, din yoluyla kurtulacaklarını düşünmektedirler. Burada psikolojiyi belirleyenin din olduğu unutulmamalıdır. Dindarlığın kolaylıkla şiddete dönüşmesinin arkasında insanların ezilmesi, aşağılanması ve utanç duyması vardır. Din, utanç ve aşağılanmayı güce ve güçlenmeye dönüştürebilmektedir.

Dünyada iyi ve kötü arasında kozmik bir savaş olduğu düşüncesi, dindarlığı bir şiddet tecrübesi haline getirebilmektedir. İyiliğin güçlerinin safında şer güçlere karşı mücadele ettiğine inanan bir dindar militan, şiddeti bu mücadelede meşru görebilmektedir. Modern dünyanın her şeyiyle savaş içinde olma düşüncesi, bugünkü dindarlık söyleminde ve pratiğinde önemli bir yer tutmaktadır. Biz ve onlar ayırımının kutsallaştırılması, dini insanları birbirinden ayıran ve düşmanlaştıran bir faktöre dönüştürmektedir. Biz-onlar, iyi-kötü ayırımını kozmik bir kontekste iyilik ve kötülük arasında bir savaşa dönüştüren dini mutlakçılık, kozmik düzeyde bir egemenlik mücadelesini meşrulaştırmaktadır. Militan dindarlık, tarihte mükemmel bir mutluluk asrının olduğu ve günümüzün ise çok kötü olduğunu sürekli olarak tekrar etmektedir. Seküler sapkın dünyada ilahi ve doğru olanı savunmak ve savaşmak, birçok insan için çekici bir görüştür. Dünyayı iyi ve kötü diye ayıran zihinsel yapı, şiddet yoluyla kötülüğün ortadan kaldırılarak dünyanın arınacağını ve temizleneceğini var saymaktadır. Dünyanın kötülükten temizlenmesi için gerekirse kan dökülmelidir. Kutsal olmayan şiddet, birden bire kutsal ve manevi bir tecrübeye dönüşmektedir. Din, şiddeti kutsallaştıran bir süreç olabilmektedir.

Şiddeti kutsallaştıran anlayış, ölümü de kutsallaştırmaktadır. Ölüm, yeniden doğuş ve ebedi hayat, şiddet teolojisinde birbiriyle bir bütün oluşturacak şekilde vardır. Yanlış bir benliğin öldürülüp ebedi hayatta şehit olarak doğru benlik olarak doğmak, kişinin ana arzusu haline getirilmektedir. Kutsal ölümün ve şehitlk olarak yeniden doğuşun bu dünyada gerçekleştirilmesi lazımdır. Dünya manevi ve material açıdan derin bir yozlaşma içindedir ve durum giderek daha kötüye gitmektedir. Her şeyin giderek kötüleştiği dünyaya radikal bir müdahaleye ihtiyaç vardır.Radikal bir müdahale ihtiyacının oluşturulmasıyla, dünyada kötüye giden şeylerin düzeltileceği beklentisi yaratılmaktadır. Dünyayı, hayatı ve kendini reddederek dünyanın arındırılacağı ve yeni bir doğuşun gerçekleştirileceği düşüncesi, kişinin duygu, inanç ve davranış dünyası üzerinde derin etkiler ve sonuçlar oluşturmaktadır. Toplumun ve dünyanın sürekli kötüye gittiği ve yozlaştığı düşüncesi, kişinin toplumla ilişki kurmasına ve empati kurmasına engel olmaktadır. Kişinin toplumla ilişki kuramaması, aslında kişinin sosyal ölümüdür. Diğer insanlarla ilişki kuramamak, onların yok edilmesini meşrulaştırmaktadır.

Hayat ve ölüm, saf ve kirlenmişlik, kutsal ve seküler arasındaki ayırımlar ve bu ikiliklerin birbirinden kopmuş iki alem olarak kurgulanması, modern dindarlık bilincini oluşumunda büyük bir etkiye sahiptir. Din adına şiddeti meşru gören militanlar, kendi saflıklarını korumak için dünyadan vazgeçip uzlete çekilen münzeviler değildir. Bunlar kendilerini, aktif bir şekilde dünayı değiştirme ve temizleme eylemi içine giren fedailer olarak görmektedirler. Dini militanlık, arzu edilen ve yüceltilen amaçlar için kutsal olmayan araçların kullanılmasını meşru görmektedir.

Saflık ve arınma, şehitlik ve fedailikle yakından ilgilidir. Fedailik veya şehadet, hayatı arındırmak ve kutsallaştırmak için yapılan faaliyetlerdir. Fedailikte ve şehadette kişi, kendisini veya değerli olan şeylerini ilahi otoriteye ve topluma sunmaktadır. Ancak feda edilen kişi ve şeyler, yok edilmek üzere adanılan özel nitelikli fedakarlıklardır. Feda edilen hayatın yok edilmesi, aslında büyük değişimin gerçekleşmesinin sağlanması demektir. Fedainin hayatının yok edilmesi, aynı zamanda o hayatın şehitlik şeklinde kutsallaştırılması anlamına gelmektedir. Militan, hem kendini hem kurbanını arınmak için feda etmektedir.

Bombacılar veya saldırganlar, kutsal varlıklar olarak düşünülmektedir. Şehit olduğu var sayılan kişi, öldükten sonra ezeli bir hayata ve cennete yükselen mutlu varlık olarak algılanmaktadır. Şehitlik mertebesine yükseldiği düşünülen kişi, en büyük mertebeye ulaşan ve en yüksek saygıyı hak eden varlık olarak düşünülmektedir. Şehitlik ve fedailik, ezeli

hayatı kazanmak için yapılan en büyük fedakarlık olarak anlaşılmaktadır. Değişik adlar altında ölüm kültürü kutsanmakta iken, yaşama kültürü yok edilmektedir. Militanlar açısından intihar ve şiddet eylemleri salt siyasi eylemler olmanın ötesinde, en sahih dini ameller olarak düşünülmektedir.

Şehitlik veya istişhad, intihar olarak düşünülmemektedir. İntihar, zayıflığın, çaresizliğin, doyumsuzluğun ve zihinsel anormalliğin tezahürüdür. Şehadet, Tanrı uğruna kişinin hayatını, ümmete ve Allah'a adadığı en büyük kulluk eylemi olarak algılanmaktadır. El Kaide gibi terör örgütlerinin keşfettiği en büyük silah, şehitliktir. İstişhad veya şehitlik, dini bir davranış ve ibadet olarak düşünülmektedir. Şehitlik, dua, namaz, oruç gibi yüce bir ibadet, hayatını adamanın ödülünün cennet nimetleri ve Allah'la buluşma olarak değerlendirildiği en büyük fedakarlık ameli olarak algılanmaktadır. Şehitlik sevgisi, Allah ve cennet sevgisiyle eşit hale getirilmektedir. Şehadette maddi bir ücretten ziyade, Allah'ın katına çıkma ve onun cennete vereceği manevi nimetler öne çıkarılmaktadır. İstişhad, bombacılar ve saldırganlar için maneviyattır, ibadettir, imandır, hayattır ve dindir. Şehadet, ebedi hayata gidişin yolu olarak değerlendirilmektedir. Şehadet ve cennet, dinin ruhu ve kendisi olarak anlaşılmaktadır. Modern hayatın bunaltıcılığına ve ruhsuzluğuna karşı ruh ve cennet, sığınılacak büyük mutluluk yeri olarak sunulmaktadır.

Şehitlik, kişinin kutsallık kazanma eylemidir. Ölüm yoluyla kutsallığı ve arınmayı gerçekleştirme arzusu, dini motifli terör eylemlerinin olmazsa olmazıdır. İnsanın kendisini kurban olarak sunmaya motive eden dini inancın varlığı, kişinin ebedi hayata yönelmeyi tek amaç haline getirmesi ve kutsal bir ideal için çalışmak, militanın ve fedainin duygu, düşünce ve davranışını yönlendirmektedir. Ebedi hayatı arzulamak, Allah'ın katına ermek, bunlar doğal dindarlık arzularıdır. Burada sorun olan, ebedi hayat ve Allah'ın katına erme arzusunun şiddetle ilişkilendirilmesidir. Doğal dini arzular, kanlı bir adanma ve arınmaya dönüştüğü zaman dindarlık arzusu, terörist bir amele dönüşmektedir.

Kişinin bağlandığı dini objeleri mutlak bir şekilde yüceltmesi, kendisini değersiz, bağlandığı objeyi ise en yüce görmesine yol açabilir.Tanrı'nın her şey üzerinde mutlak kontrole ve güce sahip olduğu düşüncesi, kişinin başkalarıyla empati yeteneğini kaybetmesine, psikolojik olarak bölünmeye ve benlik değerinin zayıflamasına neden olabilir. Dinin, bireyin özgürce yaşadığı bir tecrübe olmaktan çıkarılıp bireyin üst otoritelerden ve kurumlardan direktifler alarak takip ettiği bir emir komuta tecrübesine dönüştürülmesi, dindarlığın şiddete uygun bir zemin hazır-

lamasını sağlamaktadır. Ataerkil dindarlık, kişinin şiddete yönelmesinde önemli bir faktördür.

İnsan, gücü isteyen ve onun peşinde olan bir varlıktır. Din, çoğu zaman insanın güç ve iktidar arayışının önemli bir aracı olarak kullanılmaktadır. Dinin iktidar ve güç için araçsallaştırılması, onun kolaylıkla şiddet için de araçsallaştırılmasının önünü açmaktadır. Tanrı adına egemenlik kurma isteği ve söylemi, dini, iktidar mücadelelerinde araçsallaştırmaktadır.Tanrı adına yönetme anlayışının sorgulanması gerekmektedir. Tanrı adına tahakküm etmeyi hak gören bir inançtan, insanı muhatap kabul eden Rahman ve Rahim olan Allah anlayışına geçmek lazımdır.

İnsanın özgür tercihiyle istediği dini takip etmesi veya etmemesi, din ve vicdan özgürlüğünün bir gereğidir. Din adına şiddet uygulayanlar, din ve vicdan özgürlüğünü inkar etmektedirler. Din ve vicdan özgürlüğünün, şiddet mantığı açısından bir anlamı bulunmamaktadır. Fanatizm ve radikalizm, kişinin istediği dini özgürce seçme imkanını ortadan kaldırmakta, zorla dışarıdan bir dini tercihin dayatılmasını, dinin emri olarak telakki etmektedir.Din ve vicdan özgürlüğünün inkar edilmesi, şiddet, nefret ve katliamların din adına işlenmesinin altyapısını hazırlamaktadır.

İnsan, kendi adına şiddet yapablir, ama kendi çıkarları uğruna yaptığı şiddeti Tanrı adına yaptığını iddia ve ilan etmesi şiddet ve çatışmayı kutsallaştırmamakta veya meşrulaştırmamaktadır. Din adına dayatılan fanatizm ve kesin inançlılık şiddet, üretebilir. Şiddeti din adına kullanan kişi ve grupların yok ettiği en öneli şey, insan zihninde şüpheyi kaldırıp kesinliği ikame etmektir. Dindar radikalizm, zihinde beliren her hangi bir şüpheyi, din ve ümmete karşı küfür niteliğinde şeytani bir vesvese olarak kabul edip hiçbir zihinsel aktiviteye müsaade etmemektedir. Dini şiddet, kesin inançlılara ihtiyaç duymaktadır. Düşünce ve soruları olan insanları dini şiddet ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Din adına mutlak hakikatlere sahip olduğunu iddia eden gruplar, kolaylıkla kendilerini benimseyen kesin inançlılar bulmaktadırlar.

İnsanın sadece kendisinin doğru olduğuna inanması ve bu inancı dogmatik kesinliğe kavuşturması bir kesin inançlılık durumudur. Farklı olanlarla, kesin inançlılar uzlaşmaz. Kesin inançlılar, farklı yaşam tarzlarına sahip bireylere nefret duyarlar, onları aşağılarlar ve ötekileştirirler. Militan dini söyemde, bu dünya değersizleştirilirken ahiret ise merkezi odak noktası haline getirilmektedir. Din ve Tanrı adına konuşanlar, kendilerini, dünyada kötülükleri düzeltmek için görevlendirilen Tanrı'nın vurucu eli olarak görmektedirler. Dindar militanlar, Tanrı'yı savunma ve

koruma görevinin kendilerine verildiğini savunmaktadırlar.

Terörizm ve şiddetin kendisini meşrulaştıran bir idolojiye ve değerler sistemine ihtiyacı vardır. Teröristlerle ortak değerleri paylaşan insanların sayısının artması, terörizmi etkinleştirmekte ve yaygınlaştırmaktadır. Terörist ideoloji ve teoloji, sosyal haksızlıkları eleştirmekte ve militanın referans toplum olarak kabul ettiği gruba karşı -ümmet gibisosyal haksızlıklar tehdit gibi anlatılmaktadır. Militan dindarlık, pozitif bir kolektif kimliği, kişi ve toplum için inşa eder ve o kimliğin korunması için yapılacak her türlü eylemi meşrulaştırır. Şiddet yoluyla pozitif kutsal kimliğin korunacağı ve amaçların gerçekleştirileceği savunulur. Referans topluma ve kimliğe düşman karşıt bir kimlik yaratılır ve o kimliğe mensup olanlar aşağılanır ve insan olarak görülmemeleri sağlanır. Militanlar, referans toplumun değerleri ve çıkarlarıyla özdeşleştirilmektedir. Terörist eylemlere yönelik toplumsal beklentiler etkin bir şekilde arttırılmaya çalışılmaktadır. Şiddet eylemlerinin muhtemel sosyal, ekonomik ve dini sonuçları ve zararları meşrulaştırılmaktadır. Hedef olarak seçilen kişi ve gruplara yönelik bütün sempatik duygular engellenmekte ve baskı altına alınmaktadır. Nefret, öfke ve saldırganlık duyguları, ahlaki olarak yüceltilmekte ve kutsanmaktadır.Terörizm ve şiddet, hiçbir şekilde sorumluluğu yüklenmemektedir. Şiddet teolojisi, hep başkalarını suçlayarak kendisini meşrulaştırmaktadır.

Kimin din adına şiddete daha çok eğilimli olduğu konusunda net bir tipoloji bulunmamaktadır. Daha çok çoçukluk, ergenlik ve gençlik dönemlerinde aile sevgisi ve desteğinden yoksun büyümüş, hayatının boşa gittiğini düşünen, kendisinin, kimliğinin veya grubunun aşağılandığını farzeden, benliğine, kimliğine ve özsaygısına yoğun tehditlerin olduğunu varsayan kişiler, şiddete daha çok eğilim duyabilirler. Dini, etnik ve kültürel kimliğine sıkı sıkıya sarılan kişiler, militan bir dindarlığa daha fazla yönelebilirler.Militan kişiliğin oluşumunda psikoloji, tarih, ekonomi, teoloji ve siyaset birlikte etkili omaktadır. Modern dünyada bütün geleneksel kimlikler ve aidiyetler sarsıldığından dolayı kişinin kendisini tehdit altında hissetmesi, çok yaygın bir durumdur. Kişinin geleneksel kimliği temelinde benlik saygısını modern dünyanın tehditlerine karşı korumaya çalışması, fanatizm makinasının yakıtı olabilmektedir. Militanın, özgün ve özgür kişiliği yoktur. Büyük bir kişilik yitimi yaşayan militan, kendisini mensubu olduğu organizasyonun çıkarları, amaçları ve üyeleriyle özdeşleştirmektedir. Kimlik, organizasyondur. Grup üyeleri arasında paylaşılan kolektif değerler ve kimlik, grup içi iş birliğini ve tutarlılığı sağlamaktadır. Gruba itaat ve uyum, en büyük erdemdir. Biz ve

düşmanlar ayırımı şeklindeki anlayışla ikili bir dünya görüşü, kimlik ve toplum oluşturulmaktadır.

Bireyler, sınırlı benliklerini mutlakiyetçilikle genişletmeye ve sınırsızlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bütün dünyanın Dar'ul Harp ve cihad alanı olduğu düşüncesi, dini bir mutlakiyetçiliğin ürünüdür.Sembolik, kutsal ve mutlakiyetçi olan dini söylem, her zaman ve her yerde yapılması gereken dini şiddeti evrenselleştirerek zaman ve mekan ötesi bir olgu haline getirmektedir. Radikalizm, bazı dini liderlere, alimlere ve kişiliklere aşırı kutsiyet ve otorite atf etmektedir. Kapalı dini zihin, dini referansların dışında hiçbir referans kabul etmemektedir. Eleştiri ve muhalefet kültürünün içselleştirilmemesi, çok ciddi bir sorundur. Her eleştirinin öfke ile karşılanıp dine ve kimliğe tehdit ve saldırı olarak algılanması tutumunun sorgulanması gerekmektedir.Şiddetin dindarlıkla özdeşleştirilmesi sonucunda din, dogmatik, kolektivist, uzlaşmaz, kibirli, doğruluğu kendinden menkul ve tepeden bakan bir irrsyonalizme dönüşmektedir.

Toplumu bozan ve istikrarsızlaştıran dini şiddet, yeryüzünde fitneye neden olan bir cehennem yaratabilmektedir. Dini militanlık, farklı din ve inançlardan sürekli uzak kalmanın yollarını bulmakta ve farklılığa karşı hep saldırgan bir pozisyon takınmaktadır. Farklı din menuplarına ve farklı görüşlere karşı müsamahasız olan ve onlara karşı şiddeti meşrulaştıran din, insan karakterini çok tehlikeli bir yıkım makinasına dönüştürebilmektedir. Bir kutsal veya yüce ideal adına yapılan şiddet, kutsal olmadığı gibi, erdemli kötülük olarak da değerlendirilemez. İntihar saldırısında bulunan veya başkalarını öldüren kişi, kendisini bireysel olarak sorumlu hissetmemektedir. Din adına ölme ve öldürmenin meşrulaştırılması, kişinin zihnindeki bilişsel çelişkiyi çözmektedir Cihadın şiddet dolu bir içeriğe kavuşturulması sayesinde kişi, militanca bir eğitim almakta, dünyevi ve uhrevi ödüller almaya ikna olmakta ve düşmanın şeytanlaştırılması sağlanmaktadır. Dinin şiddeti besleyen bir kaynağa dönüşmesinde alınan din eğitiminin büyük rolü vardır.

Dini farklılıkların ve asabiyetlerin asli kimliğimiz olan insanlığımızın önüne geçmesi, dinin fanatizmle, mutlakçılıkla, şiddet ve saldırganlıkla buluşmasına neden olabilmektedir. Din, insanlığımızı tanımamıza yardımcı olan bir kaynak olmalıdır. İnsansızlaşma aracı olan din, din değildir. Savaş, silahlarla kazanılmasına rağmen, barışın ise fikir, inanç ve değerlerle kazanıldığı unutulmamalıdır. Din, barışı sağlayan bir değer, fikir ve inanç olmalıdır. Öldürmeyi ve sahte idealler uğruna ölmeyi emreden bir dine, insanlığın ihtiyacı yoktur. Din, bize insani bir kimlik kazandırmalı, insanlık düşmanı bir kimlik kazandırmamalıdır.

Din ve şiddet, birbirlerini petrol ve ateş gibi destekleyebilirler. Dinin kendisinden ziyade dinin istismar edilerek bir şiddet aracına dönüştürülmesi, dini şiddeti başlatan, yoğunlaştıran ve kalıcılaştıran bir faktöre dönüştürmektedir. Dinler, sanıldığının aksine barışı, toleransı, affetmeyi, rahmeti ve şefkati desteklemektedirler.Bütün dinler, insan öldürme fikrine karşıdırlar. Dinin barışçı tarafı, dindarlığın şiddet boyutunun önündedir. Dindarlıkta doğal olan barıştır. Şiddet ise dindarlığa bulaştırılan yapay bir zehirdir. Şiddet, dindarlığı yozlaştıran ve bozan bir zehirdir. Şiddet zehiine karşı dindalığımızın olgunlaşan, gelişen, çeşitlenen ve sorgulayan nitelikte tecrübe edilmesi gerekmektedir.

III. BÖLÜM

DİNLERİN ŞİDDETE BAKIŞI



ŞİDDETİN KAYNAĞI OLARAK DİN: MİT Mİ GERÇEK Mİ?

Prof. Dr. Kemal Ataman
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Şiddet, farklı araştırma disiplinlerine göre farklı şekillerde tanımlanabilirse de, bu yazıda, bir bireyin ya da bir grubun kasıtlı olarak öteki birey ve gruba uygulamış olduğu her türlü fiziksel ve psikolojik taciz anlamında kullanılmıştır. Şiddet, dövme, yaralama, cinsel taciz, işkence, savaş ve ölüm gibi formlarda tezahür edebilir. Bu yönüyle şiddet, güç kullanımının en uç ifadesi olarak bir sosyal aktörün öteki sosyal aktörü fiziksel olarak imha edebileceği potansiyele işaret eder. Dini şiddetse, din kaynaklı olduğu farz edilen her türlü fiziksel veya psikolojik tacizi tanımlamak için kullanılmıştır. En özlü ifadesiyle şiddet barışın olmaması durumudur.

Dinin şiddete meyyal olduğu ve hatta şiddeti doğurduğu iddiası, hem Batı dünyasında ve hem de Batı'nın uzantısı olarak kabul edilebilecek bazı toplum ve kesimlerde yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu iddia, bahse konu toplumların dini olarak kabul edilen toplumlara bakışını ve onlarla olan ilişki biçimlerini de şekillendirmektedir. Örneğin, Batı'nın İslam Dünyası ve özellikle de Orta Doğu'yu nasıl algıladığı ve bu algının bir sonucu olarak nasıl bir ilişki içinde olduğunun basit bir analizi bile konu hakkında ipuçları sunacaktır. Bu teze göre, hangi kültürel ortam ve tarihsel arka plana sahip olursa olsun din (religion), hem tarih-üstü hem de kültürler-üstü bir öze sahiptir; her toplumda, müspet ya da menfi anlamda, benzer hatta aynı işlevi görür. Konumuz açısından bakıldığında ise, bu işlevlerden en belirgin olanının, dinin şiddeti yücelttiği ve meşru gösterdiği iddiasıdır. Öyle ya hem tarihi süreç ve hem de günümüzde olup bitenler dikkate alındığında böyle bir yargıya ulaşmak gayet makul ve mantıklı göründüğü gibi, tarihi ve güncel delillerle de desteklenebilir.

Böyle bir anlayış ve yargının, dinin, seküler bir toplumun siyasi örgütlenme biçimi olarak kabul edilen laik bir devlet mekanizması tarafından ehlileştirilmesi, hiç olmazsa kamusal alana girmesine müsaade edilmemesi gerektiği fikrine kapı araladığı aşikardır.

Gerek tarihsel süreçte ve gerekse günümüzde, dinin, şu veya bu şekilde, şiddeti meşru gösterdiği ve teşvik ettiği durumların varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Aynı şekilde seküler ideolojilerin ve kurumların hem tarihte hem de günümüzde benzer yöntemlere müracaat ederek şiddeti teşvik ettiğini söylememizi mümkün kılacak bolca malzemeye sahip olduğumuz da bir başka gerçektir. Kullanım tarzı, tanımlamayı hedeflediği durum ve sonuçları dikkate alındığında *religion* ifadesiyle ilgili olarak inkar edilmesi zor görünen bir başka husus da şudur: *Religion* ifadesi sömürgecilik bağlamında modern Batı'nın, bilimsellik maskesi altında, siyasi gücün nasıl tanzim edileceğini belirlemeye yönelik olarak geliştirilen kurgu faaliyetinin bir ürünüdür. Buna göre, tarih-üstü ve kültürler-üstü değişmez bir öze (essence) sahip olduğu iddia edilen *religion* ile seküler kategoriler, dinin şiddeti teşvik ettiği tartışmalarında bir argüman olarak kullanılagelmiştir. Bunun bir sonucu olarak, örneğin, sonsuz sayıda dini gelenekten oluşan Hint dünyasındaki geleneklerin tümü Hinduizm adı altında dondurulmuş ve bir *religion* olarak kullanıma sunulmuştur. Oysa post-kolonyel araştırmalar ve karşılaştırmaları din çalışmaları, dini fenomenin, tarih-üstü ve kültürler-üstü bir özünün olmadığına dikkat çekerek, dini şiddetin seküler şiddetten ayrıştırılabileceği iddiasını geçersiz kılmaktadır. Zira, herhangi bir bağlamda neyin dini ve neyin seküler olduğunu tespit etmek büyük ölçüde güç ilişkilerinin nasıl tanzim edildiğine göre belirlenmektedir. Ayrıca sosyolojik çalışmalar, bazı beşeri ideolojilerin, sivil din teorisinde olduğu gibi, modern toplumlarda geleneksel dinin fonksiyonel karşılığı olarak işlev gördüğünü de ortaya koymaktadır. Batı'nın din ve siyaset ilişkisini tanımladığı standart tez şudur: Modern devlet, çatışmaların temel nedenini tümüyle din kaynaklı görerek din ve siyaseti bir birinden ayırır. Yazının değişik yerlerinde de ifade edildiği üzere, aslında ne dinle siyaset arasında ne de toplumsal yapıyı oluşturan öteki kurumlar arasında tam bir kopuştan söz etmek mümkün gözükmüyor. Aslında olan şey, kilisenin tekelinde bulunan "kutsal" ın, mekan değiştirerek, Kilise' den (geleneksel din) devlete göç etmesidir. Sözde "kutsal," barış ve hoş görü adına siyasetten arındırılırken, gerçekte olan, yeni devletin, kutsalı zimmetine geçirerek kendisine bir çeşit yeni din konumu kazandırmasıdır. Dolayısıyla, eskiden tanrılara kurban ettiğimiz çocuklarımızı, ortaya çıkan özgürlük, demokrasi, milliyetçilik gibi

yeni kutsalları korumak adına, şimdi devlete kurban veriyoruz.

Peki dinin şiddeti teşvik ettiği iddiası niçin sürekli olarak gündemde tutulmaktadır? Bu soruya verilebilecek türlü cevaplar mevcuttur. Fakat konumuz açısından bakıldığında ve "Doğu-Batı" ilişkileri bağlamında ele alındığında muhtemel cevaplardan biri şöyle formüle edilebilir. Bu iddia bir mit oluşturma çabasının ürünüdür. Bir kez böyle bir mit oluşturulduğunda mitin ne tür bir tarihsel gerçekliğe işaret ettiğinin, dahası her hangi bir tarihsel gerçekliğe işaret edip etmediğinin bir anlamı kalmamaktadır; zira mitlerin işlevsel olabilmesi için tarihsel bir olaya tekabül etmesi zorunlu değildir. Önemli olan söz konusu mitle verilmek istenen mesajdır. Böylece, dinin genelde, İslam'ın ise özelde şiddete ve fanatizme meyyal; barışa, rasyonaliteye ve hoşgörüye karşı olduğu mesajı mit kurucuları tarafından muhataplarına aktarılarak, mite konu olan din mensuplarının birer vahşi ve cani olduğu fikri yaygınlaştırılarak ötekileştirilir. Bu da Carl Schmitt'in, dost-düşman dikotomisinin fonksiyonel bir siyasi yapı oluşturabilmek için olmazsa olmaz unsurlardan biri olduğu tezini çağrıştırmaktadır. Böyle bir anlayış, bu insanları ehlîleştirmek için, gerektiğinde seküler şiddet uygulamayı mazur gösteren uygulamaları hem masum hem de kaçınılmaz kılar. Bunun örneklerini, öteki pek çok Batı ülkesiyle birlikte, Amerika Birleşik Devletleri'nin hem yakın hem de uzak tarihinde görmek mümkündür.

Yukarıda, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve öteki dinler da dahil olmak üzere, her türlü dini ve beşeri ideolojinin din adına şiddeti teşvik ettiği durumların varlığına işaret edilmişti. Bazılarımız için kabul edilmesi zor olsa da, din söz konusu olduğunda, hem tarihte hem de günümüzde olup bitenleri yalnızca siyasi ve ekonomik faktörlere indirgemek yanıltıcı olabilir. Bunun böyle olması şüphesiz arzulanan bir durum değil belki ama anlaşılabilen bir durumdur. Anlaşılması zor ve tutarsız görünen ise, her türlü bağlamdan bağımsız adeta bir vakum içerisinde varlığını sürdüren, her ortamda, kültürde ve zaman diliminde aynı şekilde anlaşılan ve uygulanan, şiddete ve fanatizme beşeri ve seküler ideolojilerden daha meyyal olan sabit bir *religion*'in var olduğu iddiasıdır. Oysa tarihi örnekler bize başka türlü bir resim çiziyor. Özellikle Batı'da din savaşları olarak bilinen savaşlarda, Katoliklerin birbirleriyle ve Luteryanların Luteryanlarla kıyasıya savaştıkları bilinmektedir. Aynı savaşlarda Katolik-Protestan iş birliği de gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin, Otuz Yıl Savaşları'nda Kardinal Richeliu ve Katolik Fransa, Luteryan İsveç tarafında yer almışlardır. Daha da çarpıcı olan ise, Otuz Yıl Savaşlarının son yılları Avrupa'nın önde gelen iki Katolik hanedanlıkları olan Habsburg ve Bour-

bons arasındaki mücadeleye sahne olmuştur. Bu ve benzeri örnekler bize, din ve toplumsal yapıyı oluşturan, ekonomi, siyaset, sağlık, eğitim, aile ve hukuk gibi kurumlar arasında teşhis edilmesi zor girift bir ilişkiler ağının varlığını göstermektedir. Bu girift ilişkiler ağı, farklılaşmanın ve dolayısıyla sekülerleşmenin tamamlandığı iddia edilen, içinde yaşadığımız modern/post modern zamanlarda da ve daha sofistike bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Kendilerini dindar olarak tanımlayanların bir kısmı çok defa, "dini şiddet" olarak tanımlanabilecek olayların ardında yatan gerçek saiklerin dini olmaktan çok sosyal, siyasal ve ekonomik olduğunu iddia ederek savunmacı bir tutum sergilemektedirler. Bir başka grup inanana göre ise, tanım gereği din ve şiddetin bir arada zikredilmesi dine yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Bu bakış açısına göre, örneğin, Hariciler, İŞİD, Al-Qaide, Boko Haram gibi oluşumların İslam'la uzaktan yakından bir ilgisi yoktur ve bu insanlar gerçek manada Müslüman değildir ve İslam'ı da temsil etmekten uzaktırlar. Benzer bir yaklaşımla, çok kültürlü ve çok dinli bir dünyada yaşayan bir Hristiyan da 21. yüzyıldan geriye bakarak, Haçlı Seferlerine katılanların "gerçek Hristiyan" olamayacaklarını, zira bu savaşların İsa'nın "sağ yanağınıza bir tokat atana öteki yanağınızı çevirin" öğretisiyle örtüşmediğini iddia edebilir. Veya, örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve özellikle de Evanjelistler arasında yaygın olan İslamofobianın Hristiyanlık 'ın öğretisiyle örtüşmediğini söyleyen liberal Hristiyanlar olabilir.

Bu yorumların geçerli olduğunu söylemek bir kaç nedenden dolayı zordur. Her şeyden önce, dini saikleri siyasi ve ekonomik saiklerden ayırmak imkansız değilse de imkansıza yakındır. Hele de Müslümanların, İslam'ın hayatın her alanına müdahale ettiğine inandıkları bir vasatta, birinin çıkıp dini şiddetle ekonomik veya siyasi şiddeti birbirinden ayırmaya çalışmasının inandırıcılığı sorgulanmaya muhtaçtır. Benzer bir yaklaşımla ve daha da radikal bir şekilde din ve siyasetin ve her türlü dünyevi faaliyetin Tanrı'nın muradını yer yüzünde gerçekleştirmek için gerekli olduğunu savunan Hristiyan ve Yahudilerin uygulamalarının hangi noktada dini, hangi noktada seküler olduğunu tespit etmenin imkansızlığı ortadadır. Bu ise bize bilinen bir gerçeği yeniden düşünmemiz gerektiğini hatırlatıyor: Dinin siyasetten arındırılabileceği ve arındırılması gerektiği tezi, modern Batı'nın kendisinin de başaramadığı bir ütopyasıdır. İkinci nedene göre ise, Hristiyanlar Haçlı Seferleri sırasında Hristiyanlık' ın, Hariciler ve İŞİD de İslam'ın gerçek mesajını anlamadıkları için mensubu olduklarını iddia ettikleri dinleri temsil etmediklerini söylemek doğru,

geçerli ve inandırıcı bir yorum olmaktan uzak olacaktır. Zira din adına bir hedefe ulaşmak için müracaat edilen her türlü şiddet, ki bunu şiddet olarak biz okuyoruz onlar değil, Tanrı adına gerçekleştirilen bir ibadet mesabesindedir ve farklı yorumlansa da, kaynağı kutsal metinlerdir. Ne Yahudilik, ne Hristiyanlık ne de İslam, tarihsel şartlara ve tesirlere karşı bağışıklık sistemi geliştirebilen saf bir doktrinler seti olarak okunabilir. Aksine, söz konusu dinler, mensuplarının gözlemlenebilir eylemleri tarafından şekillenen ve somutlaşan (objective) yaşanmış tarihsel tecrübelerinin birikim ve sentezidir. Anakronizme düşme pahasına, tarihsel olaylara baktığımızda hangi dini gelenek içinde olursa olsun, kendi zamanlarında ana akım savaş protokolleri içinde kabul edilebilecek bazı uygulamaların bile, aslında şiddeti çağrıştırdığı söylenebilir. Bugüne geldiğimizde, örneğin, Orta doğudaki savaşları yalnızca özgürlük ve petrol ile izah edebilmenin imkansızlığı ortadadır; zira özellikle Amerikan ve Yahudi politikalarının, en azından muhafazakarlar için, Eski Ahit ve Yeni Ahit kaynaklı olduğu bir sır değildir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, dini olanla sosyal olan arasındaki ilişki biçimlerinin giriftliği din ve şiddet söz konusu olduğunda da geçerlidir. Şiddetin varlığı varoluşsal bir gerçekliktir; fakat bu problemin kaynağını tek bir nedene indirgemek veya belli bir dini geleneğe hasretmek daha sıkıntılı durumların ortaya çıkmasına yol açacaktır, açmaktadır. İçinde yaşadığımız zaman dilimi de dahil olmak üzere, tarihin hiç bir döneminde din ve toplumsal yapıyı oluşturan öteki kurumlar arasında tam bir ayrışmadan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle, yapılması gereken şey, kaynağı ve hedefi ister dini ister din dışı olsun, her türlü şiddetin karşısında duran bir dünya görüşünü hayata geçirmektir. Öteki dini geleneklerde genelde ve İslami gelenekte özelde bunu mümkün kılacak, başta Kur'an-ı Kerim ve onun pratiği durumundaki Efendimizin sünneti olmak üzere, çok sayıda kurucu metin, örnek ve şahsiyet mevcuttur.

Kaynakça

Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Cavanaugh, T. William. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press. 2009.

Coşar, Fatma Mansur. *Din Savaşları*. İstanbul: Büke Yayıncılık, 2000.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignity*. New England: MIT Press, 1985.

Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*. New York: A Mentor Book, The New American Library, 1961.

Tuveson, L. Ernest. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Uludağ Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri,* İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.

BARIŞ VE ŞİDDET EKSENİNDE YAHUDİLİK

Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi

Şiddet konusu, genelde dinler, özelde monoteist dinlerle bağlantılı olarak ele alındığında olumsuz çıkarımlara ve genellemelere gitmek son derece kolaydır (ki bu kolaycılığı, şiddet kelimesi geniş anlamıyla düşünüldüğünde, dine yönelik şiddet şeklinde nitelemek mümkündür). Kimi batılı yazarlar arasında dinî şiddeti, tek tanrı ve tek hakikat vurgusundan dolayı özellikle monoteist dinlerle ilişkilendirme yönünde bir eğilim mevcuttur; gerçi tarih bize böyle bir eşitlemenin çok da doğru olmadığını göstermektedir.[1] Söz konusu yazarlar, monoteist şiddetin kaynağı olarak genellikle Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit) metinlerine işaret etmektedirler. Buna göre Ortaçağ boyunca Hıristiyanlık adına gerek Hıristiyanlık içi gerekse Hıristiyanlık dışı gruplara karşı sergilenen şiddetin kaynağı Kitab-ı Mukaddes metinleridir. Yine bu metinler, günümüzde Amerika merkezli Hıristiyan fundamentalizmini ve İsrail merkezli Yahudi radikalliğini besleyen temel unsur olmaktadır. Hatta, kimi yazarlar, –erken İslam'ın Kitab-ı Mukaddes geleneğine dayandığı ön kabulünden hareketle– İslam radikalliğinin ardında yatan dolaylı sebebi de yine bu metinlerde aramak gerektiğini düşünmektedirler.[2]

---

1 Şiddetin sırf monoteist dinlerle ve bilhassa İslam diniyle özdeşleştirmesine yönelik eleştirel bir değerlendirme için bk. H. Munson, "Religion and Violence", *Religion*, 35 (2005), s. 223-246.

2 Söz konusu görüşler için bk. R. Eisen, *The Peace and War in Jewish Tradition: From the Bible to Modern Zionism*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2011, s. 17-18; ayrıca bk. J. Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Harrisburg/London/New York: Trinity Press International, 2003. Kitab-ı Mukad-

Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin merkezinde yer alan seçilmişlik ve mesihçilik/kurtuluş inançları göz önünde bulundurulduğunda, Kitab-ı Mukaddes-şiddet ilişkisine yönelik bu tespiti tümüyle değilse bile bir yönüyle doğru kabul etmek mümkündür.[3] Konu özellikle Yahudilik ve şiddet olduğunda, başta işaret ettiğimiz genellemeciliğin iki önemli sebebinden bahsedilebilir. Bu sebeplerden biri (1) Yahudi dininin temelinde yer alan Tanah (Eski Ahit) metinleri ve bu metinlerin problemli içeriğidir; diğeri ise (2) modern İsrail devletiyle birlikte ortaya çıkan ve bilhassa son 30 yılda yükselişe geçen dinî Siyonizm, özellikle de Tanah'a dayalı şiddet söylemi ve eylemi üzerine kurulu olan radikal dinî Siyonizm'dir. Problemi bu şekilde ortaya koyduğumuzda, yani Yahudi kutsal metinlerinden modern dönemdeki dinî Siyonizm'e doğrudan bir hat çizdiğimizde Yahudilik'te şiddet konusunu kısa yoldan özetlemiş oluyoruz aslında. Fakat tam da bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, bütün önemine ve merkeziliğine rağmen Yahudiliğin Tanah'tan ibaret olmadığıdır; aynı şekilde Yahudilik dinî Siyonizm'den de ibaret değildir. Dolayısıyla konu göründüğü kadar basit değildir.

Kitab-ı Mukaddes üzerine yapılan metin tenkidi çalışmalarının (Biblical Criticism) gösterdiğine göre Tanah, farklı dönemlerde farklı yazarlar ve redaktörler tarafından yazılmış/derlenmiş, dolayısıyla farklı ve kimi zaman zıt anlayışları ve çelişik görüşleri barındıran bir literatürdür. Bu literatürde, kısmen bütün kutsal metinler için de geçerli olduğu üzere, hemen her bakış açısına (barış veya şiddet) dayanak oluşturacak bir pasaj bulmak mümkündür. Buradan hareketle Tanah'tan, bütün problemli yapısına rağmen, şiddet lehine tek ve bütüncül bir anlayışın çıkmayacağını söylemek gerekir. Daha da önemlisi bir metni kendi bağlamı ve yorum geleneği içinde değerlendirme gereğidir. Yahudilik açısından konuyu daha da karmaşık kılan bir diğer husus ise Yahudiler'in, sürgüne gönderildikleri takriben miladi I. yüzyıldan modern İsrail devletinin kurulduğu XX. yüzyıla kadar, yani iki bin yıla yakın bir süre siyasi bağımsızlıktan yoksun oldukları ve bu süre boyunca –ki bu, toplam Yahudi tarihinin yarısından fazlasına denk gelmektedir– en azından pratikte pasif/ist bir konumda bulunduklarıdır. Dolayısıyla bu noktada Tanah ile Tanah'ın farklı dönemlerde ve şartlarda yapılmış yorumları üzerine temellenen Yahu-

---

des-şiddet ilişkisi üzerine geniş bir literatür mevcuttur. Din-şiddet özdeşleştirmesine yönelik eleştiri için ayrıca bk. K. Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, New York/Toronto: Alfred A. Knopf, 2014.

3 Konu üzerine yapılmış kapsamlı bir değerlendirme için bk. B. Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dinî Araştırmalar*, 7/20 (2004), s. 61-72.

dilik arasındaki ilişki, yani metin-yorum ve metin-gelenek ilişkisi önem taşımaktadır.

Bu tebliğ, Yahudilik'te şiddet konusunu kutsal metin-yorum ilişkisi üzerinden, Yahudi tarihinin farklı dönemlerine atıfla ele almayı amaçlamaktadır. Bu şekilde konunun Yahudi literatüründe ve geleneğinde hangi noktalar üzerinden tartışıldığı ve özellikle günümüzde uygulamaya nasıl yansıdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tanah Metni ve Şiddet

Konuya Tanah'ta[4] başından itibaren evrensellik-seçkincilik şeklinde bir ikiliğin, hatta gerilimin mevcut olduğunu söyleyerek başlamak isabetli olur. Tanah'ın ve Tevrat'ın ilk kitabı olan Tekvin kitabının başlangıç kısmında Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı ve Nuh ile bütün Nuh soyu (insanlık) ve canlılar adına bir ahit yaptığından bahsedilmektedir.[5] Tekvin kitabının 12. babından itibaren ise Tanrı'nın İbrahim'i ve İbrahim'e dayanan belli bir soyu yani İsrailoğulları'nı seçtiği ve onlarla özel bir ahit ilişkisine girdiğinden söz edilmektedir.[6] Tanah'ın geri kalan kısmı da esasen Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki bu özel ahit ilişkisinin bir açılımından ibarettir; ve bu açılım, İsrailoğulları ile bir yandan diğer İbrahim soyu (bilhassa İsmailoğulları ve Esavoğulları) diğer yandan öteki kavimler arasında yaşanan bir ayrışma ve çatışma şeklinde ortaya konmaktadır. Tanah'ta yer alan şiddet unsuru tamamen bu ayrışma ve çatışmayla alakalı olmasa da, söz konusu ayrışma ve çatışma Tanah literatürünün temelini oluşturmakta, aynı zamanda Yahudi tarihi boyunca kimi zaman Yahudiler'e yönelik olarak (çoğunlukla da Hıristiyanların eliyle), kimi zaman da Yahudiler tarafından sergilenen şiddet, büyük ölçüde söz konusu çatışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bazı modern Yahudi ve Hıristiyan yazarlar tarafından da vurgulandığı üzere, istisnalar dışında (Rut ve Neşideler Neşidesi kitapları ve bilhassa İşaya kitabında yer alan tamamen barış içerikli pasajlar[7]), Tanah literatürünü oluşturan hemen her kitapta ve bölümde şiddet unsuru yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle Tanah'ın genelinde Tanrı veya insan eliyle

4 Tanah üç bölümden oluşmaktadır: Hz. Musa'ya doğrudan vahyedildiği kabul edilen "Tevrat" (Tora) bölümü, çeşitli İsrail peygamberlerine ilham/rüya yoluyla vahyedildiği kabul edilen metinleri muhtevi "Peygamberler" (Neviim) bölümü ve İsrailoğulları tarihindeki kral veya peygamberlerle ilişkilendirilen ve ilhama dayandırılan metinleri ihtiva eden "Yazılar" (Ketuvim) bölümü.

5 Tekvin 1:26-27; 9:6, 8-17.

6 Tekvin 12:2-7; 13:14-17; 15:18; 17:1-26 vs.

7 İşaya 2:2-4; 19:23-25; ayrıca bk. Mika 4:1-3.

ortaya konan şiddetin ya da şiddet olarak tanımlanabilecek şeyin[8] hemen her biçimine (ferdi-kolektif, cemaat içi-cemaat dışı vs.) rastlanmaktadır. Bu açıdan, Tanah'ın barış söylemi için çok da iyi bir örnek olmadığı sonucuna varmak makul görünmektedir.

Şiddetle bağlantılı olarak Tanah'taki farklı örnekler üzerinde durmak mümkündür;[9] fakat bizim buradaki konumuz açısından, bilhassa İsrail-diğer milletler bağlamında şiddet ve Tanrı-şiddet ilişkisi önem taşımaktadır. Öncelikle Tanah'ın Tanrısı'na göz atmak gerekirse; bu Tanrı, ilk insan çiftini Cennet'ten kovan, Nuh soyu hariç bütün insanlığı tufanla yok eden, İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emreden,[10] babaların suçlarından dolayı çocuklarını cezalandıran,[11] İsrailoğulları'nın seçilmişliğinin bir gereği olarak –ki bu seçilmişlik aynı zamanda "coğrafi seçilmişlik" şeklinde ortaya konmaktadır–[12]Kenan'ın fethi sırasında burada bulunan halkların tümünün öldürülmesini ve İsrailoğulları'na saldıran Amalek soyunun (Amolek/Amâlika) tamamen yok edilmesini emreden,[13] yani bugünkü isimlendirmeyle 'soykırım' emri veren/uygulayan bir 'savaş tanrısı'[14] şeklinde sunulmaktadır. Buna karşılık Tanah'ta İsrail Tanrısı'nın bilhassa İsrailoğulları'na yönelik merhametinden ve adaletinden bahse-

8 Dünya Sağlık Teşkilatı (WHO) tarafından yapılan tanıma göre şiddet "bir kişinin yaralama, ölüm, psikolojik zarar, gelişim bozukluğu veya mahrumiyete sebebiyet verecek veya sebebiyet vermesi muhtemel şekilde kendi şahsına, bir başka şahsa, gruba veya topluluğa karşı, tehdit altında veya bilfiil, kasıtlı olarak fizikî cebir veya güç kullanması"dır (Eisen *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 11). Dolayısıyla yukarıdaki şartları taşıyan bir eylem ister haklı ister haksız, ister saldırı ister savunma amaçlı olsun şiddet kapsamında değerlendirilmektedir. Bir şiddet eyleminin haklı/mazur gerekçelere dayanıp dayanmadığı ise ayrı bir değerlendirme konusudur.

9 Tanah'taki cemaat içi ferdî veya toplu şiddet örnekleri için bk. Tekvin 34; Sayılar 25; Hakimler 11:35 vs. Bilhassa Finhas'ın zina yapan bir İsrailoğlu ile yabancı kadını öldürmesinden ve buna karşılık Tanrı'nın ona başkohenlik bahşetmesinden bahseden Sayılar pasajı, günümüzün radikal Yahudi ve Hıristiyan grupları tarafından yüksek dindarlık örneği şeklinde kullanılmaktadır. Bk. G. Aran – R. E. Hassner, "Religious Violence in Judaism: Past and Present", *Terrorism and Political Violence*, 25 (2013), s. 371 vd.

10 Tekvin 3; 6-8; 22:1-13. Her üç kıssa –Cennet'ten çıkış, Nuh tufanı ve İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsü– Kur'an'da da yer almaktadır (el-Bakara 2/30-38; el-A'râf 7/10-27; Tâhâ 20/115-123; İbrâhim 74-71/10; Hûd 44-36/11; Sâffât 107-102/37); ama Tevrat anlatımıyla aralarında önemli noktalarda farklar mevcuttur.

11 Çıkış 20:5; 34:7. Söz konusu suç putperestliktir. Sair durumlarda suçun ve cezanın ferdiliği görüşü için bk. Tesniye 24:16; Hezekiel 18:20.

12 Tekvin 12:2-7; 13:14-17; 15:18; 17:1-26; 28:10-15.

13 Tesniye 3:3-6; 7:1-2; 17; 20; 25; Yeşu 13; 16; I. Samuel 15:1-3.

14 Çıkış 15:3.

den pasajların yanı sıra,[15] gelecekteki evrensel barış idealini seslendiren pasajlar da yer almaktadır.[16] Tanrı'nın İsrailoğulları'na yönelik merhameti genellikle diğer milletlere yönelik ilahi öfke ve gazaba paralel olarak sunulsa da,[17] ilk defa İsrail peygamberleri tarafından seslendirilen evrensel barış ideali, diğer Yakın Doğu toplumlarında rastlanmayan bir anlayıştır. Fakat Tanah'ta yer alan bütün bu barış yanlısı pasajlara rağmen, şiddet içerikli pasajlar çoğunluğu oluşturmakta ve başlı başına problem olmaya devam etmektedir.

Bilhassa soykırım pasajlarıyla ilgili önemli bir nokta, emre yönelik gerekçelendirmedir. Bu nokta, İsrail'in seçilmişliği ile şiddet arasındaki ilişkinin de bariz biçimde ortaya çıktığı yerdir. Kenanlı topluluklara ve Amalekliler'e yönelik toplu öldürme emri, bu toplulukların İsrailoğulları ile geçmişte yaşadıkları veya gelecekte yaşayacakları ilişkiye dayandırılmaktadır. Kadınlar ve çocuklar dahil bütün Kenanlılar'ın öldürülmesi emri verilirken, bir pasaj hariç,[18] Kenanlı halkların bizatihi kötülüklerinden ya da günahlarından ziyade, İsrailoğulları'nı yoldan çıkarma tehlikesi taşıyor olmaları gerekçe gösterilmektedir:

Böylece Tanrımız Rab, Başan Kralı Og'u ve halkını da elimize teslim etti. Hiçbirini sağ bırakmadan hepsini yok ettik. Bütün kentlerini ele geçirdik. Ele geçirmediğimiz tek kent kalmadı... Heşbon Kralı Sihon'a yaptığımız gibi hepsini yok ettik. Her kenti, kadın, erkek ve çocuklarla

15 Tesniye 10:17-19.

16 "Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak, buzağı, genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek... Kutsal dağımın hiçbir yerinde kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek. Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa, dünya da Rabb'in bilgisiyle dolacak."(İşaya 9-11:6). "Rab uluslar arasında yargıçlık edecek, birçok halkın arasındaki anlaşmazlıkları çözecek. İnsanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak..." (İşaya 25-19:23 ;4-2:2; Mika 3-4:1); krş. "Rab böyle diyor: Uluslar arasında şunu duyurun: Savaşa hazırlanın, yiğitlerinizi harekete geçirin. Bütün savaşçılarınız toplanıp saldırıya geçsin. Saban demirlerinizi çekiçle dövüp kılıç yapın, bağcı bıçaklarınızı mızrak yapın…" (Yoel 3:9-10).

17 "[Tanrı:] 'O benim! Adaleti duyuran, kurtarmaya gücü olan... Çukurda üzümü tek başıma çiğnedim... Öfkeyle çiğnedim onları, gazapla ayaklarımın altına aldım. Kanları giysilerime sıçradı, bütün elbisemi kirletti. Çünkü öç alma günü yüreğimdeydi, halkımı kurtaracağım yıl gelmişti. Baktım, yardım edecek kimse yoktu... Gücüm kurtuluş sağladı, gazabım bana destek oldu. Öfkeyle halkları çiğnedim... Yere akıttım kanlarını.' Şefkati ve iyiliği uyarınca bizim için yaptıklarından, İsrail halkı için yaptığı bütün iyiliklerinden ötürü Rabb'in iyiliklerini ve övülesi işlerini anacağım..." (İşaya 63:1-14; 61:1-11; 66:18-24; Yoel 3:1-16; krş. Amos 9:7).

18 Levililer 18:24-30.

birlikte, tümüyle yok ettik. Hayvanlara ve kentlerdeki mallara ise el koyduk (Tesniye 3:3-7).[19]

Tanrınız Rab mülk edinmek üzere gideceğiniz ülkeye sizi götürdüğünde, önünüzden birçok kavmi –Hititler'i, Girgaşlılar'ı, Amorlular'ı, Kenanlılar'ı, Perizliler'i, Hivliler'i, Yevuslular'ı–, sizden daha büyük ve daha güçlü yedi kavmi (şiv'a goyim) kovacak. Tanrınız Rab bu kavimleri elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, tümünü yok etmelisiniz (haharem taharim).[20] Bu kavimlerle antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız... Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almayacaksınız. Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptıracak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklar. O zaman Rab size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek. Onlara şöyle yapacaksınız: Sunaklarını yıkacak, dikili taşlarını parçalayacak, Aşera putlarını devirecek, diğer putlarını yakacaksınız. Siz Tanrınız Rab için kutsal bir kavimsiniz. Tanrınız Rab, has kavmi olmanız için, yeryüzündeki bütün kavimlerin arasından sizi seçti (Tesniye 7:1-6).

Tanrınız Rabb'in miras olarak size vereceği bu kavimlerin kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız. Tanrınız Rabb'in size buyurduğu gibi, onları –Hitit, Amor, Kenan, Periz, Hiv ve Yevus kavimlerini– tümüyle yok edeceksiniz. Öyle ki, ilahlarına taparken yaptıkları iğrençliklere uymayı size öğretemesinler, siz de Tanrınız Rabb'e karşı günah işlemeyesiniz (Tesniye 20:16-18).

Bu davranışların hiçbiriyle kendinizi kirletmeyin. Çünkü önünüzden kovacağım kavimler böyle kirlendiler. Onların yüzünden ülke bile kirlendi. Günahından ötürü ülkeyi cezalandırdım. Ülke, üzerinde yaşayan halkı kusuyor. İster yerli olsun, ister aranızda yaşayan yabancılar olsun kurallarıma ve ilkelerime göre yaşayacaksınız. Bu iğrençliklerin hiçbirini yapmayacaksınız. Sizden önce bu ülkede yaşayan insanlar bütün bu iğrençlikleri yaparak ülkeyi kirlettiler. Eğer siz de ülkeyi kirletirseniz, ülke sizden önceki kavimlere yaptığı gibi sizi de kusar. Kim bu iğrençliklerden birini yaparsa halkın arasından atılacaktır. Buyruklarımı yerine getirin, sizden önceki insanların iğrenç törelerine uyarak kendinizi kirlet-

---

19 Ayrıca bk. Yeşu 6:21: "Kadın erkek, genç yaşlı, küçük ve büyük baş hayvanlardan eşeklere dek, kentte [Eriha] ne kadar canlı varsa, hepsini kılıçtan geçirip yok ettiler."

20 İbranice *herem* (=yasaklama) kökünden gelen *haharem* fiili, ilgili Tevrat metinlerindeki kullanımıyla, geri alınmamak üzere Rabbe adamayı, yani bir nevi şükran kurbanı olarak öldürmeyi ifade etmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 28-77.

meyin. Tanrınız Rab benim (Levililer 18:24-30).

Amalekliler'in kadın, çocuk ve hayvanlar dahil yok edilmesi ve nesiller boyu süren bir buyruk olarak adlarının yeryüzünden silinmesi emrine gerekçe olarak ise onların Kenan yolu üzerinde İsrailoğulları'na saldırdıklarına işaret edilmektedir:

Amalek gelip Refidim'de İsrail'e savaş açtı. Musa Yeşu'ya, ‹‹Adam seç, git Amalek'le savaş›› dedi, ‹‹Yarın ben elimde Tanrı'nın değneğiyle tepenin üzerinde duracağım.›› Yeşu Musa'nın buyurduğu gibi Amalek'le savaştı… Amalek'i ve halkını yen(ip kılıçtan geçir)di. Rab Musa'ya, ‹‹Bunu hatırlatıcı olarak kayda geçir›› dedi, ‹‹Yeşu'ya da söyle, Amalek'in adını yeryüzünden büsbütün sileceğim.›› Musa bir sunak yaptı, adını ‹‹Yahve nissi›› koydu. ‹‹Eller Rabbin tahtına doğru kaldırıldı›› dedi, ‹‹Rab nesiller boyu Amalek'e karşı savaşacak!›› (Çıkış 17:8-16).

Samuel Saul'a şöyle dedi: ‹‹Rab seni kendi halkı İsrail'in kralı olarak meshetmek için beni gönderdi. Şimdi Rabbin sözlerine kulak ver. Herşeye hakim olan Rab diyor ki, ‹İsrail'e yaptıkları kötülükten ötürü Amalek'i cezalandıracağım. Çünkü Mısır'dan çıkan İsrail'e karşı koydular. Şimdi git, Amalek'e saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et (*haharamtem*), hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür››› (I. Samuel 15:1-3).

Fakat Tesniye kitabında yer alan pasajda, muhtemelen emrin aşırılığını gerekçelendirmek adına, Amalek'in İsrailoğulları'na saldırısının sebepsiz yere ve özellikle de geride kalan yaşlı ve güçsüzlere yönelik olduğu, dolayısıyla kendilerinde Tanrı korkusunun bulunmadığı şeklinde bir açıklama yapılmaktadır:

‹‹Siz Mısır'dan çıktıktan sonra Amalek'in yolda size neler yaptığını hatırlayın. Siz yorgun ve bitkinken yolda size saldırdılar; geride kalan bütün güçsüzleri öldürdüler. Tanrı'dan korkmadılar. Tanrınız Rab mülk edinmek için miras olarak size vereceği ülkede sizi çevrenizdeki bütün düşmanlardan kurtarıp rahata kavuşturunca, Amalek'in adını göğün altından sileceksiniz. Bunu unutmayın!›› (Tesniye 25:17-19).

Emrin geçtiği Çıkış pasajı ile Tesniye pasajı arasındaki, en azından emrin gerekçelendirilmesine yönelik bu farklılık, kimi yazarlar tarafından, bizzat Tanah içindeki şiddet dilini yumuşatma eğiliminin bir tezahürü olarak yorumlanmaktadır.[21] Gerçi bu durumda Tesniye pasajıyla

21 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 55-56. Kutsal metin tenkidindeki klasik görüşe göre Çıkış pasajı MÖ IX-VIII. yüzyıllara (Elohist metin), Tesniye pasajı MÖ VII. yüzyıla (Tesniye metni) tarihlendirilmektedir.

aynı döneme tarihlendirilen I. Samuel pasajı problem oluşturmaktadır. Zira burada öldürme emri ve uygulaması, Yeşu'nun "Amalek'i ve halkını yen(ip kılıçtan geçir)di"ğini ve Tanrı'nın "Amalek'in adını yeryüzünden büsbütün sileceğim" dediğini belirten Çıkış pasajından daha ayrıntılı ve ağır biçimde ortaya konmaktadır: "Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür."

Öte yandan Kenanlılar (ve Amalekliler) dışındaki kavimlerle savaş söz konusu olduğunda Tevrat'ta savaş hukuku kapsamında görülebilecek bazı kurallar yer almaktadır. Bu kurallara göre İsrailoğulları, Kenanlılar (yani bahsi geçen yedi topluluk) dışındaki herhangi bir topluma savaş açmadan önce onlara barış teklifi yapmakla yükümlü tutulmakta; karşı taraf barış teklifini kabul ettiği takdirde İsrailoğulları'nın onları bir nevi yarı köle olarak istihdam etmesi, kabul etmedikleri takdirde onlara savaş açmaları ve erkeklerini öldürmeleri, kadınlarını ve mallarını ise ganimet olarak alıkoymaları emredilmektedir.[22]

Elbette bütün bu şiddet ve savaş pasajlarını okurken, İsrailoğulları'nın da tabi olduğu, dönemin sosyal ve tarihî şartlarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Her şeyden önce, eski Yakın Doğu toplumları için savaşın ve öldürmenin günlük hayatın bir parçası ve bir norm olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Buna bağlı bir diğer nokta bizzat ilgili pasajların yazıldığı dönem ve dayandığı tarihî-sosyal bağlamdır. Kenanlılar'la savaş emrinin geçtiği Tesniye pasajları Tevrat'ta Kenan topraklarının fethinin gerçekleştiği Musa ve Yeşu dönemlerine (MÖ XV.-XIII. yy) ait pasajlar olarak sunulsa da, kutsal metin tenkidi çalışmaları neticesinde, aslında bu pasajların çok daha sonraki bir dönemde yazıldığı bilinmektedir. Söz konusu dönem, bahsi geçen Kenanlı yedi topluluğun artık mevcut olmadığı ve İsrail'in Asurlular'ın politeist kültürlerine karşı mücadele verdiği MÖ VII. yüzyılın atmosferini yansıtmakta, güneydeki İsrailoğulları'nın (Yehuda krallığı) kuzeydeki İsrail topraklarını/kabilelerini ele geçiren Asur tehlikesine karşı hem fizikî hem de dinî ve kültürel olarak hayatta kalma çabalarının bir sonucu olmaktadır. Yani bu pasajlar esasen reel düşman olan Asurlular'a ve dönemin asimilasyon tehlikesine karşı bir tepkinin ve İsrailoğulları'na yönelik putperestlik eleştirisinin bir ifadesi olup, bu tepki ve eleştiri artık mevcut olmayan Kenanlılar üzerinden ve fetih tasvirinin bir parçası olarak kurgulanmaktadır. Buradaki şiddet dilinin keskinliği ve aşırılığı da bu kurgunun bir sonucu olmaktadır.

22 Tesniye 20:10-20.

Aynı durum Amalek pasajları için de geçerlidir. Bu noktada ayrıca, bazı yazarlar tarafından, Kenanlı topluluklarla (Hititler, Hivliler, Kenanlılar vs.) gerçek ilişkileri yansıtan Tanah pasajlarında, daha ziyade normal ilişki ortamının yansıtıldığına ve şiddet eleştirisinin yer aldığına dikkat çekilmektedir.[23] Bu duruma paralel düşen bir husus ise, Kenanlı kavimlerle ilgili olarak Tesniye 7. babta "Tanrınız Rab bu kavimleri elinize teslim ettiğinde... tümünü yok etmelisiniz" şeklindeki emrin hemen ardından "Bu kavimlerle antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız... Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almayacaksınız" şeklindeki yasağın yer almasıdır. Eğer emirden kasıt gerçekten yok etmek ise, ardından evlenme yasağının zikredilmesi zaittir.

Fakat bütün bu açıklamalar ve şerhler bir yana, burada sorulması gereken asıl soru şudur: Şiddet dili bu şekilde kurgusal bağlama oturtulduğunda Tanah adına problem tamamen çözülmüş olmakta mıdır? Eğer Tanah, İsrailoğulları'nın başından geçen olayları ve geçmişte benimsedikleri öğretileri anlatan bir tarih kitabı olsa idi ya da bu şekilde görülse idi, bu soruya olumlu cevap vermek mümkün olabilirdi. Fakat Yahudiler –ve dahi Hıristiyanlar– için Tanah (Eski Ahit) her şeyden önce bir kutsal metin ve sonraki nesillere de mesaj veren zaman üstü bir öğreti özelliğine sahiptir. Öte yandan Yahudilik, özellikle günümüz itibariyle, sadece bir din biçiminde değil, aynı zamanda bir kültür ve etnisite biçiminde tanımlandığından ve anlaşıldığından dolayı, Tanah sadece dindar Yahudiler'e değil, aynı zamanda kolektif kimlik oluşturma noktasında seküler Yahudiler'e de hitap etmekte ve Siyonizm örneğinde olduğu gibi din dışı siyasi-ideolojik amaçlar için kullanılmaktadır.

Diğer bir husus, çoğu kutsal metin için de geçerli olduğu üzere, Tanah'ta neyin kurgu/metafor ve neyin emir olduğunu ayırt etmenin her zaman kolay olmadığı, hangi ifadenin ne şekilde anlaşılması gerektiğinin yorumcuya, yani ilk muhatap olarak Yahudi din âlimlerine (rabbiler) ya da geleneğe kaldığıdır. Bu noktada da Rabbani gelenek devreye girmektedir.

Rabbani Yorum Geleneği ve Şiddet

Yahudi yorum geleneğini ifade eden Rabbani gelenek,[24] Tanah'ı

23 Tekvin 23; 34; 38; I. Tarihler 11:4-7; II. Samuel 5:6-10. Savaş eleştirisi ve İbrahim'in Sodom'daki masumlar için Tanrı'ya aracılık etmesiyle ilgili olarak bk. Tekvin 49:5-7; 18:20-26. Ayrıca bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 51-54; Niditch, *War in the Bible*, s. 132-133, 136 vd.

24 'Rabbani gelenek' tabiri, modern döneme kadarki Tanah-Talmud merkezli Yahudi ge-

Grek-Roma döneminde ortaya çıkan yeni şartlara uyarlama ihtiyacının ve bu ihtiyaç doğrultusunda başlatılan yorum sürecinin bir sonucudur. Dolayısıyla Rabbani gelenek Yahudiler'in siyasi bağımsızlıklarını kaybettikleri ve sürgünde yaşamaya başladıkları bir dönemde şekillendiğinden (miladi ilk asırlar), büyük ölçüde mevcut siyasi zorunluluk sebebiyle, Rabbani literatürde savaş şimdiki zaman yerine geçmiş (Tanah dönemi) veya gelecek zaman (Mesihî dönem) üzerinden, yani kurgusal bir zeminde tartışılmaktadır. Buna paralel olarak Rabbani literatürün genelinde, çok sesli yapısına rağmen, aktif/savaş dili yerine pasif/barış dilinin, fizikî üstünlük yerine manevi üstünlük vurgusunun baskın olduğunu söyleyebiliriz.

Tanah'ta kahramanlık ya da güçlü olma anlayışı daha ziyade fizikî-askerî içeriğe sahipken (Yeşu ve Davud örnekleri), Rabbani literatürde kahramanlık/güçlülük kişinin manevi anlamda kötü eğilimlerini yenmesi şeklinde ortaya konmakta, savaşçılık yerine dindarlık ve Tevrat çalışması (din âlimi örneği) yüceltilmektedir; buna paralel olarak Tanah'ın savaşçı lideri ve kralı olan Yeşu ve Davud bile zaman zaman bir din âlimi veya yeşiva (=Yahudi din akademisi) başkanı şeklinde tasvir edilmektedir [25] (gerçi bu noktada Rabbani literatürde Tevrat bilgisi üzerinden cedele ve rekabete dayalı yeni bir şiddet dilinin ortaya çıktığına da işaret edilmektedir). Bir başka örnek, başarısız olan ve yıkıcı sonuçlar doğuran Roma isyanına bir tepki olarak, ikinci Roma isyanının liderliğini yapan ve, Rabbi Akiva gibi dönemin önemli din âlimlerince beklenen Mesih olduğuna inanılan Şim'on Bar Kohva'ya yönelik olarak Rabbani literatürde negatif tasvirin yer alması (yalancı Mesih çağrışımı yapacak şekilde 'Bar Koziva=yalanın oğlu' diye isimlendirilmesi), savaşın yerilmesi ve barışın siyasi bağımsızlığa tercih edilmesidir.[26] Yine bir Midraş pasajında diğer milletleri temsil eden Esav savaş açtığında ona karşı koymak yerine ondan –Tevrat'a– kaçma tavsiyesinde bulunulmaktadır.[27] Talmud'da ve Midraş'ta barışın, putperestliğin reddi de dahil, dinî görevlerden öncelikli olduğu belirtilmek suretiyle barış yüceltilmekte, Tanrı'nın isimlerinden birinin barış (şalom) olduğuna ve Tevrat'ın barış üzerine kurulu olduğuna yönelik ifadeler yer almaktadır.[28] Bu örnekleri daha da çoğaltmak

leneğini ifade edecek şekilde geniş anlamda kullanılmaktadır.

25 Mişna (M) Abot 4:1; BT Berakot 4a; Numbers Rabba 11:7.

26 Babil Talmudu (BT) Sanhedrin 93b; Kudüs Talmudu (KT) Ta'anit 4:5; Lamentations Rabba II, 2:4; Numbers Rabba 11:7; Mezmurlar 34:14.

27 Deuteronomy Rabba 1:19.

28 BT Shabbat 10b; Gittin 59b; Numbers Rabba 11:7; Leviticus Rabba 9:9.

mümkündür.[29]

Bir diğer önemli husus, İsrail'in (Yahudiler) maruz kaldığı sürgünün, onların kendi günahlarından dolayı takdir edildiği şeklindeki inançtır.[30] Bu şekilde sürgün, İsrail ile diğer milletler arasında değil İsrail ile Tanrı arasında cereyan eden, yani fizikî/siyasi değil dinî/manevi bir problem (ceza) olarak yorumlanmaktadır; sürgünü sona erdirmenin yolu da savaş değil tövbe ve Tevrat kurallarına itaat, aynı zamanda yabancı hakimiyetine boyun eğme şeklinde ortaya konmaktadır.[31] Bununla birlikte Rabbani gelenekte kendini savunma, yaşamın ölüme tercih edilmesi, dinî-ahlaki bir yükümlülük olarak sunulmakta ve pasifizm reddedilmektedir: "Birisi seni öldürmek için gelirse, sen daha önce davranıp onu öldür."[32]

Tanah'taki soykırım pasajlarıyla ilgili olarak ise rabbilerin ve daha sonraki Yahudi âlimlerinin, ilgili emirleri yumuşatma ya da gerekçelendirme yoluyla şiddet unsurunu hafifletme ve meşru zemine çekme çabaları söz konusudur. Mesela ilgili Tevrat pasajından hareketle, kendileriyle savaşa girmeden önce her topluma ülkeyi terk etme, teslim olma veya savaş yapma şeklinde üç teklifte bulunmak gerektiği ve bu kural gereğince Kenanlı yedi topluluğa da barış çağrısı yapıldığı ve içlerinden sadece bir grubun (Giv'onlular) barış teklifini kabul ettiği, bir grubun da (Girgaşlılar) ülkeyi terk ettiği belirtilmektedir[33] ki bu kuralın Kenanlı topluluklara uygulanması Tanah'ta –en azından doğrudan– yer almayan bir hususdur (krş. "Giv'on'da yaşayan Hivliler dışında, İsrailliler'le barış antlaşması yapan bir kent olmadı. İsrailliler öbür kentlerin hepsini savaşarak aldılar"[34]).

---

29 Daha fazla bilgi için bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 81, 103; Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 377; M. Walzer, "War and Peace in the Jewish Tradition", *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, ed. T. Nardin, Princeton NJ: Princeton University Press, 1996, s. 99; N. Solomon, "The Ethics of War: Judaism", *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, ed. R. Sorabji – D. Rodin, Burlington: Ashgate, 2006, s. 110.

30 BT Berakhot 3a. Yahudi dua geleneğinde yer alan ifade: *mifney hataenu galinu meartsenu*/kendi günahlarımız yüzünden yurdumuzdan sürgün edildik.

31 BT Ketubot 111a; Yeremya 27. Ayrıca bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 82-84; Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 377; E. Luz, *Wrestling with An Angel: Power, Morality and Jewish Identity*, çev. Michael Swirsky, New Haven/London: Yale University Press, 2003, s. 25.

32 Sanhedrin 72a; Çıkış 22:1. Yahudi şeriatine göre üç büyük günahı işlemek hariç (puta tapma, ensest ilişki ve masum cana kıyma), yaşam daima ölüme tercih edilmelidir (Sanhedrin 74a; *Code of Maimonides* [*Mişne Tora*], Foundations of the Torah 5:2).

33 KT Şeviit 6:1; Numbers Rabba 19:27.

34 Yeşu 11:19.

Bir başka açıklama, Asur kralı Senaherib'in kuzeydeki İsrail kabilelerini sürgüne gönderip bu bölgeye başka toplulukları yerleştirmesinden sonra Kenanlı halkların diğer topluluklarla karıştıkları ve artık mevcut olmadıkları şeklindedir.[35] Bir diğer gerekçe hem Kenanlılar'a hem de Amalek'e yönelik savaşın Tanrı'nın inisiyatifiyle gerçekleştiği, yani savaşı yapanın gerçekte Tanrı olduğu şeklindedir. Bu anlayışa göre kutsal savaş normal bir insan aktivitesi değil, bilakis Tanrı'ya ait bir fiil olmaktadır; fakat bu durumda, geçmişte vahyin ve peygamberliğin savaş konusunda belirleyici olduğu kabul edilse bile, günümüz itibariyle ilahi iradenin nasıl belirleneceği sorusu gündeme gelmektedir. Yine Amalek'le ilgili olarak, Tanah'ta verilen bilgiden farklı şekilde, emrin muhatabı olan İsrail Kralı Saul'un, masumların (çocukların ve hayvanların) öldürülmesine yönelik olarak Tanrı'nın emrini sorguladığından bahsedilmektedir (Tanrı'nın buna cevabı: 'merhamette fazla ileri gitme'dir).[36] Metaforik bir yorum ise, Amalek'le savaşma emrinin İsrailoğulları'nın tartıda hile yapmamalarına yönelik emirden hemen sonra gelmesi sebebiyle, aslında Amalek'in, toplumun fakirlerini ezen aristokrat kesimi temsil ettiği şeklindedir. Benzer biçimde Yahudiler adaletten saptığında zalim bir krallığın onlara savaş açacağı, dolayısıyla Amalek'i yok etmenin yolunun ahlaklı davranmak olduğu şeklinde bir yorum da ortaya konmuştur.[37] Söz konusu soykırım emrini mantıki-etik çerçeveye yerleştirme veya metaforik zemine çekme çabasının sonucu olan bütün bu açıklama ve gerekçelendirmeler, rabbilerin şiddet pasajları konusunda sıkıntı duyduklarına işaret etmektedir.

Bu konuda Ortaçağ Yahudi âlimleri tarafından da benzer yorumlar ortaya konduğunu belirtmek gerekir: Kenanlılar'ın artık mevcut olmadığı; Amalek'le ilgili emrin, onların güçsüzlere arkadan saldırmak suretiyle adil savaştan sapmış olmaları (Abravanel) veya doğrudan Tanrı'ya isyan etmiş olmalarından kaynaklandığı (Nahmanides), yani Amalekliler'i ortadan kaldırma emrinin onların İsrail'e yaptıkları bir kötülüğe karşılık (intikam) olarak değil bizatihi kötü olmaları sebebiyle veya Tanrı'nın onurunu koruma adına verildiği; bunun Yahudi toplumuna değil, krala yönelik bir emir olduğu ve ancak gelecekteki Mesih kral zamanında uygulanabileceği veya kral Saul zamanında bu topluluğun yok edildiği ve söz konusu emrin artık günümüz için geçerli olmadığı gibi. Büyük Ortaçağ Yahudi âlimi İbn Meymûn ise Kenanlılar ortadan kalkmış olsa da Amalek'in hala mevcut ve emrin baki olduğunu ileri sürmüş; ama

35 M Yadayim 4:4; Çıkış 17:8-16; Tesniye 25:17-19.

36 BT Yoma 22b; krş I. Samuel 15:1-3.

37 Pesikta de Rav Kahana 3:4.

emri etnik değil etik bir zemine yerleştirmiştir. Buna göre barış teklifini kabul eden bir Amalekli öldürülmez.[38] Öte yandan sonraki Ortaçağ Yahudi âlimleri arasında, Kenanlılar'a ve Amalek'e yönelik savaşların ruhun farklı boyutları arasındaki mücadeleyi temsil ettiği şeklinde metaforik bir yorum ortaya koyanlar da olmuştur (Anatoli, İbn Tibbon vs.). Benzer biçimde Kabalacı ve daha sonraki Hasidî geleneklerde Amalek belli bir grupla değil daha ziyade Şeytan/Samael ile özdeşleştirilmiş (Zohar kitabı) ve metafizik kötülük ya da insandaki kötülük temayülü biçiminde anlaşılmıştır (Habad öğretisi). Buna göre, İsrailoğulları'na ilk savaş açan topluluk olan Amalek, Kenanlı diğer yedi topluluğun ve onların temsil ettiği kötülüğün metafizik kaynağı olmaktadır. Modern dönemde ortaya konan bir yorum ise Amalek'in kılıcı/silahlı gücü temsil ettiği, Amalek ile İsrail arasındaki savaşın da kılıç ile kitap arasındaki mücadele olduğu şeklindedir (Samson R. Hirsch ve Moshe Amiel).[39]

Ortaya konan bu yorumlarla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir husus, Yahudi âlimlerin, Amalek'le ilgili emrin ahlaki açıdan meşru kabul edilmesi için Tanrı tarafından verilmiş (ilahi) olmasını yeterli görmemeleri, bilakis akli/mantıki delillere dayandırmak suretiyle emre ahlaki meşruiyet kazandırmaya çalışmalarıdır (bir şey doğru olduğu için mi ilahidir, ilahi olduğu için mi doğrudur konusu); bu durum aynı zamanda Rabbani anlayışta aslolanın metni ahlaki mülahazalar doğrultusunda yorumlamak olduğuna işaret etmektedir.[40] Fakat bütün bu yumuşatıcı ve revize edici yorumlara rağmen, söz konusu şiddet pasajları gerek Ortaçağ boyunca gerekse günümüzde Yahudiler –ve Hıristiyanlar– tarafından kendi düşmanlarına karşı kullanılmıştır. Aynı şekilde Amalek imgesi ve Amalek'i yok etme emri her devirde geçerliliğini korumuş ve Yahudi tarihi boyunca farklı düşmanlarla ilişkilendirilmiştir (Esav, Edom, Roma, Hıristiyan Avrupa, Nazi Almanyası, Filistinli Araplar vs.). Bununla birlikte Amalek'i ortadan kaldırma emri bazı dindar Yahudiler tarafından bir

---

38 *Sefer ha-Mitsvot*, 188-189; *Code of Maimonides*, Kings 5:4-5. Ayrıca bk. A. Sagi, "The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem", *The Harvard Theological Review*, 87/3 (1994), s. 343-344.

39 Bahsi geçen yorumlar için bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 120, 134; Sagi, "The Punishment of Amalek in Jewish Tradition",s. 325-336. Amalek'le yapılan savaşta Musa elini kaldırdığında İsrail'in, indirdiğinde Amalek'in üstün geldiği şeklindeki Çıkış pasajı (17:11) Zohar kitabında metaforik biçimde yorumlanmaktadır: İsrail hatasız olduğunda (metafizik iyilik) her şeye üstün gelmekte, hatalı olduğunda ise yeryüzündeki ilahi tezahür (Şekina) Tanrı'nın yukarıdaki gücünü zayıflatmakta ve kötü güçler dünyaya hükmetmektedir (Sagi, s. 330 vd.).

40 Sagi, "The Punishment of Amalek in Jewish Tradition", s. 327, 345.

kağıda Amalek kelimesini yazıp üstünü çizmek ya da karalamak suretiyle sembolik biçimde yerine getirilmiştir.[41]

Şiddet konusuyla bağlantılı bir diğer konu, Rabbani ve Ortaçağ Yahudi literatüründe ortaya konduğu şekliyle, Yahudi-Yahudi olmayan ayrımıdır. Rabbani literatürde aktif/savaş dilinin yumuşatılmasına karşılık öteki algısının daha negatif ve keskin bir zemine taşındığı görülmektedir ki bu durumu da, büyük ölçüde, sürgün tecrübesinin, bilhassa pagan Roma yönetiminde maruz kalınan baskı ortamının ve daha sonra Roma'nın resmî dini hâline gelen Hıristiyanlık'la ve Hıristiyan yönetimlerle yaşanan teolojik ve siyasî mücadelenin etkisine bağlamak mümkündür. Buna göre Tevrat'taki "İsrail'i yoldan çıkaran kavimler" şeklindeki algı, Talmud'da "İsrail'in ezelî düşmanı olan kavimler" şekline dönüşmüş; İsrail'in, bütün günahlarına rağmen asli iyiliği,[42] Yahudi olmayanların (goyim) ise asli kötülüğü fikri seslendirilmiştir.[43] Bir diğer husus, yabancıların hukuk önündeki eşitsizliğidir ki bu konuda da rabbilerin büyük ölçüde mütekabiliyet esasına göre hareket ettiği anlaşılmaktadır.[44]

Öte yandan, Tanah'taki çeşitliliğe benzer biçimde, Rabbani literatürde ve bilhassa sözlü Tevrat diye isimlendirilen Talmud'da da evrensellik ile seçkincilik anlayışları arasında gelgitler yaşandığını, yabancılara yönelik olarak bir yandan olumlu diğer yandan olumsuz ifadeler ortaya konduğunu belirtmek gerekir. Önemli bir nokta, yabancılara (goyim) yönelik olumsuz ve sert ifadelerin, hayvan (bilhassa eşek) benzetmesi başta olmak üzere, kimi zaman sıradan Yahudiler, yani dinen gevşek görülen avam tabakası ('am ha-arets) için de sarf edildiğidir. Buradan hareketle, bazı modern Yahudi araştırmacılar, Yahudi din âlimlerinin sırf yabancılara değil kendilerinden farklı gördükleri diğer Yahudilere karşı da genel bir hoşnutsuzluk sergilediğine işaret etmekte; bununla birlikte söz konusu Rabbani antipatinin şiddet etiğine dönüşmediğini ileri sürmektedirler.[45] Söz konusu antipatinin, en azından sürgün döneminin şartları gereği, şiddet eylemine dönüşmediği büyük ölçüde doğru kabul edilse de, şiddet etiğine dönüşmediği tespiti çok da isabetli değildir. Talmud'da yer

41 E. S. Horowitz, *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 107, 109.

42 Sifre Deuteronomy 97; Numbers Rabba 2:13; Esther Rabba 7:13.

43 Sifre Deuteronomy 312; BT Baba Bathra 10b, 45a; Bekhorot 13b; Ketubot 13b; Leviticus Rabba 27:7; 36:5.

44 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 74; Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul: İSAM, 2015, s. 262-264, 255 vd.

45 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 78 vd.

alan ve Ortaçağ Yahudi âlimleri tarafından da benimsenen kurala göre, barış ortamında bir Yahudi kuyuya düşmüş bir heretiğe ya da mürtede rastladığında onun kuyudan çıkmasını dolaylı yoldan engel olmalıdır; şayet kuyuya düşen kişi putperest ise ne çıkmasına mani olmalı ne de kurtarmalı, bilakis kendi kaderine terk etmelidir.[46] Ayrıca, bu teorik çerçevenin ötesinde, Ortaçağ boyunca Yahudiler'in, bir misilleme mantığıyla da olsa, kendilerine hükmeden Hıristiyanlar'a karşı fırsat buldukça alay, hakaret ve kimi zaman, Purim bayramında olduğu gibi, şiddet dahilinde mukabele ettikleri de bir vakıadır.[47]

Öte yandan Yahudi ile Yahudi olmayan arasındaki fark Ortaçağ Yahudi literatüründe de devam ettirilmiş, ama ayrımcı kuralların bir kısmı putperestlerle sınırlandırılmak suretiyle monoteist gruplar (Müslümanlar ve Hıristiyanlar) için geçerli görülmemiştir.[48] Öte yandan, İbn Meymûn ve onun çizgisindeki bazı Ortaçağ Yahudi âlimleri (Menahem ha-Meiri, Jacob Anatoli, Judah Romano) Yahudi'yi Yahudi olmayandan ayıran temel ölçütü Tevrat olarak görürken, Yehuda Halevi gibi kimi âlimler Yahudi ile Yahudi olmayan arasında asli fark bulunduğunu kabul etmişler, bazıları da Tanrı'nın suretinde yaratılan insanın gerçekte İsrail'i yani Yahudi'yi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler Kabala ve daha sonra Habad geleneğinde ve dinî Siyonist çevrelerde de Yahudi ruhunun Yahudi olmayanın ruhundan üstün olduğu şeklinde devam ettirilmiştir.[49]

---

46 AZ 26a-b; *Code of Maimonides*, Evidence, 11:10; Rotsea/Murder, 4:11-12; Avodat Kokhavim/Idolatry 10:1. Rabbani/Ortodoks Yahudi anlayışına göre, sulh ortamında Yahudi olmayanı öldürmek yasak kabul edilse de On Emir içinde yer alan öldürmeme yasağı, ahit kapsamında verilmiş olması sebebiyle, sadece Yahudiler'i, özellikle de dindar/ahde bağlı Yahudiler'i kapsamaktadır.

47 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 102; Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 386-387. Ester kitabında Pers Yahudi cemaatini yok etmek için plan yaptığı anlatılan vezir Haman'ın Amalek'in soyundan geldiği inancından hareketle, Haman'dan kurtuluşun anısına kutlanan Purim bayramından bir önceki Şabat gününde (şabat zahor), Rabbani bir emir olarak, Tesniye'deki Amalek pasajı okunmaktadır. Ayrıca önceki dönemlerde, bir karnaval havasında kutlanan Purim bayramı sırasında bazı Yahudilerin Haman rolü oynamak üzere kiraladıkları fakir Hıristiyan çocukları hırpaladıkları, hatta ölümlerine sebep olacak kadar ileri gittikleri kaydedilmektedir. Bk. Horowitz, *Reckless Rites*, s. 214.

48 Bk. Gürkan, *Yahudilik*, s. 265-267.

49 Bk. *Kuzari*, I:26-27, 95, 115; *Zohar*, Bereshith 25b-26a, Noah, 62a-b; *Tanya*, "Likutei Amarim", I. Bölüm. Yahudi olmayanların ruhu bütün canlıların ortak ruhu olan hayvanî ruh (*nefeş*) seviyesinde kalırken, sadece Yahudiler tam anlamıyla insan ve Tanrı'nın suretinde olmayı sağlayan insanî ruha (*neşama*) sahip olmaktadır. Bir Talmud pasajında (Keritot 6b), Hezekiel 34:31'e atıfla ("…İsrail soyunun benim halkım

Rabbani ve Ortaçağ Yahudi literatüründe yer alan bir diğer konu savaş hukukudur. Talmud'da iki tür savaştan bahsedilmektedir: 'zorunlu savaş' (*milhemet mitsva*) ve 'ihtiyari savaş' (*milhemet reşut*). Zorunlu savaş, Tanrı'nın emriyle yapılan savaş olup sadece geçmişte Kenanlılar'a ve Amalek'e karşı yapılan savaşları içermektedir; İbn Meymûn tarafından, savunma amaçlı savaşlar da bu kapsama dahil etmiştir.[50] İhtiyari savaş ise geçmişte kral Davud'un yaptığı türden, sınırları genişletme yani fetih amaçlı savaşlardır ki bunlar da belli şartlara bağlanmıştır: Siyasi otorite (kral) tarafından, 71 kişilik yüksek Yahudi din mahkemesinin (Sanhedrin) izniyle ve dinî/ilahi otoritenin onayıyla (*urim ve tumim*'e baş vurarak) başlatılma şartı.[51] Burada önemli bir nokta Rabbani literatürde konunun doğrudan haklı veya haksız savaş çerçevesinde değil, zorunlu ya da ihtiyari savaş çerçevesinde tartışılmış olmasıdır. Bununla birlikte, rabbilerin zihninde –doğrudan Tanrı'nın inisiyatifiyle gerçekleşen– zorunlu savaşın yanı sıra şartları yerine getirilmiş, yani dinî ve ilahi yolla meşruiyetine hükmedilmiş ihtiyari savaşın haklı savaşa, bunun dışındaki savaşların ise gayr-i meşru ve dolayısıyla zımnen haksız savaşa karşılık geldiği düşünülebilir.[52] Yine ihtiyari savaş söz konusu olduğunda, Büyük Sanhedrin ve *urim ve tumim* gibi artık yürürlükte olmayan uygulamalara dayanan söz konusu şartların varlığını, rabbilerin, Tanah döneminden sonra –savunma dışında– savaş açmayı dolaylı yoldan da olsa reddediyor olmaları şeklinde okumak da mümkündür.

Bu noktada İbn Meymûn'un savaş hukuku üzerine yaptığı açıklamalar önemlidir. İbn Meymûn, Yahudi ordularının bir topluma savaş açmadan önce (Kenanlılar ve Amalekliler de dahil) barış teklifinde bulunmak zorunda olduğu şeklindeki Rabbani kuralı benimsemekte ama barışın şartı ve yeni bir kural olarak söz konusu toplumların Nuh kanunlarını[53] ve Yahudi otoritesini kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir: "Yeşu, Kenanlılar'a saldırmadan önce onlara üç mektup gönderdi: Biri

---

olduğunu anlayacaklar… Benim koyunlarım, otlağımın koyunları olan siz insansınız [*adam*], ben sizin Tanrınızım…"), putperestlerin insan (*adam*) kategorisinde sayılmadığı belirtilmektedir. Söz konusu görüşler için ayrıca bk. Gürkan, *Yahudilik*, s. 126; Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 119, 131-132; Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 369-370, 380.

50 M Sota 8:7; BT Sota 44b; *Code of Maimonides*, Kings 5:1.

51 BT Berakhot 3b; Sanhedrin 2a, 16a, 20b.

52 Geniş bilgi için bk. Walzer, "War and Peace in the Jewish Tradition", s. 97 vd.

53 Genellikle yediyle sınırlanan bu kurallar putperestlik, Tanrı'ya hakaret/küfür, adam öldürme, hırsızlık, zina/ensest ve canlı hayvan eti yemeye yönelik yasak ile adaletin tesisi şeklindeki emirden oluşmaktadır. Bk. BT Sanhedrin 56-60; krş. Tekvin 9:1-17.

kaçmak isteyenler için, diğeri Nuh kanunlarını kabul edenler için, sonuncusu savaşmak isteyenler için". Buna göre Nuh kanunlarını kabul edenlerle savaşılmaması ama onların Yahudiler'in boyunduruğu altına alınmaları; kabul etmeyenlerle ise savaşılması ve kadınlar ve çocuklar hariç bütün erkeklerinin –asker-sivil ayrımı yapılmaksızın– öldürülmesi gerekmektedir; İbn Meymûn'un kadınlar ve çocuklar dışında tek dokunulmazlığı din adamlarına tanıdığı anlaşılmaktadır. Diğer topluluklardan farklı olarak, barış teklifini kabul etmeyen Kenanlı toplulukların ve Amalekliler'in ise kadın-çocuk ayrımına gidilmeden tümüyle öldürülmesi gerekli görülmektedir.[54] İbn Meymûn'a göre Kenanlılar'a yönelik söz konusu emrin gerekçesi, doğru yoldan ve Tanrı bilgisinden saptıran herkesin, bu kişilerin çocukları da dahil, ortadan kaldırılması kuralına dayanmaktadır; nitekim "Babaların işlediği suçun hesabını oğullarından, torunlarından, üçüncü, dördüncü nesillerden sorarım" şeklindeki Tevrat pasajında bahsi geçen suç da sadece putperestliği içermektedir.[55] İbn Meymûn'un, Tanah'taki savaş pasajlarını yeni bir boyuta, yani dinî savaş (Yahudiliği değil ama Nuh kanunlarını kabule zorlama anlamında dinî savaş) anlayışına taşıyan bu açıklamalarının, İslam'ın tevhid vurgusunun ve cihad fikrinin etkilerini taşıdığı düşünülebilir.

Yahudilik-şiddet ilişkisi kapsamında değinilmesi gereken bir diğer konu da Mesihçilik inancıdır. Rabbani Yahudilik'te ve Ortaçağ Yahudi teolojisinde sürgünü sona erdirecek ve Yahudiler'i tekrar kutsal topraklarda bir araya getirecek bir Mesih beklentisi ve Mesihî dönem inancı iman esası şeklinde formüle edilse de, yaygın kabule göre Mesih'in gelişi Tanrı'nın inisiyatifiyle gerçekleşecek bir hadise olarak görülmüş ve Mesihî spekülasyonlar reddedilmiştir. Bu konuda İsrail'in (Yahudiler) yapması gereken şey, tövbe ve Yahudi şeriatine riayet olarak görülmüştür. Bunun ötesinde sergilenecek aktivist tavırlar, "üç yemin" diye bilinen inanç doğrultusunda genellikle gayr-i meşru kabul edilmiştir. Bu inanca göre Tanrı Yahudiler'den, (1) diğer milletlere karşı baş kaldırmamak, (2) toplu halde ve güç kullanarak kutsal topraklara göç etmemek ve (3) Mesih'in gelişini zorlamamak üzere, buna karşılık diğer milletlerden de Yahudiler'e hak ettikleri cezayı aşacak şekilde zulmetmemek üzere söz almıştır.[56] Mucizevi yolla gerçekleşecek ütopik ve apokaliptik karakterli Mesihî düzen fikrine dayanan bu yaygın Mesihçilik anlayışına karşılık, tabii-tedrici süreç

54 İbn Meymûn'un söz konusu görüşleri için bk. *Code of Maimonides*, Kings 6:1-5; 8:9; Sabbatical Year 13:12, 13.

55 Çıkış 34:7; *Delâletü'l-hâirîn*, 1:54.

56 BT Ketubot 111a; Pesakhim 54b; Sanhedrin 97a-b.

sonucunda ve Yahudi bireylerin de iştirakiyle elde edilecek olan, kutsal topraklarda Yahudi bağımsızlığı ve Kudüs'te Mabed'in yeniden inşasını öngören aktif veya restore edici Mesihçilik fikri de gelenek içinde yer almıştır.[57] Buna paralel bir diğer konu da kutsal toprakların fethidir. Bu fetih Nahmanides tarafından emir kapsamında görülmekle birlikte bu emrin savaş yoluyla mı yoksa tedrici yerleşim yoluyla mı olması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya konmuştur.[58]

Bu noktada bazı araştırmacılar, rabbilerin, Mesihî dönemde hem Yahudiler'den hem de diğer milletlerden İsrail Tanrısı'nı tanımayan ve Yahudi şeriatinin otoritesini kabul etmeyenlere karşı savaş açılacağını ve onların kutsal topraklarda yaşamasına izin verilmeyeceğini kabul etseler de, günahkarlara yönelik bu savaşı, Kenanlılar'ın ve Amalekliler'in durumunda olduğu gibi bir soykırım şeklinde görmediklerini ileri sürmektedir; zira rabbiler tarafından Mesihî dönemdeki savaşın tamamen Tanrı tarafından gerçekleştirileceği belirtilmekte, İsrail'in düşmanlarının tümüyle ortadan kaldırılacağından bahsedilmemektedir.[59] Fakat esasen Mesihî dönemde diğer milletlere yönelik savaşın keyfiyeti (mesela çocukları ve putperest olmayanları kapsayıp kapsamadığı) tam olarak belli değildir; sivil-savaşçı ayrımının yapılmadığı ise aşikardır. Dolayısıyla Mesihî dönemde diğer milletlerin durumu, Kenanlılar'ın ve Amalekliler'in durumundan çok da farklı görünmemektedir. Bu sebepten dolayı, İbn Meymûn'un konuyla ilgili yorumunda, gerek geçmişte Kenanlılar'a ve Amalekliler'e yönelik savaşta gerekse gelecekteki Mesihî savaşta, meşru bir zemin oluşturmak adına, evrensel anlamda Tanrı inancına ve adalete vurgu vardır. Buna göre Mesih kral dünyevi zevk veya hakimiyet için değil, ancak İsrail'i yabancıların boyunduruğundan kurtarmak ve Tanrı inancını ve adaleti (Nuh kanunları) yaymak için savaş açmak durumundadır. Dolayısıyla Mesihî dönem, en azından İbn Meymûn için, savaş yoluyla ulaşılacak bir düzen olsa da, Tanrı bilgisinin dünyayı kuşatması anlamında evrensel bir barış dönemine karşılık gelmektedir.[60]

---

57 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 146; Gürkan, *Yahudilik*, s. 155-156.

58 Nahmanides kutsal toprakların fethini, zorla ele geçirme değil ama yerleşme anlamında, Yahudi şeriatını oluşturan 613 hüküm kapsamında görmüştür. Bk. Solomon, "The Ethics of War: Judaism", s. 115; A. Ravitsky, "'Prohibited Wars' in Jewish Religious Law", *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse*, 6/1 (2006), s. 6 vd.

59 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 85; krş. İşaya 63:2-5.

60 Kings 4:10; 11:4; 12:4; 11:4. İbn Meymûn'un Mesihî dönem anlayışına yönelik olarak bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 116 vd.; J. Stern, "Maimonides on Wars and Their Justification", *Journal of Military Ethics*, 11/3 (2012), s. 245-263.

Bu noktada genel olarak Rabbani Yahudilik ve onun devamı olan Ortaçağ Yahudiliği'nin şiddetle ilişkisi konusunda sorulması gereken soru şudur: Mevcut ve geçmiş zamandaki savaşa yönelik Rabbani/Ortaçağ Yahudiliği'nin sergilediği büyük ölçüde pasifist/revizyonist tavrın sebebi, dönemin Yahudileri'nin içinde bulundukları siyasi güçsüzlük, yani pratik zorunluluk mu, yoksa pratik sebeplerden bağımsız bir barış/savaş etiği midir? Bu soruya kesin bir cevap vermek güç olsa da[61] şu kadarını söylemek mümkündür: Siyasi zorunluluğun yani harici sebeplerin, söz konusu Rabbani anlayışın oluşumunda temel etken olduğu görülmektedir; zira rabbiler/Yahudi âlimleri ne geçmişteki ne de gelecekteki –ve hatta ne de gerektiğinde mevcut zamandaki– savaş olgusunu reddetmekte,[62] bilakis savaşı Mesihî dönem için elzem kabul etmektedir. Bununla birlikte Rabbani Yahudilik ve aynı zamanda genel olarak Yahudilik, bir yanıyla yeni şartlara göre şekillenen bir sistemi ifade ettiğinden, bu durum Rabbani Yahudilik içindeki şiddet dilini yumuşatma ve konuyu ahlaki zemine taşıma eğiliminin önemini ve değerini azaltmamaktadır; bilakis söz konusu eğilim ya da bakış açısı, metin-yorum ilişkisi konusunda bir metodoloji örneği oluşturmaktadır. Fakat aynı sebepten, yani Yahudiliğin yeni şartlara göre şekillenme dinamiğinden dolayı, söz konusu Rabbani bakış açısı Yahudilik-şiddet ilişkisi adına son söz veya tek belirleyici de olmamaktadır. Bu noktada Yahudiliğin modern dönemde, yeni şartlar karşısında, bilhassa modern İsrail devleti kurulduktan sonra aldığı şekil ve Yahudilik adına ortaya konan şiddete yönelik yorum ve tavırlar önem kazanmakta ve bu da ayrı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Siyonizm ve Şiddet

Modern İsrail devletinin kuruluşu, pek çok açıdan Yahudi tarihi içinde bir dönüm noktasına karşılık gelmektedir; aynı zamanda modern Yahudilik için en önemli ahlaki ikilem konusu olmaktadır. İsrail devletinin kurucu gücü olan Siyonizm'in şiddet içerdiği ve şiddeti beslediği noktasında genelde araştırmacılar arasında fikir birliği mevcuttur; ama bu şiddetin ahlaki yönü, yani haklı ya da mazur sebeplere dayanıp dayanmadığı konusunda farklı görüşler seslendirilmektedir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, Siyonist şiddetin dinî kesimle sınırlı olmadığı, sağ ve sol kanattaki seküler Siyonistlerin de şiddet sergiledikleri,

61 İlgili argümanlar için bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 107 vd.

62 Yahudi savaş hukuku ve günümüzdeki uygulamaya (İsrail Ordusu) yönelik kapsamlı bir değerlendirme için bk. M. J. Broyde, "Just Wars, Just Battles, and Just Conduct in Jewish Law: Jewish Law is Not a Suicide Pact!", *War and Peace in the Jewish Tradition*, ed. L. Schiffman – J. B. Wolowelsky, New York: Yeshiva University Press, 2007, s. 1-43.

dahası radikal dinî Siyonizm'in bu denli etkili olmasında seküler, bilhassa seküler sağ Siyonizm'in önemli payının bulunduğu gerçeğidir.[63] Siyonizm-şiddet ilişkisi bağlamında cevaplanması gereken en önemli soru ise Siyonist şiddette Yahudi geleneğinin mi (kutsal metin, dinî-tarihî motifler ve semboller) yoksa haricî unsurların mı (sekülerlik, milliyetçilik, anti-semitizm vs.) daha etkili olduğudur.

Zaman içinde dinî bir versiyon da geliştirmekle birlikte, seküler bir hareket olarak ortaya çıkan Siyonizm, hem Avrupa merkezli milliyetçi ve sömürgeci söylemlerle ilişkisi hem de Yahudi dini ve geleneğiyle münasebeti açısından, başından itibaren (XIX. yüzyıl sonları) pragmatik, eklektik ve heterojen karakterli bir oluşumu temsil etmektedir. Yahudi dininden seçilmiş kavim ve vaat edilmiş toprak (Siyon) inancının yanı sıra Mesihçi kurtuluş fikrini, bilhassa aktif Mesihçilik ve toprağın kurtarılması (*ge'ulat ha-erets*) kavramlarını alan ve bunları seküler milliyetçi hedefler doğrultusunda yeniden yorumlayan Siyonizm'in, seküler biçimiyle bile, Yahudiliğe ait dinî semboller olmaksızın tasavvur edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte geleneksel Yahudiliğin pasifist duruşuna karşı bir başkaldırı ve eleştiri söylemi geliştiren seküler Siyonizm, geleneği bilinçli olarak göz ardı etmek suretiyle Yahudi kutsal metinlerine ve İsrailoğulları tarihine ait askerî ya da şiddetle özdeşleşen şahsiyetleri ve sembolleri (Makkabiler, Zelotlar, Masada, Bar Kohva vs.), Yahudi geleneğinde hiç olmadığı kadar öne çıkarıp yüceltmiştir ki aynı durum daha sonra gelişen radikal dinî Siyonizm hareketi için de büyük ölçüde geçerlidir (İsrail-goy karşıtlığınadayanan Hanuka, Purim, Pesah ve Lag ba-'Omer kutlamalarının öne çıkarılması).[64]

Şiddetle bağlantı noktasında, seküler Siyonizm'in, İsrail devletinin kuruluşundan itibaren ve hatta öncesinde gerek fizikî gerekse psikolojik içerikli şiddet kullandığı ve Filistinli vatandaşlara ayrımcılık yaptığını ileri sürenlere karşılık, bilhassa sol kanadı oluşturan Sosyalist Siyonizm söz konusu olduğunda, başlangıçta savunmacı tavra sahipken, Filistinliler'le yaşanan gerilime ve Arap şiddetine paralel olarak, zaman içinde saldırgan tavra evrildiğini savunanlar vardır. Buna karşılık sağ kanadı oluşturan ultra-milliyetçi karakterli Revizyonist Siyonizm'in, İsrail devletinin kuruluşundan önce (1930lar-40lar) yeraltı askerî örgütler (Irgun ve Lehi) oluşturmak suretiyle terör eylemleri gerçekleştirdiği ve bugün de siyasi parti olarak (Likud) şahin çizgiyi devam ettirdiği tartışma götürmez bir

63 İlgili görüşler için bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 145, 202.

64 Bk. Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 388-389.

gerçektir.[65]

Öte yandan, seküler Siyonizm'e göre daha geç bir yapılanma olan ve uzun süre İsrail siyasetinde marjinal bir konumda bulunan dinî Siyonizm'in (Mizrahi, 1902), özellikle başlangıçta, Siyonizm'i Mesihî bir kurtuluş vasıtası olmaktan çok, Avrupa Yahudileri'ni kıyımdan ve asimilasyondan kurtarma vasıtası olarak gördüğü, dolayısıyla büyük ölçüde, Mesihçi olmayan şiddetsiz bir Siyonizm fikrini benimsediği söylenebilir. Aynı şekilde Zvi Y. Kalischer ve Yehuda Alkalay gibi XIX. yüzyılın ilk dindar Siyonistleri ya da ilk aktif Mesihçileri de, mucizevi biçimde değil, İbn Meymûn'un da görüşü olan, tabii bir süreç sonunda ulaşılacak bir Mesihçililik fikrinden hareketle Filistin'e toplu göçü teşvik etmiş olmalarına rağmen, daha ziyade şiddetsiz bir ideolojiyi benimsemişlerdir; gerçi Kalischer'in, Filistin'deki Yahudi yerleşimlerini korumak için askerî eğitime sahip bir muhafız grubu oluşturulmasını savunduğu bilinmektedir.[66] Yine sonraki dönemde barış yanlısı Ihud (Birlik, 1942) hareketinin kurucularından olan Martin Buber, Judah Magnes, Hillel Zeitlin ve Ahad Ha-Am gibi Yahudi düşünürlerin yanı sıra Rav Avigdor Amiel gibi dinî şahsiyetler de genel olarak şiddet karşıtı bir dinî Siyonizm anlayışını benimsemişlerdir. Bilhassa Buber, Siyonizm'in İbrani Hümanizmi diye isimlendirdiği Yahudi geleneği tarafından yönlendirilmesi gerektiğini savunurken, Ahad Ha-Am Yahudi farklılığının fizikî güçte değil, manevi-etik güçte yattığını ileri sürmüştür (kılıç-kitap sembolizmiyle paralellik). 67

Dinî Siyonizm tarihindeki ilk dönüm noktası, Mesihî sürece dolaylı yoldan yardım ettiği gerekçesiyle seküler Siyonizm'e meşruiyet atfeden fakat yine de şiddet karşıtı bir anlayışa sahip olan, Filistin'deki Yahudi topluluğunun ilk Hahambaşısı Rav Avraham Yitshak Kook'tur (ö. 1935). Rav Kook'un mistik görüşleriyle Mesihî bir karakter kazanan dinî Siyonizm, oğul Rav Tsvi Yehuda Kook'un (ö. 1982), babasının görüşlerini radikalleştirerek devleti, orduyu ve yürüttükleri savaşı kutsallaştırmasıyla birlikte, bilhassa 1967 Savaşı sonrasında şiddet yanlısı bir sürece girmiştir. Daha ziyade, oğul Kook'un görüşleri etrafında şekillenen 'Guş Emunim' (İnananlar Bloğu, 1974) isimli Mesihî-Siyonist hareketle özdeşleştirilen radikal dinî Siyonizm,[68] Yahudiliğe ait temel kavram ve motiflerin,

---

65 Geniş bilgi için bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 161 vd., 195 vd.

66 Bk. Solomon, "The Ethics of War: Judaism", s. 122.

67 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 186-188, 192. Dinî Siyonizm'le ilgili olarak ayrıca bk. Gürkan, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, London: Routledge, 2009, s. 104-106, 109-111.

68 G. Aran ve R. Hassner, Siyonizm'i kutsallaştıran bu bakış açısının 'dinî Siyonizm'

doğrudan dinî-Mesihçi ve aynı zamanda modern ve fundamentalist bir tarzda yorumlanmasına dayanmaktadır. Seçilmişlik inancının yanı sıra Mesihî dönemde kutsal topraklarda elde edilecek dinî-siyasi bağımsızlık ve İsrail'in düşmanlarının yok edilmesi inancı, Kabalacı iyi-kötü düalizmi ve kozmik ölçekli iyi-kötü savaşı, Tanah'a dayanan İsrail toprakları (*erets Yisrael*) üzerinde dinî, tarihî ve etnik hak iddiası ve bu kapsamda kutsal toprakların tamamına (bilhassa 1967 sonrası bölge) yerleşme emrinin Yahudi tarihinde hiç olmadığı kadar ön plana çıkarılması, katı bir Yahudi–Yahudi olmayan (*goy*) ayrımı ve Yahudi ahlakının/hukukunun diğer milletlere ait evrensel ahlakın/hukukun üstünde görülmesi radikal dinî Siyonizm'in merkezinde yer alan unsurlardır.[69]

Şiddetle ilişki noktasında, radikal dinî Siyonizm içindeki belli safhalardan ve fraksiyonlardan da bahsetmek gerekir. 1967 Savaşı sonrasında kutsal toprakların büyük kısmının (Doğu Kudüs, Gazze, Sina yarımadası ve Golan tepeleri) İsrail'in kontrolüne girmesiyle birlikte ivme kazanan radikal dinî Siyonizm, Guş Emunim hareketi çerçevesinde Mesihî sürecin son aşamaya girdiği ve daha da hızlandırılması gerektiği, son adım olarak vaat edilmiş toprakların tümünün ele geçirilmesi gerektiği söylemini geliştirmiş ve Filistinliler'e ait Batı Şeria (tarihî Samiriye) bölgesinde illegal yerleşimler kurulmasını ve bölge halkına yönelik tacizi teşvik etmiştir. 1973 Savaşı ve ardından 1978 Camp David Antlaşması (Sina yarımadasının Mısır'a geri verilmesi ve Filistinliler'e otonomluk sözü) sonrasında, Mesihî sürecin tersine çevrilmeye çalışıldığı düşüncesiyle daha da radikalleşen hareket içinde, marjinal bir görüş olsa da, Filistinliler'in Amalek'in doğrudan uzantısı olduğu ve yok edilmesi gerektiği görüşü (Rav Israel Hess) seslendirilmiştir[70] ki günümüzde Amalek'in bilhassa Hamas ve taraftarlarıyla özdeşleştirilmesi fundamentalist Yahudiler arasında oldukça yaygındır.[71]

Öte yandan 1980'lerde, Guş Emunim'e yakın görüşe sahip ama aktif şiddet yanlısı ve aşırı goy karşıtı Rav Meir Kahane liderliğinde kurulan

---

yerine 'Siyonist din' şeklinde adlandırılması gerektiğine işaret etmektedir. Bk. "Religious Violence in Judaism", s. 389.

69 Geniş bilgi için bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 149 vd.; Gürkan, *The Jews as a Chosen People*, s. 172-180; L. S. Hanauer, "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism, Territory and Jewish Settler Violence in the West Bank", *Studies in Conflict and Terrorism*, 18 (1995), s. 246, 252.

70 Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 152-153.

71 Horowitz, *Reckless Rites*, s. 109.

'Kah' (Kach=Bu Yolla)[72] isimli siyasi parti, kısa süreliğine de olsa, İsrail siyasetinde yerini almıştır. 1984 seçimlerinde 1 sandalye kazanan partinin, ırkçı ve anti-demokratik olduğu gerekçesiyle, 1988 seçimlerine girmesi yasaklanmıştır. Yine, Guş Emunim'in seküler İsrail yönetimine boyun eğmesine tepki olarak oluşturulan ve Mescid-i Aksa'yı ve bu bölgedeki Müslüman kontrolünü, Mesihî dönemde kurulması beklenen Üçüncü Mabet'in önündeki en büyük engel olarak gören Yahudi fundamentalist yer altı örgütü Ha-Mahteret Ha-Yehudit, ilk defa grup içindeki bazı rabbilerin de onayını alacak şekilde, Filistinli sivillere yönelik ölümle sonuçlanan şiddet eylemlerinde bulunmuştur.[73] 1993 Oslo Sözleşmesi (Filistin Kurtuluş Örgütü'nün tanınması ve toprak tavizi) ile birlikte, radikal dinî Siyonizm içindeki aktif şiddet yanlısı unsurlar daha da yükselişe geçmiştir. Rav Kahane'nin takipçilerinden olan Dr. Baruch Goldstein tarafından gerçekleştirildiği iddia edilen Hebron/el-Halil katliamı ve Yemen kökenli bir dinî Siyonist (Yigal Amir) tarafından gerçekleştirilen Rabin Suikasti bu süreçte ortaya çıkan şiddet olaylarındandır. Kahane'nin 1990'da öldürülmesinin ardından oğlu Binyamin Kahane'nin (ö. 2000) kurduğu 'Kahane Hay' (Kahane Chai=Kahane Yaşıyor) hareketine mensup kişiler tarafından gerçekleştirilen, Kudüs ve Batı Şeria'da yaşayan Filistinli sivillere yönelik terör saldırıları 2000'li yıllarda da devam etmiştir. 2005'de İsrail'in Gazze'den çekilmesinden sonra radikal görüşler daha da yaygınlaşmış; toprak tavizinde bulunmaları sebebiyle seküler Siyonistlerin, devletin ve ordunun kutsallığı tartışmaya açılmıştır.

Radikal dinî Siyonistler tarafından gerçekleştirilen şiddet eylemleri, çoğunlukla Müslüman Filistinliler'e yönelik olsa da kimi zaman Yahudi-Hıristiyanları ve hatta seküler Yahudileri de hedef almaktadır.[74] Öte yandan, Filistinliler'in konumuyla ilgili olarak biri ılımlı diğeri katı olmak üzere ve her ikisi de Yahudi kutsal metinlerine dayandırılan iki temel görüş seslendirilmektedir: 1) Siyonizm'e ve İsrail devletine bağlı kalmayı

---

72 Bu isim, Siyonist yeraltı askeri örgütü İrgun'un, Yahudi topraklarının ancak silah yoluyla ele edilebileceğini ifade etmek için kullandığı "Sadece Bu Yolla/Şekilde" manasındaki İbranice slogandan (Rak Kah) alınmıştır.

73 Mabet bölgesinin (Temple Mount/Harem-i Şerif) Yahudi inancındaki yeri ve Üçüncü Mabet'in inşasına yönelik dindar/fundamentalist Yahudi anlayışları için bk. M. Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who Will Build the Third Temple?*, çev. Shaul Vardi, New York: Suny Press, 2009.

74 Geniş bilgi için bk. Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 358-364, 372. İsrail'de 1978-2008 yılları arasında Yahudiler tarafından gerçekleştirilen 170 siyasi terör vakasından %90'ı radikal dinî Siyonistlerce gerçekleştirilmiştir (Aran – Hassner, s. 357).

ve Nuh kanunlarını kabul etmeleri durumunda sınırlı haklarla İsrail'de yaşayabilecekleri; 2) Amalekliler'in devamı olmaları sebebiyle kutsal topraklardan kovulmalarının ya da öldürülmelerinin gerekli olduğu.[75]

Radikal dinî Siyonizm'in İsrail toplumu ve siyasetindeki etkisi söz konusu olduğunda, her şeyden önce İsrail'deki fundamentalist grupların, yüksek sadakate sahip taraftarlardan oluşan ve son derece zeki liderler tarafından yönetilen, aynı zamanda gelişmiş bir taraftar kazanma mekanizmasına sahip olan sofistike yapılanmalar olduğuna işaret edilmektedir. Buna paralel olarak söz konusu grupların, ekonomik sıkıntı ve etnik gerilimin yanı sıra siyasi geleceğe yönelik belirsizliğin yaşandığı bir ülkede toplumun geneli tarafından kabul gören güçlü sembolleri kullanma ya da istismar etme kabiliyetine ve seküler kesim tarafından bile saygı gören dinî metinleri tersinden bir okumayla modern siyasi gelişmelere uyarlama ve mesihî kurtuluş fikri çerçevesinde yorumlama becerisine sahip oldukları ifade edilmektedir. Diğer bir husus ise Kah/Kahane Hay ve Yahudi yeraltı örgütünün aşırılığının, Guş Emunim'in nispeten daha az radikal bir çizgide görülmesini ve radikal sağ Siyonizm'in resmi sesi kabul edilmesini sağlamasıdır; aynı zamanda bu grupların ortak amaçlara sahip olmaları sebebiyle birbirlerinin hareket alanından ve söylemlerinden istifade etmeleridir. Netice olarak, İsrail'deki sağ görüşlü Yahudilerin büyük kısmı, bilhassa Orta Doğu kökenli olanlar (Mizrahim) fundamentalist olmamakla birlikte, hükümete yönelik artan güvensizlik, Arap düşmanlığı ve güvenlik korkusu gibi bir takım ortak noktalardan hareketle, fundamentalistlerin davalarını desteklemektedirler.[76]

Buna karşılık, günümüzün şiddet karşıtı dindar Siyonist grupları ile hem Siyonizm hem de şiddet karşıtı tavra sahip olan dindar Yahudi gruplarından da bahsetmek gerekir. İlk kategoriye örnek olarak, yükselen Yahudi fundamentalizmine karşı barış yanlısı bir kısım İsrailli dindar Siyonist akademisyen ve entelektüel tarafından 1975'te kurulan ve müsamaha, çoğulculuk ve adalet ilkelerini benimseyen 'Oz ve-Şalom-Netivot Şalom (Güç ve Barış-Barış Yolları) hareketi zikredebilir. Daha geniş ölçekli (liberal/seküler) Yahudi barış hareketleri arasında ise Betselem, Şalom Ahşav ve Jewish Voice for Peace sayılabilir. Öte yandan anti-Siyonist ultra-Ortodoks kesim (Satmar Hasidim, bilhassa Neturey Karta grubu) Mesihî dönemin doğrudan Tanrı'nın inisiyatifinde gerçekleşeceğini ka-

75 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 154, 159; Hanauer, "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism etc.", s. 253.

76 Bk. Hanauer, "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism etc.", s. 246, 251 vd.

bul etmekte, buna bağlı olarak, zorla/şiddet yoluyla kutsal toprakların ele geçirilmesini ve ırkçılığa eşitledikleri Siyonist ideoloji ile Siyonist İsrail devletini Yahudi anlayışına ters görmektedirler.

Bu noktada şiddet yanlısı radikal dinî Siyonistlerin mi yoksa barış yanlısı dindar Siyonistlerin mi otantik Yahudiliği daha fazla temsil ettiği sorusu gündeme gelmektedir. Radikal dinî Siyonizm'e yönelik bir tespit, bu anlayışın Yahudi geleneğinin yeni şartlara adapte olma ve metnin manasını yeni bir boyuta taşıma, diğer bir ifadeyle aşırılığı nötrleştirme eğiliminden, aynı zamanda farklı ve zıt görüşlere imkan tanıyan çok seslilikten yoksun olduğu; buna bağlı olarak, Yahudi kutsal metinlerinde yer alan tarihî-kurgusal anlatımları doğrudan ve literal bir okumayla katı teolojik ilkelere ve hukuki hükümlere dönüştürdüğü şeklindedir. Bu açıdan Yahudi fundamentalizmini, geleneğin oluşturduğu esnek ve ilerlemeci çizgiden bir sapma olarak değerlendirmek mümkündür. Önemli bir diğer husus ise radikal dinî Siyonizm'in, farklı dinlerdeki fundamentalist hareketler için de geçerli olduğu üzere, moderniteye ve sekülerliğe bir tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen, modernist-seküler kökenli kavramları kullanmasıdır (bilhassa milliyetçilik ve toprak mülkiyeti).[77] Yine bu noktada Yahudi fundamentalizminin benimsediği temel ilkeler itibariyle (düalist bakış açısı, sekülerlik karşıtlığı, şiddetin savunma aracı olarak kullanılması vs.) 1970'lerde dünya ölçeğinde yükselişe geçen diğer dinlere ait fundamentalist hareketlerle benzerliğine de dikkat çekilmektedir. [78]

Hareketin ardında yatan bütün bu sebepler bir yana, bizzat Yahudi yazarlar tarafından, yükselen Yahudi fundamentalizminin, İsrail ile Arap dünyası arasındaki barışa, dolaylı olarak da dünya barışına yönelik ciddi engel oluşturduğuna dikkat çekilmektedir.[79] İstatistikler üzerinden konuşacak olursak, günümüz İsrail toplumunun (yetişkinler itibariyle) %75'i seküler Yahudiler'den oluşmasına ve dinî Siyonist kesimin genel nüfusa oranı %10-13 arasında kalmasına rağmen, 2010 itibariyle İsrail Ordusu'na

---

77 İsrail topraklarının Yahudi fundamentalistler tarafından bir nevi totem (belli bir klanın özel mülkiyeti ve kimliğin belirleyicisi) şeklinde kullanıldığı tespiti için bk. Hanauer, "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism etc. ", s. 246.

78 Bk. Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 366; Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 185. Fundamentalist grupların ortak özellikleri olarak şu hususlara işaret edilmektedir: sosyal krizden beslenme ve mevcut düzenin reddi, dinî hakikate tek başına sahip olma iddiası, geçmişteki ideal düzene dönüş vurgusu, milli kimliğin din vasıtasıyla tanımlanması ve mevcut siyasi-sosyal hadiselere dinî anlam atfedilmesi. Bk. Hanauer, "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism etc.", s. 248-249.

79 Bk. Eisen, *Peace and War in Jewish Tradition*, s. 146; Hanauer, "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism etc. ", s. 245.

katılan yeni mezun olmuş askerlerin %30'undan fazlası dinî Siyonistlerden oluşmaktadır (20 yıl önce bu oran %2.5'ti[80]). İsrail Ordusu'nun dindarlaşmasına paralel olarak, orduya hizmet veren Askerî Hahamlığın da daha güçlü ve etkili hale geldiğine işaret edilmektedir. Yine işgal altındaki bölge söz konusu olduğunda, buradaki yerleşimcilerin çoğunluğu dinî Siyonizm'le bağlantılı olmayıp daha ziyade ekonomik sebeplerle (ucuz konut imkanı, devlet teşviki vs.) bölgeye yerleşmiş kişilerden oluşsa da, yerleşimcilerin sayısı (600.000) genel nüfusun şimdilik %10'una tekabül etmekte ve bu grup, bilhassa Doğu Kudüs, Nablus ve Hebron'da çoğunluğu oluşturan Guş Emunim müntesibi yerleşimciler (130.000), toplumun en hızlı büyüyen kesimine karşılık gelmektedir.[81]

Sonuç olarak, tebliğin en başında işaret ettiğimiz metin-yorum diyalektiğinin Yahudilik-şiddet ilişkisinin merkezinde yer aldığını tekrar vurgulamak gerekir. Yahudi tarihinin her döneminde Yahudi âlimlerinin birbirine zıt yorum veya görüş serdettikleri; aynı zamanda en negatif metinden en pozitif manayı çıkarılabildikleri görülmektedir.[82] Belki büyük ölçüde harici sebeplere dayansa da, Rabbani dönemde Yahudiliğin Tanah'a ait şiddet dilini yumuşattığı ve savaş konusunu etik çerçevede tartıştığı da bir vakıadır. Günümüzde ise gerek seküler gerek dindar Yahudiler tarafından oluşturulan barış yanlısı grupların varlığına rağmen, Yahudi fundamentalizmi, arkasına aldığı radikal sağ Siyonizm'le birlikte İsrail sahnesini işgal etmiş görünmektedir.

Kaynaklar:

Adam, Baki, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dinî Araştırmalar*, 7/20 (2004), s. 61-72.

Aran, Gideon – Ron E. Hassner, "Religious Violence in Judaism: Past and Present", *Terrorism and Political Violence*, 25 (2013): 355-405.

Armstrong, Karen, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, New York/Toronto: Alfred A. Knopf, 2014.

---

80 Bk. *http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2015/0417/In-Israel-s-army-more-officers-are-now-religious.-What-that-means* (erişim: 15 Kasım 2015).

81 Söz konusu veriler için bk. Bk. Aran – Hassner, "Religious Violence in Judaism", s. 394.

82 Aran ve Hassner, Yahudi olmayanlara yönelik halaka kurallarıyla ilgili olarak, aynı kaynaklara dayanmakla birlikte, birbirine zıt bakış açısı ortaya koyan, İsrail basımı iki kitaba atıf yapmaktadır (s. 395-398). Bu kitaplardan ilki goy karşıtı *Torat Ha-Melech* (''The King's Teaching: Capital Law Regarding Israel and the Nations'', 2009), diğeri bu kitaba cevap mahiyetinde kalemealınan *Derekh Hamelekh*'dir ("Racism and Anti-Gentile Violence: A Halakhic and Meta-Halakhic Alternative to the Book *the King's Teaching*", 2010).

Broyde, Michael J., "Just Wars, Just Battles, and Just Conduct in Jewish Law: Jewish Law is Not a Suicide Pact!", *War and Peace in the Jewish Tradition*, ed. Lawrence Schiffman – Joel B. Wolowelsky, New York: Yeshiva University Press, 2007, s. 1-43.

Crouch, C. L., *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.

Eisen, Robert, *ThePeace and War in Jewish Tradition: From the Bible to Modern Zionism*, Oxford/New York: Oxfrod University Press, 2011.

Gürkan, Salime Leyla, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, London: Routledge, 2009.

_____, *Yahudilik*, gözden geçirilmiş 5. baskı, İstanbul: İSAM, 2015.

Hanauer, Laurence S., "The Path to Redemption: Fundamentalist Judaism, Territory and Jewish Settler Violence in the West Bank", *Studies in Conflict and Terrorism*, 18 (1995), s. 245-270.

Horowitz, Elliott S., *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

Inbari, Motti, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who Will Build the Third Temple?*, çev. Shaul Vardi, New York: SUNY Press, 2009.

Luz, Ehud, *Wrestling with An Angel: Power, Morality and Jewish Identity*, çev. Michael Swirsky, New Haven/London: Yale University Press, 2003.

Munson, Henry, "Religion and Violence", *Religion*, 35 (2005), s. 223-246.

Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

Ravitsky, Aviezer, "'Prohibited Wars' in Jewish Religious Law", *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse*, 6/1 (2006): 1-17.

Sagi, Avi, "The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem", *The Harvard Theological Review*, 87/3 (1994), s. 323-346.

Solomon, Norman, "The Ethics of War: Judaism", *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, ed. Richard Sorabji – David Rodin, Burlington: Ashgate, 2006, s. 108-137.

Stern, Josef, "Maimonides on Wars and Their Justification", *Journal of Military Ethics*, 11/3 (2012): 245-263.

Walzer, Michael, "War and Peace in the Jewish Tradition", *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, ed. Terry Nardin, Princeton NJ: Princeton University Press, 1996, s. 95-114.

"AHİMSA VERSUS HİMSA"
HİNT DİNLERİNİN ŞİDDET/SİZLİKLE DANSI

Doç. Dr. Cengiz Batuk
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Hint dinleri denildiğinde akla gelen dinler çoğunlukla mistik eğilimleriyle öne çıkarlar. Daha çok manevi yönlere, bireylerin ruhsal gelişimlerine önem veren ve kurtuluşu bireylerin kendi iç dünyalarında gerçekleştirebilecekleri bir şey olarak anladıkları için modern dünyada bu dinlere karşı ilgi gittikçe artmaktadır. İlginin sebeplerinden birisi de kuşkusuz bu dinlerin daha hoşgörülü ve daha pasifist olarak görülmelerinden kaynaklanmaktadır. Bireysel dini tecrübelerin farklılığına vurgu yaptıkları için birçok dine göre çok daha hoşgörülü oldukları düşünülmektedir. Nitekim Hint yarımadası adeta bir dinler cennetidir. Her ne kadar Hinduizm şemsiyesi altında birçok gelenek toptan ifade edilmeye çalışıyor olsa da birbirinden son derece farklı gelenek ve inanç türlerini bir arada görmek mümkün. Hint kökenli inançların arasına sonradan dahil olan İslam ve Hıristiyanlık gibi batı kökenli geleneklerinde tabloya dahil olması Hindistan'ı inançlar açısından ilgi çekici bir yer haline getirmektedir. Hint dinlerinin temelde dogmatik inanç esaslarının olmaması adeta onların çok daha fazla hoşgörüyü barındırdığı; kurtuluş konusunda farklı yollar ve öğretilere imkan tanımalarının da mutlak hakikat iddiasında bulunan dinlere nazaran daha çatışmadan uzak oldukları algısının oluşmasına yol açmıştır. Ancak Hinduların ve Budistlerin yaşadıkları bölgelere bakıldığında sürekli bir hoşgörünün ötekinin kabulünün olmadığı da görülmektedir.

Bu bildiride Hint dinlerin şiddete yaklaşımları ahiṃsā ilkesi bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Gerek Hinduizm ve gerekse Budizm ve

Caynizm gibi diğer Hint dinleri kendi içinde çok farklı inanç, anlayış ve uygulamaları barındıran dinlerdir. Bu nedenle de örneğin Hinduizm'in farklı inançları bir araya toplayan bir çatı tanımlama olduğu ifade edilmektedir. Genel olarak Hint dinleri en azından prensipte şiddeti ve savaşı lanetlemekte buna karşın ahlaki değerleri geliştirmeyi öngörmektedirler. Şiddet karşısındaki durumda Ahiṃsā ve hiṃsā kavramlarıyla ifade edilmektedir. Tüm Hint dinleri ahiṃsā 'yı bir erdem olarak savunmakla birlikte pratikte bu ilkenin nasıl uygulanacağı ve kapsamının ne olacağı konusunda farklılık arz ederler. Bu bağlamda ahiṃsā ve hiṃsā ilkelerinin genel olarak ne anlama geldiğini ifade ederek farklı yaklaşımlardan örnekler vermek istiyorum.

"Ahiṃsā " kelime anlamı olarak kötülük etmemek, zarar vermemek, incitmemek gibi anlamlara gelmekte olup Sanskritçe vurmak, zarar vermek anlamındaki "hims" kökünden türetilmiştir. Bir Hindu'nun yapması gereken ilk erdem bir canlının hayatına son vermemektir.[1] Bu bağlamda ahiṃsā, yaşayan şeylere (hayvan ve insanlara) Zarar vermemek, incitmemek anlamında Hint doktrini. *İlk olarak Chandogya Upanishad*'larında(3:17)'de mistik bir pasajda yer alır. Burada bir kişinin ahlaki kalitesinin yani *ahiṃsā* olmasının,bir kurban parçasına eşit olduğu ifade edilir. "Hiṃsā" ise sözlük anlamı olarak zarar vermek, acı vermek, incitmek, kötülük yapmak anlamlarına gelir. Şiddet anlamına gelen hiṃsā genel olarak Hindular tarafından bir kötülük, ahlaksızlık ve kusur olarak görülür.[2] Ahiṃsā, hiṃsānın tam zıddı bir anlama sahiptir.

Ahiṃsā şiddetsizlik ya da şiddet karşıtlığı olarak ifade edilir. Nedir dendiğinde genellikle insanın hayvansı bir doğasının olduğu bu hayvani doğanın hiṃsāyı yani şiddeti körüklediği ifade edilir. Bu Hinduizm açısından sadece dünyadaki kaosu artıran bir durum olarak görülmez. Varlığın mokşa'ya (Nirvana) ulaşmasının önündeki en büyük engel avidya yani bir anlamda cehalettir. Hakikati kavrayamamasıdır. Hindu öğretinin bütün amacı varlığı avidyadan uzak tutmak ve onun kurtuluşunu sağlamaktır. Avidya'nın kaynağı ise şiddet, şehvet ve çok yemek olarak gösterilir. Şiddet ya da hiṃsā, insanın hayvani yönüne hizmet ederek onun sanal gerçekliği hakikat olarak algılamasına ve dolayısıyla mokşaya

1 Bk. T.W. Rhys Davids, "Ahiṃsā" *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Edinburgh: T&T Clark, 1908, c.1, s.231; Colette Caillat, "Ahiṃsā" *Encyclopedia of Religions*, Lindsay Jones (ed.), Second Edition, New York: Thomson Gale, 2005, c.1, s.197.

2 Klaus K. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford: Oneworld Publications 2003, ss.18, 203.

ulaşmasına engel olur. Bu yüzden de mokşa'ya uzanan yolun en önemli şartı şiddetten uzak durmaktır. Aksi takdirde bütün kötülüklerin kaynağı olan avidya, gerçekliğin hakiki karakterini gizleyerek onu anlaşılmaz hale getirecektir. Hakikatin üzerindeki bir tür örtü olan avidyânın farkına varıldığında vidyâ ortaya çıkacaktır. Yani bir anlamda gerçeklik örtüsüz bir şekilde algılanacaktır.[3] Vidyâyı ortaya çıkarmak, varlığı gerçek haliyle kavramak, benin ötesine geçebilmek için ise arzularla doğrudan bağlantılı olan şiddetten uzak durmakla mümkün görülmektedir.

Ahiṃsā, aynı zamanda aşk ve sevginin yükseltilmesi, şiddetin alçaltılması olarak da ifade edilir. Ahiṃsā basitçe öldürmemek anlamına gelmemektedir. Öldürmeye kadar varmadan kötü söz söylememek, kötü düşünmemek, başkasının hak ve hukukuna saldırmak, tecavüz etmemektir. En geniş anlamıyla yaşayan hiçbir canlıya zarar vermemeyi ifade eder. Bu zarar, canlının yaşama hakkını elinden almaktan tutun söz, duygu ve düşünceyle onu rahatsız etmeye kadar inmektedir. Maniheizm ve Alevilikteki eline, diline ve beline sahip ol ilkesi burada "aklına, eline ve diline sahip ol" şeklinde ifade edilerek bütün şiddetin kaynağı olarak akla işaret edilir. Bu durum negatif bir zarar vermeme pozisyonu olarak algılanmaz. Tam tersine son derece pozitif bir durumdur. O yüzden Gandhi'nin ifadelerinde de görüldüğü üzere ahiṃsā kozmik bir sevgi, bir güç aklın yerine kalbin öne çıkarılması ve güçlendirilmesi durumu olarak ifade edilir. Bu yüzden de ahiṃsā nın korkaklık olmayıp cesurluk olduğu ve asla korkak insanlar tarafından uygulanamayacağı söylenilir. Ölümden korkmadan, acıyı önemsemeden, intikam duygusuyla hareket etmeden dik durmaya devam edebilmek hiç te kolay olmasa gerek. Caynistlerin bir duasında yer aldığı şekliyle söylersek: "Bu dünyadaki herşey benim dostumdur. Hiçbir düşmanın da yoktur." diyebilmektir.

"Sivil itaatsizlik" ya da "pasif direniş" şeklinde adlandırılan, dünya siyaset ve sosyoloji literatürüne önemli bir kavramın gelişmesine yol açan Gandhi, bu mücadele yöntemini Hinduizm'in/Caynizm'in ahiṃsā doktrininden esinlenerek geliştirmiştir. Bu yöntem temelde öldürmemeyi, işgalci ve sömürgeci bir düşmana karşı bile herhangi bir şiddete başvurmamayı, tecavüzcünün tecavüzünü engellemek için onla kavga etmemek gerektiğini ifade eden bir yöntemdir. Hakkını ararken, yakıp yıkmamayı; barış için kan dökmemeyi talep eder. Böylesi bir mücadele yöntemi izleyerek başarıya ulaşır ve İngiliz işgalciler azından fiili işgallerine son vererek

3 Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 313 ,309 ,125.

Hindistan'ı terk ederler. Bu, silahlı devrimci gruplara alışkın olan 20. yy. insanı için son derece orijinal bir şeydir. Gandhi, onu zafere götüren mücadelesinin esaslarını anlatırken hayatını üzerine inşa ettiği iki prensipten söz eder. Bunlarda ilki (*satya*) Hakikat'tir. Bunu da "Tanrı Hakikat'tir" ve "Hakikat Tanrı'dır."[4] şeklinde ifade eder. İkincisi ise *ahiṃsā* yani şiddetsizlik felsefesi/doktrinidir. O'na göre *ahiṃsā* hakikatin tamamlayıcısı ve tek yoludur. Gandhi *ahiṃsā*'yı yalnızca öldürmemek olarak anlamaz; onu aktif faal aşk ve sevgi olarak anlar. Yukarıda Caynistlerinn duasında ifade ettiğimiz gibi en küçük sinekten en büyük insana kadar bütün her şeyi sevmek olarak ifade eder. Yine ona göre *ahiṃsā* aynı zamanda kendini gerçekleştirmek anlamına gelmekle birlikte bundan çok daha fazlasını ifade eder. İngiliz yönetimine karşı direniş ve sivil itaatsizlikte pratize ettiği şiddetsizlik, ona göre özgürlük yolundaki en güçlü silahtır. O hakikatin silahıdır. Gandhi, son tahlilde "*ahiṃsā* tıpkı *satya* gibi bizim yaptığımız bir şey değil, Tanrı'nın bir insandaki aktivitesidir", der. Yani insandaki egoist şiddet unsurunun (Tanrı tarafından) elimine edilmesi, ortadan kaldırılması anlamına gelir. İlk etapta savaşmaktan korkan, ödlek bir halkın davranış şekli gibi anlaşılacak olan direniş hareketi konusunda Gandhi, *ahiṃsā*'nın korkaklık olmadığını düşünür. Tam tersine olağanüstü bir cesarettir. O mücadele yeteneğini varsayar fakat ondan bilinçli olarak vazgeçmeyi ifade eder. Dolayısıyla *ahiṃsā* korkusuzluk ve cesaret olmadığı sürece imkansızdır ve zayıfların uygulayabileceği ya da sürdürebileceği bir şey değildir. Gandhi satya ile ahiṃsā'yı birleştirerek "hakikat gücü" şeklinde de ifade eder. Böylelikle hakikatle "Sevgi" (ahiṃsā)yı eşitleyerek bunun mucizevi bir güç oluşturduğuna inanır.[5]

Gandhi'ye göre aslında bütün mesele arzulara son verebilmektir. Tutkularından kurtulmayı başaran bir insan için şiddet söz konusu olamaz. Tutkularını, arzularını öldüren bir insan ise kardeşini öldüremez. Ona göre hayatın neliğinin farkına varan ve bir anlamda hayatın ötesine geçen bir insan için hiṃsā da yoktur ahiṃsā da.[6] Lakin sıradan insanlar

4 Mahatma K. Gandhi, *The Essence of Hinduism*, V.B. Kher (ed.), Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1997, s. 114.

5 Klaus K. Klostermaier, *Survey of Hinduism*, New York: State University of New York Press., 2007, s. 435; Stanley Wolpert, *Gandhi's Passion: The Life and Legacy of Mahatma Gandhi*, Cary, NC, USA: Oxford University Press, 2002, ss. 5, 16, 46, 66; Glyn Richards, *Philosophy of Gandhi : A Study of His Basic Ideas*, Richmond, Surrey, GBR: Curzon Press Limited, 1995, ss. 31-46.

6 William Borman, *Gandhi and Non-Violence*, New York: State University of New York Press 1986, ss. 194-195.

için her ikisi de söz konusudur ve ahiṃsā üzere bir hayat sürmek lazımdır.

Bütün bunlarla birlikte Hinduizmin *hiṃsā*nın yani şiddetin reel hayat açısından bir vakıa olduğunu kabul ettiğini ifade etmeliyiz. Gandhi bunu tartışırken Hinduizmin yaşayan bir varlığı öldürmenin günah olduğu konusunda iki farklı görüşü olmadığını ifade eder. Aslında ona göre baskın olan ya da olması gereken görüş ahiṃsā yani şiddetsizlik. Lakin prensipte herhangi bir zorlukla karşılaşmadan kolayca ifade edilen bu şey pratikte o kadar da kolay uygulanamaz. Prensip ve onun yorumları ne kadar mükemmel olursa olsun, insan mükemmel olmayan bir varlıktır ve bu mükemmel prensip o zayıf insanlar tarafından uygulanacaktır. İnsan için hayatın doğal akışı içerisinde ortaya çıkan zorunlu icra etmek durumunda kaldığı şiddet pozisyonları söz konusudur. Kurban hadisesi de bunlardan birisidir. Ona göre Hinduizm, kurban için öldürmeyi bile *hiṃsā* (şiddet) olmayan bir şey olarak ortada bırakmaz. Çünkü şiddet her zaman şiddeti doğuracaktır ve her tür şiddet günahtır. Fakat diğer taraftan kaçınılmaz olan şey de günah olarak görülemez. Ancak bu kaçınılmaz ya da zorunlu şiddetin savunulması anlamına da gelmemektedir. Çünkü kaçınılmaz şiddet te zaman, yer ve kişiyle birlikte değişebilir. Bir zaman hoş karşılanabilen bir şey başka bir zamanda mazur görülmeyebilir, affedilemeyebiir. Örneğin kışın ısınmak için gaz ya da kömür yakan bir insanın şiddet uyguladığı düşünülmezken yazın ortasında ateş yakan kişinin davranışı şiddet olarak değerlendirilir. Gereksiz yere yakılan ateş açık bir şekilde şiddettir. Yine temizlik yaparken kullanılan dezenfektanlar gözle görülemeyen küçük mikroorganizmaları, mikropları öldürür. Burada tam anlamıyla bir ikilem söz konusudur. Hastalık ya da sağlık tercih edilecektir. Ama şiddet uygulanacaktır. Burada şiddet zorunlu bir görev olarak ortaya çıkar. Fakat Gandhi'ye göre illa da bunun için katliam yapmaya gerek yoktur.[7] Pencereleri açıp temiz havayı odaya doldurduğunuzda da hastalık yapan bu mikropları odadan uzaklaştırmak suretiyle etkisiz hale getirirsiniz. Böylelikle de katliamın günahından korunmuş olursunuz. Yine yiyecek olarak hayvanları tercih etmek de bir zorunluluk gibi düşünülebilir. Fakat ona göre bu bir zorunluluk değildir. Yiyecek için bile hayvanlar öldürülmemelidir.[8] Zira pekala vejetaryen beslenme şekil-

7 M. Gandhi, *Hindu Dharma*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1958, ss. 172-173'den aktaran Oliver Leaman, *Eastern Philosophy : The Key Readings*, London, GBR: Routledge, 2000, ss. 18-19.

8 Glyn Richards, *Philosophy of Gandhi : A Study of His Basic Ideas*, Richmond, Surrey, GBR: Curzon Press Limited, 1995, s. 65.

leri uygulanarak hayat idame ettirilebilir.

Farklı örnekler vererek Gandhi, ahiṃsāya bağlı kalmaya çalışan bir Hindu'nun ikilemlerini tartışır. Kuduz bir köpeği öldürmekte prensipte ahiṃsānın ihlali ve küçük te olsa şiddete iştirak etmek anlamına gelecektir. O zaman ne yapılmalı, kuduz köpeklerin ortamda rahatça dolaşmalarına ve insanları hasta etmelerine göz mü yumulmalıdır. Gandhi, buna, yine kuralın farklı zaman, yer ve kişiye göre farklılaşabileceğini ifade ederek cevap verir. Kuduz bir köpeği, ormanda yaşayan ve adeta bir merhamet abidesi haline gelmiş bir keşiş asla öldüremeyecektir ve öldürmemelidir. Onda tecelli eden merhamet, her şeyi kapsar. Fakat şehirde oturan, diğer insanların sağlık ve yaşamlarını koruma görevi olan ve keşişin erdemlerine sahip olmayan birisi için Kuduz bir köpeği öldürmek, şiddetin çok küçük bir türüne iştirak etmek anlamına gelecektir. Lakin yine o kişi de bir miktar görevle prensip arasında kalacaktır. Şayet köpeği öldürürse şiddet fiili işlediği için günaha bulaşacak, öldürmezse de daha vahim bir günaha bulaşacak, onun yüzünden insanlar acı çekecektir. Bu yüzden de o, daha az olanı tercih etmeli ve kendisini daha büyük günahtan korumalıdır. Gandhi, burada şehirdeki kişinin kuduz köpeği öldürebileceğini fakat temelde onun fiilinin de bir günah olduğu ama daha küçük bir günah olduğunu söyler.

Ben kendimin ahiṃsā'yla dolu olduğuna inanıyorum. Ahiṃsā ve hakikat benim iki ciğerimdir. Onlarsız yaşamam imkansızdır. Fakat ahiṃsānın muazzam gücü ve insanın zayıflığını her an ve gittikçe daha açık ve net olarak görebiliyorum. Kaldı ki bütünüyle orman sakini olan bir kimse bile, sınırsız merhamete de sahip olsa yine de şiddetten bütünüyle azade olamaz. Zira nefes alıp verdiğinde bir miktar şiddet işlemeye devam eder. Bedenin kendisi bir katliam evidir ve bu yüzden *Mokşa* ve Sınırsız Mutluluk ancak bedenden tam olarak kurtulmakla mümkündür…. Durum böyleyken, günlük hayat içerisinde birçok acı şiddet yudumunu yudumlamak zorunda kalıyoruz.[9]

Gandhi'nin insan bedenini bir katliam evi olarak görmesi Hint dinlerinin varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Hindu, Budist ve Caynist geleneklere göre yaşayan bütün canlılar varlık olma düzeyinde, ontolojik olarak eşittirler. Bütün canlılar karmaya tabidirler ve birer ruh (ya da canlılık unsuru) taşırlar. Yaşayan her varlığın doğum ve ölüm çarkı ve karmayla belirlenen sorumluluk ve kaderi vardır. İnsan bu şemada herhangi bir üstün pozisyona sahip olmamakla birlikte karmik sistem içerisindeki

9 Gandhi, Hindu Dharma'dan Leaman, *Eastern Philosophy : The Key Readings*, s. 19.

akıllı bir varlık olarak barışı sağlamak ve kötülük ve zarardan kaçınmak için yükümlülük sahibidir.

Hinduizm, ahiṃsā ilkesini bir erdem olarak görmekle birlikte aynı zamanda "hiṃsā"yı bir zorunluluk olarak görür. Gandhi'nin bu zorunluluklarla ilgili verdiği bir iki örneğe yukarıda işaret ettik. Fakat farklı bir sorun daha söz konusu. Hinduizmin karma anlayışının bir sonu olan kast sistemin ikinci basamağı Kşatriyalar yani savaşçılar ve yöneticilerden oluşur. Böylelikle askerler kastın en üst sınıfları arasına yerleştirilerek bir anlamda savaşmak da yüceltilmiş olmaktadırlar. Kşatriyalara (savaşçı sınıfına) ahiṃsā doktrinine rağmen, öldürmenin ve şiddetin her şeklinin günah olduğuna dair inanca rağmen savaş konusunda izin verilir. Ancak bunun sebebi kendilerini savunmak için güç kullanmanın hak olduğuna inanmalarıdır. Kendisini ya da tecavüze uğrayan, zulme maruz kalan birisi için ahiṃsā yı terk edip hiṃsāya yani şiddete başvurmak mubahtır. Rig Veda'da yer alan bir ifade de "Saldırganları, barbarları kovmak için silahların güçlü olsun, Düşmanlarını kontrol etmek, onları durdurmak için kolların yeterince güçlü olsun, Ordun kötülük yapan değil, muzaffer ve şerefli olsun." (Rig Veda 1-39:2)[10] şeklinde tavsiyede bulunulur.

Bu durum Mahabarata'nın bir bölümü olan Bagavad Gita'da ki Arjuna ile Krişna arasındaki diyaloglarda da ifade edilir. İki akraba topluluk Pandavalar ile Kuravalar (Kauravalar) ya da Gandhi'nin deyimiyle iyilerle (Pandavalar) kötüler (Kuruvalar) "kutsal görev alanı" (Dharmakşetra) olarak nitelendirilen Kuru'da karşı karşıya gelirler.[11] [Burada ifade edilen dharma, evrenin toplumun ve insanın belirli bir düzen içinde varolduğ ve bu düzen içerisinde herkesin belirli görevlerle donatılmış olduğu inancıdır. Gita'nın başındaki sözü edilen kutsal görev alanı hem savaşın geçtiği yeri hem de dünyayı simgeler ve dünyadaki yaşamı bir savaş olarak görmemizi sağlar.[12]] Savaşın ve mitosun kahramanı Arjuna Krişnanın sürdüğü savaş arabasıyla iki ordunun ortasına gelir ve bakar ki karşı taraftakilerde aslında "öteki" değillerdir. "Birbirleriyle savaşmak isteyen yakınlarımı görüyorum" der. Krişnayla dertleşen ve bir çözüm yolu arayan Arjuna, "elim ayağım tutmaz oluyor, ağzım kuruyor, titri-

10 *Rig Veda*, tr. by Ralph T.H. Griffith, [1896], http://sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01039.htm [15.09.2015].

11 Gandhi, The Essence of Hinduism, ss.147-148; Ayrıca Gandhi'nin bu konudaki yorumları için bk. Mohandas K. Gandhi, Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita, çev. Seda Çiftçi - Vecihi Karadoğan, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

12 Sevda Çalışkan, "Giriş",*Bhagavad Gita (Kutlu Ezgi)*, çev. Sevda Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.6.

yorum, dehşetten tüylerim diken diken oluyor." der. Kötülük belirtileri görüyorum Krişna, savaşta yakınlarımı öldürmenin bana nasıl bir şan sağlayacağını bilemiyorum… kendim ölecek olsam bile onları öldürmek istemiyorum Krişna." (1:35).

"Bu insanlar bizim öğretmenlerimiz, babalarımız, oğullarımız, amcalarımız, dedelerimiz, karılarımızın akrabaları ve ailemizin diğer üyeleri. (1:31)

Kendim ölecek olsam bile onları öldürmek istemiyorum. Bir dünya krallığı şöyle dursun, üç dünya krallığı için bile yapamam. (1:34-35)

Savaşta kendi akrabalarımızı öldürecek olduktan sonra ne tadı kalır yaşamın? (1:37) Ah kara gün! Hangi şeytana uyduk da bir dünya krallığı uğruna kendi akrabalarımızı öldürmek için toplandık bu savaş alanında?"(1:45)

Savaş alanının ortasında okunu ve yayını bırakan, karşı tarafın kendisini silahsız olarak öldürmesini dileyen Arjuna kafa karışıklığını gidermesi için Krişna'dan yardım ister. Krişna o andan itibaren Arjuna'yı savaşmasının bir görev ve zorunluluk olduğuna iknaya çalışır. "Bir savaşçı için doğruluk uğruna yapılan bir savaşta dövüşmekten daha yüce bir dava yoktur. Ne mutlu kendini böyle bir savaşın ortasında bulan savaşçıya; çünkü bu savaş ona cennetin kapılarını açar. Oysa savaştan kaçarsan onun sana getireceği onurdan ve ödevlerinden de kaçmış olursun ve kötülüklere yol açarsın." (2:31:33) Krişnaya göre şiddet sadece bedenlere zarar verir ruhlara zarar veremez. Bu yüzden bir görev olarak ifa edilen öldürmek günah değildir. Hayat ve ölüm ruhsal konuların yanında sadece bir illüzyondur. Her ikisinin de gerçekliği yoktur.

Savaş bir zorunluluk olarak ifade edilirken bir taraftan da Rig Veda'da 6-75:15'de savaşın kurallarını ortaya konulur. Cehenneme gitmemek için bir savaşçının şunları yapması gerektiği ifade edilir: "Okunun ucu zehirli olmasın; Yaşlı ya da hastalara saldırmayacaksın; Çocuk ve kadınlara saldırmayacaksın; arkadan saldırmayacaksın."

Manu kanunları da ahiṃsāyı dharmaların (öğreti) en önde geleni olarak ve genel insani erdemler arasında sayar.[13] Ancak Kşatriyaları muaf tutar. Manu, kendini savunmak ve Veda emirlerinin uygulanmasını sağlamak için öldürmeye ve savaşmaya izin verir.

Antik Kşatriya ideali günümüz saldırgan, militan Hindu gruplar-

13 Chandrasekharendra Saraswati, *Introduction to Hindu Dharma: Illustrated*, edited by Michael Oren Fitzgerald, Bloomington: World Wisdom Inc., 2008, s.123.

ca yeniden yorumlanmakta ve kullanılmaktadır. 1915'lerde kurulan Hint milliyetçisi Maha Sabha hareketinden Shiva Sena ve Bajrang Dal'a kadar çok sayıda Hindu ve milliyetçi hareket militarizmi ve şiddeti kendini ve Hinduizmi savunma gerekçesiyle uygulamışlardır. Müslümanlar ve diğer inanç mensuplarıyla da bu dönemde şiddetli çatışmaların yaşandığı da bir vakıadır.

Hinduizm'de kadına uygulanan şiddetin en uç örneği olarak Sati geleneğinden de söz etmek gerekir. Dul kalan kadından eşinin cesedinin yakıldığı ateşin üzerine kendisini atmak suretiyle ya da kendi hayatına son vermek (intihar etmek) suretiyle kendisini kurban olarak sunması hadisesidir. Hint mitlojisinde Şiva'nın eşi olan Sati, babası Dakhsa (Brahma'nın oğullarından birisidir)'nı protesto etmek ve eşinin onurunu korumak için kendisini yakarak öldürür. Bu hareketini Şiva'ya saygı duyacak bir babanın kızı olarak yeniden doğmak için yaptığı da ifade edilir ve Sati, Parvati olarak inkarne olur. Her dul kadının bir Sati olması istenir ve yüzyıllarca Hindistan'da uygulanmaya devam etmiştir.[14]

Yine ahiṃsā gereğince vejateryenliği tercih eden hayvan öldürmeyi mübah görmeyen ve bu kapsamda Vedik dönemdeki kanlı kurban ritüellerinin terkedilmiş olmasına karşın GadhiMai festivallerinde onbinlerce hayvan katledilir. Nepal Bariyarpur'daki Gadhimai tapınağı yakınında, tanrıça Gadhimai'nin kötülüklerini bertaraf etmek amacıyla 5 yılda bir kurban merasimi düzenlenir.[15] Son derece vahşi şekilde sığırdan tavuğa kadar çok sayıda hayvan öldürülür. 2014 yılı Kasım ayındaki son festivalde yaklaşık 500 bin hayvanın tanrıçaya kurban olarak takdim edildiği ifadeedilmektedir.[16]

Yine Şiva'nın dişil formu ya da onun eşi olarak kabul edilen zaman, değişim, güç, yaratılış, koruyuculuk ve yıkım tanrıçası olarak kabul edilen tanrıça Kali gibi kaos ve şiddeti simgeleyen başka tanrı ve tanrıçalar söz konusudur. Kali genellikle mitolojik anlatı ve çizimlerde öldürdüğü insanların kafalarından yaptığı bir kolye ile tasvir edilir.

---

14 Sati geleneğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. John S. Hawley (ed.) Sati, *The Blessing and the Curse : The Burning of Wives in India*, Cary, NC, USA: Oxford University Press, 1994, 2016.

15 En sonucusu 2014 yılında düzenlenen bu festivalin 2009'daki kayıtlarıyla ilgili olarak bk. D.S. Lewis, and Wendy Slater (eds.) *Annual Register*, Volume 251: World Events 2009. Ann Arbor, MI, USA: Proquest, 2010, ss. 485-486.

16 Bu konudaki haberler için bk. https://forcechange.com/59185/end-gadhimai-the-worlds-largest-animal-sacrifice/ [10.09.2015]; http://www.bbc.com/news/world-asia-33699136 [10.09.2015].

Ahiṃsā, Budizmin benimsediği hatta Hinduizm'e göre daha katı savunduğu bir ilke olarak görünmektedir. Budizmin tüm Budistlerin uyması gereken beş ahlak ilkesinin ilki ahiṃsā yani şiddetten ve öldürmekten uzak durmaktır. Ancak Theravada Budizmi vejetaryenliği zorunlu olarak kabul etmez. Hayvan eti yemek, balık yemek serbesttir. Oysa genel olarak Budizm de Sekiz dilimli yolun bir gereği olarak kasaplık, avcılık, askerlik vb. mesleklerin yapılmaması gerektiği öngörülmektedir. Nitekim şiddetsizlik (Tripiteka) Pali Canon'daki en baskın temadır. Bununla birlikte savaştaki tutsaklara, mahkumlara şiddet uygulanması da kınanmaz. Ama barışçıl yollar tavsiye edilir ve erken dönem metinlerinde şiddet davranışlarına yol açan zihinsel aktiviteler sert bir şekilde kınanır. Bu tarz ikilemlerle birlikte merhamet, şefkat ve ahiṃsānın yani şiddetsizliğin Budizmin en asil, en soylu prensibi olduğuna inanan Budistler vardır. Onlara göre Budizm, ötekini sevmeyi öğretir ve Budizme göre şiddetsizlik kötülüğe karşı daha etkili bir silahtır.[17]

Erken dönem *Gamani Samyuttam* gibi bazı metinlerin savaş ideolojisini içermediği savaşın haklılığını savunmadığı görülür. Buna göre Budizm, asla savaşı onaylamadığı gibi barışı evrensel bir mesaj olarak vazetmiştir. Buda, savaş meydanlarını savaşı durdurmak amacıyla dolaşmıştır. Nitekim onun Sakyalar ve Koliyalar arasındaki savaşı bitirmek için çaba sarfettiği ve Kral Ajatasattu'yu Vaijis krallığına saldırmaktan vazgeçirdiği ifade edilir. Yine Cakkavatti Sihanada Sutta'da Buda, ahlaksızlık, hırsızlık, şiddet ve yağma gibi suçların fakirlikten kaynaklandığını söyleyerek kralların cezalarla değil fakirliği ortadan kaldırmaya çalışarak suçları azaltabileceğini söyler. Buda, Jataka Öykülerinde İyi Hükümet için vazettiği 10 kuraldan bir tanesi şiddetsizlik eksersizidir. Bir asker Buda'ya savaşta öldürüldüğü takdirde göksel bir alemde yeniden iyi bir şekilde doğup doğamayacağını sorar. Buda, askere, aklında savaşta başkasını öldürme niyeti varken ölürse yeniden doğumunun hiç te iyi bir şekilde olmayacağını söyler. Buda askere: "Sen Hakikatin bir askeri olabilirsin fakat bir saldırganın değil." diyerek askerlik yapmamasını salık verir.[18]

Başka bir diyalogda bir ordu komutanı olan general Sinha Buda'ya gidip "Ey aydınlanmış, Mübarek kişi ben bir askerim. Kral tarafından yasayı uygulamak ve onun savaşlarını idare etmek üzere atandım." dediğinde Buda ona şöyle karşılık verir: "Sinha, Büyük başarılı bir generaldir.

17 K. Sri Dhammananda, *What Buddhists Believe*, Kuala Lumpur: Budhist Missonary Society Malaysia, 2002, s. 230.

18 Dhammananda, *What Buddhists Believe*, s. 385

Fakat, kendisini fetheden kimse daha büyük komutandır. Kendini fethetme öğretisi, başkalarının yaşamlarını sona erdirmek, yıkmak değildir. Tam tersine başkalarının yaşamlarını korumaktır. Kendi nefsini fetheden kimse, daha fazla yaşama sarılır, başarılı olur ve kendi nefsine köle olandan daha büyük zaferler kazanır. Kendi nefsinin illüzyonundan aklını kurtaran kimse ise hayatın savaşına düşmeyecektir."[19]

Genel olarak birçok Budist, savaşta ya da şiddette adaletin olmadığına inanır. Onlara göre bir tarafın haklı dediği savaş diğer taraf için haksız olacaktır. Bu yüzden de merhametli ya da adil öldürme diye bir şey olamaz. Merhamet ve öldürme asla yan yana gelemez.[20] Erken dönem Budist metinleri kişinin ölüm anındaki zihni durumunun onun yeniden doğumunda oldukça etkili olduğunu ifade eder. Ancak yine de *Kosala Samyutta* gibi başka metinlerde savunma amaçlı haklı savaşların yapılabileceğini ifade edilir. Buda tarafından adil bir kral olarak nitelendiği söylenilen Kral Pasenadi'nin krallığına bir saldırı olur. Kral bizzat ordularına kumanda eder. Kral, Buda tarafından bu davranışı nedeniyle övülür. Buradakinin öldürme niyetiyle yapılan bir eylem olmayıp savunma amacıyla yapıldığı dolayısıyla davranışın sonucunda ortaya çıkan ölüm hadisesinin niyet edilen bir şey olmadığı düşünülür. Savaş sanatlarını en iyi şekilde kullanan Zen Budistlerinin de düşmanın güç ve kuvvetini kendisine yöneltmek suretiyle etkisiz hale getirdikleri için yapılan bu eylemi doğrudan şiddet uygulama olarak görmedikleri de bilinmektedir.

Ahiṃsānın ne zaman terkedilebileceği konusu Budizm için de tartışmalıdır. Yukarıdaki örneklerde krallar ve siyasal hadiseler için farklı tavırlar sergilenmiş olsa da insanların ahiṃsāyı terk edecekleri zamanlar ifade edilmiştir. Bunlar arasında öldürme niyeti taşımadan ölüme sebep verme en fazla istismar edilen istisna olmuştur. Zira sırf bu sebepten ötürü birçok Budistin bizzat kendilerinin hayvanı öldürme niyeti taşımadıklarını gerekçe göstererek et yedikleri görülmektedir. Kendileri öldürme eylemine karışmadıkları için hayvan eti yemenin mahsurlu olmadığına inanmaktadırlar. Gerçi Budizm de temelde vejetaryen beslenmeyi öngörmekle birlikte üç tarz temiz etin yenebileceğinden de söz eder. Bunlar: 1. Öldürülürken ya da kesilirken görülmeyen; 2. Öldürülürken sesi işitilmeyen 3. Birisi için kişisel olarak hazırlanmış olmayan herhangi bir hayvan eti temiz kabul edilir.[21]

---

19 Dhammananda, *What Buddhists Believe*, ss. 386-387.

20 Dhammananda, *What Buddhists Believe*, ss. 387-388.

21 Hsing Yun, *The Five Precepts*, Buddhism in Every Step 43, California: BLP, Buddha's Light Publishing, 2011, s.6.

Hinduizm'deki ikilemlere benzer durumlar Budizm'de de görülmektedir. Hayat içerisinde zorunlu şiddet durumları söz konusudur. Bu sadece siyasal alanla ve savaşlarla sınırlı değildir. İnsan günlük hayatın koşturmacası içinde de sinekten karıncaya kadar birçok canlının ölümüne sebebiyet vermektedir. Kazara bir sinek ya da sivrisineğe vurulduğunda ya da bir karınca ezildiğinde durum ne olacaktır? Bu ahiṃsāyı ihlal eden bir Budistin kurtuluşunu nasıl etkileyecektir? Öncelikle kazara olan bu tür durumlar öldürme kastı taşımadan gerçekleştiği için farklı değerlendirilir. Budist ahlak kurallarına göre öldürme fiili iki kategoride ele alınır: *Duskrta küçük kötülük ve parajika* büyük suç. *Parajika* kurtuluştan uzaklaşmak anlamına gelir ve manastır hayatından atılmayı gerektiren bir suçtur. Yalnızca insan hayatını almak yani insanı öldürmek parajika suçu olarak değerlendirilir. Bu Budist ahlaki kuralları arasında pişmanlık ve tevbe yoluyla telafi edilemeyen temel bir şeyi, büyük fundamental bir kuralı sunar.

Gündelik hayat içerisinde kasdi olmayarak sinek, hamamböceği, sivrisinek ya da karıncaları öldürmek ve onlara zarar vermek ise *duskrta* olarak adlandırılır ve bir hata olarak görülür. Fakat Budist ahlak kuralının ihlali olmakla birlikte yine de bir insan öldürmeyle aynı şey olarak görülmez. Bir hayata son vermek, iyi eylemler ortaya koymak suretiyle etkisiz hale getirilebilir ya da pişmanlık ortaya konulmuş olur. Örneğin hayvanları özgürleştirmek için çalışmak suretiyle ya da hayatı korumak için daha fazla çaba sarfettiğimizde bu iyi davranış yerine getirilmiş olacağına inanılır.[22]

Bir taraftan hamamböceklerinin bile hukukunu savunan bir öğretiye karşın şiddeti farklı gerekçelerle de olsa meşrulaştıran Budist grupların ne tür katliamlara imza attıkları da bilinen bir gerçektir. Bunlardan senkretik bir kıyametçi hareket olan Aum Şinrikyo 20 Mart 1995'te Tokyoo Metrosuna sarin gazlı bir saldırıda bulunur. Yine Boodu Bala Sena (BBS- Budist Güç Birliği) adlı 2012 yılında Sri Lanka'da kurulan Budist (Sinhales) topluluk özellikle Müslüman ve Hıristiyan azınlıklar üzerinde yoğun baskı oluşturup çeşitli şiddet eylemlerini organize etmiştir. Myanmar'ın Arakan bölgesindeki (Rohingyalar) Müslümanlar Budistler tarafından gerçekleştirilen şiddetin en zalimcesine maruz kalmışlardır. Rahip U. Wirathu'nun liderliğini yaptığı Budist 969 Hareketi olayları bizzat yönlendiren bir harekettir. Çok sayıda Müslümanın katledildiği olaylar sırasında "dünya sadece Müslümanlara ait değildir." Şeklinde pankartlar

22 Yun, *The Five Precepts*, Buddhism in Every Step 43, ss. 6-9.

taşıyan Budist rahiplerin katliamlara öncülük etmesi ve bunun bir saldırı değil bir savunma olduğunu ifade etmeleri de ilginçtir.

İlk bakışta Ahiṃsā doktrininin herhangi bir Budist organizasyonu, eklektik bir yapısı olan Aum Shinrikyo'nu bile terör eyleminin dini gerekçelerinden yoksun bırakacağının düşünülebileceğini ifade eden Mark Juergensmeyer, bu konuda Budist tarihi ve öğretisinin hiç de masum olmadığını ortaya koyar. Gandhi'nin prensipleri uygulayacak insanlar mükemmel değil dediği gibi burada da temelde prensip katı bir şekilde savunulur lakin uygulama maalesef her zaman teoride olduğu gibi işlemez. Budizmin tarihsel sürecine bakıldığında Sri Lanka'daki Sinhala Krallığının büyük askeri fetihlerinin Budist gelenek tarafından idare edildiği ve bütünüyle Budist rahiplerin kutsamasıyla gerçekleştirildiği görülür. Yine Tayland'da gelenek, kılıçla ülkeyi yönetecek kralları ilk olarak Budist manastır eğitiminden ve manastır disiplininden geçerek tecrübe kazanmaya davet eder. "Dünya fatihi" olmadan önce "dünyayı terkedenler" olmaları isteniyordu. Lakin manastıra girerken dünyayı terkeden bu insanlar sonrasında dünya için savaşacaklardır. Nitekim dünyanın çeşitli bölgelerindeki büyük Budist gelişme, sadece inançsızlara karşı imanı savunmak ve barışçıl ahlaki bir düzen kurmak için savaştıklarını iddia eden muzaffer komutanlar ve askeri güçler tarafından desteklenmiştir.[23]

Sri Lankalı Budistlerin tarihten gelen şiddetle danslarının 20. yüzyılda da devam ettiği bilinmektedir. 20. yüzyılın son on yıllarında Sihalalı aktivistlerin ortaya koydukları şiddet eylemleri Budist ruhanileri (keşiş ve rahipleri) tarafından desteklenmiştir. Şiddet içerikli hükümet karşıtı gösterilere katılan bir keşişe Neden şiddete başvurdukları sorusu yöneltildiğinde "dukkha zamanında" (acı çağında) şiddetten kaçınmanın mümkün olamayacağı karşılığını verir. Bu keşişe göre, şiddetin şiddeti doğurduğu bir vakıadır. Karmik yasanın bir rövanşı olarak şiddetin olabileceğinden söz etmekten de geri durmazlar. Kılıçla yaşayan kılıçla ölecektir. Dolayısıyla, kötü yöneticiler karmik yasanın bir gereği olarak alaşağı edilmelidirler. Bu nedenle de ahlaki olarak kendilerini üst bir konumda gören kimi Budist rahiplerin ahlaksızlığı ortadan kaldırma noktasında şiddeti bir araç olarak kullandıkları görülmektedir. 1959'da Sri Lanka Başbakanı S.W.R.D. Bandaranaike'nin bir Budist rahip tarafından öldürülmesi ahlaki gerekçelerle Budistlerin şiddet uygulayabildiklerinin bir göstergesidir.[24]

---

23 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God, the Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2000, s. 112.

24 Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, s.113.

Ancak burada tüm bunları yönlendiren din mi? Sorusunu sormak gerekiyor. Nasıl oluyor da ruhsal manevi aydınlanmadan söz eden dini hareketler en kanlı şiddet eylemlerinin odağı haline geliyor? Bunu iyi anlamak ve iyi tahlil etmek gerekiyor. Tek bir sebebe indirgeyerek kolayca suçluyu ilan etmek sorunu anlaşılmasının önündeki en büyük engel olarak duracaktır. Aynı metni Bhagavad Gita'yı okuyan insanlar bu metinden farklı anlamlar çıkarabiliyorlar. Kendi pasifist duruşu için en önemli esin kaynağı olarak Gita'yı alan Gandhi, bu metni tam olarak bir ahiṃsā manifestosu olarak görür. Uzun uzadıya savaşın haklılaştırıldığı yukarıda örneklerini verdiğimiz pasajlara rağmen bunun sadece insanın iç dünyasında alt ve üst bilinç arasında gerçekleşen bir savaş olduğunu ve asla şiddet içermediğini savunur. Ancak aynı metin farklı okumalarla savaşı haklılaştıran bir şey olarak da görülebilmektedir. Acaba buradaki sorun dinin araçsallaşması sorunu mudur? Ya da din hayatın kendisinde uzağında duran bir olguya dönüşmesi sorunu mudur? İnsan mı din için ya da din mi insan için vardır?

Antik şiddetsizlik geleneği olarak adlandırılan Caynizm'in[25] ahiṃsā konusundaki duruşu diğer Hindu geleneklere göre daha tutarlıdır. Hiṃsā'nın her türü en katı şekilde yasak kabul edilmiştir. Buna göre sıradan bir canlının, basit bir mikroorganizmanın ya da mikrobun bile ölümüne yol açmak kurtuluş sürecini engelleyen bir davranış olarak görülür. Caynist düşünceye göre Hakikatin mükemmel ve tam bir görünümü ya da idraki ancak ahiṃsānın bütün olarak uygulanması ya da diğer bir ifadeyle gerçekleştirilmesiyle mümkün olacaktır.[26] Dolayısıyla ahiṃsā olmadığı takdirde başka her şey anlamsızdır. Bunun için Caynizm bitkisel yiyecekleri bile sınırlandıran bir diyet, nefes almayı bile zorlaştıran bir titizlik öngörür. Bu ise ancak katı bir asketizmle sağlanılmaya çalışılır. Hiçir canlıyı öldürmeme çabası sonunda keşişin beslenememesine ve ölmesine yol açacaktır. Gerek başka canlılara zarar vermemek için gerekse ruhsal gelişimlerini sağlamak için uyguladıkları oruçlar ve ölüm oruçları sonunda bedene yapılan işkenceye dönmektedir. Başkasına zulmetmeden kurtuluşa ulaşmaya çalışırken bir anda kendisine zulmeden, kendi bedenine ve ruhuna azap eden, bu şekilde onu dizginlemeye çalışarak kurtuluşa erişmeye çalışan bir insanla karşı karşıya kalırız. Bu da şiddet ya da hiṃsā değil midir? Şiddet, sadece ötekine yani dışarıdaki diğer tüm varlıklara uygulanan bir şey midir? Aynı şeyi insan kendi kendisine yap-

25 Jeffery D. Long, *Jainism,* London, GBR: I.B. Tauris, 2009, s. 1.

26 Jeffery D. Long, *Jainism*, London, GBR: I.B. Tauris, 2009, s. 166.

tığında bu şiddet olmaz mı? Bir insanı kurtuluşa erebilmesi için bütün insani özelliklerinden uzaklaştırıp adeta kuruması beklenen bir bitkiye dönüştürmek zulmün başka bir türü değil midir? Dolayısıyla Caynizm kurtuluşu insanın içinde arama adına şiddeti dışarıdan içe getirmek değil midir?

Bütün bunlarla birlikte Hint dinlerinin temelde şiddetin yani hiṃsā'nın insanın kurtuluşunu olumsuz yönde etkilediğini, olumlu herhangi bir katkı sağlamadığını bu yüzden insanın sahip olduğu türlü donanımları eğitip geliştirerek barışı inşa etmesi gerektiğini savundukları lakin farklı siyasal, sosyal, ideolojik ve kültürel sebeplerle birlikte şiddetin meşrulaştırıldığını söylemeliyiz. Bu bağlamda Gita'yı bir ahiṃsā manifestosu olarak gören Gandhi'nin milliyetçi Hindular tarafından öldürülmesi anlamlıdır.

Kaynakça

Bhagavad Gita (Kutlu Ezgi), çev. Sevda Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 2000

Borman, William, *Gandhi and Non-Violence*, New York: State University of New York Press 1986.

Caillat, Colette, "Ahiṃsā" *Encyclopedia of Religion,* Lindsay Jones (ed.), Second Edition, New York: Thomson Gale, 2005, c.1, ss.197-198.

Çalışkan, Sevda "Giriş" *Bhagavad Gita (Kutlu Ezgi)*, çev. Sevda Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s.6.

Davids, T.W. Rhys, "Ahiṃsā" *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Edinburgh: T&T Clark, 1908, c.1, s.231.

Dhammananda, K. Sri, *What Buddhists Believe,* Kuala Lumpur: Budhist Missonary Society Malaysia, 2002.

Gandhi, Mahatma K., *The Essence of Hinduism,* V.B. Kher (ed.), Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1997.

_____, *Hindu Dharma,* Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1958.

_____, *Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita,* çev. Seda Çiftçi - Vecihi Karadoğan,İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Hawley, John S. (ed.) *Sati, the Blessing and the Curse : The Burning of Wives in India*, Cary, NC, USA: Oxford University Press, 1994, 2016.

Hiriyanna, Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi,* çev. Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God, the Global Rise of Religious Violence,* Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2000.

Klostermaier, Klaus K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism,* Oxford: Oneworld Publications 2003.

_____, *Survey of Hinduism,* New York: State University of New York Press., 2007.

Leaman, Oliver, *Eastern Philosophy : The Key Readings*, London, GBR: Routledge, 2000.

Lewis, D.S., and Wendy Slater (eds.) *Annual Register*, Volume 251 : World Events 2009. Ann Arbor, MI, USA: ProQuest, 2010, ss.485-486.

Long, Jeffery D., *Jainism*. London, GBR: I.B. Tauris, 2009.

Richards, Glyn, *Philosophy of Gandhi : A Study of His Basic Ideas*, Richmond, Surrey, GBR: Curzon Press Limited, 1995.

Rig Veda, tr. by Ralph T.H. Griffith, [1896], http://sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01039.htm [15.09.2015].

Saraswati, Chandrasekharendra, *Introduction to Hindu Dharma: Illustrated,* edited by Michael Oren Fitzgerald, Bloomington: World Wisdom Inc., 2008.

Wolpert, Stanley, *Gandhi's Passion : The Life and Legacy of Mahatma Gandhi*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, 2002.

Yun, Hsing, *The Five Precepts, Buddhism in Every Step 43,* California: BLP, Buddha's Light Publishing, 2011.

Kutsal metinlerden aktarımlar: http://www.sacred-texts.com/index.htm [15.10.2015]

https://forcechange.com/59185/end-gadhimai-the-worlds-largest-animal-sacrifice/ [10.09.2015]; http://www.bbc.com/news/world-asia-33699136 [10.09.2015].

HIRİSTİYANLIK VE ŞİDDET

Prof. Dr. Ömer Faruk Harman
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1. İnsan ve Din

İnsan inanan bir varlıktır ve insanın inanan bir varlık olmasının sebebi aklının olmasıdır[1]. İnanma duygusu insanın temel özelliklerinden biridir. Değerler sistemi oluşturma ve bunu bir iman kaynağına bağlanarak yapma bütün insanlar için ruhî ve içtimaî bir zarurettir. Çünkü inanan ve böylece diğer canlılardan ayrılan insanın bu niteliği fıtrîdir. İnsanlık tarihi ve bilimsel araştırmalar dinin insanla birlikte var olduğunu, dinsiz bir toplumun ve inançsız bir insanın olamayacağını göstermektedir.

İlâhî din geleneğinde insan, yaratıcısını bilip tanımak ve O'na kulluk etmek için yaratılmıştır[2]; buna "fıtratullah" denilmektedir[3]. İnsanın yaratılış gayesi olan kulluk aklın Allah'ı tanıması, bilmesi, iradenin de O'na yönelip bağlanmasıyla gerçekleşmektedir. Allah bu hususta da kuluna yardımcı olmuş, ondaki bu fıtrî his ve şuuru ilâhî vahiy ile yönlendirip geliştirmiş, onu başıboş bırakmamıştır[4]. En güzel bir kıvamda yaratılan insanın[5], yaratılışına yaraşır bir şekilde yaşaması için ona yol gösterecek kılavuzlar ve uyulacak prensipler göndererek rehberlik etmiştir ki bu prensipler bütününe "hak din" adı verilmektedir[6].

---

1 Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, İstanbul 1999, s. 15.
2 Çıkış, 20/2-3; Tesniye, 5-4/6; Matta, 10/4; Resullerin İşleri, 28-26/17; ez-Zâriyât 56/51.
3 er-Rûm 30/30; Taberî, XXI, 40-42; Fahreddin er-Râzî, XXV, 105.
4 el-Kıyâme 75/36.
5 et-Tîn 95/4.
6 et-Tevbe 9/29, 33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9.

Hak dinin temel nitelikleri ilâhî kaynağa dayanması, bir peygamber tarafından tebliğ edilmesi, vahiy menşeli bir kitabının olması, Allah'ın birliği ve ahiret inancını içermesidir. Hak din, başlangıçtan itibaren iman esasları ve başlıca ahlâk prensipleri bakımından daima aynı kalmışsa da ibadet şekilleri ve muamelât hükümleri yönünden bazı değişikliklere uğramıştır. Allah'ın iradesiyle gerçekleştirilen tekâmül şeklindeki bu değişiklik, insanların ihtiyaçları ve kültür seviyeleriyle paralel olarak yürümüştür. İlk insanla başlayan hak din en gelişmiş şekline son peygamberin tebliğ ettiği vahiyle ulaşmıştır. Bu, Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmektedir: "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslamiyeti beğendim…" (el-Maide 5/3).

İnsan, gerek yapısından kaynaklanan zaaflar, gerekse tarihî seyir içinde ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle zamanla ilâhî menşeli ilkeleri unutmuş yahut çarpıtmış ve her defasında elçiler aracılığı ile bu ilkeler hatırlatılmıştır. Hz. Âdem, Allah'tan aldığı bilgilerle hem kendi hayatına hem de zürriyetinin yaşayışına yön vermiş[7], Hz. Nuh'a birtakım tavsiyelerde bulunulmuş ve bu kurallar sonrakiler için de geçerli sayılmış[8], Hz. İbrahim'e sahifeler verilerek kavminden onun dinine tâbi olması istenmiş[9], Hz. Mûsâ ve İsa'ya kitaplar verilmiş[10], son olarak da yegâne hidayet rehberi olmak üzere Kur'an indirilmiştir[11].

Günümüzde kitabî dinler olarak kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm asılları itibariyle hak dinin belirtilen temel niteliklerinde ortaktır; ancak ilk ikisinin kutsal kitaplarının zaman içinde maruz kaldığı değişiklikler ve farklı yorumlar bu dinleri İbrahimî gelenekteki ilkelerden kısmen uzaklaştırmış, böylece onlardaki sapmaları düzeltecek, temel prensipleri daha açık biçimde ortaya koyacak yeni bir dine ihtiyaç doğmuştur.

2. İnsan ve Şiddet

İnsanın, hem iyiye hem kötüye, hem doğruya hem yanlışa veya hem inanmaya hem inkar etmeye yatkın bir karakter taşıdığı da bir gerçektir. İnsan, yeryüzünün en masım 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

7 el-Bakara 2/37-38.
8 eş-Şûrâ 42/13.
9 Âl-i İmrân 3/95; el-A'lâ 87/18-19.
10 el-Bakara 2/136.
11 el-İsrâ 17/9.

abidesi olabileceği gibi, bir başkası seçimlerinde şiddeti yeğleyip kötülük ve zulüm timsali olabilir.

Kur'an'da nakledildiğine göre Allah ilk insanı yaratırken meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirdiğinde melekler "orada kan dökücü ve bozgunculuk çıkarıcı kişiler mi yaratacaksın" diyerek insanın bu özelliğini öne çıkarmışlardır[12]. Habil-Kabil kıssası ve sonraki insanlık tarihi melekleri haklı çıkarmaktadır. Diğer taraftan yine Kur'an'da insanın hırsına düşkün olduğu belirtilmektedir.[13]

3. Dinin Amacı

Yeryüzündeki bütün inanç sistemleri insanın bu değişken özelliğini disiplin altına almayı hedefler. Her dini gelenek kendi öğretileri doğrultusunda insanı eğitmeye ve yönlendirmeye çalışır; bu doğrultuda genellikle dinler, hakikat ve 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[14].

Başta evrensel dinler olmak üzere dinlerin hemen hemen tamamının, insanı ve insanın temel değerlerini korumayı öncelikli hedef edinmekte oldukları bilinmektedir. İnsanın gerek yaşam hakkı gerekse mal, ırz, aile ve benzeri hakları bütün inanç sistemlerinde kutsal kabul edilir.

4. Din ve 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 ettikleri insana, inanç ve düşünceleriyle tavır ve davranışlarında kendisini mutluluğa ve kurtuluşa iletecek yolu izlemesini önerirler. Buna rağmen tarih, dini sebeplere dayalı şiddet eylemlerine çokça şahit olmuştur ve günümüzde de din menşeli düşmanlıklar ve katliamlar söz konusudur.

Din, öğretisini kabul edenleri etmeyenlerden ayırmakta, kabul edip buna göre yaşayanları mümin, diğerlerini kafir olarak niteleyip müminlerine mükafat, diğerlerine ise ceza vaat etmektedir. İslam dinindeki bu mümin-kafir ayırımı bütün dinlerde vardır.

Diğer taraftan aynı dini benimseyenler arasında farklı düşünenler,

---

12 Bakara 2/30.

13 Meâric 70/19-21;Fecr 89/16-20

14 Ş. Gündüz, *Dinsel Şiddet*, Samsun 2002, 17-19.

çoğunluğun anlayış ve din yorumuna farklı yaklaşanlar da olabilmekte, çoğunluğun inancı ortodoksi (ehl-i sünnet), diğerlerinin inancı itizali (şizmatik), bunların dışında kalanlar ise heretik olarak nitelenmektedir.

Dinlerin kendi içlerindeki itizali hareketler ile kendi dışlarındaki hareketlere karşı tavrı farklılık göstermektedir. Bu noktada ötekine karşı hoşgörülü olanlarla tümüyle acımasız olanlar, müsamahalı davrananlarla mutaassıp olanlar söz konusudur.

Kur'ân-ı Kerîm, yaratılışın gayesini Allah'a iman ve O'nun iradesine uygun yaşama şeklinde belirler[15] ve "emânet" şeklinde nitelediği[16] bu beşerî sorumluluğu kabul veya redde bağlı olarak insanları inananlar ve inanmayanlar diye iki gruba ayırır[17]. Bu temel ayırım dışında İslâmiyet insanlar arasında ırk, renk, dil ve ülke esasına dayalı başka herhangi bir fark gözetmez. Kur'ân'ın getirdiği mesajı kabul edenleri ifade etmek üzere mü'min ve müslim kelimeleriyle îmân ve islâm köklerinin çeşitli fiil kalıpları Kur'ân'da ve hadislerde sıkça geçer. İslâm dinine inanmayan bütün grupları kapsayan "gayri müslim" (gayrü'l-müslim) karşılığında ise Kur'ân'da ve hadislerde kâfir (çoğulu kâfirûn, küffâr, kefere) kelimesiyle küfr kökünün çeşitli türevleri kullanılmış, kâfirler içinde de bazı gruplar kendi özel adlarıyla anılmıştır. Bunlardan yahudiler hevd kökünden çeşitli fiil kalıpları[18] ve yehûd[19] kelimesiyle; hıristiyanlar nasrânî[20]ve nasârâ[21] şeklinde; bu iki dinin mensupları ehl-i kitâb[22] tamlamasıyla; putperestler şirk kökünün çeşitli türevleriyle ve ayrıca müşrik olarak[23]; ateşe tapanlar mecûs[24] yıldızlara tapanlar da sâbiûn[25] diye anılmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu adlandırmalar hadislerde de yer alır.

Benzer ayırım Hıristiyanlık için de söz konusudur. Augustinus'a göre Tanrı'nın hakimiyetinin karşısında şeytanın hakimiyeti vardır. Augustinus'a göre, yeryüzü devleti iblisin ayaklanmasıyla başlayıp, Asur ve Roma imparatorluklarıyla gelişen, şeytanın krallığıdır. Buna karşın, gök-

15 el-Bakara 2/21; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2.
16 el-Ahzâb 33/72.
17 el-A'râf 7/87; el-Kehf 18/29; et-Tegâbün 64/2.
18 el-Bakara 2/62, 111; en-Nisâ 4/46, 160; el-Mâide 5/41, 44.
19 el-Bakara 2/113, 120; el-Mâide 5/18, 51.
20 Âl-i İmrân 3/67.
21 el-Bakara 2/62, 111, 113; el-Mâide 5/14, 18.
22 el-Bakara 2/101, 121, 144-146; Âl-i İmrân 3/19-20.
23 el-Bakara 2/221; et-Tevbe 9/1, 3-7; en-Nûr 24/3.
24 el-Hac 22/17.
25 el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17.

yüzü devleti, Yahudi halkında ortaya çıkan, kendisini Hıristiyanlık inancı ve Kilisenin dogmalarıyla sürdüren İsa'nın krallığıdır. O yeryüzü devletlerinin örneklerini oluşturan Asur ve Roma imparatorluklarının yıkılıp gittiğini, zira bu devletlerin geçici olduğunu, gökyüzü devletinin son çözümlemede zafer kazanacağını söyler. Onun gözünde Hıristiyanlık ve Kilise gökyüzü devletinin etkisini duyurmaya başladığını gösteren yapı taşlarıdır. Augustinus'a göre, Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi Kilisedir. Kilisenin dışındakiler ise şeytanın emrindedir.

Şu halde dinlerde ötekileştirme ve ötekini kötü görme söz konusudur. Buna bir de dini taassup eklendi mi o takdirde şiddet uygulamak meşru hale gelmektedir.

Dini şiddetin başlıca özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Dini şiddet yanlıları biricik hakikat iddiasındadırlar. Bunlar, kendileri için geçerli olan dinin ve dini anlayışın herkes için geçerli olmasını isterler."Kilise dışında kurtuluş yoktur" iddiası gibi.

b. Dini şiddetin diğer bir özelliği körü körüne itaattir. Bir dini lideri sorgulamadan ona bağlanmak gibi. 1978 yılında Guyana'da rahip Jim Jones'e bağlı 913 kişinin trajik bir şekilde intihar etmesi gibi.

c. Dini şiddetin diğer bir özelliği gelecekte daha iyi bir yeryüzü cenneti vaat etmesidir.

d. Kutsal savaş ya da Haçlı Seferleri ilan etmek de dini şiddetin belli başlı özellikleri arasında gelir ki bu, saldırıların Tanrı nezdinde haklı olduğunu ilan etmek demektir.

e. Bunları dışında dünyayı uzlaşmaz bir biçimde iyi ve kötü diye ikiye ayırmak, kendi dünya görüşü ve hayat tarzının /anlayışının kusursuzluğu, geçmişteki bir ideal altın çağ özlemine sahip olma, dini basite indirgeyerek her türlü bireysel ve toplumsal kötülüğe karşı onu biricik çare olara algılama da sayılabilir.

Bir savaşın veya şiddet eyleminin dini olmasını sağlayan öteki unsurların bir kısmı ise şunlardır: Şiddetin din adamları sınıfının liderliğinde yapılması, bir dini grubun, karşı bir dini grupla savaşması, din adamlarının onay vermesi, savaşın amaçlarının dini olması, şehitlik kavramının kullanılması[26].

5. Hıristiyanlıkta Şiddet

Metin ve yaşanan tarih açısından Hıristiyanlığın şiddeti destekleyip desteklemediğine bakıldığında verilecek ilk cevap Hıristiyanlık elbette

26 K. Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*, Ankara 2010, 10-11.

şiddeti destekliyor olacaktır. Haçlı seferleri, engizisyon mahkemeleri, savaşçıların kutsanması, şehitlik anlayışı, savaşçı papalar, Hıristiyanlaştırmak amacıyla bütün dünyaya egemen olan sömürgecilik faaliyetleri vb. Hıristiyanlığın şiddet yönünü göstermektedir.

Bu soruya hayır diye de cevap verilebilir: Çünkü Hz. İsa barış elçisiydi ve Hıristiyanlık sevgi dinidir. Dağ vazı, düşmanlarınızı bile seviniz ifadesi ve diğerleri bunun kanıtıdır. Bu sebeple olaya biraz daha derinden bakmak gerekmektedir.

a. Hıristiyanlık Sevgi Dini mi?

Başta Yahudilik olmak üzere diğer dini geleneklere karşı öteden beri Hıristiyanlığın en önemli iddialarından birisi sevgi ilkesine yaptığı vurgu olmuştur. Erken dönemlerden itibaren Hıristiyan yazarlar ve ilahiyatçılar, Yahudi geleneğindeki "yargılayan ve cezalandıran Tanrı" anlayışına karşı Hıristiyanlığın "seven, kurtaran ve bağışlayan bir tanrı" düşüncesini vurguladığını ileri sürmüşlerdir.

Sevgi vurgusu sadece Tanrı düşüncesiyle ilgili olarak değil, gerek İncillerde gerekse diğer Yeni Ahit metinlerinde üzerinde durulan bir kavramdır. Yeni Ahit'e göre gerek Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkilerde, gerekse insanlar arasındaki ilişkilerde aslolan sevgi prensibidir. İncillere göre İsa, kendisine ilahi yasada en önemli olan emrin ne olduğunu soranlara, Tanrıyı yürekten sevmenin birinci, komşunu kendin gibi sevmenin ise ikinci sırada önemli olduğunu ve bunlardan daha büyük emir olmadığını söylemektedir[27]. Yuhanna İnciline göre İsa, kendisine inananlara "Birbirinizi sevin, sizi sevdiğim gibi, siz de birbirinizi sevin" demektedir[28]. İsa'ya göre sevgi sadece komşuya ya da dost ve arkadaşlara yönelik olmamalıdır; kişi düşmanını, hatta kendisine zulmedenleri bile sevmeli, onlardan nefret etmemelidir[29]. Yine İsa, İncillere göre başkalarına karşı bağışlayıcı olmayı önermekte ve başkalarının suçlarını bağışlayıcı olunduğu takdirde Tanrı'nın da insanın suçlarını bağışlayıcı olacağını vurgulamaktadır[30]. Bundan başka İsa, başkalarına karşı yargılayıcı ve kusur arayıcı olmamayı, kişinin kendine karşı nasıl davranılmasını istiyorsa, diğerlerine de öyle davranmayı prensip edinmesini istemektedir[31]. Hatta İsa, hoşgörülü olmayı o kadar ileri götürmektedir ki adeta bağlılarına pasif

27 Markos 12/28-31.
28 Yuhanna 13/34; 15/12, 17.
29 Matta 5/44-46.
30 Matta 6/14-15; Markos 11/25-26.
31 Matta 7/1-5, 12.

bir anlayış önermektedir. Mesela o "Kötüye karşı direnme, sağ yanağına vurana öbürünü de çevir. Eğer biri seninle mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse ona abanı da bırak. Kim seni bir mil gitmeye zorlarsa onunla iki mil git" demektedir[32].

Yukarıda kutsal metinlerden örneklerle gösterildiği gibi Hıristiyanlık genellikle bağlılarınca dışarıya karşı "sevgi dini" olarak takdim edilmektedir. Bunun içindir ki Hıristiyan ilahiyatçılar, kutsal kitap geleneğinde yargılama ve öç almaya dayalı hukuktan bağışlama ve affetmeye, katı kuralcılıktan sevgi prensibine doğru gelişen bir tekamülün olduğunu belirtirler.

b. Hıristiyanlık ve Şiddet

Günümüzde de bağlılarınca "sevgi ve barış dini" sloganıyla tanıtılan ve bağışlama, hoşgörü ve saygıyı ön plana çıkaran bir inanç sistemi olarak lanse edilen Hıristiyanlık, bir bütün olarak ele alındığında gerçekten de gerek kutsal kitap metinlerinde gerekse tarihinde böyle midir? Teolojik açıdan Hıristiyanlığın Tanrı inancı gerçekten de her halü karda şiddete karşı çıkan ve sevgiyi kutsayan bir yüce varlık fikrine mi dayanmaktadır? Aynı şekilde Hıristiyanlar, iddia ettikleri bu sevgi ve barış geleneğini geçmişten günümüze tarihsel süreçte gerçekleştirmişler midir? Şayet böyleyse geçmişten günümüze Hıristiyanlıkla irtibatlı tarih boyu şiddet, baskı ve terör eylemleri nasıl açıklanabilir?

Hıristiyanlık her ne kadar bağlılarınca Hıristiyan olmayanlara "sevgi ve barış dini" olarak tanıtılmaya çalışılsa da tarih boyu şiddet üreten ve başvurduğu şiddeti meşrulaştıran bir din olagelmiştir.

Hıristiyan kaynaklarında sevgi, bağışlama ve hoşgörüyü vurgulayan ifadeler olmakla, hatta yer yer adeta pasifizmi temel bir yaşam biçimi olarak öngören yaklaşımlara rastlanılmakla birlikte, bu kaynaklarda Hıristiyan bireylerin tarih boyu başvurdukları/başvuracakları şiddete dayanak olacak yeterince şiddet içerikli referans bulunmaktadır. Gerek İsa ve Pavlus'a atfedilen deyiş ve hikayelerde gerekse başta Vahiy kitabı olmak üzere Yeni Ahit metinlerinde bulunan Mesih beklentisini ve Binyılcılığı işleyen pasajlarda "düşmanını bile sev" ilkesinin aksine, ötekilere karşı şiddeti öngören, hatta şiddeti kutsayan ifadeler bulunmaktadır. Nitekim Hıristiyanlık, Roma'nın resmi dini olduktan sonra farklı düşünen Hıristiyanlara olduğu gibi Hıristiyan olmayanlara da asla müsamaha göstermemiş, dinsel kaynaklarının referansı ışığında sürekli şiddete başvuran bir

32 Matta 5/39-41.

din olarak tarihe geçmiştir.

c. Hıristiyanlıkta Şiddetin Kaynakları

1. İsa Mesih ve Şiddet

İncillerde İsa Mesih'in sevgi ve hoşgörü vurgusu yanında yer yer ötekine karşı şiddet ve nefret içeren pasajların ve tanımlamaların bulunduğu da görülmektedir. Mesela İncillere göre İsa, geliş gayesiyle ilgili olarak şöyle demektedir: "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğlun, anneyle kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim"[33]. Luka İncilinde Kudüs'e girmek üzere olan İsa bir mesel söylemektedir ki bu meselde kral "Beni kral olarak istemeyen o düşmanlarıma gelince onları buraya getirin ve gözümün önünde kılıçtan geçirin" demektedir[34]. Yine İsa, tutuklanması öncesi tutuklanacağına ve daha sonra olacak olaylara ilişkin öğrencilerine bazı imalarda bulunduktan sonra onlara şöyle der:"Kılıcı olmayan abasını satıp bir kılıç alsın; size şunu söyleyeyim, yazılmış olan şu sözün bende yerine gelmesi gerektir: O, suçlularla bir sayıldı. Gerçekten de benimle ilgili yazılmış olanlar yerine gelmektedir. Rab işte burada iki kılıç var dediler. O da onlara yeter dedi"[35].

Bazı İncillerde talebelerinin kılıç kullanmalarını hoş karşılamayan ve "kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecekler"[36] diyen İsa'nın bu ifadelerinde talebelerine, gerekiyorsa abalarını bile satıp kılıç almalarını önermesi, İncil yazarlarının İsa anlayışları konusundaki farklı tutumlara örnek olması açısından önemlidir.

Öte yandan Hz. İsa bazı şehirleri helak olmakla tehdit etmekte [37], "Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim. Keşke bu ateş daha şimdiden alevlenmiş olsaydı! Yeryüzüne barış getirmeye mi geldiğimi sanıyorsunuz? Size hayır diyorum, ben ayrılık getirmeye geldim. Bundan böyle bir evde beş kişi, ikiye karşı üç, üçe karşı iki bölünmüş olacak. Baba oğluna karşı, oğul babasına karşı, anne kızına karşı, kız annesine karşı, kaynana gelinine karşı, gelin kaynanasına karşı olacaktır"[38]

2. Yeni Ahit Metinlerinde Şiddet Unsurları

Yeni Ahid'i oluşturan metinlerde çok sayıda çarpıcı şiddet sahneleri

33 Matta 10/34-36
34 Luka 19/27.
35 Luka 22/36-38.
36 Matta 26/52
37 Matta 11/20-24.
38 Luka 12/49-53.

bulunmaktadır. Özellikle Vahiy kitabı adeta bir savaş meydanını andırmakta, dünyevi ve uhrevi nefret, şiddet, savaş, kan ve intikam içermektedir.

Hıristiyan olmadan önce gayretkeş Pavlus, Mesih yanlılarına sadece kin duyuyor, Rasullerin İşleri'nde belirtildiği gibi "evden eve girerek kiliseyi perişan ediyor, erkekleri ve kadınları sürükleyip zindana atıyordu"[39].

Pavlus'un mektuplarında zaman zaman muhaliflerine karşı hakaret ve yergi dolu sözlerine ve şiddet çağrıştıran ifadelerine rastlanmaktadır[40]. Pavlus'un Romalılara Mektubunda Hıristiyan teolojisindeki egemenlik anlayışına temel olan ve otoriteden kaynaklanan şiddeti meşrulaştırmada son derece önemli rol oynayan ifadesi şöyledir: "Herkes altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrıdan olmayan yönetim yoktur, var olanlar Tanrı 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 Tanrı'nın gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrı'nın hizmetindedir[41]. Pavlus'un bu anlayışı, tarih boyu Hıristiyanlığın otoriteye ve otoriteden kaynaklanan şiddete bakışında ölçü olmuştur.

3. Hıristiyanlık Tarihi ve Şiddet

İnsanlığın günahına kefaret olmak üzere Tanrı'nın, günahsız oğlunu kurban etmesi, şu ya da bu şekilde şiddet içermektedir. Çarmıhta acı çeken ve ölen İsa'nın şahsında gerçekleşen şiddet, Hıristiyan geleneğinde şiddetin yasal bir zemine oturtulmasında referans alınmış, Hıristiyanların iktidarın mutlak sahibi oldukları dönemlerde, kendileri tarafından heretiklere, kilise karşıtı muhaliflere ve diğer inanç bağlılarına karşı yürüttükleri şiddet eylemlerine haklılık kazandırmıştır[42]. Hıristiyanlar tarihte başvurdukları çeşitli şiddet hareketlerini de bu çerçevede meşru zemine oturtmuşlardır. Örneğin Hıristiyanlık tarihinde büyük ölçekli ilk önemli şiddet hareketinde Donatistlere karşı uygulanan sindirme/yok etme girişiminde, gelecekte iyi olayları gerçekleşebilmesi, kötülüğün yok edilebilmesi ve sapkın akımların önlenebilmesi amacıyla şiddete başvurmanın gerekli olduğu düşüncesi izlenmiştir. Aziz Augustinus, Luka İnci-

39 Rsullerin İşleri 8/3).

40 Romalılara 1/18-32; 12/14-15; Galatyalılara 1/8-9.

41 Romalılara 13/1-5.

42 Ş. Gündüz, *Dinsel Şiddet*, Samsun 2002, 79.

lindeki " Çıkıp yolları ve çit boylarını dolaş, bulduklarını gelmeye zorla da evim dolsun"[43] ifadesinden hareketle Tanrı da şiddet kullanır ve bu şiddet iş görür görüşünü dile getirmiş, adil/haklı zulüm teorisinden bahsetmiş, insanların kurtuluşa erdirilebilmeleri için onlara baskı uygulanabileceğini söylemiştir.

Hıristiyanlık, İmparatorluğun resmi dini oluncaya kadar Hıristiyanlar şiddete yönelmemiş, fakat devletin resmi dini olduktan sonra ilerleyen dönemlerde de gerek heretik sayılan farklı Hıristiyan gruplara gerekse diğer inanç bağlısı kişilere/toplumlara karşı yürütülen savaşları haklılaştırmak bağlamında, şiddete başvurmayı meşrulaştıran "haklı savaş" veya kutsal savaş kavramı üretilmiştir. Bu çerçevede Thomas Aquinas, Augustin'in yaklaşımlarını geliştirerek haklı savaşın üç temel kriterini belirlemiştir:

1. Savaşın bir yöneticinin otoritesi altında yürütülmesi,

2. Bir saldırıya karşı koyma ya da inananları,haklarını savunma gibi haklı bir neden taşıması

3. İyiliğin tesis edilmesi ve kötülüğün yok edilmesi gibi geçerli bir niyet taşıması[44].

Nitekim Hıristiyanların Müslümanlara karşı yürüttükleri Haçlı Seferlerini kilise, şeytan ve deccal olmakla özdeşleştirilen Müslümanların ve İslam'ın yok edilmesi, kutsal yerlerin yeniden Hıristiyan imanına ve egemenliğine döndürülmesi gibi amaçlara yönelik kutsal savaşlar olarak kutsamış ve teşvik, hatta organize etmiştir. Ortaçağ savaşların hükmettiği bir şiddet döneminin adıdır. Bir anlamda Ortaçağ Hıristiyan tarihi, kutsal savaş adı verilen Haçlı seferlerinin tarihi sayılmaktadır. Haçlı seferleri hem heretikleri, hem Ortodoksları ve Yahudileri, hem de Müslümanları hedef alması sebebiyle tamamen bir dini savaş özelliği taşımaktadır. Katolik kilisesi heretiklere karşı sürekli olarak şiddet kullanmış, nitekim Engizisyon mahkemeleri heretiklere karşı kurulmuş ve binlercesi değişik işkence yöntemleriyle öldürülmüştür.

Ötekini sevmenin, Hıristiyanlığın özü olduğu kabul edilmekle birlikte, -zira İsa kendisine zulmedenleri affetmekte ve barış sevdalılarını kutlamaktadır- hiç kimse, pek çok kez Hıristiyanların toleranssızlık gösterdiklerini ve inançlarını şiddet ve zulümle kabul ettirmeye çalıştıklarını inkar edemez[45]. Hıristiyanlar, dini alandaki sapkınlıkları

43 Luka 14/15-24.

44 R.G.Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, London 1984, 87-88.

45 L. Debarge, "Violence", *Catholicisme*, Paris 2000, XIV, 1190.

(heresies) ortadan kaldırmak için güç ve şiddete başvurmuşlar, mabetleri yağmalamış, sunak ve heykelleri parçalamış, din adamlarına hakaret etmişlerdir.

"Yasaklı iken zulme uğrayan Hıristiyanlık, hakim din konumuna gelince zalim olmuştur".

Haçlı seferleri dini şiddetin en çarpıcı örneğidir. Haçlı Seferlerini amacı kutsal mekanları Müslümanlardan kurtarmak olduğu halde, gerçekte bu seferlerin amacı ayrılıkçılarla (rafiziler/heretikler ve itizalciler/şizmatikler) Müslümanlardı. Zulüm ve şiddet öyle fazla idi ki haçlıların çevresinde kan, sel gibi akıyordu. Haçlılar 1099'da Kudüs'ü aldıklarında karşılaştıkları herkesi katlettiler. Müslümanların sığındıkları Mescid-i Aksa'da, tarihçilerin dediklerine göre kan, at üzerindeki süvarinin dizlerine çıkıyordu. Bir papazın naklettiğine göre haçlılar, karşılaştıkları kadınların karınlarına kılıç saplıyorlardı.

Batı'da ise Katolik Kilisesi ve emrindeki prensler, heretiklere karşı engizisyona daha sonra da savaşa başvurdular. Katarlara karşı yapılanlar ün salmıştır. Kuzey Baronları ise heretikleri sadece yakmakla kalmamışlar, aldıkları şehirlerin halklarını katliama uğratmışlardır. Batı'daki din savaşları dini şiddetin örnekleridir.

Diğer taraftan insanlığın günahına kefaret olmak üzere Tanrı'nın, günahsız oğlunu kurban etmesi, şu ya da bu şekilde şiddet içermektedir.

Takıntı ve aynı dini düşünceyi paylaşmayanları ret demek olan Fanatizm, özellikle de batıdaki dinlerin tarihi boyunca sıralanmaktadır. Fanatizmin alışılagelen kötülükleri üzüntü, tart etme, ihraç, işkence, zulüm, taşlayarak öldürme, ölüme mahkum etme şeklinde kendini göstermektedir. Dinin kurumsallaştığı her yerde taassup ortaya çıkmaktadır. Gerçekte dinden kaynaklanan şiddet olgusu Hıristiyanlığa özgü değildir. Sokrat, siteye yeni ilahlar sokuyor diye ölüme mahkum edilmedi mi? Voltaire ve John Locke, eski dönemlerde dini hiddet ve şiddetin Yahudileri sevk ettiği canavarlıkları kınamaktadırlar.

Voltaire bunu *"Din, senin adına ne kötülükler işlendi"* diye ifade etmektedir.

YENİ DİNİ HAREKETLER VE ŞİDDET

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Turan & Arş. Gör. Emine Battal
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Dinin bizzat kendisi şiddet üreten bir olgu olmamasına rağmen, tarih boyunca din ve şiddet olguları yakın ilişki içerisinde olmuş ve yan yana anılmışlardır. Tarih; dinsel gerekçelerle işlenmiş sayısız şiddet, vahşet ve katliama, dinleri ve mezhepleri farklı olan insanların birbirlerini yok etmeye çalıştıkları, tanrı adına kan döktükleri sayısız şiddet olaylarına tanıklık etmiştir. Yine XX. yüzyılın ikinci yarısında din referanslı şiddet ve terör eylemleri de yükselişe geçerek dünya gündemine oturmuştur. XXI. yüzyılın ilk çeyreğinde bulunduğumuz günümüzde de dünyanın çeşitli bölgelerinde devam etmekte olan çatışmalar genelde şiddetin, özelde ise dinsel şiddetin en önemli ve öncelikli sorunlardan biri olmaya devam edeceğini göstermektedir.

Bilindiği üzere XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyada sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişim süreci yaşanmaktadır. Dünya çapında hızlı ve kapsamlı değişmelerin yaşandığı bu süreç aynı zamanda dinî çeşitliliğin arttığı, Yeni Dinî Hareketler (YDH) olarak isimlendirilen dinî oluşumların tarih sahnesine çıkıp hızla yayılmaya başladığı ve nihayetinde küresel bir olgu haline geldiği bir dönem olmuştur. YDH'lerin tarih sahnesine çıkmasından bu yana, bilhassa 1970'lerin başından itibaren, YDH'lerin ortaya çıkmasına sebep olan sosyo-kültürel şartlar, YDH'lere üye olma ve üyelikten ayrılma süreçleri, YDH'lerin başarıları ve başarısızlıkları, YDH'lere gösterilen tepkiler gibi pek çok mesele araştırmacıların ilgi odağı haline gelmiştir. Ayrıca, YDH'lerin zaman zaman suikast, cinayet, toplu intihar gibi bir

takım şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte bu araştırma konularına bir yenisi daha eklenmiştir: Yeni Dinî Hareketler ve şiddet ilişkisi. Yakın dönemden itibaren, YDH'lerin şiddetle doğrudan bir ilişkilerinin bulunup bulunmadığı, YDH'lerin şiddetle ilişkilerinin hangi boyutta olduğu, YDH'lerin şiddete eğilimli olup olmadıkları, YDH'lerde şiddete neden olan faktörler, YDH'lerin şiddeti meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı gibi konular özellikle Batı'da araştırmacılar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.[1]

YDH-şiddet ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, şiddet ile YDH'ler arasında doğrudan bir ilişkinin bulunup bulunmadığı, böyle bir ilişkinin kabulü durumunda YDH-şiddet ilişkisinin hangi boyutta ve ne tür özelliklere sahip olduğu, şiddete neden olan faktörlerin neler olduğu gibi hususlarda farklı görüşler benimsendiği görülmektedir. Ortaya konulan bu farklı görüşler, "Yeni Dinî Hareketler şiddete eğilimlidir" ve "Yeni Dinî Hareketlerin şiddete eğilimli olması abartılmaktadır" şeklinde iki başlık altında sınıflandırılabilir. Şu nokta vurgulanmalıdır ki YDH'lerin bir bütün halinde şiddetten uzak olduklarını söylemek mümkün olmadığı gibi, bir genelleme yaparak bütün YDH'lerin şiddete eğilimli olduğunu söylemek de mümkün değildir.[2] Bununla birlikte, YDH'lerin şiddete eğilimli olduğu şeklindeki yaygın kanaati doğrulayacak somut örnekler de bulunmaktadır. 1978 yılında Jonestown'da Halkın Tapınağı hareketi üyelerinin liderleri Jim Jones önderliğinde toplu bir şekilde inti-

1 Özellikle son elli yıldır YDH'leri anlamak ve açıklamak üzere Batı'da sayıları binlerle ifade edilebilecek kadar çok çalışmanın yapıldığı ve Batı'da bu alanla ilgili kapsamlı ve zengin bir literatür oluştuğu görülmektedir. Bu literatür içerisinde YDH'lerin şiddetle ilişkini ele alan çalışmaların sayısı da az değildir. YDH'ler üzerine ülkemizde yapılan çalışmalar ise Batı'daki çalışmalara kıyasla daha dar bir çerçevede gelişmektedir. Bu çalışmalardan bazılarında YDH-şiddet ilişkisine değinilmekle birlikte konuyu doğrudan ele alan az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları: Bülent Baloğlu, "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Şiddetin Yeni Adresi Yeni Dini Hareketler Mi?", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, eds. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss. 285-297; Faruk Sancar, "Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu: Kavramsal ve tarihsel Bir Analiz", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, eds. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss. 321-333; Mehmet Ali Kirman, "Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan: Gençlik ve Aile", *Diyanet İlmi Dergi*, 40/2, 2004, ss. 61-72.

2 Bülent Baloğlu, "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Şiddetin Yeni Adresi Yeni Dini Hareketler Mi?", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, eds. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss. 291-292; Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010, ss. 268-270.

harı,[3] 1993 yılında Branch Davidianların liderleri David Koresh önderliğinde Teksas'ta Waco yakınlarındaki Mount Carmel yerleşkesinde trajik bir şekilde ölmeleri,[4] 1994 yılında Güneş Tapınağı hareketine mensup 53 üyenin toplu intihar eylemleri,[5] Aum Shinrikyo hareketinin 1995 yılında Tokyo metrosuna düzenlediği sarin gazı saldırısı,[6] 1997 yılında Cennet'in Kapısı hareketine mensup 39 kişinin toplu intiharı[7], 2000 yılında Uganda'da Tanrı'nın On Emrini Yeniden İnşa hareketinin cinayet ve intiharlara adının karışması[8] bu örnekler arasında zikredilebilir. Ayrıca YDH'lerin karıştığı şiddet eylemleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Bunların dışında da üyelerini şiddete yönelten çeşitli olayların varlığı bilinmektedir.[9]

Bu çalışmada, öncelikli olarak gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemleriyle ön plana çıkan YDH'lerden hareketle YDH'lerin şiddetle ilişkisi üzerine yapılan bazı analizlere işaret edilecektir. Ardından, yapılan alan araştırmalarından hareketle, YDH'lerde şiddete neden olan temel faktörler ortaya konulmaya çalışılacaktır. YDH'lerin ya da herhangi bir dinî gelenekten ayrılarak kendilerine özgü din algılarını oluşturan dinî grupların, belli bazı doktrinler etrafında, karizmatik liderlerinin ellerinde

---

3 Bkz. David Chidester, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones*, the Peoples Temple, and the Jonestown, Bloomington: Indiana University Press, 1988; John R. Hall, *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Culture*, New Brunswick, N.J.: Transaction, 1987.

4 Bkz. Kenneth G. C. Newport, *The Branch Davidians of Waco: The History and Beliefs of an Apocalyptic Sect*, New York: Oxford University Press, 2006; Stuart A. Wright, *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

5 Bkz. James R. Lewis (ed.), *The Order of the Solar Temple: The Temple of Death*, London: Ashgate, 2006.

6 Bkz. Robert Jay Lifton, *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalypticism, and the New Global Terrorism*, New York: Holt, 1999; Ian Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo*, Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

7 Bkz. Benjamin E. Zeller, "The Euphemization of Violence: The Case of Heaven's Gate", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 173-189.

8 Bkz. Jean-François Mayer, "There will Follow a New Generation and a Earth: From Apocalyptic Hopes to Destruction in the Movement fort he Restoration of the Ten Commandments of God", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 191-214.

9 Bkz. Maria Hsia Chang, *Falun Gong: The End of Days, New Haven*, CT: Yale University Press, 2004; Philip Jenkins, *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*, New York: Oxford University Press, 2000; Helen Crovette, "Ananda Marga, PROUT, and the Use of Force", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 249-276.

dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşebildiğine şahit olunmaktadır. Bu sebeple YDH'leri şiddete sevk eden en temel faktörler olan apokaliptik inanç, düalizm anlayışı, karizmatik liderlik ve sosyal izolasyon üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

I. YDH-Şiddet İlişkisi Üzerine Yapılan Analizler

XX. yüzyılın ikinci yarısında YDH'lerin dâhil olduğu, uzun zaman hafızalardan silinmeyecek mahiyette bir dizi kolektif şiddet olayının meydana gelmesi araştırmacıları YDH'lerin şiddetle ilişkisini analiz etmeye sevk etmiştir. Bilhassa şiddet eylemleri ile daha fazla ön plana çıkan Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi, On Emrin Restorasyonu Hareketi ve Cennetin Kapısı gibi hareketlerin dahil olduğu şiddet olaylarını izah etmek üzere bazı teoriler ileri sürülmüştür. Bu teorilerin temel odak noktası, iç ve dış faktörlerin şiddet olaylarının temel nedeni olup olmadığı, bir diğer ifadeyle, şiddet eylemlerinin YDH'lerin kendi kurumsal ve iç dinamiklerinin bir sonucu olarak mı artış gösterdiği yoksa harekete dışardan yöneltilen sosyal tepkinin bir sonucu olarak mı ortaya çıktığıdır.

Söz konusu teorik analizler incelendiğinde, YDH'leri şiddete sevk eden faktörler hususunda bazı araştırmacıların içsel dinamiklerin, diğer bazılarının ise dış faktörlerin üzerinde durduğu görülmektedir. Bununla birlikte pek çok araştırmacı iç ve dış faktörlerden hiçbirisinin otomatik olarak ya da birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde şiddet üretmediğini, şiddetin meydana gelmesinin bazı iç koşulların dış değişkenlerle etkileşiminin bir göstergesi olduğunu kabul etmektedir.[10]

Marc Galanter, YDH'lerin şiddetle ilişkisine dair analizini Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Aum Shinrikyo ve Cennet'in Kapısı hareketlerine dayandırmaktadır. Galanter, *Cults: Faith, Healing, and Coercion* (1999) adlı çalışmasında Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Aum Shinrikyo ve Cennet'in Kapısı hareketlerinin şiddetle ilişkileri bağlamında dört açıdan benzerlik gösterdiklerini dile getirmektedir: 1) Grubun çevreden soyutlanarak yalnızlaştırılması, 2) liderin paranoya ve korkuları, 3) liderin mutlak hâkimiyet kurma isteği ve 4) devletin kötü yönetimi. Galanter, devletin kötü yönetimi dışındaki unsurların, hareketin içsel nitelikleri olduğu sonucunu paylaşmaktadır. Galanter'e göre, hareketler gerek coğrafî olarak ayrılma, gerekse sürekli olarak yer değiştirme yoluyla kendilerini

10 Thomas Robbins & Dick Anthony, "Sects and Violence: Factors Enhancing the Volatility of Marginal Religiou Movements", *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 238.

geleneksel toplumlardan soyutlayabilmektedirler. Bu durum hareketleri kendi içlerinde yapılandırdıkları hakikat tanımı içerisine hapsettiği, eylemlerine yönelik dışarıdan alabilecekleri geribildirimlerin düzeltici etkilerini ortadan kaldırdığı için hareketin şiddete yönelme ihtimalini arttırmaktadır. Galanter'e göre şiddet ihtimalini arttıran bir diğer dinamik, liderlerin hareket ve üyeler üzerindeki mutlak kontrolü sürdürme isteğidir. Üyeler üzerinde sınırsız kontrol sağlama isteği, gerek içerden gerek dışarıdan başkalarının güçlerini ele geçirerek tüm kontrolü ellerinden alacağı şeklindeki korkulara yol açabilmektedir. Bunun sonucu olarak da liderler, kendi konumlarını korumak amacıyla bir kuşatılmışlık düşüncesi oluşturarak hareket içerisinde dayanışma ve bağlılığı sürdürmeye çalışabilmektedirler. Nihaî noktada üyelerinin yaşamlarını yakından denetim altına aldıkları, üyelerin günlük yaşamlarını düzenledikleri, üyelerin düşünce ve davranışlarını mutlak olarak kontrol edebildikleri merkezî kontrol mekanizmalarını da kullanabilmektedirler. Son olarak Galanter, kötü devlet yönetimi ile dinî gruplarla başa çıkma noktasında hükümetin yetersizliğine, gençlerin bu hareketlerin içine çekilmesini engelleyememesine ve yasadışı eylemleri hemen kontrol altına alamamasına işaret eder. Bu sonuncusu Galanter'in ele aldığı tek dış faktördür. O, daha ziyade iç faktörler ve bu iç faktörlerin etkileşimi üzerinde durmaktadır.

Öte yandan Hall, Schuyler ve Trinh, şiddet eylemlerinin YDH'lerin içsel özelliklerinden kaynaklanmadığını ileri sürmektedir. Hall, Schuyler ve Trinh, YDH-şiddet ilişkisine dair analizlerini Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi ve Cennet'in Kapısı olaylarına dayandırmaktadır. Onlar bu olaylardan hareketle apokaliptik dünya görüşü, karizmatik liderlik, aşırı derece iç kontrol ve geleneksel toplumdan soyutlanma gibi iç faktörlerin şiddete karşı meyil oluşturabileceğini ancak bu özelliklerin bizzat kendilerinin şiddete neden olmadığını, şiddetin bilhassa YDH'ler ile sosyal düzen arasındaki ilişkiden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Özetle; Hall, Schuyler ve Trinh, şiddete neden olan iç faktörler hakkında bilgi vermekle birlikte bunlar üzerinde odaklanmamakta, daha ziyade kültürel muhalefet, medya ve hükümet kontrolü üzerine vurgu yapmakta, şiddete neden olan dış faktörleri ortaya koyarak hareket-toplum çatışması üzerinde durmaktadırlar.[11]

Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Tapına-

11 Bkz. John R. Hall, Philip Schuyler, Sylvaine Trinh, *Apocalypse Observed: Religious Movements, the Social Order, and Violence in North America, Europe, and Japan*, New York: Routledge, 2000.

ğı, On Emrin Yeniden Restorasyonu ve Cennet'in Kapısı hareketlerinden hareketle John Wallis, şiddet eylemlerinin gerçekleşmesinde hem iç hem de dış faktörlerin rolünü ve onların karşılıklı ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle her bir faktör grubunun, hem hareketin kendi içine yönelik etkilerini hem de hareket-toplum etkileşimine yönelik etkilerini ele alıp incelemektedir.[12]

David Broomley ise YDH-şiddet ilişkisi ile ilgili olarak, grupların şiddete eğilimli hale gelmesinde iç faktörlerden daha ziyade dış faktörlerin etkili olduğunu savunduğu "dramatik sonlar" adlı bir teori oluşturmuştur. Halkın Tapınağı, Branch Davidian, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi ve Cennetin Kapısı olaylarından yola çıkan Bromley, hareket-toplum çatışmalarının üç aşamada geliştiğini ileri sürer: 1) gizli gerginlik, 2) yeni oluşmaya başlayan anlaşmazlık ve 3) şiddetli anlaşmazlık. Broomley'e göre, bütün grupların tartışma, uyum sağlama ya da geri çekilme gibi alternatifleri bulunduğundan hareket-toplum çatışmalarının çoğu şiddetli seviyeye ulaşmaz. Pek çok olayda anlaşmazlıklar alt seviyede çözüme kavuşturulur. Ancak bazı gelişmeler bu tartışmaların şiddetli seviyeye ulaşmasına neden olur. Şiddetli anlaşmazlık durumlarında, hem hareketler hem de harekete muhalif olanlar aşırı radikalleşme içerisinde bulunurlar. Yine muhalif taraflar kendi aralarında güç birliği oluştururlar ve birbirlerini "tehlikeli" olarak nitelendirmeye başlarlar. Anlaşmazlıkların şiddetli seviyeye ulaştığı bu dönemde Bromley'in dramatik sonlar olarak isimlendirdiği olaylar meydan gelir. Dramatik sonlar çatışmanın taraflarından biri ya da her ikisinin uygun ahlaki düzeni yeniden tesis etmek için tasarladıkları "kıyamet projesi"ni gerçekleştirdiği can alıcı zaman dilimleridir. En muhtemel projeler ise ya çıkış yani çatışmanın meydana geldiği alandan topluca ayrılma ya da mücadeleyi başlatan tarafın karşılıklı var olma anlayışını reddettiği ve uygun ahlaki düzeni sağlamak için başlattığı savaştır. Bromley'in dramatik sonlar modelinde, şiddet olayları etkileşimlidir ve neticede hem hareket hem sosyal birimler dramatik bir sona zemin hazırlayabilir.[13]

Sonuç olarak, iç ve dış faktörlerin şiddete yönlendirme noktasındaki etkisi ve ağırlığı bir durumdan diğerine farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, Halkın Tapınağı hareketinin içerisindeki şiddet potansiyelini

12 Bkz. John Wallis, *Apocalyptic Trajectories: Millennarianism and Violence in Contemporary World*, New York: Peter Lang, 2004.

13 David G. Bromley, "DramaticDenouements", *Cults, Religion and, Violence*, eds. David G. Bromley & J. Gordon Melton, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 11-41.

ortaya çıkarmak için sadece bir kongre üyesinin ve basın mensuplarının Jonestown'ı ziyaret etmesi ve hareketten ayrılmak isteyen bir avuç insanla Birleşik Devletler'e geri dönmeye çalışması yeterli olmuştu. Buna karşılık, Waco'da Branch Davidianların kendilerini kurban etmelerinde (büyük patlamalara sebep olan yangını Davidianların çıkardığı düşünülmektedir) ise ATF'nin harekete yönelik gerçekleştirdiği baskın esnasında yerleşim yerlerini çevreleyen duvarların zırhlı araçlarla yıkılması ve bina içlerine boğucu gaz sıkılması etkili olmuştu. Bu sebeple Waco ile karşılaştırıldığında Jonestown'da dış faktörlerin rolünün daha az olduğu ya da başka bir ifadeyle, Waco'daki Branch Davidian topluluğunun içsel sebeplerden dolayı şiddete yönelme durumunun Guyana'daki Halkın Tapınağı topluluğundan daha az olduğu söylenilebilmektedir.[14]

II. YDH'leri Şiddete Yönelten Temel Faktörler

YDH-Şiddet ilişkisi ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, YDH'leri şiddete yönlendiren faktörler arasında "apokaliptik öğretiye sahip olma, karizmatik bir önder tarafından yönlendirilme, mevcut her şeyi iyi kötü düalizmi içerisinde görme, kendi amaçlarını gerçekleştirecek kurumsal yapıyı oluşturmada başarısız olma, üyelerini dış dünyadan tamamen soyutlama, hükümetin kötü yönetimi, muhaliflerin düşmanlığı, baskı ve zulüm" gibi çeşitli faktörlerin sıralandığı görülmektedir.[15] Bu faktörler genel olarak içve dış faktörlerolmak üzere iki başlık altında sınıflandırılmaktadır. Dış faktörler, muhaliflerin düşmanlığı, dışarıdan gelen baskı ve zulüm, hükümetin kötü yönetimi gibi faktörleri; iç faktörler ise apokaliptik öğreti, karizmatik lider, üyeleri dış dünyadan soyutlama, iyi-kötü düalizmi gibi faktörleri içermektedir.[16] YDH'lerin şiddete yönelmesinde dinî-dünyevî, iç-dış, sosyal-kültürel, ekonomik-siyasal vb. pek çok faktör tespit edilebilmektedir. Ancak bu faktörlerin tamamını ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, böyle bir teşebbüs yerine YDH'lerin şiddete yönelmesinde yaygın olarak üzerinde durulan en temel faktörler olan apokaliptik inanç, düalizm anlayışı, karizmatik liderlik ve sosyal izolasyon üzerinde duracak ve temel tespitleri okuyucunun dikkatine sunmaya

14 Robbins & Anthony, "Sects and Violence", ss. 237-238.

15 Bkz. Thomas Robbins & John R. Hall, "New Religious Movements and Violence", *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley, Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 250-254.

16 David G. Bromley, "Deciphering the NRM-Violence Connection", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 19-25; Robbins & Anthony, , "Sects and Violence", ss. 236-259; Robbins & Hall, "New Religious Movements and Violence", ss. 250-258.

çalışacağız.

a. Binyılcı - Apokaliptik İnançlar

Kötülüğün güçlerini yok ederek tanrının krallığını başlatacak olan nihaî dünya felaketine yönelik düşünce yapısını ifade eden binyılcı-apokaliptik inanç sistemleri şiddete başvuran dinî grupların neredeyse hepsinin temel karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır.[17] Lorne Dawson apokaliptik inançların YDH'leri içine alan toplu dinî şiddet olaylarının her birinde, gerek kendilerini öldüren gerekse başkaları tarafından öldürülen insanların eylemlerini yapılandırmada çok önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir.[18]

Apokaliptik inanca sahip hareketler, mevcut düzenin yozlaştığını ve bu yozlaşmış düzenin çok yakın zamanda sona ereceğini düşünmektedir. Aslında onlar mevcut düzeni tamamen tersine çevirecek bir gelecek düzen beklentisi içerisindedirler. Öyle ki mevcut düzenin sona ermesi bir başlangıç olacak ve kendileri gibi inanmayan herkes yok edilecektir. Bir anlamda dünyanın son günlerinde şiddet ikliminin egemen olacağına hatta şiddet ve zulmün yeni düzenin öncüsü olarak gördükleri kendi gruplarına karşı yöneltilebileceğine dair bir beklenti içerisindedirler. Ancak dünyayı miras almak ya da en azından hakikati yaşatmaya devam edebilmek için hayatta kalmaları gerektiğine, bunun için de kendi kutsal bölgelerini savunmak zorunda olduklarına inanmaktadırlar. Bu düşünceden hareketle, bu tür hareketler zaman zaman silah depolama ve bu silahların kullanımına yönelik eğitim alma yoluna gidebilmektedirler.[19] Nitekim Branch Davidian hareketinin dünyanın sonunun yaklaştığı iddiasıyla yiyecek, silah, mermi ve petrol depolamaya başladığı bilinmektedir. Hareketin lideri David Koresh dünyanın sonunu getirecek olayların, daha önceki öğretilerde anlatılanın aksine İsrail'de değil Amerika'da kendi grubuna yapılacak saldırıyla başlayacağını iddia etmekteydi. Hatta yaşadıkları Mount Carmel yerleşkesinin ismini de "Ranch Apocalypse" yani "Felaket Çiftliği" olarak değiştirmişti. Vaazlarında ise artık dünyanın sonunun yaklaştığını, ebedi kurtuluşa ulaşmak için ölüme hazır ol-

17 John R. Hall & Philip Schuyler, "Apostasy, Apocalypse and Religious Violence", *The Politics of Religious Apostasy*, ed. David G. Bromley, Westport, CT: Praeger, 1998, ss. 141-170; Thomas Robbins, "Sources of Volatility in Religious Movements", *Cults, Religion and Violence*, eds. D. G. Bromley & J. G. Melton, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, ss. 57-79; Robbins & Anthony, "Sects and Violence", s. 239.

18 Lorne L. Dawson, *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 146.

19 Robbins & Hall, "New Religious Movements and Violence", s. 251.

mak gerektiğini vurgulamakta ve bu doğrultuda özellikle otomatik silah ve el bombası biriktirmekteydi.[20]

Güneş Mabedi hareketi de apokaliptik özellik sergileyen dini oluşumlar arasında yer almaktadır. Hareketin liderleri Joseph Di Mambro ve Luc Jouret, dünyanın her geçen gün daha kötü bir hal aldığını, dünyanın sonuna yaklaşıldığını, hatta 1994 yılında meydana gelecek nükleer bir savaşla dünyanın sonunun gerçekleşeceğini, bu sebeple zamanı geldiğinde dünyayı terk etmeleri gerekebileceğini ifade etmekteydi. Nitekim Güneş Tapınağı üyeleri, bu gezegende asil seyyahlar olduklarına ve özel bir misyonu tamamlamak üzere reenkarnasyonla dünyaya gönderildiklerine, bu dünyada geçici olduklarına ve çok yakında bedensel varlıklarından ayrılarak "source" adını verdikleri "Yüce Kaynak"a kavuşacaklarına inanmaktaydılar. Bedensel varlıklarından ayrılır ayrılmaz "solar (güneş)" adını verdikleri görünmez, parlak bir şekle kavuşacaklarına ve "transit (geçiş)" adını verdikleri bu kavuşmanın ise ancak yanarak gerçekleşebileceğine inanmaktaydılar.[21] Bu inanç 1994 yılında hareket üyesi 53 kişinin, 1995 yılında 16 kişinin, 1997 yılında da 5 kişinin intihar etmesiyle sonuçlanmıştı.[22]

Apokaliptik inançların yer aldığı bir diğer hareket de Cennetin Kapısı hareketidir. Hareketin liderlerinden Marshall Applewhite zamanı üç evreye ayırmıştı: Eski Çağ, Yeni Çağ ve Gelecek Çağ. Her bir çağ 6000 yıldan meydana gelmekteydi. Applewhite Yeni Çağ'ın yani ikinci 6000 yıllık dönemin İsa'nın doğumunun tam 2000 yıl sonrasına tekabül eden 1997 yılında sona ereceğini iddia etmekteydi.[23] Hale –Bopp kuyruklu yıldızının da bu tarihte gelecek olması önemli bir işaret olarak kabul edilmekteydi. Çünkü Cennetin Kapısı üyeleri bu kuyruklu yıldızın arkasında kendilerini dünyadan alarak Tanrının Krallığı'na götürecek olan bir uzay gemisinin olacağına inanmaktaydı. Öyle ki, bu durumu *www.heavensgate.org* isimli web sitelerinden, "Hale-Bopp kuyruklu yıldızı beklediğimiz işarettir" şeklinde ilan etmişlerdi. Aralarında yaptıkları uzun tartışmalar

---

20 Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000, s. 176.

21 Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, s. 177.

22 James R. Lewis, "The Solar Temple "Transits": Beyond the Millennialist Hypothesis", *Controversial New Religions*, eds. James R. Lewis & Jesper Aagard Petersen, Oxford: Oxford University Press, 2005, ss. 295-296.

23 Bazı tarihçiler gibi Marshall Applewhite da İsa'nın miladi I. yılda değil, MÖ IV. yılda doğduğuna inanmaktaydı (Bkz. George D. Chryssides, *Exploring New Religions*, London: Continuum, 2001, s.74).

neticesinde, insani araçlarından yani geçici bedenlerinden kurtularak üst düzeye toplu halde ulaşabilmenin en iyi yönteminin intihar etmek olduğuna karar veren grup, ayrılış tarihini 22 Mart 1997 olarak belirlemiş ve gerekli hazırlıklara başlamıştı.[24] Ancak 22 Mart 1997 tarihinde beklenen uzay gemisi gelmemesi grup üyelerinin intihar etmesini engellememiş ve Cennetin Kapısı üyesi 39 kişi San Diego'da uyku hapı karıştırılmış votkadan içerek intihar etmişti. Cennetin Kapısı üyelerinden geriye ise intihar etmediklerini, kendilerini üst düzeye götürmek için gelen uzay aracına binmek üzere olduklarını ifade ettikleri video kayıtları ve internet mesajlarıkalmıştı.[25]

b. Düalizm Anlayışı

Dini grupların şiddete yönelmesinde etkili olan en temel faktörlerden bir diğeri iyi ve kötü arasındaki mutlak mücadeleye dayanan düalizm anlayışıdır. Düalist anlayışa sahip dini gruplar dünyayı iyi ile kötü, Tanrı ile Şeytan arasındaki bir savaş alanı olarak görmektedirler. Ayrıca söz konusu gruplar kendilerine yönelik tehditleri dünyanın sonu ile ilgili senaryolarla ilişkilendirebilmekte ve bunun bir sonucu olarak da düşmanlarını şeytanlaştırabilmekte; Şeytan'ın, Deccal'in ve diğer karanlık güçlerin birer temsilcisi olarak görebilmektedir. Bu anlayış göz önünde bulundurulduğunda, YDH'lerin gerçekleştirmiş oldukları şiddet eylemlerinin arka planında Şeytan'ın kölelerine ancak şiddetle karşı konulabileceği düşüncesinin de önemli bir rol oynadığı söylenebilir.[26] Örneğin, Waco'daki Branch Davidian olayında bu anlayışa rastlanmaktadır. ATF ve FBI yetkililerinin Davidianlara ait Mount Carmel yerleşkesine düzenlemiş oldukları baskın, Davidianlar açısından sıradan askerî bir baskın değildi. Davidianlar'a göre, "Deccal ve onun köleleri ATF ve FBI kılığına bürünerek kapıya dayanmıştı.[27] 51 gün süren kuşatmanın son aşamasında, ATF ve FBI yetkilileri tanklar ve ağır silahlarla Mount Carmel'in duvarlarını yıkmaya ve yerleşim yerlerine göz yaşartıcı gaz sıkmaya başlamıştı. Bu esnada çıkan bir yangınla birlikte Mount Carmel'de büyük patlamalar meydana gelmiş ve bu patlamada David Koresh de dahil 80'den fazla grup üyesi ölmüştü.[28]

---

24 Rosamond C. Rodman, "Heaven's Gate", *Introduction to New and Alternative Religions in America*, eds. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft, London, Wesport: Greenwood Press, 2006, vol. 5, s. 204.

25 Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, s. 179.

26 Robbins, "Sources of Volatility in Religious Movements", s. 62.

27 Dawson, *Comprehending Cults*, s. 149.

28 Catherine Wessinger, *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate*, New York: Seven Bridges Press, 2000, s. 58.

Yine Halkın Tapınağı hareketinde de bu anlayışı görmek mümkündür. Halkın tapınağı üyeleri liderleri tarafından kötü güçlerin kuşatması altında olduklarına inandırılmışlardı. Genç- yaşlı demeden bütün topluluk silahlanmış ve çok yakında gerçekleştirilecek olan bir saldırı için tetikte beklemekteydi.[29] Bunların yanında, Aum Shinrikyo hareketi de dünyanın iyice yozlaştığını, manevi olarak kirlendiğini ve kötü güçlerin mekanı haline geldiğini; Amerika, Japon hükümetleri, Masonlar, Yahudiler ve sayısız diğer kötü güçlerin arasında, sadece kendilerinin iyi olarak varlığını sürdürdüğünü iddia etmekteydi. Kaldı ki hareketin lideri Asahara Shoko kendisini dünyanın kurtarıcısı ve hakikatin savaşçısı, takipçilerini de gerçek kazananlar olarak görmekteydi.[30] Bu düşünceden hareketle Aum Shinrikyo hareketi kendine düşman olarak kabul ettikleri ile arasındaki mücadeleyi iyi ile kötü arasındaki mücadele olarak nitelendirmiş hatta iyi ile kötü arasında gerçek bir kozmik mücadele oluşturma görevini üstlenmiştir. Böylelikle kendisini bir savaş zeminine yerleştiren Aum Shinrikyo hareketi Aum'u korumak ve Aum düşmanlarıyla savaşmak amacıyla savaş araçları edinmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda 1990 yılı baharından itibaren eğitimli Aum üyeleri gizli laboratuvarlarda biyolojik ve kimyasal silah yapmaya başlamıştır. Ayrıca üretilen bu silahları halk üzerinde kullanmaya yönelik girişimlerde dahi bulunulmuştur. Bununla yetinmeyen Asahara Shoko, 1993 yılından itibaren aleni bir şekilde sarin gazı yapımından bahsetmeye başlamıştı.[31] Bunun sonucunda Aum Shinrikyo hareketi üyeleri 1995 yılı Mart ayında Tokyo metrosuna, 12 kişinin ölmesine binlerce kişinin yaralanmasına neden olan sarin gazı saldırısı gerçekleştirmişti. Asahara Shoko bu eylemleri ise Aum'a karşı olan ya da onun manevi tabiatını kabul etmeyi reddeden kimseleri öldürmenin manevi açıdan meşru olduğunu söyleyerek haklı bir zemine oturtmaya çalışmıştı.[32]

c. Karizmatik Liderlik

Karizma bir grubun, Tanrı, melekler, dünya dışı varlıklar gibi gö-

29 Rebecca Moore, "Narratives of Persecution, Suffering, and Mertyrdom: Violence in Peoples Temple and Jonestown", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis, Oxford: Oxford University Press, s. 103.

30 Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan*, s. 55.

31 Ian Reader, "Manufacturing the Means of Apocalypse: Aum Shinrikyo and the Acquisiton of Weapons of mass Destruction", *Terrorism and Weapons of Mass Destruction: Responding to the Challenge*, ed. Ian Bellany, London and New York: Routledge, 2007, ss. 68-69.

32 Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan*, ss. 179-180.

rünmeyen bir kaynaktan vahiy aldığına inandığı kişinin, yani grubun liderinin niteliğine işaret etmektedir. İnsanlar özel vahiy aldığını iddia eden kişiye inandığında, o kişinin yani karizmatik liderin etrafında dini bir grup teşekkül etmektedir.[33] Böylelikle onaylanan karizma, lidere insanların hayatı üzerinde kontrol sahibi olma, hatta grupta vahiy aldığını iddia etme ihtimali olan diğer insanlarla baş edebilme imkanı sağlamaktadır.[34]

Karizmatik liderlik dinî hareketlerin şiddet potansiyeline etki eden önemli faktörlerden birisidir. Karizmatik liderin etkisi, YDH'lerin içinde yer aldığı şiddet olaylarının değişmez unsurlarındandır. Karizmatik liderler, hareketlerin temel dayanağı olmakla birlikte karizmatik otoritenin meşruiyeti sorunundan kaynaklanan bir takım problemlerle karşılaşabilmektedir. Lorne Dawson karizmatik liderlerin, liderliğin ve hareketin değişken bir yapı kazanmasına neden olabilen grup içi yönetimle ilgili çeşitli problemlerle karşı kaşıya kaldığını dile getirmektedir. Liderler genellikle hareketin başkanları da oldukları için yönetimle ilgili her türlü problemle karşılaşmakta, üstelik hareketin başarısı ya da başarısızlığı onların karizmatik statülerini etkileyebilmektedir.[35] Bu bağlamda Roy Wallis, karizmatik liderliğin esasında riskli bir statü olduğunu ifade etmekte ve bu riskin karizmatik liderlerin otorite iddialarının büyük ölçüde sadece öznel faktörlere dayandırılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.[36]

Liderler hareketleri üzerindeki karizmatik ve idarî otoritelerini koruma noktasında hareketlerinin radikalleşmesinde de etkili olan çeşitli taktikler kullanabilmektedirler. Liderlerin otorite problemleri karşısında yaygın olarak gösterdikleri bilinen tepkiler arasında karizmatik meşruiyeti ve liderlik iddialarını destekleyen mucizeler ya da yeni vahiyler bulunmaktadır. Ayrıca liderlerin karizma kaybını engellemek için çekirdek

---

33 Niyazi Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dini Araştırmalar*, c.1, sy. 3 (Ocak-Nisan 1999), ss. 55-60.

34 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, s. 8. Karizmatik liderlik olgusu sadece YDH'ler için aynı zamanda İslam dünyasındaki dini grup ve cemaatler için de söz konusudur. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Faruk Sancar, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi?: Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C: 9, Sy: 42, ss. 1915-1927.

35 Lorne L. Dawson, "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behaviour in New Religious Movements", *Cults, Religion and Violence*, eds. D. G. Bromley & J. G. Melton, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, ss. 80-101.

36 Roy Wallis, "Charisma and Explanation", *Secularism, Rationalism and Sectarianism*, eds. E. Barker & J. Beckford & K. Dobbelare, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 176.

kadro olarak nitelendirilebilecek bir avuç üye dışındaki üyelerin tamamıyla irtibatını kesmesi, hareket içerisindeki dayanışmayı arttırmak için apokaliptik vb. bir takım beklentilerin oluşturulması, liderlerin otoritesine karşı çıkma ihtimallerinin ortadan kaldırılması için potansiyel rakiplerin tasfiye edilmesi, liderin otoritesine teslimiyeti ölçen sadakat testlerinin başlaması da bu tepkiler arasındadır.[37] Bu ve benzeri uygulamaların tamamı gittikçe artan bir şekilde otoriter ve mutlakıyetçi bir yönetimin oluşmasında, buna paralel olarak YDH'lerin radikalleşmesinde etkili olmaktadır.

Liderlik otoritesi aşırı derecede merkezileştirildiği için karizmatik liderlerin yetkileri, grup düzeyinde şiddet olasılığının artmasında ve şiddetin meydana gelmesinde temel teşkil edebilir. Adı şiddete karışan hareketler incelendiğinde karizmatik liderlerin şiddete izin verdiğini görebilmek mümkündür. Mevcut örnekler incelendiğinde liderlerin bazen apokaliptik-binyılcı ideolojiler oluşturarak şiddet artışı sürecine rehberlik etmek suretiyle şiddete teşvik ettiği görülmektedir. Bu durum esasında karizmatik liderliğin şiddetle ilişkisi bakımından apokaliptik-binyılcı düşünceden tamamen bağımsız olmadığını göstermektedir. Netice itibariyle, şiddetle anılan YDH'lerin karizmatik liderlerinin zaman zaman az ya da çok şiddete yatkın bir ideoloji oluşturarak üyelerin bu ideoloji etrafında birleşmeleri için çaba sarf ettikleri söylenilebilir.[38] Bununla birlikte liderler bazen de doğrudan şiddeti başlatmaya yönelik emirler vermek suretiyle şiddete izin vermişlerdir. Bu durum Güneş Mabedi hareketi lideri Joseph Di Mambro'nun hareketin eski üyesi Antonio Dutoit ile ailesinin öldürülmesini emretmesi olayında belirgin bir şekilde görülmektedir. Antonio Dutoit ile Di Mambro'nun arasının açılmasında neden olan olay ise Antonio'nun oğluna Emmanuel ismini vermesi ve Di Mambro'nun da Yeni Çağı başlatacak olan kozmik çocuk ilan ettiği kendi kızının isminin Emanuel olması sebebiyle buna karşı çıkmasıydı. Bu tartışma üzerine Antonio Dutoit, eşi ve çocuğuyla birlikte gruptan ayrılmıştı. Ancak Di Mambro onların kafir olduğunu söyleyerek çocukları Emanuel'i de Deccal ilan etmiş, nihayetinde de ailenin öldürülmesini emretmişti.[39]

Karizmatik liderlerin zaman zaman üyeleri üzerindeki etki, güç ve otoritelerini denemek istediklerine şahit olunmaktadır. Bu kapsamda karizmatik liderler bazen taraftarlarından kendilerini feda etmelerini iste-

37 Bromley, "Deciphering the NRM-Violence Connection", s. 24.

38 Bromley, "Deciphering the NRM-Violence Connection", ss. 24-25.

39 Chryssides, *Exploring New Religions*, s. 65.

mektedir. Bu fedakârlık taleplerinin en uç noktasının Jonestown'da bağlılıklarını test etmek için taraftarlarına intihar provaları yaptıran Jim Jones tarafından kullanıldığı görülmektedir. Halkın Tapınağı üyeleri hemen hemen her hafta bir kez gece yarısı siren sesleriyle uyandırılmaktaydı. Bununla birlikte daha önce belirlenen üyeler ellerinde tüfeklerle yerleşkenin etrafında dolaşmakta ve herkesin toplanmasını sağlamaktaydı. Herkes toplandıktan sonra Jones takipçilerine parayla tutulmuş askerlerin Jonestown'ın etrafını çevreleyen ormanın içinde olduğunu, çok yakında ölüm tehlikesinin ortaya çıkacağını, eğer parayla tutulmuş askerler kendilerini canlı olarak ele geçirirse onlara işkence edeceğini, tek uygun çıkış yolunun toplu intihar olduğunu anlatmaktaydı. Daha sonra çocuklar da dahil herkes sıraya dizilmekte ve kırmızı bir sıvının olduğu küçük bardaklar elden ele gezdirilerek içilmekteydi. Jones bu içeceklerin zehirli olduğunu ve 45 dakika içerisinde öleceklerini söylemekteydi. Üyeleri, bu sadakat testi uygulaması esnasında tükettikleri zehrin gerçek olup olmadığını bilmemekte ancak liderlerine itaat etmekteydi. Nitekim daha sonra Jones içeceğin aslında zehirli olmadığını, bunun sadece sadakatlerini test etmeye yönelik olduğunu belirtmekteydi.

David Koresh de taraftarlarına benzer bir sadakat testi uygulamıştı. Koresh 1986 yılının başlarında Mount Carmel yerleşkesindeki tüm kadınlar üzerinde cinsel hak sahibi olduğunu iddia etmişti. Böylece, daha ziyade Branch Davidian erkeklerinin liderlerine olan sadakatleri test edilmişti.[40] Bu örnekler karizmatik liderlerin, takipçilerini önlerine bir takım idealler koymak suretiyle dilediği şekilde yönlendirebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir dinî oluşumun hırslı bir karizmatik liderin ellerinde rahatlıkla dehşet saçan bir şiddet mekanizmasına dönüşmesi mümkündür.

d. Sosyal İzolasyon

YDH'ler çoğu zaman radikalleşmelerinin arttırdığı bir takım totaliter özellikler sergilemektedir. YDH'ler bilhassa gelişim yılları esnasında kendilerini dış dünyadan ayıran yüksek grup sınırlılıkları oluşturmakta ve bu sınırları korumaya çalışmaktadır. Bu sınır koruma mekanizmaları arasında coğrafi izolasyon, sürekli coğrafi yer değiştirme, bütün bireylerin ihtiyaçlarını grup içerisinde karşılama, bireylerin grup ortamındaki aktivitelerini organize etme ve dışarıdakilerle sınırlı iletişim kurma yer

40 E. Burke Rochford, "Social Building Blocks of New Religious Movements: Organization and Leadership", *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley, Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 166-167.

almaktadır. Bunun yanı sıra hareketin iç uyumunu arttırmaya yönelik girişimler de gerçekleştirilmekte ve hareket içerisindeki rekabetçi grupları elemek, birey ve grup arasına giren aile, akraba, arkadaş vb. ilişkileri bertaraf etmek, topluluk olma bilinci oluşturarak bireysel özellik ve farklılıkları azaltmak, bireyler kutsallaştırılmış grup eylemlerine sürekli olarak katılsınlar diye günlük yaşamı ritüelleştirmek suretiyle hareketin iç uyumu arttırılmaya çalışılmaktadır.41

Bunun yanı sıra özellikle binyılcı- apokaliptik inanca sahip olan YDH'ler genellikle kendilerini gerek ideolojik olarak gerekse coğrafi olarak toplumun geri kalanından ayırmaktadırlar. Bu YDH'ler post-apokaliptik dünyaya hazırlık olarak ideal bir toplum oluşturmak, kendilerini gelecekte gerçekleşecek olan olaylara manevi olarak hazırlamak ve seçilmiş kişilerin yozlaşmış olduğu düşünülen dünyadan ayrı yaşayabildikleri sınırlı bir alan oluşturmak gibi düşüncelerden hareketle kendilerini mevcut sosyal düzenden soyutlamaktadırlar.[42]

Bir dış tehdidin bulunduğuna yönelik algılar da, Halkın Tapınağı hareketinin Jonestown'a taşınarak hareket üyelerine ait bir yerleşim yeri inşa etmeleri, Branch Davidian hareketi üyelerinin Texsas'ta kendileri için Mount Carmel isimli bir yerleşke meydana getirmesi, Aum Shinrikyo hareketinin kendi karargahlarını oluşturması vb. örneklerde olduğu gibi, kendini özel saldırı altında hisseden dini hareketlerin dış tehditlerden korunmak için kendilerini izole etmesine yol açar. Böyle durumlarda karizmatik liderler yeni ve büyük düşmanlar icat etmek suretiyle grubun zulme uğrama korkusundan yararlanabilirler. Örneğin, Halkın Tapınağı lideri Jim Jones Amerikan hükümetinin insanlar için toplama kampları oluşturduklarını ve tıpkı Yahudilere yapıldığı gibi Halkın Tapınağı üyeleri de dahil bu insanların da gaz fırınlarına konulacağını söyleyerek takipçilerini korkutmaktaydı.[43] Yine Jonestown'a taşındıklarında da hareket üyelerine ormanın içerisinde saklanan paralı askerlerin bir gece yarısı ansızın baskın düzenleyerek çocuklarını öldüreceğini söyleyerek korkularını beslemeye devam etmekteydi. Benzer şekilde Aum Shinrikyo hareketi lideri Asahara Shoko, Amerikalıların Aum hareketi karargahlarına sarin gazı saldırısı düzenleyeceğini söyleyerek grup üyelerinin korkularını beslemekteydi.[44]

---

41 Bromley, "Deciphering the NRM-Violence Connection", s. 22.

42 Wallis, *Apocalyptic Trajectories*, s. 21.

43 Alternative Considerations of Jonestown and Peoples Temple, FBI Audiotape Q 162, *http://jonestown.sdsu.edu/?page_id=27350*, [10.09.2015].

44 Dawson, "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religious

Böyle durumlar hareketlerin daha fazla radikalleşmesine, terörize olmasına ve şiddete yönelmesine neden olabilmektedir. Kaldı ki, gerek kaçış gerekse saldırı aracı olarak kullanılabilen silahlar ya da başka ölümcül ürünler temin eden bu tür hareketlerin varlığı bilinmektedir. Güneş Mabedi, Halkın Tapınağı ve Aum Shinrikyo hareketlerinin hepsi sonradan girişikleri mücadeleleri kolaylaştıran bir takım şiddet araçları edinmişlerdi. Ayrıca Branch Davidianlar da federal birimler tarafından baskına uğradığında onlara karşı direnmelerini sağlayan silahlara sahipti. Sonuç olarak bu tür şiddet araçlarına sahip olmak şiddet eylemlerinin gerçekleşmesini garanti etmemekle birlikte, böyle bir yol meşrulaştırıldığında şiddet davranışlarına olanak tanımaktadır.[45]

Sonuç

Tarihin her döneminde, gerek farklı dinlere mensup insanlar arasında gerek aynı dinin içerisinde farklı dinsel yorumları benimseyen insanlar arasında zaman zaman katliam derecesine varan şiddet eylemlerine rastlanmaktadır. Aslında şiddeti temel alan bazı kültler haricinde hemen hemen her inanç sistemi iyiyi yaşatma, barışı tesis etme idealiyle yola çıkmaktadır. Bu sebeple özünde şiddeti meşrulaştırmayan dinlerin nasıl olur da şiddete referans olarak kullanıldığı öteden beri tartışılan en temel konulardan birisi olmuştur. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarih sahnesinde yer almaya başlayan YDH'lerden bazılarının cinayet, adam kaçırma, suikast, toplu intihar gibi bir takım şiddet eylemleriyle gündeme gelmeye başlamasıyla birlikte YDH'lerin şiddetle ilişkili olup olmadıkları, şiddete eğilimli olup olmadıkları, şiddeti meşrulaştırıp meşrulaştırmadıkları da bu din-şiddet ilişkisi kapsamında tartışılmaya başlanmıştır.

Bir genelleme yapılarak bütün YDH'lerin şiddete eğilimli bir karakter arz ettikleri elbette söylenemez. Bununla birlikte yukarıda bahsedilen şiddet eylemleri, YDH'lerle ilgili olarak ileri sürülen dolandırıcılık, istismar, silah kaçakçılığı, çocuk kaçırma ve tecavüz, intihara ve ölüme teşvik etme gibi iddiaları haklı çıkarmakta ve bazı YDH'lerin şiddete bulaşabildiğini açıkça gözler önüne sermektedir. Bahsi geçen örnekler, üyelerini ölmek ya da öldürmek hedefine odaklayan YDH'lerin nasıl tehlikeli bir yapıya dönüşebileceklerini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Halkın Tapınağı, Branch Davidians, Aum Shinrikyo, Güneş Mabedi, On Emrin Restorasyonu Hareketi ve Cennetin Kapısı gibi hareketlerin karıştığı şiddet olaylarını anlamaya ve izah etmeye dönük bir takım ça-

Movements", s. 93.

45 Bromley, "Deciphering the NRM-Violence Connection", s. 22.

lışmalar yapılmış ve bazı teoriler ileri sürülmüştür. Yapılan araştırmalar bir şekilde şiddete bulaşmış ya da şiddete eğilimli olan YDH'lerin belirgin bazı özelliklerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Apokaliptik inanç, düalist anlayış, hareketi yönlendiren karizmatik bir lidere sahip olma, gerek sosyal gerekse ideolojik açıdan izolasyon bu niteliklerin başında yer almakta ve bunlar arasında da karizmatik liderlik en etkili faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Kaldı ki, YDH'ler büyük ölçüde kendi doktrin ve ideolojilerini oluşturan karizmatik liderlerin ellerinde şekillenmekte ve şiddete hazır hale getirilebilmektedir. Bu durum, yaklaşmakta olan dünyanın son günlerinde bir takım felaketlerin gerçekleşeceğine inanan ve bu olayların gerçekleşmesini dört gözle bekleyen hatta bu süreci hızlandırmak için kendilerinin bir takım girişimlerde bulunması gerektiğini düşünen ve şiddet eylemlerini barındıran bu girişimlerinin haklılığına dair çeşitli gerekçeler sunan YDH'lerde de görülmektedir. Özetle, binyılcı-apokaliptik inançlar doğrultusunda geleceği inşa etmeye çalışan bu tür oluşumların gerçekleştireceği eylemlerde şiddet kaçınılmaz bir hal alabilmektedir.

Karizmatik liderler, apokaliptik inançlar doğrultusunda yaşanabilen şiddet artış sürecine rehberlik edebilmektedir. Zira belirli ideallerle yola çıkan ve hareket üzerinde mutlak egemenlik sağlayabilen bir karizmatik liderin; üyelerine şiddet eylemleri de dâhil çeşitli işler yaptırabildiği, öncüsü olduğu hareketin güç, etki ve egemenlik alanını arttırabilmek adına şiddeti meşrulaştırdığı bilinmektedir. Ayrıca karizmatik liderlerin üyelerini fanatik fikirlerle besleyerek günahkâr dünyanın bir parçası olmamaları hususunda onlara sürekli telkinlerde bulunarak gelecekte gerçekleştirilecek şiddet eylemlerine hazırladıkları da bilinmektedir. Buradan hareketle YDH'lerin şiddete başvurup başvurmayacağını büyük ölçüde belirleyen karizmatik liderlerin bizzat kendilerinin olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Günümüzde de tehlikeli amaçlarla yola çıkan muhtelif dinî gruplar bulunmaktadır. Üstelik bu gruplar; başta gençler olmak üzere işsiz, parasız, sosyal güvenceden ve destekten, ilgi ve sevgiden yoksun, manevi bir boşlukta bulunan çok sayıda insanı kendilerine çekebilmektedirler. Daha sonra bu üyelere kutsal uğrunda savaşmak ve ölmek ideali aşılanmaktadırlar. Böylece bu gençler, karizmatik liderlerin ellerinde ölüm saçan birer silaha dönüşebilmektedirler. Bu durum, YDH'lerin -ya da aynı dinin içindeki farklı dinî grupların- şiddete yönelmesinde karizmatik liderliğin çok daha etkin bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Akyüz, Niyazi, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dini Araştırmalar*, c.1, sy. 3 (Ocak-Nisan 1999), ss. 43-64.

Aldridge, Alan, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000.

Baloğlu, Bülent, "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Şiddetin Yeni Adresi Yeni Dini Hareketler Mi?", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, eds. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss. 285-297.

Bromley, David G., "DramaticDenouements", *Cults, Religion and, Violence*, eds. David G. Bromley & J. Gordon Melton, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 11-41.

_____, "Deciphering the NRM-Violence Connection", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 15-29.

Chang, Maria Hsia, *Falun Gong: The End of Days*, New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

Chidester, David, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and the Jonestown*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Chryssides, George D., *Exploring New Religions*, London: Continuum, 2001.

Crovette, Helen, "Ananda Marga, PROUT, and the Use of Force", *Violence and New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 249-276.

Dawson, Lorne L., *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____, "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behaviour in New Religious Movements, *Cults, Religion and Violence*, eds. D. G. Bromley & J. G. Melton, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, ss. 80-101.

Hall, John R., *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Culture*, New Brunswick, N. J.: Transaction, 1987.

_____, & Philip Schuyler, "Apostasy, Apocalypse and Religious Violence", *The Politics of Religious Apostasy*, ed. David G. Bromley, Westport, CT: Praeger, 1998, ss. 141-170.

_____, & Philip Schuyler & Sylvaine Trinh, *Apocalypse Observed: Religious Movements, the Social Order, and Violence in North America, Europe, and Japan*, New York: Routledge, 2000.

Jenkins, Philip, *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*, New York: Oxford University Press, 2000.

Kirman, Mehmet Ali, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.

_____, "Küresel Kült Savaşlarının Yapıldığı Meydan: Gençlik ve Aile", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 40, sy.2, Nisan-Mayıs-Haziran 2004, ss. 61-72.

Lewis, James R. (ed.), *The Order of the Solar Temple: The Temple of Death*, London: Ashgate, 2006.

_____, "The Solar Temple "Transits": Beyond the Millennialist Hypothesis", *Controversial New Religions,* eds. James R. Lewis & Jesper Aagard Petersen, Oxford: xford University Press, 2005, ss. 295-317.

Lifton, Robert Jay, *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalypticism, and the New Global Terorism,* New York: Holt, 1999.

Mayer, Jean-François, "There will Follow a New Generation and a Earth: From Apocalyptic Hopes to Destruction in the Movement fort he Restoration of the Ten Commandments of God", *Violence and New Religious Movements,* ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 191-214.

Moore, Rebeca, "Narratives of Persecution, Suffering, and Mertyrdom: Violence in Peoples Temple and Jonestown", *Violence and New Religious Movements,* ed. James R. Lewis, Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 95-111.

Newport, Kennth G. C., *The Branch Davidians of Waco: The History and Beliefs of an Apocalyptic Sect,* New York: Oxford University Press, 2006.

Reader, Ian, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo,* Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

_____, "Manufacturing the Means of Apocalypse: Aum Shinrikyo and the Acquisiton of Weapons of mass Destruction", *Terrorism and Weapons of Mass Destruction: Responding to the Challenge",* ed. Ian Bellany, London and New York: Routledge, 2007, ss. 53-80.

Robbins, Thomas, "Sources of Volatility in Religious Movements", *Cults, Religion and Violence,* eds. D. G. Bromley & J. G. Melton, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, ss. 57-79.

_____, & Dick Anthony, "Sects and Violence: Factors Enhancing the Volatility of Marginal Religiou Movements", *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict,* Chicago: University of Chicago Press, 1995, ss. 236-259.

_____, & John R. Hall, "New Religious Movements and Violence", *Teaching New Religious Movements,* ed. David G. Bromley, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rochford, E. Burke, "Social Building Blocks of New Religious Movements: Organization and Leadership", *Teaching New Religious Movements,* ed. David G. Bromley, Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 160-185.

Rodman, Rosamond C., "Heaven's Gate", *Introduction to New and Alternative Religions in America,* eds. Eugene V. Gallagher & W. Michael Ashcraft, London, Wesport: Greenwood Press, vol. 5, 2006, ss. 197-212.

Sancar, Faruk, "Yeni Dini Hareketler ve Beyin Yıkama Olgusu: Kavramsal ve tarihsel Bir Analiz", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla,* eds. Süleyman Turan & Faruk Sancar, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss. 321-333.

_____, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi?: Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* C: 9, Sy: 42, ss. 1915-1927.

Wallis, John, *Apocalyptic Trajectories: Millennarianism and Violence in Contemporary World,* New York: Peter Lang, 2004.

Wallis, Roy, "Charisma and Explanation", *Secularism, Rationalism and Sectarianism,* eds. E. Barker & J. Beckford & K. Dobbelare, Oxford: Clarendon Press, 1993, ss. 167-179.

Wessinger, Catherine, *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate,* New York: Seven Bridges Press, 2000.

Wright, Stuart A., *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict,* Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Zeller, Benjamin E., "The Euphemization of Violence: The Case of Heaven's Gate, *Violence and New Religious Movements,* ed. James R. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 173-189.

IV. BÖLÜM

İSLAM COĞRAFYASINDA ŞİDDET

İSLAM DÜNYASINDA SİYASİ ŞİDDETİN SOSYOLOJİK UNSURLARI

Doç. Dr. Halil Aydınalp

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Şiddet karşıt unsurlar barındıran insan tabiatının çoğu zaman potansiyel ve gizli olarak barındırdığı bir parçasıdır. Toplumlar da dolayısıyla bütünüyle şiddetten hâli değildir. Uygun zaman, zemin, imkân, fırsat ve şartlara sahip olduğunda şiddet davranışı toplumsal bir tezahür haline gelir. İslam dünyasında, genel olarak, şiddet tarihi, siyasi ve sosyal şartların ürettiği bir vakıadır. Bu bağlam içinde, tebliğimizde, dâhili ve harici dinamiklerin etkisi altında şekillenen İslam dünyasındaki "dini yorumlardan ilham alan siyasi kaynaklı şiddet olgusu", makro sosyolojik dinamikler açısından ele alınmaya çalışılacaktır.

Tebliğde, mezkûr dinamikler altı temel kriz çerçevesinde açıklanarak din ve şiddet konusunda bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır. Analiz biçimi, dış dinamiklerden iç dinamiklere doğru holistik (birbirini tamamlayarak derinleşen) bir model içinde yapılacaktır. Bütünü birbiriyle doğrudan ya da dolaylı ilgili olmak üzere sömürgecilik, modernizm ve siyasal bütünleşme harici faktörler; İslam dünyasında sosyal yapı, tekfiri-selefi dini yorumlar ve ideolojik çerçeveler ise dâhili dinamikler olarak düşünülmüştür. İslam dünyası benzer özellikler yanında karşıt unsurlar da barındıran geniş bir coğrafya ve nüfusa tekabül etmektedir; tebliğde bu gerçek göz ardı edilmeksizin, din ve şiddet ilişkisi açısından, istisnaları olsa bile, Müslüman toplumların genelinde görülebilen müşterek nitelikler dikkate alınarak açıklama seviyeleri dizayn edilmiştir. Amaç dini yorumlardan beslenen radikalizm ve şiddet eğilimlerini genel bir çerçeve

içinde tasvir etmek ve açıklamaya çalışmaktır. Anlatılan başlıkların her biri müstakil araştırmalar yapılacak evsaf ve derinliktedir.

Başlıktaki bir diğer ifade "siyasal şiddet" tabiridir. Tebliğ boyunca açıklamaya çalışıldığı gibi, bu tabirle, adli ya da âdi cinayet ve şiddeti değil, İslam dünyasında şahit olduğumuz dinle meşrulaştırılan ya da dini bir gaye için yapılan şiddet türlerini kastetmekteyiz. Dolayısıyla tahlillerimiz büyük oranda bir yönüyle İslami hareketler, fakat daha da fazla İslami hareketlerin daha uçlarında militarize olmuş, bütünüyle dışlayıcı akımları kapsamaktadır. Akımların, liderlerin, örgütlerin, eylemlerin ne olduğu ya da nasıl işlediğinden ziyade ele alınan örnekler İslam dünyasında siyasal şiddetin sebeplerini açıklamaya yönelik bir çerçeve içinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla tebliğ şiddetin nasıl olduğundan ziyade şiddetin sosyal zeminini gözlem altına alarak niçinine eğilmektedir.

1. Sömürgeciliğin Gölgesi Altında İslam Dünyasında Daralmalar: Bağımsızlık ve Egemenlik Krizi

İslam dünyası faili olmadığı bir dünyanın içinde yaşamaktadır. Zira son beş yüzyılda dünyayı şekillendiren makro süreçler esasen Batıya ait bir öyküdür. Halka halka tüm dünyada etkisini hissettiren Coğrafi Keşifler, Reform, Rönesans, Aydınlanma, Sömürgecilik, Fransız İnkılâbı ve Sanayileşme, Batı lehine askeri sonuçları da olan, elan olmaya da devam eden, ekonomik ve siyasi eşitsiz bir dünya sistemi ortaya çıkarmıştır. Batı merkezci ya da Batı dışından, yapılacak her sosyolojik okuma bu makro süreçleri ve etkilerini tabiatıyla kendine göre anlamlandıracak ve açıklayacaktır; vakıa Batı bu süreçlerden kazançlı çıkan taraf olarak inşa ettiği ilmi ve siyasi söylemlerle temeli iktisadi güce dayanan küresel bir kontrol ve denetim mekanizması oluşturmuştur. Bu gerçek, tarihi olarak kendi sistem, düzen ve kontrol mekanizmalarıyla büyük devletler kurma yetenek ve kültürüne sahip Müslüman dünya için hala atlatılamayan krizler meydana getirmiştir. Önce askeri sahada, sonra ticaret hukukunda başlayan kendi garplılaşma tarihimiz, günümüzde Avrupa müktesebatına uyum süreciyle hala devam ederken; akıl, bilim, insan, kadın, sanat, hukuk, ulus devlet, vatandaşlık, demokrasi kendi yatağını bulamamış kriz alanları olmaya devam etmektedir. Eskiyi devam ettirememiş, yeniyi kabullenmekte zorlanan, "otantik" bir gelecek inşası için toptan kabul veya tümden ret karşıtlığı içinde kendi yerini arayan İslami hareketlerden süzülerek, sadece "kültürel" olarak değil, aynı zamanda "ilahiyat" olarak da arabeskleşen söylemler üreten radikaller, tümden ret tipolojisinde ele alınacak bir grup olarak karşımıza çıkar. Siyasal şiddetin sosyal zeminini oluşturan radikalizm, bu açıdan, son üç asırdır büyük başarılara hasret

insanların içinden çıkan karşıt bir grubun modern olan her şeyi tümden reddettikleri bir içe kapanma psikolojisi olarak da okunabilir.

Bu çerçevede, İslam dünyası söz konusu olduğunda, siyasal şiddet sömürgeciliğin menfi tesirleri altında cereyan eden bağımsızlık mücadeleleri ve düzen arayışlarından ayrı ele alınamayacak bir mesele olarak karşımıza çıkar. Sadece bağımsızlık savaşları değil; iç savaşlar, darbeler, siyasal cinayetler, terör ve şiddet hem devlet, hem toplum nezdinde gözlemlenebilen yapısal oturmamışlığın ve düzensizliğin sosyolojik bağlamını oluşturmaktadır. Düzenin olmadığı yerde gelişme ve ilerlemenin olması sosyolojik olarak muhaldir. İslam dünyasında son büyük devlet Osmanlı'nın 1683 Viyana bozgunu sonrası önce askeri sonra iktisadi ve siyasi olarak peyder pey gerilemesi, İslam dünyasında işgallerin, müdahalelerin, kontrol sistemlerinin ve krizlerin bu günlere uzanan başlangıcı sayılabilir. Bu süreç, Birinci Cihan Harbi öncesi Osmanlı topraklarının paylaşıldığı 16 Mayıs 1916 Sykes-Picotanlaşmasıyla, Orta Doğu'daki bu günkü gerilimlerin siyasal bağlamını da oluşturarak devam etmiştir.[1] Etnik, kabilevî, dinsel ve mezhepsel gerilim hatları üzerinden, petrol kaynak ve yollarının güvenliği dönemin İngiliz siyasetinin temel parametresi olmuştur. Sonuç genel manada hüsrandır: I. Dünya Savaşı sonrası Türkiye, İran ve Afganistan istisna edilirse, bütün İslam coğrafyası Batı sömürgesi olmaktan kurtulamamıştır.

İslami hareketleri doğrudan ya da dolaylı etkileyen yakın dönem ilk kurumsal İslami hareket sayılabilecek Müslüman Kardeşler'in 1928 sonrası dönemde ortaya çıkmasında, İslami söylemler kadar anti-emperyal bir İngiliz karşıtlığı da bu yüzden önem rol oynamaktadır. Devleti önce işgalden sonra vesayetten kurtarma teşebbüsü İslami kavramlarla kendi ideolojisini üretmeye başlarken modern İslami hareketlerin de temelleri atılmış oluyordu.[2] Devleti kurtardıklarına inandıklarında ise devleti yeniden kurma bu İslami referans çerçevesinin daha da politik mahiyet

---

1 Bunu söylerken bütün çatışmaları ve kargaşayı sadece Sykes-Picot'unüzerine atıp dondurmanın, bu anlaşmayı Orta Doğu'ki bütün "fesadı" açıklayan adeta bir günah keçisi yapmanın da doğru bir yaklaşım olmadığını belirtelim; elbette bölgenin iç dinamikleri de Orta Doğu'nun parçalanmasında etkili olmuştur. Günümüzde DAİŞ'in ilerleyişi ve bölgede etnik ve mezhepsel kimlik siyasetinin artışı ikinci Sykes-Picot'a gebe bir Orta Doğu izlenimi vermektedir. Bu konuda Prof. Barkey'in değerlendirmeleri için bkz: Barkey, Henri J., "Ortadoğu`da Sınırlar Değişecek", *Tarih, Siyaset ve Ekomoni Platformu*, http://tasep.org/default.asp?s=yd&id=440#.Vb4DBvOqpHw, 01.08.2015.

2 Benna, Hasan, *Hayatı ve Risaleleri*, Ter. Ramazan Nazlı, Arslan Yayınları, İstanbul 1980, s.216.

kazanmasını sağlamıştır. Batı'da ortaya çıkan modern devlet felsefesi ve kamu yönetimi algısı, bu yapıyı taşıyan dünya ekonomik sisteminin üzerinde küresel bir çerçeve kazanırken, İslami hareketler kurtarılan devletin siyasal ve ekonomik olarak kendilerini aşan böylesi global bir bağlamda nasıl "yeniden kutsallaştırılacağını" çeşitli kalite ve tonlarda tartışmaya devam etmektedirler.[3] Bağımsızlık sonrası işlevsel ve normatif olarak bütünleşmiş bir devlet ve toplum sistemi oluşturmadaki eksiklikler, refahın tabana yayılarak orta tabakalaşmanın gereği gibi sağlanamaması, sınıfsal farklılıkların kültür ve zihniyet farklılıklarını da beraberinde getirerek laiklik-irtica karşıtlığını tırmandırması, belki daha da önemlisi otoritenin adalet ve güvenlik dağıtan siyasi bir tüzel kişilik olarak geniş halk katmanlarını kucaklayamaması İslami hareketlerin bir bölümünün marjlara itilmesini, uçlarda gezinen daha sloganik ve tepkisel olanlar içinden bazı kişi ve grupların ise kural dışı şiddete bulaşmalarını sağlamıştır.[4]

Bir asır sonra, zaten "sentetikti" denilerek aynı gerilim hatlarıyla oynamak suretiyle yeniden sınırları değiştirme gayretleri, İslam dünyasında takriben üç yüzyıldır devam eden daralma ve sıkışma sürecinin Orta Doğu ekseninde devam edeceğini göstermektedir.[5] Demokrasi ve insan hakları İslam dünyasındaki yeniden yapılanmanın (Malezya'dan Fas'a BOP) Batı merkezli "meta söylemleri" olarak kullanılırken, yüz yıl

---

3 Eliaçık, İhsan, "Türkiye'de Siyasal İslam Düşüncesinin Kökleri", *Demokrasi Platformu*, Yıl 2, Sayı 8, Güz 2006, s.86-87.

4 Aydınalp, Halil, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.46, C.1, Nisan 2014, s.28-31; Aydınalp, Halil, "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Çağdaş Tekfircilerin Türkiye'de Dini Hayata Bakışı ve Anlamları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 7, Sayı: 14, Temmuz-Aralık 2013, s.33.vd. Orta Doğu'nun tarihi, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik yapısının iç ve dış unsurlar kapsamında analizi için bkz: Erdem, Demirhan Fahri-Erdem, Çiğdem, "Ortadoğu'da Otoriter Rejimler: Ortadoğu Arap Toplumları'nın Tarihsel, Siyasal Ve Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerinden Bir Değerlendirme",*Akademik Orta Doğu Dergisi*, http://www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu14makale/demirhan_fahri_erdem_cigdem_erdem.pdf, 01.08.1015. Dokmeciyan, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, Trc. Muhammed Karahanoğlu, İlke Yayınları, İstanbul 1992, s.37, 32-34 ve 190. Bağımsızlıklarına yeni kavuşan Müslüman ülkelerdekiki siyasi hengameler için bkz: Najjar, M. Fauzi, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd", *Biritish Journal of Middle Eastern Studies*, C.27, S.2, 2000, s.198.

5 Doraï, Mohamed Kamel, "State, Migration, And Borders' Fabric in The Middle East", *Frontera Norte*, Vol. 26, Número Especıal 3, 2014, s.123-124; Sakin , Serdar- Deveci , Can, "Ortadoğu Kavramı ve Sınırları Üzerine Bir Değerlendirme", http://www.historystudies.net/Makaleler/180246529_16-Serdar%20Sakin.pdf, 01.08.2015, s.286-288 ve 289.

sonra Orta Doğu'da yeni bir "yapay" yapının oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir.[6] Bununla birlikte, yüz sene öncesine göre aktörler, alanlar, araçlar ve imkânlar açısından oyun alanı günümüzde çok daha karmaşık bir mahiyet arz etmektedir.[7] Bu karmaşanın genel sebepleri şu şekilde sıralanabilir: İslam dünyasında enerji kaynakları ve hatlarının güvenliği, sadece güvenli olması yetmemekte, bu kaynakların ve yollarının her gücün kendi düşman ve güvenlik algısı içinde "şer" odakların kontrolüne geçmeden kapitalist dünya sistemine hizmet etmesi; İsrail devletinin güvenliği ve ileriye dönük bekası; silah ve uyuşturucu kaçakçılığının kontrol edilmesi, buna bağlı olarak mafya ve terör faaliyetlerinin doğru yönlendirilmesi; müttefik yandaşlar oluşturarak üsler vasıtasıyla çevre ve yarı çevre bölgelerin takip ve denetim altında tutulması. Tezat bir biçimde bütün bunlar yapılırken halkın gönlünün kazanılması, parlamenter sistemin yaygınlaşması, demokrasinin güçlenmesi, kapitalist anlayışın bir kültür olarak yerleşmesi gerekmektedir.[8]

---

6 Amineh, Mehdi Parvizi, "Introduction: Theoretical and Methodological Approaches to the Study of the Greater Middle East", *The Greater Middle East in Global Politics : Social Science Perspectives on the Changing Geography of the World Politics*, Edit. Mehdi Parvizi Amineh, Brill, Leiden 2007, s.1 vd.; Amineh, Mehdi Parvizi and Houweling, Henk, "IR-Theory and Transformation in the Greater Middle East: The Role of the United States",*The Greater Middle East in Global Politics : Social Science Perspectives on the Changing Geography of the World Politics*, Edit. Mehdi Parvizi Amineh, Brill, Leiden 2007, s.43-44. Barkey, Henri J., "Ortadoğu`da Sınırlar Değişecek", *Tarih, Siyaset ve Ekomoni Platformu*, http://tasep.org/default.asp?s=yd&id=440#.Vb4DBvOqpHw, 01.08.2015; Nazemroaya, Mahdi Darius, "Plans for Redrawing the Middle East: The Project for a New Middle East", http://www.globalresearch.ca/plans-for-redrawing-the-middle-east-the-project-for-a-new-middle-east/3882,01.08.2015; Trofımov, Yaroslav, "Would New Borders Mean Less Conflict in the Middle East?" http://www.wsj.com/articles/would-new-borders-mean-less-conflict-in-the-middle-east-1428680793, 01.08.2015.

7 Roy, Olıvıer, "The predicament of 'civil society' in Central Asia and the 'Greater Middle East", *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 81, No. 5 (October 2005), s.1001-1010; Goldsmith, Arthur A. , " Making the World Safe for Partial Democracy? Questioning the Premises of Democracy Promotion"*International Security*, Vol. 33, No. 2 (Fall, 2008), s. 120 vd.; ayrıca krş: Perthes, Volker, "Points of Difference, Cases for Cooperation: European Critiques of US Middle East Policy", *Middle East Report*, No. 208-US Foreign Policy in the Middle East: Critical Assessments, (Autumn, 1998), s.30-32.

8 Coll, Steve, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan and Bin Ladin, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, The Penguin Press, New York 2004, s.233; 305-306; 309-311; 361-362; 485; 519; 547; Lu, Lingyu-Thies,Cameron G., "War, Rivalry, and State Building in the Middle East", *Political Research Quarterly*, Vol. 66, No. 2 (June

İslam dünyasındaki savaş, iç savaş ve otorite boşluklarını ABD'nin öncülüğünü yaptığı küresel ekonomik sistemi görmeden tanımlamak ve tartışmak ciddi analiz eksikliklerine yol açacaktır. İslam dünyasının küresel ekonomik bir sistemin içine çekilmesi veyahut bu sistemin içinde yaşamak zorunda kalması, -kendi değerleri dışındaki bir dünyada var olmaya çalışması ya da kendi zamanını var edememesi, bu ifadeler hep aynı kapıya çıkar- İslami hareketlerdeki bazen romantik ve hayalî, bazen realist ve faydacı, bazense hissedilen ve inanılan reaksiyonu, içe kapanmayı, gerilimi ve çatışmayı pek çok açıdan açıklar mahiyettedir.[9] Çatışmanın olduğu yerde tepki, tepkinin olduğu yerde baskı, baskının olduğun yerde ise mücadele araçlarının kutsallaştırılması söz konusudur.[10] Siyasi şiddetin de bu çatışma zincirinin çeşitli halkalarında sıklıkla devreye girdiği ileri sürülebilir. Dünya ekonomik sistemiyle bağlantılı olarak, derininde küresel aktörlerin tasarrufunun gözleneceği İslam dünyasındaki çatışma alanlarına bakıldığında manzara netleşmektedir. Bir asır önce paylaşılan Osmanlı toprakları I. Dünya Savaşı'nın sebebi olurken; Afganistan, Bosna-Hersek, Çeçenistan, Dağıstan, Keşmir, Ogadin, Irak, Suriye, belki yakın gelecekte çatışmaların içine çekileceği sinyalleri veren Doğu Türkistan, Burma, hatta İran ve Türkiye'deki çatışmalar eski paylaşımdaki hoşnutsuzluğun sisteme ait bir dışa vurumu olarak okunabilir. İslam dünyasında her siyasi şiddet doğrudan dini radikalizmle ilgilidir şeklinde bir korelasyon yetersiz veriye dayalı bir genelleme olur ve kuvvetle muhtemel yanlıştır da; fakat sömürgeciliğin etkisi altında İslam dünyasında çatışma ve işgaller arttıkça radikalizmin tırmandığı, radikalizmin

---

2013), s.239-250; Ehteshami, Anoushiravan, "Is the Middle East Democratizing?", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 26, No. 2 (Nov., 1999), s.200 vd.; Sørli, Mirjam E. -Gleditsch, Nils Petter - Strand, Håvard , "Why Is There so Much Conflict in the Middle East?", *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 49, No. 1 (Feb., 2005), s.141-160; Hearn, Arthur, "Oil and the Middle East", *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 24, No. 1 (Jan., 1948), s.63-70; Jones,Toby Craig , "America, Oil, and War in the Middle East", *The Journal of American History*, Vol. 99, No. 1, Oil in American History (June 2012), s. 208-218; Shain, Yossi-Bristman, Barry, "Diaspora, Kinship and Loyalty: The Renewal of Jewish National Security", *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 78, No. 1 (Jan., 2002), s.69-95; Levey, Zach, "Israel's Quest for a Security Guarantee from the United States, 1954-1956", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 22, No. 1/2 (1995), s. 43-63.

9 Aydınalp, Halil, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Kötencilik*, s.85-90.

10 Aydınalp, Halil, "İntihar Eylemcisinin Sosyal Kimliği: Filistinli İlk Kadın Eylemci Vefa İdris", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı 1-3. Cilt 1-6, 2009, s.206-208 ve 216; Aydınalp, Halil, "İntihar Eylemlerinde Dinin Anlamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, C.37, 2009, s. 144-146.

oluşturduğu tepkisel ve çatışmacı kültürün ise dini kaynaklı siyasi şiddeti potansiyel olarak arttırdığı söylenebilir.

2. Yanlış Araçlarla Doğru Arama Söylemi: Modernleşme Krizi

Daima kendisine mahsus evrensellik iddiasıyla var olmuş İslam dini kendi dışındaki evrensellik iddialarına ve kurtuluş düzlemlerine hep meydan okuyarak var olmuştur. Modernizmin en önemli boyutlarından olan birisi olan "evrensellik" iddiası ile İslam'ın evrensellik iddiası arasındaki yapısal uyumsuzluk modernleşme krizinin başladığı yer olarak görülebilir. Yapısal uyumun var olduğu kabul edildiğinde de uyumun mahiyeti ve şekli ucu açık bir tartışma olarak devreye girmektedir. Özellikle, modernizmin evrensel bir değer olarak reddi, bir içe kapanma, kendi sınırlarına çekilme, otantik geçmişi izole bir alt kültür olarak yaşamaya çalışma ve bu gayreti tehdit, ihlal veya inkâr eden her şeye tepki gösterme modernleşme krizini daha görünür hale getirmektedir.

Çağdaş dünyanın bir birini tetikleyen temel dinamikleri olan sanayileşme, göç, şehirleşme, akılcılaşma, bilgi toplumu haline gelme, ferdileşme ve dünyevileşme makro süreçlerinin gücü ve caydırıcılığı karşısında, "güvenli adacıklar" içinde izole hayatlar yaşamak giderek zor bir hassasiyet haline geldikçe modernleşme krizi de derinleşmektedir. Bu zincir içinde bireyin topluma, toplumun devlete, devletin küresel sisteme yabancılaşması söz konusudur. Modernizmin taşıyıcısı olarak kapitalizmin sadece üretim ve tüketim alışkanlarını değil; devlet, din, etnisite, hatta cinsiyet gibi asli unsurları bile kendi geleneksel bağlamlarından koparıp yeniden tanımlanabilecek "nesneler" haline dönüştürmesi bu krizin kapsamını ve tesirlerini göstermesi açısından manidardır. Bu pencerenden bakıldığında, modern kapitalist mantığın sadece Müslümanı tehdit etmediği, sistemi tehdit eden veya kendisine alternatif oluşturan her şeye düşman olduğu söylenebilir. Bu karşıtlıkta herkes kendi krizini yaşamaktadır.[11]

Genel olarak, sadece siyasal şiddete müracaat eden radikallerin değil, geleneksel dokusunu muhafaza eden bütün Müslümanların müşterek kaygısı olarak, modernleşme krizi, *mitos* ve *logos* arasındaki tarihsel karşıtlık ve çatışmalardan beslenmektedir. Hayatı kuran mana ve ruh olarak *mitos* ile akıl ve bilime dayalı olarak yine hayatı kurma ve devam ettirme iddiası taşıyan *logos* arasındaki bütünlüğün kurulamaması bu karşıtlıkta

11 Aydınalp, Halil, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Kötencilik*, s.85-90; ayrıca krş: Giddens, Antony, *A Contemporary Critique of Historical Materalism*, Vol.1, London 1981, s.182-190.

tartışmanın merkezini oluşturur.[12] Avrupa merkezli rasyonelleşme kuramından bakıldığında; modern logos Newton, Pascal, Descartes, Hoppes, Nietzsche, Satre ve Albert Camus çizgisinde yaşanan gelgitler içinde, sonunda "tanrıyı öldürmüştür". Buna mukabil, logos, deneysel sorgulamanın sınırlarının ötesinde yatan nihaî anlam sorusuna hitap edememektedir. Bu açık modern dünyanın kalbindeki yalnızlık, katliamlar ve savaşlarla şekillenen bir yapıda daha da derinleşmekte; logos üzerine bina edilmiş bir "modern olma kültürü" cazibesini kaybetmektedir.[13]

Böylesi bir bağlamda bilimsel rasyonalizme dayanan bir sistemin merkezindeki boşluğu doldurma teşebbüsü olarak dini köklere sarılma, ortalama dindarlıktan daha katı yorum ve bağlılıkla ayrıldığında, kutsal dışı olana öfkeli, dışlayıcı, tahrip edici, hatta öldüren bir ideolojiye dayanarak, hayatı yeniden kutsallaştırma sürecinin adı olmaktadır.[14] Modern kazanımlar ve teknolojik imkânlara rağmen, insanlar kendilerine "yol" olarak yine dindarlığı seçerken "inançlarını yeni biçimlerde geliştirmeye" çalışmaktadırlar. Bu geliştirme dinin yeniden radikal keşfi şeklinde gerçekleştiğinde, dinlerdeki "mistik yönü" zedelemekte; dine dayalı üretilen dogmaların "bilimsel" doğru olduğunda ısrar etmekte ve kendi yorumlarını temel ideoloji olarak sunarak aynı zamanda alternatif bir 'logos' meydana getirmektedir.[15]

Modernizmin alt üst ettiği değerler dünyası içinde, herkes dinî geleneğini yeniden değerlendirirken, bu yeniden değerlendirme ya da okuma süreci içinde, dini köklere katı bağlılığa sahip olanlar da kendi tarzlarını ortaya koymaktadırlar. Bu tarz, ilmi bir proje ya da derûnî bir felsefe olmaktan ziyade, bilimsel ve seküler dünyaya karşı reaksiyon ve meydan okuma şeklinde tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle insan, hayat, hukuk ve devlet konusunda modern dünya ile doku uyuşmazlığıdır. Bu süreçte, modernite ile olan ilişki yine de "benzerlikler içinde farklılaşma" şeklinde bir ilişkidir.[16] Bu hareketler geçmişe geri dönme özleminde olan arkaik hareketler değil; modern ve yenileştiricidir. Köklere katı bağlılığı savunanlar da Müslümanları modernleştirmek istemektedir; ancak bunu kendilerine yabancı olarak gördükleri Batının kavramlarıyla değil, kendi kültür havzalarının potansiyelini kullanarak İslâmî bir düzenlemeyle

12 Armstrong, Karen, *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, The Random House Publishing, New York 2001, s.370.

13 *A.g.e.*, s.365

14 *A.g.e., s.370.*

15 *A.g.e., s.366.*

16 *A.g.e., s.xıı-xıv.(Giriş Bölümü)*

gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu anlamda, İslami hareketler "modernizmi kutsal tutkusu içinde yeniden kurma teşebbüsü" olarak yorumlanabilir.[17]

Tezat bir biçimde, rasyonel dünya ile mücadele araçları yine bu dünyanın içinden seçilmektedir. Teknoloji onu üreten kültürel bagajla gelirken, vasıtalar amaçları etkilemektedir. Mesela tebliğ, tenfiz, tekfir, cihad aşamalarını geçip düzen oluşturacak bir İslami hareket, karşılıklı bağımlılığın egemen olduğu modern dünyada, eğer hakimiyetini devam ettirecekse, en azından mal alarak mal satarak karşı çıktığı küresel sisteme ekonomik olarak entegre olacaktır. Ekonomik uyum ise potansiyel olarak siyasi bağımlılığı doğurma riski taşır. İran, Suudi Arabistan ya da Sudan gibi ülkeler bu durumun müşahhas örnekleridir. Özellikle Müslümanlar Batı medeniyetini bir işgal gücü, sömürü ve yabancı hükümranlığı şeklinde tecrübe etmişlerdir.[18] Bununla birlikte, yabancı gördükleri dünyanın parçası olmaktan da kurtulamamışlardır. Zira iktisadi ve askeri olarak varlık gösteremeyen bir yapının kendi sadece kavram ve ürünleriyle ayakta durması zordur. Karşı çıkılan dünyaya bağımlı olma önemli bir kriz alanıdır. Bu noktadan bakıldığında Batı'da olduğu gibi, İslam dünyasında da köktencilik bir çağdaşlaşma problemidir; fakat Batı'da modernleşme yenilik ve gelişme anlamına gelirken Mısır ve İran'da bağımlılık ve taklit olarak telakki edilmiştir. Bu durum, modern olmanın anlamını bütünüyle değiştirmiş ve çağdaşlaşmanın yanlış araçlarla doğru arama olarak görülmesine sebep olmuş, bu oranda da tepki artmıştır.[19]

İslami hareketler açısından modernleşme krizi kendini en bariz biçimde sekülerleşme konusunda göstermektedir. Sekülerizm karşıtlığı sadece tekfîrî akımların değil, bütün köktenci hareketlerin ortak temasıdır. Tanrıyı kamu hayatından çıkararak devlet ve toplum hayatında dinin merkezî önemini sona erdirme; evrenin merkezine Tanrı yerine insanın yerleştirilmesi; insan özgürlüğü adına katı bir materyalizmin uygulanması; yaratılışındaki ruhi yönün ihmal edilerek insanın bir makine gibi algılanması, böylece tabiatında var olan gücün ve mükemmelliğin zedelenmesi; dinî duygu, düşünce, davranış ve sembollerin tayin edici öneminin göz ardı edilmesi seküler düşüncenin çağdaş bir şeytan olarak görülmesine sebep olmaktadır.[20] Burada en temel rahatsızlık, dinin sosyal

17 *A.g.e., s.370.*

18 *A.g.e.*, s.127.

19 *A.g.e.*, s.367.

20 Zeidan, David, "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", ss.52-53.

ve politik alandan soyutlanarak bir vicdan meselesi şeklinde algılanması, sadece iç dünya ile sınırlandırılarak belli belirsiz bir kamu ruhu haline getirilmesi şeklinde tanımlanabilir.[21] Bu rahatsızlık aslında bütün muhafazakârların müşterek meselesidir; fakat geleneksel dindarlar bu sorunlu alanı yorumlayarak ve belirli ölçülerde direnerek makul hale getirmeye çalışırken, köktenci hareketler yoruma karşı çıkmakta ve direnmeyi fiili mücadele şeklinde algılamaktadırlar.

Akıl ve şüpheyi merkeze alan bilimsel ve hümanist bakış açısı karşısında, aşkın bir otoriteden neşet eden Tanrı merkezli bakış açısı öne çıkarılmaktadır. Dinin sadece kültürel ve sembolik varlığına müsaade eden, bu yönüyle de işlevlerini yok ederek onu folklorik bir unsur haline getiren, iç dünyaya hapsedilmiş bir dindarlık eğilimi reddedilmektedir. Modern bağlamlar içinde ferdîleşme ve özgürlük, Tanrının emir ve yasaklarına göre oluşturulacak bir düzen içinde nihai kurtuluşa erme ideali karşısında daima basit ve ikincildir.[22] Daha da ileri gidilerek dinsizlik ve putperestlik olarak yorumlanan seküler toplum, Hıristiyanlık öncesi paganizmle ya da İslâmiyet öncesi putperestlikle ilişkilendirilmektedir. Çağdaş paganizm bazen yöneticileriyle birlikte ulus devletler, bazen bilim insanlarıyla birlikte seküler bilim, bazen de toplumun tümü olarak karşımıza çıkmaktadır.[23] Bununla birlikte, teorik olarak karşı çıkmalarına rağmen, pratik olarak seküler bir dünyada yaşadıklarının farkında olan İslami hareketlerin, sekülerizm karşısında temel iki yaklaşımlarının olduğu görülmektedir. Yaklaşımlardan ilki, toplumdan geri çekilme ve kendi küçük grupları içinde günahsız/pürüzsüz/risksiz/kapalı bir hayat yaşama şeklinde özetlenebilir. İkincisi ise, sekülerizmin yıkıcı etkilerinden sakınarak toplumda köklü değişiklikler gerçekleştirmek çabası içinde politikayla meşgul olmalarıdır.[24] Bu yaklaşımlar dikkate alındığında, şiddete müracaat edenlerin politik sahayı da reddederek daha çok toplumdan çekilip kendi küçük gruplarında yaşamayı tercih ettikleri söylenebilir. Grup görünür hale geldiğinde ise genelde hem toplum tarafından, hem de kamu otoritesi tarafından reddedilip tepki ve baskı sürecine maruz

---

21 Sharon Erickson Nepstad, "Religion, Violence, and Peacemaking", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C.43, S.3, September 2004, s.297.

22 David Zeidan, "Typical Elements of Fundamentalist Islamic and Christian Theocentric Worldviews", s.208.

23 Zeidan, David, "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", s.54.

24 Rapoport, David C., "Comparing Militant Fundamentalist Movements", *Fundamentalism and the State*, Ed. Martin E. Marty-R. Scott Appleby, Chicago 1993, s.430.

kalmaktadır. Bu yönüyle de siyasal şiddete bulaşanlar küçük bir grup kimliği olarak yaşamaya mahkûm olmaktadırlar.

3. İslami Hareketlerin Siyasetle İmtihanı: Siyasi Bütünleşme Krizi

Modernleşme süreciyle bağlantılı olarak, İslam dünyasında radikalizmi sivil toplum, politik liberalizm, siyasî katılım ve demokratikleşme kavramları çerçevesinde açıklanabilir. Bu konuda temel tez şudur: Kurulu geleneksel rejimlerin otoritesine karşı tehdit olarak görünecek olsa bile, sivil toplumun güçlendirilmesi, siyasî katılım ve demokratikleşme süreçlerinin işletilmesi, dinî ya da seküler biçimleri içinde aşırı uçları liberalleştirerek politik sisteme entegre edecektir; dolayısıyla İslam dünyasında, demokratikleşme ve sivil toplum süreçlerinin desteklenmesi gerekir. Aksi bir yaklaşım, dinî ya da seküler popülist hareketlerin artması, uzun dönemli istikrarsızlıkların devamı ve otoriter rejimlerin varlığını güçlendirmesi anlamına gelmektedir.[25]

Şeffaf bir siyasal sistemin, rakip muhalefet partilerinin gücünü artırarak, muhalefetin oylarıyla ayakta duran İslamcı partilerin siyasal arenadaki tekelini kıracağını söyleyen Esposito, açık piyasa realitelerinin, eşit şartlarda oy mücadelesinin ve farklı menfaat birlikleri arasında yönetişimin İslâmî gruplara, iç dinamiklere göre ideolojilerini yenileme imkânı sunacağını ifade etmektedir. Müslüman Kardeşler, Cemaat-i İslâmî, Refah Partisi (şimdi Saadet Partisi) ve dünyanın diğer bölgelerindeki İslâmî hareketler, Esposito'ya göre, bu teorinin doğruluğunun göstergesidir. "Risksiz bir demokrasi" düşünülemeyeceğini ifade eden Esposito "…politik liberalizm ve demokratikleşme, güçlü bir sivil toplum için kurumların inşasını, politik kültür ve değerlerin olgunlaşmasını gerektiren bir

25 Esposito, John L. (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform*, Lynne Rienner Publishhers, 1997, s.72. Haklai, Esposito'nun yaklaşımlarını İslami hareketler üzerine yapılan araştırmaların genel bir özetini vererek özellikle kullanılan yöntem ve teorik yaklaşımlar açısından değerlendirmektedir. Bkz: Oded Haklai, "Authoritarianism and Islamic Movements in the Middle East: Research and Theory-Building in the Twenty-First Century" *International Studies Review*, Vol. 11, No. 1, (Mar., 2009), s.36-39; Hakan Yavuz ise Refah Partisi örneği üzerinden tarihi tahlillere de yer vererek siyasal İslamcıların politik entegrasyonunu tartışmaktadır. Bkz: M. Hakan Yavuz "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, Vol. 30, No. 1 (Oct., 1997), s.64 vd. Ayrıca benzer analizler için krş: Dıss Maghraouı-Saloua Zerhounı, "Political Normalization: The Party of Justice and Development in Morocco" *Islamist Parties and Political Normalization in the Muslim World*, Editor(s): Quınn Mecham-Julıe Chernov Hwang, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2014, s113-123.

süreçtir" ve zorunlu olarak başarılı\başarısız tecrübeleri beraberinde getirecektir demektedir. Batı monarşilerinin demokrasilere dönüşümü ya da Amerika'daki Zenciler, Kızılderililer ve kadın hakları düşünüldüğünde de "politik kültür, değer ve kurumların bir gecede meydana gelmediği" görülmektedir.[26]

Bu bakış açısının, İslam dünyasının kendi içinden yapılan değerlendirmelerle de örtüştüğü görülmektedir. Hasan Hanefî de, İslam dünyasında aşırı grupların varlığını siyasi temsil problemleri açısından tahlil etmektedir. Her hareketin kendine özgü gerekçeleri olmakla birlikte; genel olarak şiddete başvurulması, Hanefî tarafından şu cümlerle ifade edilmektedir. "Başta, İslam ülkelerinde Müslümanların hukukî hakları verilmiyor. İhvân-ı Müslimîn kapalı, Cemaat-i İslâmî kapalı, İttihâdü'l-İslâmî kapalı, ıslah hareketleri kapalı, şûrâ hareketleri kapalı. Müslümanların siyasî hareketleri yok. Bakın İslam ülkelerine komünistlerin, sosyalistlerin, milliyetçilerin, liberallerin partileri var; sadece İslami hareketlerin partileri yok. Olan ülkelerde de önleri her yolla tıkanmaya çalışılıyor. Bundan dolayı bu hareketler birçok İslam ülkesinde yerin altına iniyorlar. İslam ülkeleri gerçek demokrasiye geçmeli; Müslümanlara siyasi haklarını vermeli. Eğer onlar seçimleri kazanırlarsa, bunu benimsemeliler."[27] Yine aynı şekilde Müslüman Kardeşler'in sâbık liderlerinden Ömer Tilmisani, Kral Faruk (1936-1952) döneminden itibaren herkese açık olan kapıların Mısır hükümetleri tarafından kendilerine kapandığını; hareketin yasal olarak varlık gösteremediğini, dergilerinin kapatıldığını, dini toplantıların yasaklandığını; daima tarassut altında tutulduklarını; dönem dönem siyasal partiler kanununun kendilerini bütünüyle dışarda tuttuğunu ve seçimlere katılmayı bir mecburiyet olarak gördükleri için diğer partilerle ittifaklar kurmak zorunda kaldıklarını anlatmaktadır.[28]

Tilmisani, hareketlerin içinden, Hanefi ise bir entelektüel olarak, İslami grupların sisteme entegre edilemeyişini, sistem dışındaki engellemelerle açıklarken, özellikle Müslüman Kardeşler örneğinde yine de yetmiş yılı aşkın bir siyasi uyum arayışının varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Kitleselleştiği andan itibaren daima politik bir aktör olan Müslüman Kardeşler'in 1942 seçimlerinden beri parlamenter sistemin içinde yer alma-

---

26 A.g.e., s.288.

27 Hanefî, Hasan, "Hem Krallıklar Hem Askerî Rejimler İslâmî Değil", *Mustafa Karaalioğlu ile Mülakat, Yeni Şafak*, 19 Şubat 2002. Ayrıca bkz: http://www.davetci.com/d_soylesi/g_soylesi_hhanefi.htm, 15.03.2011.

28 Rubin, Barry, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, St. Martin's Press, New York 1990, 30-31.

ya çalıştığı görülmektedir. 1942 seçimlerinde baskı ve pazarlıkla adaylığı önlenen Benna'nın, 1945 seçimlerinde, hareketin kalesi olan bir bölgeden aday olmasına rağmen kazanamaması, seçimin dışardan manüple edilmesiyle açıklanmaktadır. Benna'nın siyasi ikbali doğmadan batarken;[29] Benna sonrası dönemde hareketin siyasal entegrasyonunun seçim ittifaklarıyla devam ettirildiği dikkat çekmektedir. 1990'lara uzanan süreçte Müslüman Kardeşler'in hem milliyetçi, hem sol, hem de liberallerle seçim ittifakları yapması, parlamenter sistemle barışık olduğunun bir işareti olarak okunabilir. 1984 seçimlerinde Vefd Partisi ile seçime katılan hareket %15.1 oy 58 sandalye; 1987'de Liberal ve İşçi Partisi ile katıldığı seçimlerde %8 oy 35 milletvekili kazandı. Muhalefet açısından hayli şaibeli geçen 1995 seçimlerinde 150 bağımsız adaydan sadece birisini meclise sokabilen Müslüman Kardeşler, 2005 seçimlerinde genel oyların %20'sini alarak 88 sandalye kazandı.[30] Seçmenlerin %51'inin katıldığı 2012 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turunda ise Müslüman Kardeşler adayı %51.73 ile tarihlerindeki en yüksek oyu aldılar. Bir sene sonra, Mısır'da tarih tekerrür etti; otokratikleştiği, seküler kesimlerin taleplerini göz ardı ettiği, hukukun üstünlüğüne şeklen bağlı kaldığı ve İslamcı politikalarını devam ettirdiği gerekçesiyle, uzlaşma için verilen 48 saatlik mühletin dolmasıyla, ordu Müslüman Kardeşler yönetimine el koydu.[31]

Burada ancak dünya sistem analizi resmin tümünün görülmesini sağlayacaktır; halk hareketleri ve devrimlerin küresel ekonomik yapılardan bağımsız ele alınacak süreçler olmadığını başta kabul ediyoruz. Bununla birlikte, İslami hareketlerin siyasetle imtihanı iki hususu gün yüzüne çıkarmaktadır. Kendi kavramsal dünyalarıyla kitlelerin İslamcılara güvensizliği karşısında, yine kendi idealize edilmiş dünyalarıyla İslamcıların sisteme olan yabancılığı burada çatışmanın merkezini teşkil etmektedir. İslamcılara karşı olanlar, pozitif modernleşme kuramının içinden akıl-bilim-insan merkezli bir düzeni öne çıkarırlarken; burada konumuz açısından esas meselemiz İslamcıların sisteme olan güzensizliğidir. Yakın

---

29 Lia, Brynjar, *Müslüman Kardeşler'in Doğuşu: 1928-1942*, Ter. İhsan Toker, Ekin Yayınların, İstanbul 2012, s.368-369. 1942 seçimlerinde Hasan Benna ile kurucu üyelerden Abdurrahman Nasır adaylıktan seçim öncesinde hükümetle varılan anlaşma uyarınca vazgeçtiler. Beyumi, buna karşılık yeni şubeler açma ve on beş günde bir gazetelerini tekrar yayımlama izni aldıklarını ifade etmektedir. Bkz: Bkz: İbrahim Beyumi, "İhvan-ı Müslimin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, s.581.

30 Rubin, Barry, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, s.25 ve 32-33.

31 Bkz: "Morsy out in Egypt coup". CNN. 28 June 2013; "Egyptian army suspends constitution". BBC News. 3 July 2013; http://www.hurriyet.com.tr/planet/23646462.asp; http://www.trthaber.com/haber/gundem/misirda-askeri-darbe-92072.html

tarihte, Benna'dan itibaren (a) *gönülsüz kabul* (b) şartlı kabul (c) *toptan red* şeklinde İslami hareketler içinde siyaset pratiği karşısında üç temel refeleks geliştirildiği söylenebilir. Gönülsüz kabul, ehveni şer ya da daha emin bir yol olmadığını düşünenlerin; şartlı kabul kendi ilkelerine göre siyaset yapanların; toptan ret ise tekfir çizgisindeki radikallerin genel eğilimi olarak ortaya konabilir. Seküler sistemlerde siyaset yapan bütün İslamcı partiler birinci gruba; İslam ilkelerine ters düşmeyen, hukukun İslam'ın ruhuna uygun olacağı bir anayasal rejimi kabul eden Benna çizgisi, yine demokratik bir sistem içinde İslam'ın hükümlerinin uygulanabileceği tezini işleyerek "theo-democracy/ilâhi cumhûr-i hükumet" fikrini ortaya atan Mevdûdî ikinci gruba; kendilerini *muvahhid* ya da *tevhidî* olarak gören, dışarıdan ise *tekfirciler* olarak tanımlanan kendileri gibi düşünmeyen herkesi ve her şeyi küfür düzeninin bir parçası olarak yorumlayanlar ise üçüncü gruba girmektedir.[32]

Kendi aralarında çatışmalar kadar süreç içinde iç içe geçmişliklerin de yaşandığı bu kategorilerin her birinin siyaset ve sivil araçlarla bütünleşme eğilimi tabiatıyla bir birinden farklıdır. Müslüman Kardeşler'i ılımlı olmakla suçlayarak kendisinden kopan, daha çok Seyyid Kutub çizgisini devam ettiren gruplar, demokrasiyi siyasal bir sistem olarak kabul etmeyi, egemenliğin merkezine Allah'ı değil insanı yerleştirdiği için, küfür olarak yorumlamaktadırlar. Mısır İslâmî Cihad üyeleri, Usame Bin Ladin sonrası el-Kaide lideri olan Eymen el-Zevahiri, Londra'daki Finsbury Camii'indeki konuşmalarıyla ün yapan Ebu Hamza el-Mısri, cihad yanlısı fikirleriyle tanınan Ebu Muhammed el-Makdisi bu çizginin dikkat çeken örnekleridir. Zevahiri, demokrasiyi "insanların ilahlaştırıldığı" bir sistem olarak yorumlarken, el-Mısri ise "düşünce ve kararlarını oy vermek suretiyle Allah'ın düşünce ve kararları üzerine koyan bir grup insanın haklarını savunması, gerçekte ise açıkça ve yüksek sesle kendi ilahlığını ilan etmek" şeklinde düşünmektedir. El-Makdisi de, çok net bir biçimde, "demokrasi açık bir şirk, Allah'ın uyardığı bir çeşit küfürdür" ifadelerini kullanmaktadır.[33] ABD işgali sonrası, Irak'ta demokratik çözüm önerileriyle ortaya çıkanları hedef alan Bin Ladin, bu senaryonun geçmişte Mısır, Ürdün ve Filistin'de de oynandığını, bunların Allah'ın kanunlarını ve ci-

32 Benna, Hasan, *Hayatı ve Risaleleri*, Ter. Ramazan Nazlı, Arslan Yayınları, İstanbul 1980, s.250 ve 252; Mevdudi, Ebu'l'Ala, *İslam'da Hükümet*, Terc. Ali Genceli, Hilal Yayınları, Ankara 1971, s.14vd; Mevdudi, Ebu'l A'la, *İslam'da Devlet Nizamı*, Hilal Yayınları, Ankara 1967, s.22vd.

33 Aydınalp, Halil, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011, s.69.

hadı terk ederek "cahiliye dini" olan demokrasinin peşinden gittiklerini; ancak Allah'ın kanunlarına göre işleyecek bir İslâmî hükümet kurulana kadar cihadın devam ettirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Demokratik ve sivil araçları kabul ve reddi iki uç olarak kabul edersek, toptan reddedenlerin Allah'a ait nihâi ve kozmik egemenliği, aynı zamanda, bütünüyle beşeri bir hâkimiyet şeklinde yorumladıklarını söyleyebiliriz. Bu manada, tekfirciliğin iki temel vasfı ortaya çıkmaktadır: Öncelikle hüküm koyma ve kanun çıkartma vasfı ulûhiyetin bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Buradan ikinci istidlale varan tekfirciler, kanun koyana yönelik itaati de itaat edilene ibadet şeklinde yorumlamaktadırlar.[34] Bu noktadan sonra hüküm açıktır: "Yeryüzünün neresinde olursa olsun -ki bugün yeryüzünün tamamı böyledir- insanların sevk ve idaresi için meclislerde ve parlamentolarda, Allah'ın indirdiği hükümler bir kenara bırakılıp, yerine beşer ürünü lanetli kanun ve yasalar getiriliyorsa, bu yapılan fiil ayan beyan küfürdür ve böyle bir eylem içerisinde olanlar da ayan beyan kâfirdirler". Bu konuda oldukça kesin ve keskin açıklamalarda bulunan Türkiye'den bir ses olarak Gezenler, bu kimselerin kâfirliğinde tereddüt edilemeyeceğini, zira bunların Allah'ın ilahlığına tecavüz ettiklerini, "böyle kimselerin küfründen, mürtetliğinden ancak kıblesi beşeri parlamentolar olan, tevhid ilminden yoksun kimseler ve bunların kandırdıkları cahillerin şüphe edeceğini" ifade etmektedir.[35]

Şartlı ya da gönülsüz, siyaset pratiğini kabul edenler açısından meselelerden birisi, yukarıda temas edildiği gibi, pozitivist modernleşme kuramıyla yaşanılan uyumsuzluktur. Diğer problem "ilahî nizamla" ilgilidir. Bu nizam nedir, nasıl kurulur, neye göre işler, ilahi nizamın şekil ve mahiyeti üzerinde yaşanan fikri karmaşa yanında izlenecek çağdaş bir model üzerinde de mutabakat yoktur. İran mı, Suudi Arabistan mı, Sudan mı, Afganistan mı, Malezya mı modeldir yoksa Açe özerk bölgesin-

34 Aydınalp, Halil, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", s.20.

35 *A.g.e.*, s.24. Murat Gezenler örneğinde tekfircilerin hâkimiyetle ilgili temel yaklaşımlarını beş maddede özetlemek mümkündür. Buna göre (1) kanun koyma yetkisi sadece Allah'a hastır ve ilahlığın temel özelliklerindendir. (2) Teşri yetkisi Allah'a ait olduğu için insanlar arasında hükmeden hâkimlerin Allah'ın indirdiğine göre hükmetmesi gerekir. (3) İman iddiasının en temel gereklerinden birisi Allah'ın indirdikleriyle muhakeme olunmaktır. (4) Allah'ın yanında beşeri yasalar ihdas tağutlara düşmanlık beslemek vaciptir. Son olarak, (5) Allah'ın şeriatına muhalif hususlarda tağutlara itaat etmek onlara yönelik ibadet olması hasebiyle kişinin üzerinden İslam vasfını kaldırmaktadır. Halil Aydınalp, "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Çağdaş Tekfircilerin Türkiye'de Dini Hayata Bakışı ve Anlamları", s.32.

deki uygulamalar bu nizamı temsil etmektedir? Daiş'in bu düzeni temsil etmediği aşikârdır. Dolayısıyla hem teori hem de uygulama açısından zihinlerin net olmadığı söylenebilir. Siyasetle uyum arayışı içinde olanların, Müslüman Kardeşler gibi global hareketler dikkate alındığında, genel olarak, tabandan tavana toplumu yenilemek, tavandan tabada doğruda da devleti değiştirmek şeklinde ikili bir strateji içinde hareket ettikleri ileri sürülebilir. Modernleşmeyle yapısal uyumsuzluk ve farklılaşmalar tedrici biçimde bir anlamda yolda çözülerek ilerlenecektir.

Müslüman Kardeşler de dâhil, diyalog ve çoğulculuk söylemlerine rağmen, siyasi bütünleşme konusunda, genel olarak İslami hareketlerin içinden çıkamadıkları problemlerin başında, beşerî kaynaklı oldukları için modern ulus devletleri içselleştirmek olmuştur. Demokrasi, laiklik ve milli devlet şeklinde tezahür eden modern siyasal pratik dikkate alındığında, İslami hareketler, demokrasi ve milli devlet anlayışını belirli oranlarda yorumlamak, hatta bazı durumlarda kabul etmekle birlikte; dinle devleti yapısal olarak birbirinden ayıran laiklik ilkesi ve bu anlayışın sosyal yansıması olan sekülerizmle derinden bir çatışma içindedir. Burada egemenlik, hiçbir şart altında bir kişiye, gruba ya da daha radikal örneklerde halkın kendisine verilmeyerek, sadece Allah'a hasredilmekte ve Allah'ın otoritesi dışında bütün otoriteler batıl ilan edilmektedir. Bu yorum, aynı zamanda radikal hareketlerin siyasal şiddeti meşrulaştırdıkları bir dini alan olarak da kullanılmaktadır.[36]

Ulus-devlet ve laiklikle olan doku uyuşmazlığı, müstakil bir araştırmanın konusu olabilecek evsafa sahip olmakla birlikte, burada şu hususiyetlere dikkat çekilebilir: Öncelikle İslami hareketler ve siyasal İslamcılar zaten fonksiyonel bir ulus devlet sistemi oluşturmada ortaya çıkan boşlukları değerlendirmiş; yerleşik yapıların özellikle katı laiklik uygulamalarıyla, kendi ellerine sunduğu politik imkânlardan hareketle alternatif söylemler oluşturmuştur.[37] Bu konuda hareketlerin fikriyatına zarar verecek bir uyum ve yumuşama ancak denge arayışı, manevra kabiliyetini

36 Aydınalp, Halil, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, s.55. Burada Allah'ın kozmik ontolojik hâkimiyeti ile siyasal hakimiyet birbirine karıştırılmaktadır. Devletleri insanlar yönetecektir, yöneten insanların hangi ilkelere göre nasıl yönettiği tartışma konusu olabilir; ancak ilahi otorite denilen şey beşer elinde gerçekleşecek, beşerin egemenliği de her zaman problem meydana getirmektedir.

37 Bu konuda değerlendirmeler için bkz: İldeniz, Selin, *The Relationship Between The Egyptian State And The Muslim Brotherhood From 1952 To 1970*, A Thesis Submitted To The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University in Middle East Studies, Ankara 2012, s.28.

artırma, devlet eliyle güçlenme gibi stratejik tercihlerle açıklanabilir. İkinci olarak, özellikle teorik olarak vatan sevgisi, pratik olarak anti-emperyal duruş, İslami hareketlerin özellikle siyasal İslamcılığa kaymış kanatlarında, milli bir söylemin kendi yerini bulmasını sağlamaktadır. Fakat buradaki yapısal sorun, coğrafyayla mukayyet bir ulusçuluğun Müslümanlar arasındaki bütünlüğe karşı tehdit olarak algılanmasıdır. Coğrafya, kültür ve hukuka dayalı vatandaşlık; toprağı, kültürü ve hukuku talî hale getiren inanç ve kardeşlik duygusuna dayalı ümmet anlayışıyla yer değiştirmektedir. Mensubiyet ve kaynaşma duygusunun ötesinde ümmetçilik politik anlamları olan bir ideoloji haline geldiğinde ve tarih kendi koşulları içinde yeni şartlar üretirken, imparatorluk dönemi devlet anlayışı bugüne taşındığında milli devlet kendiliğinden anlamını yitirmektedir.[38]

İslami hareketlerin modern siyasi pratikle imtihanı bu engelleri aşmadaki çabalarına göre yeni şekiller alacaktır. Siyasi şiddete müracaat eden daha uçtaki hareketler açısından ise sorun siyasi sistemin kendisinin şartlı bile olsa kabul edilmesinden başlamaktadır. Kendi kavramlarının dışında var olan araçlarla siyaset yapmayı reddeden bu grupların daha makul bir çizgiye çekilmeleri ile İslam dünyasındaki siyasi şiddetin azalması arasında müspet bir ilişki olduğu açıktır. Bütünleşme sürecine girenler taviz, yozlaşma, içini boşaltma, dünya nimetlerine dalma gibi negatif tanımlamalarla anılmakla birlikte, İslam dünyasındaki genel eğilim hareketlerin siyasal bütünleşme yolunda ilerlediklerini göstermektedir. Burada ince ve kırılgan bir hat potansiyel olarak daima vardır ve yakın gelecekte bir mucize beklememek gerekir: Şiddete sadece bulaşmakla kalmayıp şiddet ve tedhiş kendileri için meslek haline gelmiş küçük gruplar daima iyi bildikleri yolda yürüme eğilimi taşıyacaklardır. Önemli olan bunların küçük karşıt gruplar halinde kalmaya devam etmeleridir.

4. Siyasal Şiddetin Sosyal Zemini: Toplumsal Krizler

Dini yorumlardan beslenen dini radikalizm ve siyasal şiddet içinde bulunduğu sosyal şartlardan hâli değildir. Dökmeciyan, Arap dünyasında radikalizmin geliştiği sosyal kriz ortamına işaret ederken kimlik krizi, meşruiyet krizi, kötü yönetim, sınıf çatışması ve askerî mağlubiyetlere dikkat çeker. Krizlerle şekillenen bir sosyal yapı içinde, elit sınıflarla muhalif köktenci gruplar arasında, -buna dış dinamiklerin tesirlerini de eklemek gerekir-, çatışma ve şiddet sürecinin kolayca tırmandığı söylenebilir. Dökmeciyan, özellikle, kriz ortamının toplumda meydana getirdiği

38 Mitchhell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, London 1969, s.265.

diyalekttik yapıya dikkat çekerken, köktenci akımların laiklik-teokrasi, modernizm-muhafazakârlık, yönetici elitler-radikal gruplar, ekonomik elitler-İslamcı sosyalistler, milliyetçi İslamcılar-ümmetçi İslamcılar, sûfi gelenek-köktenci militanlık gibi karşıtlıklardan beslendiğini ifade etmektedir.[39] Sosyal kriz ortamı, yabancılaşmadan manevi alana kaçışı tetiklerken, sosyal ve siyasal adaletsizliklere başkaldırı ideolojisi içinde, politik olarak kurulmuş İslâmî bir toplum ve düzen arayışını güçlendirmektedir.[40]

Köktencilik, bu sosyal zemin üzerinde, özellikle Batılılar tarafından işgal altına alınan Müslüman ülkelerde, bir var oluş ve kendini yenileme problemi karşısında üretilen politik ve entelektüel çıkış çabası olarak yorumlanmaktadır. Dini kaynaklı siyasi şiddet de bu politik çabanın daha uçlarında görülen bir tezahür olarak tanımlanabilir. Bağımsızlıklarına yeni kavuşan Müslüman ülkelerdeki politik hengâme, Orta Doğu'da İsrail devletinin kuruluşu, ülke yönetimlerinin askerî rejimlerin eline geçmesi, petrol zenginliğinin ortaya çıkardığı refaha karşılık uygun demokratik kurumların teşekkül etmeyişi, zenginliğin dengesiz dağılımı ve keskin sosyal sınıflaşma, Müslümanların var olma ve kendini yenileme sürecini daha da zorlaştırmıştır. Kendini yenileme süreci, sosyal kriz ortamının ortaya çıkardığı hoşnutsuzluklarla birleşince, kapitalist ve sosyalist formları içinde ortaya atılan Batı kökenli çözümlere duyulan güveni kırmış ve İslam'a dayalı politik ideolojileri önemli bir alternatif haline getirmiştir.[41]

İslam dünyasında ekonomi sosyal hoşnutsuzluğun temel dinamiği olmaya devam etmektedir. Mısır'da Enver Sedat'ın yabancı yatırımcıları teşvik eden liberal ekonomi politikaları ve "açık kapı diplomasisi" zenginle fakir arasındaki uçurumu derinleştirmekle suçlanmıştır. Yabancılar lehine tırmanışa geçen kapitalistleşme sürecinde, alt ve orta sınıfların yegâne toplumsal hareketlilik imkânı eğitim olmuş; fakat eğitim imkânı da asgari sosyo-ekonomik şartlara haiz belirli kesimlere mobilite sağlamıştır. Bununla birlikte, eğitim süreci ile uygun istihdam imkânları yaratma arasında gerekli plan ve düzenlemelerin yapılamaması, çarpık büyümeyi beraberinde getirmiş ve dikey hareketlilik kanallarında tam bir kargaşaya sebep olmuştur. Bu anlamda, bir yönüyle, modernleşme süreci İslami hareketler için hazmedilebilir; ancak hızla gelişen toplumun diğer kesim-

39 Dokmeciyan, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, Trc. Muhammed Karahanoğlu, İlke Yayınları, İstanbul 1992, s.32-34.

40 *A.g.e.*, s.196.

41 Fauzi M. Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd", *Biritish Journal of Middle Eastern Studies*, C.27, S.2, 2000, s.198.

lerini yakalayacak iktisadî alt yapıya sahip olmadıkları için hazım süreci uzun ve sıkıntılı olmaktadır. Dolayısıyla zenginlik ve refahın belirli kesimlerin elinde toplanarak tabana yayılmaması ve bu durumun tetiklediği arızalı gelişme süreci bu radikalizmi besleyen ana unsurlardan birisi olarak tanımlanmaktadır.[42]

Şehirleşme süreci de bu arızalı sosyal zeminin bir diğer parçasıdır. Planlanmamış göçler şehirlerdeki yerleşik düzeni bozmuş ve nüfus aritmetiğini alt üst ederek kentlerin çarpık şekilde büyümesine sebep olmuştur. Düzensiz kentlileşme süreci alkol, fuhuş, hırsızlık, yabancı madde bağımlılığı, suç ve intiharları artırmıştır. Beklentilerin karşılanamaması sonucu oluşan hayal kırıklığı, ferdiyetçi şehir hayatının insanları yalnızlaştırması, sosyal etkileşimin tabii sonucu olarak bilgi kirlenmesi ve yanlış bilinçlendirme, insanların kirlenmeye karşı koruyucu duvarlar oluşturması ve izole hayatların ortaya çıkması, geleneksel köy-kasaba hayatına göre şehirlerdeki ahlaki çürümenin yarattığı çarpık kültüre karşı alternatif kültür arayışları; fakat bu arayış içinde arabesk ve yüzeysel kültürlerin ortaya çıkması şehirleşmenin menfi etkileri olarak sayılabilir. Bu kesimlerde sosyal problemler, ekseriyetle, hızlı şehirleşme ve endüstrileşme gibi, nesnel faktörlerle değil; daha çok ahlaki çöküntüyle açıklanmış; bu durum, değerlerin temsilcisi konumunda olan ulemanın önemini ve etkisini artırarak ilâhî referanslarla yeniden kurulacak bir sosyal düzen fikrini ideolojik alternatif haline getirmiştir.[43]

Şehirleşme süreci, aynı zamanda, aile üyeleri arasındaki ilişkinin geleneksel dokusunu da sarsmıştır. Çocukların eğitim ve iş hayatına aktif katılımları, kendilerini hem dünya görüşü, hem de ekonomik açıdan özgürleştirmiş, geleneksel değerlerle modern gerçekler arasında gelgitler yaşayan gençlik, baba otoritesinden ziyade toplumsal aktörlerin tesiriyle kendi kimliğini oluşturmaya başlamıştır. Bu bağlamda, marjinal hareketler, daima toplumsal aktör olmuşlar ve gençlerin cazibesini kazanmasını bilmişlerdir.[44] Muhafazakâr geçmiş ile seküler gelecek arasında ikilemler yaşayan gençlerin kimlik arayışlarına da burada vurgu yapmak gerekir. Dinî-kültürel değerlerle materyalist/kapitalist dünya arasında sıkışma-

42 Hoffman, Valerie J., "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles", ss.208-209.

43 Mesela 1970'lerde, İran'da gerçekleşen hızlı şehirleşmenin, ulemanın pozisyonunu güçlendirdiği ifade edilmektedir. İngiltere'de endüstri hamlesinin yapıldığı ilk dönemlerde, planlanmamış hızlı şehirleşme nasıl John Wesley ve Metodist Hareketinin doğuşuna zemin hazırlamışsa, çağdaş İran'da da Humeyni fenomeni ve İslam devriminin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Bkz: *a.g.e.*, s.211.

44 *A.g.e.*, s.211.

nın, kendine özgü yeni bir kültür yaratamamanın sonucu, var olan diğer alt ve karşıt kültür alanları gençler için alternatif sosyalleşme mekânları haline gelmektedir. Kültür yaratma sürecinde şaşırtıcı ve zıtlıklar taşıyan tercihlerle yüzleşen gençler, kendi kimliklerini yeniden kurabilme çabası içinde yalnızlaşmakta, matem havasına bürünmekte, yabancılaşmakta, yanlış yönlendirme ve telkinlerle yönlerini kaybetmektedirler. Bütün bunlar ise radikalizmin sosyal beşiğini daima canlı tutmaktadır.[45] Sosyal krizler, politik yetersizliklerle birleşince, dine dayalı ideolojiler önemli bir alternatif olarak belirmektedir. Psikolojik bakımdan yabancılaşmış, sosyal bakımdan itilmiş, ekonomik durumu kötü olan; fakat bunun yanında kendi yetersizliklerini giderecek politik araçları istediği gibi kullanamayan gruplar, bürokrasi ve üst sınıfların hegemonyası altında ezildikçe radikalleşmekte; hoşnutsuzluklar ilerleyen süreçte, yarı devrimci hareketlere uygun bir toplumsal zemin hazırlayarak alt sınıflarda militanlığa sebep olmaktadır.[46]

5. Tekfiri-Selefi Din Yorumu: İslam'ı Algılama Krizi

Orta yol İslam anlayışı, tarihi ve kültürel kaynakları olan, üzerinde büyük oranda ittifak edilmiş geleneksel ulema tarafından temsil edilen, büyük mezheplerle müşahhas hale gelen ve Müslümanlar arasında çeşitli ihtilaflara rağmen umumi kabul görmüş din yorumu olarak ele alınabilir. Şiiliğin gulat olmayan kolları da dâhil, bu din algısı dört büyük mezheple görünürlük kazanır. Tarihi olarak bu durum ehl-i sünnet ve'l cemaat ile ehl-i dalalet ve'l bidat karşıtlığına tekabül eder. Aynı kaynağa ve çıkış noktasına sahip olmakla birlikte, tekfiri-selefi İslam yorumu ise, içinden geldiği dini telakkileri sadece tenkit etmez ya da karşı çıkmaz; radikal ve sert bir bakış açısı içinde bütünüyle reddeder. Bu reaksiyoner reddediş kendi meşruiyetini büyük oranda yine dini metinlerin yorumu üzerinden gerçekleştirir. Dolayısıyla selefi-tekfiri din yorumu hem kutsal metinleri, hem de İslam geleneğini farklı bir gözle okumak ve İslam'ı kavramada pek çok anlam düzeylerinden birisini öne çıkarmak manasına gelir.

Geleneksel selefi anlayışın ontolojik ve epistemolojik düşünsel kodları ayrı bir tartışmanın konusudur; burada çağdaş tekfiri-selefi dini kimlik tartışmanın esasını teşkil etmektedir. Bu dini yorum biçiminin hangi kaynaklar ve usul tercihleriyle inşa edildiği, Türkiye'deki tekfiri-selefi akımların önde gelen isimlerinden Murat Gezenler örneği üzerinden yapılmaya çalışılacaktır. Yine bir diğer tekfiri söyleme sahip isim olan Halis

45 *A.g.e.*, s.210.

46 *A.g.e.*, s.207.

Bayancuk'a da yer verilecektir.

Usulle ilgili tercihlerinden önce, Gezenler'in İslam anlayışının kaynaklarına işaret etmekte fayda vardır. Kendisinin din algısını meydana getiren kaynaklar üçlü bir kategori halinde tipleştirilebilir. Mevdudi-Kutub-Said Havva, Abdullah Azzam ve benzerleriyle somutlaşan çağdaş İslami hareket çizgisi; tekfir ideolojisini iktibas ettiği ve ilham aldığı Makdisi-Tartusi[47]tekfiri selefi çizgi ve son olarak Taberi, Razi, Kurtubi ve İbn Kesir'den Ahmet b. Hanbel, Buhari ve Müslim'e; İbn-i Teymiye'den, İbn-i Hazm'a ve İbn-i Kayyım el-Cevziyye'ye klasik İslami çizgi. Kullandığı kaynaklar açısından, Gezenler'in bu üç çizginin özel bileşimi altında şekillenen bir dini kimliğe sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu üç kategoriden klasik İslami çizginin büyük oranda ilk iki çizgiyi meşrulaştırmak ve muteber kılmak için devreye sokulduğu gözlerden kaçmamaktadır.[48]

Kendisi, ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak, dinin asli kaynaklarını (edille-i şerriye) kabul etmekte; bu kaynaklara dayanmayan görüşlerin, özellikle ulemanın sözlerini dikkate alarak, reddedileceğini ifade etmektedir.[49] Yine kendisi klasik rivayetlerden faydalanmada bağlamın önemine de işaret etmekte, âlimlerin sözlerinin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Bu tarz usul açıklamalarını, özellikle kendisinin de sıklıkla atıfta bulunduğu âlimlerden kendi fikirlerine karşı çıkarımlar yapıldığında, bu tezatlıkların nasıl yorumlanması gerektiği konusunda yaptığı dikkat çekmektedir.50 Hatta kendisi selefi-tekfiri

---

47 Gezenler, bu üç isimden Ebu Basir el-Tartusi'yi, Suriye'de Işid karşıtı açıklamaları sebebiyle tenkit etmektedir. "Türkiye'deki Müslümanlara tanıttığımız için Allah bizi affetsin" ifadelerini kullanan Gezenler'in, ideolojik yakınlığına rağmen örgütsel tercih farlılığı açısından Tartusi ile ayrı düştüğü görülmektedir. Takva Haber, "Murat Gezenler'den IŞİD hakkında açıklama", http://www.takvahaber.net/murat-gezenler-den-isid-hakkinda-aciklama-video,692.html, 03.07.2015

48 Aydınalp, Halil, "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Çağdaş Tekfircilerin Türkiye'de Dini Hayata Bakışı ve Anlamları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C.7, S.14, Temmuz-Aralık 2013, s.32.

49 Gezenler, Murat, İslam Hukuku Açısından Cehalet Özrü, Şehadet Yayınları, Konya 2010, s.195.

50 *A.g.e.*, s.196. Bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: "Zira âlim bazen has bir meseleye ait fetva vermiş olabilir. O fetvasını genele uygulamak mümkün değildir. Bazen de vermiş olduğu fetvası umumidir. Başka yerlerde o fetvasını tahsis eden cümleler kullanmış olabilir. Bu yüzden özellikle ciddi ve önem arz eden meselelerde bir âlimin hangi görüşte olduğunu öğrenebilmek, onu kabul ya da reddedebilmek için o âlimin konuya dair sözlerini bütünlük içerisinde ele almak gerekir."Bkz: *a.g.e.*, s.196. Bununla birlikte, usule ait bu kuralı teoride anlatmasına rağmen uygulamada

anlayışa sahip bir kişi olarak, daha da ileri giderek, fetvaların muayyen kişilere ve vakıalara özgü olabileceğini, dolayısıyla önemli hükümlerde daima tahsis olabileceğini kabul etmesi yanında, "ezminenin tegayyüru ile ahkâmın tebeddül edeceği" ilkesini de teoride benimsemiş gözükmektedir. Zaman ve mekân farklılığı çağdaş meselelerde vakıa farklılığını da beraberinde getirdiği için fetvaların şartlarını ve illetlerini tespit etmek zaruri olmakta; zira fetvalar örf ve adet farklılıklarına, dolayısıyla millet-lere göre değişebilmektedir.51 Bu meyanda, kendisi, ulemanın şartlara göre nasların yorumlarını bazen genişlettiğinin, bazen daralttığının, hatta bazen de açık hükümlerin uygulanmadığının (Hz. Ömer'in hırsızlıkla ilgili hükmü askıya alması veya ganimet dağıtımında Hz. Peygamber'den farklı bir yol takip etmesi veyahut müellefe-i kuluba hakkında açık nas bulunmasına rağmen zekattan pay vermemesi gibi) farkındadır. Bununla birlikte, kendisi, bu daraltmaların belirli şart ve durumlara göre yapılacağını da, özellikle İmam Şâtıbî'nin el-Muvâfakat'ına vurguyla ifade etmektedir.[52]

Gezenler, Suyûtî ve Karrâfî'ye izafetle, kutsal metinleri anlamada ve yorumlamada önemli olanın "mana-i hakiki" olduğunu ifade eder. "Karine olmaksızın zahirden sapmak mümkün değildir" diyerek, dini metinleri anlama şeklini ortaya koyan Gezenler'in, yazdıkları da, bu ilkeyi büyük oranda benimsemiş olduğunu göstermektedir. Zahiri manayı öne çıkaran daha literal bir bakış açısına sahip olmakla beraber; yine de kendisinin duruma göre mana-i hakikiye, duruma göre de bazı tevillerle mana-i mecaziye müracaat ettiği görülmektedir. Dolayısıyla dini metinle-

---

aynı hassasiyeti kendisinin her zaman gösterdiğini söylemek zordur. Neticede bu kaideyi uygulayan bir kimsenin tekfir gibi uç bir yoruma ulaşması zordur.

51 *A.g.e.*, s.197.

52 Gezenler, Murat, İrca Saldırılarına Karşı Şüphelerin Giderilmesi, Şehadet Yayınları, Konya 2010, s. 140. Aşağıdaki cümleler, Gezenler'in teoride tek boyutlu bir fıkıh anlayışına sahip olmadığını gösterir; her ne kadar uygulamada bu bakış açısını daima kullandığını söylemek zor olsa da: "Özellikle muasır meselelerde vakıa farkına, zaman ve mekân değişimine dikkat etmek ve âlimin fetvasının illetlerini tespit etmek gerekir. Bu zaruri bir durumdur. Zira âlimin verdiği fetvanın kendi koşullarınca bir sebebe dayanması söz konusu olabilir. Ancak aynı koşullar gerçekleşmediği sürece o fetvanın geçerli olması söz konusu değildir. Bu, fıkıh usulünde "Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi" başlığı altında uzun uzun incelenmiş, şartları ve sınırları tespit edilmiş bir konudur. Özellikle aynı mezhebe bağlı âlimlerin, kendi mezhep imamlarına dahi birçok konuda muhalefet etmelerinin zaman ve şartların değişmesine, vakıanın farklılaşmasına bağlanması oldukça dikkate şayan bir husustur." Bkz: *a.g.e.*, Gezenler, *Murat, İslam Hukuku Açısından Cehalet Özrü*, s.197.

ri anlamada tam bir bütünlük içinde olmamakla birlikte, kendisinin zahiri mana açıksa buna öncelik verdiği söylenebilir.[53]

Özellikle hâkimiyetle ilgili ayetlerde bu yaklaşım çok daha belirgindir. Kendilerini cürüm işleme bakımından tekfirci olmayan diğer selefi gruplarla mukayese ederken şunları söylemektedir: "Davetçi Müslümanlar [yani kendileri] Maide Suresi›nin 44. ayetinin açık lafzına yani zahirine tabi olmuşlar ve Allah›ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenleri tekfir etmişlerdir." [54] Burada, Gezenler, ayetle ilgili, İbn-i Abbas'tan gelen "buradaki küfrün insanı dinden çıkarmayan küfür olduğuna" (küfrün düne küfür) dair kavl-i meşhura rağmen, ayetin zahirine göre hükmetmektedir. Diğer taraftan, örneğin "Kim bizim kıldığımız namazı kılar, bizim kıblemize yönelir ve bizim kestiğimizi yerse o kimse Müslüman'dır" Buhari hadisinde, benzer pek çok sahih nasta da yaptığı gibi, hadisin anlamı gayet açık olmasına rağmen, zahiri manayı terk etmekte, hadislere bütüncül bakmak gerektiğini öne sürerek ya da hadisi diğer hadis ve ulema kavilleriyle tevil ederek, tezat biçimde hâkimiyetle ilgili ayetlerde yapmadığınıyapmaktadır.[55]

Dolayısıyla, Gezenler'in din algısında, tekfir ideolojisinin sabit, diğer bütün usul kaidelerinin bu eğilimin haklılığını ve geçerliliğini ispat etmek için bağlama göre kullanıldığı söylenebilir. Kendisinde bütünsel ve uyumlu olan ana unsur tekfir eğilimi olup atıfta bulunduğu rivayetler ya da öne çıkarttığı usuller bu eğilimi ispat gayreti içinde yeniden yorumlamaya tabi tutulmaktadır. Bu anlamda, kendisinin İslam'ı anlama biçimlerinde bilhassa şu hususlara dikkat çekilebilir: (1) *Klasik İslami çizgiyi* okuyabilme/takip edebilme becerisine rağmen, *çağdaş İslami hareketçizgisi* ile Makdisi-Tartusi-Palevi'yle somutlaşan *tekfiri çizginin* bileşiminden oluşan *tekfiri selefi* anlayış kendisinde katı bir fikr-i sabite dönüşmüştür.[56] Bu yüzden muteber İslami kaynakları kullanması tekfiri-selefi anlayışını değiştirmemektedir. (2) Zahiri anlamları esas kabul etmekle birlikte, ideolojik bağlama göre bazen zahir, bazen de mecazî manaları öne çıkartmaktadır. Burada belirleyici olan yine tekfir anlayışıdır. (3) Tekfir ideolojisini desteklemediğinde, ayet ve hadislerin açıklamalarını, yanlış olduğunu teorik olarak ifade etmesine ragmen klasik rivayet silsilelerinden tercih

53 Gezenler, Murat, İrca Saldırılarına Karşı Şüphelerin Giderilmesi, s.193 ve 196.

54 *A.g.e.*, s.42.

55 *A.g.e.*, s.230.

56 Örneğin kendisi 17 Şubat 2014 tarihinde yayınlanan aşağıdaki videoda, Türk toplumunun müşrik olduğu yenilemektedir. Bkz: http://www.takvahaber.net/murat-gezenlerden-isid-hakkinda-aciklama-video,692.html, 07.07.2015.

ettiği ulema kavilleriyle daraltmakta ya da genişletmektedir. (4) Nasta delalet ve sübut yönünden bir problem olmadığında ise illet aramakta ve her seferinde konuyu şirk akidesi veya *tekfir hukuku* şeklindeki öznel tanımlamalarla içini doldurmaya çalıştığı tekfir ideolojisine indirgemekte ve hiçbir açıklamanın bu suçu gölgelemeyeceğini ileri sürmektedir. (5) Tekfir karşıtı açık beyanları bulunan selefi âlimlerin sözlerini (özellikle İbn-i Teymiye) diğer beyanlarına bakmak lazım diyerek bağlamından koparmakta, bir sözü diğer bir sözle geçersiz veyahut etkisiz hale getirmeye çalışmaktadır. (6) Bütün bunları yaparken, ilk dönem kaynaklardan İslami hareket önderlerine ve çağdaş selefi yorumlara, rivayetler arasında adeta kaybolmakta, bu suretle tekfir gibi önemli bir konuda, tevile dayalı tekfir yapılamayacağını ifade etmesine rağmen, yoruma dayandığını fark edememektedir. Sonuçta, Gezenler örneğinden hareketle tekfirci-selefilik, dini algılama biçimi açısından, İslam'ı anlama gayretinden ziyade ya da onun yanında, belirli bir ideoloji ekseninde İslam'ı anlamlandırma gayreti ve İslam'ı tekfirci bir çerçeve içinde oturtma kaygısı öne çıkmaktadır.[57]

Benzer bakış açısı bir başka tekfiri anlayışa sahip Ebu Hanzala mahlaslı Halis Bayancuk için de geçerlidir. Gezenler'e göre, teorik tartışmalara girmeden daha kestirme yoldan bir tekfirci olduğu söylenebilecek Bayancuk, çağdaş İslami hareketçizgisi etkisinde günümüz toplumunu cahiliye toplumu olarak görmektedir.[58] Bayancuk kişinin Müslüman ka-

57 Bütün kitaplarında görülebilecek bu yaklaşımlar için örneğin bkz: Gezenler, Murat, İrca Saldırılarına Karşı Şüphelerin Giderilmesi, s.208 vd. ile 287. Yukarıdaki yorumları krş: Orta Doğu'daki gözlemlerinden hareketle, Samarrai, çağdaş tekfir eğilimini şu şekilde anlaşılır hale getirmektedir: Öncelikle ortada resmi ulemaya güven duymayan, hatta onlara savaş açan selefi bir din algısı söz konusudur. Bu dindarlık tipi içinde amelî/küçük küfür ile itikadî/büyük küfür birbirine karıştırılmakta ve ameller imanın bir cüzü olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada zaten toplumdan ayrışmaya başlayan bu gruplar, özellikle Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi yazarların bir takım fikirleri ışığında daha radikal ve tavizsiz bir çizgiye çekilmektedir. Sammarrâi, N, Abdurrazzak, Dünden Bugüne Tekfir Olayı, Trc. Orhan Aktepe, Vahdet Yayınları, İstanbul 1990, s.47.

58 Tevhid Dersleri isimli siteden yayın yapan Ebu Hanzala mahlaslı Halis Bayancuk ve grubu tarafımızdan yüksek lisans tezi olarak Ayşe Çelik Sağır'a verildi. Bkz: Ayşe Çelik Sağır, *Türkiye'de Günümüz Dini Köktenciliğinin İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013. Ebu Hanzala, "Cahiliye Toplumu Ne Demektir?", http://tevhiddersleri.com/kisa-dersler.asp?CatID=20&sayfa=2, 03.09.2013. Ebu Hanzala ismininin, Hizbullah Terör Örgütü tutuklusu Hacı Bayancuk'un oğlu Halis Bayancuk'a ait olduğu görülmektedir. 1985 Bingöllü doğumlu olan Halis Bayancuk'un, 2005 yılında kendisi gibi Hizbullah'ın önemli isim-

bul edilebilme şartını, zihni yönelimlerine göre teferruatlı şartlar haline getirmektedir, kendi ifadeleriyle, kelime-i tevhidin ilk şartı tağutu inkâr, ikinci şartı kelime-i tevhidi ilim üzere söylemektir. Bir kere sistemin kendisi dini ilkelere göre kurulmadığı ve işlemediği için tağut ilan edildikten sonra mahkemeler, okullar, dini kurumlar, medya sadece tağuta hizmet eden payandalar haline gelmektedir. Dolayısıyla kendilerine göre, mahkemelere başvuranların, seçimlerde oy kullananların, parlamentoya girenlerin, askerlik yapanların, hatta bir hüccete mebni olmak şartıyla memurluk yapanların imanları zandan ibaret olduğu gibi, Allah'tan başka hâkim ve otorite tanıma da, bu otoritelere ibadet olarak yorumlandığı için ububiyet şirki olarak görülmektedir. Kelime-i tevhidin şartları yanında, Bayancuk'a göre, tevhidi bozan üç unsur vardır: Allah'ın indirdiğiyle hükmetmemek; kâfirleri dost tutmak ve Allah'tan başkasına dua etmek.[59]

Bayancuk'ta çağdaş İslami hareket ile tekfiri selefi çizgi, klasik İslami çizgiye göre çok daha baskındır. Daha çok ayetlerin literal anlam-

---

lerinin oğulları olan altı kişi ile Mısır'a gittiği görülmektedir. Lise mezunu olan Bayancuk ve arkadaşlarının maddi sıkıntı çekmediği, kendilerine yurt dışından düzenli para aktarıldığı iddia edilmektedir. 2005 yılında gittiği Mısır'dan döndükten sonra Hizbullah üyeliğinden el-Kaide'ye geçiş yaptığı iddia edilen Halis Bayancuk'un, bu terör örgütünün Türkiye'deki sorumlularından biri olduğu ileri sürülmektedir. 2007 yılında Hizbullah'tan el-Kaide'ye geçerek iki örgüt arasında bağlantı kurduğu ifade edilen Bayancuk, örgütsel faaliyetleri sebebiyle 2008 ve 2011'de iki defa tutuklanmıştır. Bayancuk tahliye edildikten sonra polis tarafından takip edilmiş ve 2011'de El-Kaide operasyonları kapsamında yeniden gözaltına alınmıştır. El-Kaide yöneticiliği suçlamasıyla tutuklanarak cezaevine gönderilen Bayancuk 24 Ocak 2013 tarihinde tekrar tahliye edilmiştir. Halis Bayancuk'un El Kaide örgütünün lideri olduğu konusunda kesin bir bilgi olmadığı belirtilmektedir. Ayşe Çelik Sağır, *Türkiye'de Günümüz Dini Köktenciliğinin İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, s.64-65. Ayrıca krş: http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-29357-26-ergenekon-el-kaide-arasinda-kalan-turk militanlar.html,12.10.2013 ve http://www.aydinlikgazete.com/mansetler/24338-el-kaide-istanbulda.html, 12.10.2013.

59 Ebu Hanzala, "Tağut Ne Demektir? 1-2", http://tevhiddersleri.com/kisaders.asp?CatID=2, 04.09.2013; Ebu Hanzala, "Müşrik Kavramının Günümüzdeki Yansımaları", http://tevhiddersleri.com/kisaders.asp?CatID=18, 06.09.2013; Ebu Hanzala, "Hüküm Konusunda Getirilen Şüpheler", http://tevhiddersleri.com/kisaders.asp?AltCatID=5, 07.09.2013; Ebu Hanzala, "Dostluk ve Düşmanlık 1-2", http://tevhiddersleri.com/kisaders.asp?AltCatID=5, 07.09.2013; Ebu Hanzala, "Allah'tan Başkasına Dua Etmek", "Kelime-i Tevhidi Söyleyip Amel Etmemek", http://tevhiddersleri.com/kisaders.asp?AltCatID=5, 08.09.2013; Ebu hanzala, "Oy Kullanmanın Hükmü", http://tevhiddersleri.com/makale.asp?p=makale&ID=39, 10.05.2013.

larından hareket ettiği söylenebilecek Bayancuk'un ilk iki çizgiden mülhem ideolojik bakış açısı din yorumunda devreye girmektedir. Ayetler başta olmak üzere ilgili diğer dini metin ve örnekler kendi fikri sabitesini onaylatmak için kullanılmaktadır. Ayetleri anlamada nüzul sebepleri ya da anlamdaki nihai muradın ne olabileceği konusunda herhangi bir zihinsel faaliyet içine girildiğini söylemek zor olmakla birlikte, literal bile olsa Kuran'a bütüncül bakıldığını söylemek de zordur. Tevhidin şartları ya da onu bozan unsurlar çerçevesinde belirli dini metinlerle desteklenen bir zihniyet görünümündedir. Bu yönüyle de sadece lafızcı değil, aynı zamanda parçacı ve seçici bir yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir. Bir anlamda, Kuran metnini, Müslümanların tarih, kültür ve medeniyet kurma serüvenleri içinde oluşturdukları bilgi, tecrübe ve geleneği dikkate almadan doğrudan bu güne aktarmaktadırlar. Temelde ameli imanın parçası olarak gören kelam okulları yanında, bu tarz *lafızcı*, *parçacı* ve *seçici* bakış, kendilerini tekfircilikle buluşturmada büyük rol oynamaktadır.[60]

6. Yorumun Zenginliğinden Fikri Sabitin Tekdüzeliğine: İdeolojik Çerçeveler Krizi

Yukarıda da görüldüğü gibi, siyasal şiddetin önemli meşruiyet kaynaklarından olan tekfiri-selefi dini algılama biçimi, dinin yerleşik yorumlarından ziyade ideolojik çerçeveler üzerinden kendi anlamını bulmaktadır. Bu ideolojik çerçeveler ise belirli aralıklarla tekrarlayan halkalar şeklinde, diğer sosyal ve siyasal dinamiklerin de etkisi altında, kendini daima yenilemekte ve yeni kutuplar bularak ideolojik tekdüzeliği devam ettirmektedir. İslam dünyasının genelinde etkisini gösteren bu ideolojik merkezler katı ve irfan yoksunu denilebilecek bir yüzeysellik içinde bütün karmaşık meseleleri sabit bir düşünsel zemine oturtmaktadır. Hızla değişen dünyada karşılaşılan problemlerin ağırlığı ateşli bir ideolojinin tekdüzeliğini kolay alternatif haline getirmektedir. Genelde mesajın basit sonucun belirli olduğu kesin ve katı çözümler üreten ideolojik reçeteler kolaycılık ve pragmatizme hitap ederek kitlelere daha cazip gelmektedir.

60 Bin Ladin'in Aralık 2001'de verdiği bir mülakatta "Operasyonları gerçekleştiren gençler bilinen yaygın anlamıyla bir fıkhın takipçisi değillerdir. Onların kabul ettiği fıkıh, (sadece) Hz. Peygamber'in getirdiklerini esas almaktadır" derken; Kâbe baskınıyla tarihe geçen Cüheyman el-Uteybi de, cemaatinin okul ve fakülteleri terk ettiğini, mevcut ulemaya güven duymadıklarını, dini meselelerde ise selefiyenin muteber tefsirleri yanında bizzat hadlerin kendisine müracaat ettiklerini söylemektedir. Bu tarz ifadeler kendilerindeki benzer literal, parçacı ve seçici bakışın işaretleri olarak görülebilir. Bkz: Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Se1efiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, Cilt 7, Sayı 20, s.220-221.

Alt ve orta sınıf muhafazakâr kitlelerin seküler elitler karşısında yaşadığı/hissettiği karşıtlık ve ezilmişlik kültürü de ideolojilerin önemli alternatif haline gelmesinde dikkat çekilmesi gereken bir hususiyettir. Müslüman toplumlarda baskı-tepki-baskı kısır döngüsünün kısa yoldan çözümlere olan ilginin özellikle gençler arasında revaç bulmasına sebep olduğu söylenebilir.

İslam dünyasında devletlerin çöküşünün önlenememesi, önlendiğinde ya da bağımsızlık sonrası dönemde ise laik karakterli yeni ulus-devlet sistemine geçilmesi veyahut laik olmasalar bile otokratik yönetimlerin tesis edilmesi, eski kurumların yerinin işlevsel bir biçimde doldurulamaması, eski yeni çatışması içinde değişen siyasal kurumlar karşısında kültür ve dini hayatın değişime direnmesi, geleneksel kurumlar tarafından değişimin kültürel yozlaşma olarak yorumlanması, doğru ve planlı dini eğitim ve öğretimden ziyade dini idealizm ve duygu aşılayan ara yapıların oluşması ideolojik zeminin güçlenmesine hizmet etmiştir. Geleneksel ulemanın otorite zaafına uğradığı bu süreçte geleneği ve tarihi tecrübeyi dışlayan yeni dini otorite tipleri sivrilmekte gecikmemiştir. Bu yeni otorite tiplerinin ortaya koydukları dini kültür ve sembolizmin sınır ve standartlarının kişilere endeksli olarak değişmesi, buradan çıkacak anlayışların nerelere uzanacağını da belirsiz hale getirmektedir.

1960-70'li yıllardaki söz konusu ideolojik çerçeveler içinde en büyük tesiri kuşkusuz Seyyid Kutub'un "Yoldaki İşaretleri" ile Mevdudi'nin "Kur'an'a Göre Dört Terim"i bırakmıştır.[61] İki eser de çağdaş topluma kendi çapında bir manifesto, Müslüman'a adeta İslam'ı yeniden tebliğ etmektedir. Cahili toplum, tağuti düzen, beşeri kanun, Allah'tan başkasına boyun eğmemek gibi kavramlar bu dönemlerde yeniden anlamlandırılmıştır. 1960'lı yıllarda yapılan ideolojik eserlerin ikinci dalgası 1970'li yıllarda yaşanmıştır. İran İslam İnkılabı'nın liderlerinden ve ideologlarından İmam Humeyni, Mutahhari, Ali Şeriati, Beheşti gibi isimlerin eserleri 1990'lı yıllara kadar birçok defa baskı yapmıştır.[62] Özellikle Afgan cihadı, Mısır'da Enver Sedat'ın öldürülmesi, Suriye İhvanı'nın Hama ayaklanması, Hizbullah'ın Lübnan direnişi, Hamas'ın ortaya çıkması ve Filistin intifadası ideolojik eserlerin üçüncü dalgasını başlatmıştır denilebilir. Cihadi selefi düşünceye sahip Salih Seriyye, Ömer Abdurrahman, Abullah Zümer, Abdullah Azzam ve çeşitli mahlaslarla eserler yayınlayan yazarların fikirleri ön plana çıkmıştır. Bu dönemde Kutub ve Mevdudi'nin fikirleri

61 *A.g.e.*, s.114-115.

62 *A.g.e.*, s.128.

tekfirci, uzletçi, dışlamacı ve şiddet yanlısı bir çerçevede yeniden yorumlanmaya başlanmıştır.[63] İslam inkılabının heyecanını yitirmesi, Afgan cihadının kazananlarının iç savaşa sürüklenmesi, Müslüman Kardeşler'in ön ayak olduğu ayaklanmalardan beklenen netice alınamaması 1990'ların ortalarından itibaren yeni bir dalganın başlamasına sebep olmuştur. Öncekilerin aksine İslamcılara, örf ve geleneği dikkate alma, metinsel nasları kutsamama, demokrasiyi özümseyerek yönetimlere katılma, İslam'ı siyasallaştırarak yıpratmama, sivil inisiyatiflere öncelik verme çağrısı yapan Seyyid Hüseyin Nasr, Sürüş, Gannuşi, Garaudy, el-Eendi gibi daha makul yazarlar devreye girmiştir.[64]

1990'ların ortalarından itibaren çeşitli İslamcı partilerin siyasi arenada daha fazla görünürlük kazanmaları bu sürecin doğal bir uzantısı olarak okunabilir. Bu dönemde sivil siyaset araçlarına güven artmış, ülkeyi yöneterek çeşitli dönüşümlerin yapılabileceği tecrübe edilmiş, parlamenter sisteme mesafeli grupları merkeze yaklaştırmış, iktidarın nimetleri yeni İslamcı sosyal sınıflar yaratmış, doğal olarak tüketim alışkanlıkları ve yaşam tarzları değişmeye başlamış, geniş bir kitle devletle bütünleşmiş, kendi içinde İslamcı kendi dışında demokratik değerleri egemen kılmaya çalışan bir yönüyle melez bir anlayış İslamcı pratikle tanışmıştır. Bu süreç ucu açık bir biçimde ilerlerken sivil siyaset araçlarını reddeden, orta yol İslamcıları şiddetle tenkit, hatta tekfir eden kapalı devre faaliyet gösteren tekfirci-selefi gruplar da yeni ideolojik çerçeveler çizmekte gecikmemiştir.

Günümüzde Orta Doğu kökenli özellikle Ebu Basir et-Tartusi (Abdul Mun'em Mustafa Halime, 1959 Suriye Tartus doğumlu, Ürdün vatandaşı) ve Ebu Muhammed el-Makdisi (Muhammed Tahir el-Bergavi, 1959 Filistin Nablus doğumlu, Ürdün vatandaşı) tekfirci-selefi grupların sıklıkla referans gösterdikleri iki ideolog olarak sivrilmektedir. Her ikisinin de öne çıkan özelliği, resmi din eğitiminden gelmemeleri ve 1980'lerin başında Afganistan cihadına katılmaları, doğdukları veya yaşadıkları ülkelerdeki rejim muhalifi reaksiyoner tutumlarıdır.[65]

---

63 *A.g.e.*, s.129.

64 *A.g.e.*, s.163.

65 Makdisi'nin Arapça kendi internet sitesi için bkz: http://www.tawhed.ws/,08.01.14. Ayrıca kendisiyle ilgili çeşitli değerlendirmeler için bkz: http://www.jihadica.com/?s=al-Maqdisi, 08.01.14; http://www.ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2012/04/Atlas-ExecutiveReport.pdf, 08.01.14. Tartusi'nin hayatı için bkz: http://www.anadoluhaberim.com/haber_detay.asp?haberID=3433, 07.01.14. Kendisiyle ilgili değerlendirmeler için bkz: http://www.ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2012/04/Atlas-Exe-

Yakın dönemde, özellikle Rusların Afganistan'ı işgali sırasında oluşmaya başlayan İslam kardeşliğine dayalı cihadî ruh, sonraki dönemde Afganistan dışında işgal veya otorite zaafı yaşayan her İslam ülkesinde faaliyet gösteren küresel bir mücadele ağına dönüşmüştür. 2000 sonrası dönemde İslami hareketlerin büyük çoğunluğu sivil siyaset araçları kullanarak mücadele etmeyi tercih ederken, daha küçük ve uçtaki kanatlar ise özellikle fiili işgal ve iş savaş yaşayan bölgelerde silahlı mücadeleyi tercih etmiştir. Makdisi ve Tartusi gibi isimlere, militarize olmuş kanatlar içinde ideolojik boşluğu dolduran başka isimleri de eklemek gerekir. Suudi kökenli Usame b. Ladin, Yusuf 'Iyeyri, Sefer Havali, Filistin kökenli Ebu Katade el-Filistini, Mısır kökenli Eymen el-Zevahiri, Abdülakdir b. Abdülaziz, Suriye kökenli Muhammed el-Suri bu isimlerden ilk akla gelenlerdir. Kitapları, makaleleri, söyleşileri, açıklamaları, fetvaları bir araya getirildiğinde ciddi sayılabilecek evsafta bütünüyle tekfiri olmasa bile İslam'ın reaksiyoner yönüne odaklanmış bir külliyat internette boşlukta yüzmeye devam etmektedir. Reaksiyoner mesajın dünyanın en ücra köşelerine ulaştırıldığı bu süreçte "Ladinizm" coğrafya ve milli kültürlerden bağımsız küresel bir yapı kazanmaktadır. Ladinizm şeklinde kavramsallaştırılabilecek bu rüzgâr küresel boyutta görünürlük kazandıkça, ortaya koydukları şiddet örneklerinden hareketle, Müslümanların topyekun "şaytanlaştırılma" faaliyetleri de kullandıkları "göz alıcı" malzemelerle tırmanışa geçmektedir.

Sonuç

İçinde yaşadığımız dünya son beş yüz sene içinde Batı tarafından şekillendirilen bir yapıdır. Müslüman toplumlar bu uzun süreçte devleti kurtarmak, devleti kurtardıklarında ise devleti yeniden var etmek için mücadele vermişlerdir. Askeri mağlubiyetler, yenilik arayışlarını, yenilik arayışları ise geleneksel modern karşıtlığını tırmandırmıştır. Fiili işgallerin yarattığı bu gelgitler günümüz toplumlarında hala etkisini göstermeye devam etmektedir. Oturmamışlık ve yerini bulamamanın yarattığı boşluklar en liberalinden en radikaline yeni reçetelerin birbiriyle mücadelesine sahne olmaktadır. Kazananı yakın tarihin belirlediği ekonomik dünya sisteminde Müslüman toplumlar önce iktisadi olarak var olmak mecburiyetindedir. İşsizliğe, cari açığa, üretime, ithalat-ihracat denge-

---

cutiveReport.pdf, 07.01.14, http://www.jihadica.com/?s=Tartusi, 07.01.14. Bununla birlikte anılan bölgelerde eğitim alan; ancak bu tarz selefi-tekfiri fikirlere itibar etmeyen büyük çoğunluğun bulunduğu da ifade edilmelidir. Hatta tekfiri fikirlere itibar etmeyen bu çoğunluk selefi-tekfiri fikirlerin önünde, bu grupları tanıyan/anlayan en iyi kimseler olarak en güçlü reaksiyonu göstermektedir denilebilir.

sine, borçlanmaya, faize uzun soluklu çözümler üretemeyen toplumlar sadece ideolojilere ve sembollere dayalı olarak yapısal boşlukları dolduramayacaklardır. İslam dünyası kendi içinden Almanya veya Japonya ayarında güçlü devlet yapıları ortaya çıkaramadığı müddetçe kapitalist dünya sisteminin her türlü tesire açık dış halkaları olmaya devam edecektir. Doğu Türkistan'dan Ogadin'e Müslümanların ezilmesini önleyecek yegâne formül de yine burada yatmaktadır. Burada muvaffakiyet sağlanmadan diğer alanlarda elde edilecek başarılar geçici olacaktır. Irak'ta ya da Suriye'de işlevsel ve kurumsal devlet yapıları var olsaydı şiddetin, yoksulluğun ve yoksunluğun her türlüsünü yaşadıkları bugünkü noktaya gelmeyeceklerdi.

İktisadi açıdan ayakta duran bir toplumun modernleşme eğilimleri kendi ürettiği alternatiflere göre şekillenirken, de-fakto müstemleke olan bir ülkenin kendi tarihi ve toplumsal koşullarına göre çözümler üretebilmesi imkânsız değilse de çok zordur. İslam toplumlarının benzerlik dayanışmasına dayalı geleneksel bağlılık ilişkilerinden, farklılık dayanışmasına bağlı modern bağımlılık ilişkilerine geçişin sıkıntılarını yaşadığı söylenebilir. Serbest ya da mecburi, tavandan veya tabandan, hızlı veyahut yavaş, ortalama bir asırdan beri -bizim toplumumuzda yaklaşık üç asırdır- yaşadığı modernleşme süreci içinde İslam toplumları hem yapı hem de mahiyet olarak bünye değişikliğine maruz kalırken, geleneksel mensubiyet ilişkilerine dayalı benzeşme kültürünü, bütün farklılıkları kapsayacak şekilde yeniden üretmeye çalışmaktadır. Yeni bedene eski elbise uydurmak imkânsız değilse de zordur. Bunun yerine, bedenin mevcut durumunu dikkate alıp, toplumsal realitelerle çelişmeyecek bir elbise üretmek gerilimleri azaltabilir. Bunu ne bütünüyle geleneksel kavramlara sığınıp "yozlaşma" olarak görme, ne de bütünüyle modern kavramlara dayanıp "mutlak ilerleme" şeklinde algılama aşırılığından uzak; dinamik, her açıdan kendine güvenen, her türlü katı ideolojik angajmandan uzak hakikat ve adalet arayışı içinde yapmak mantıklı olacaktır. Uzmanlaşmanın tavan yaptığı, ilmin ince detaylara indiği bir dünyada toplumsal farklılaşmayı kucaklayacak işlevsel ve kültürel bir bütün oluşturmak çalışma, disiplin, cesaret ve sebat yanında özgürlük, zihin çilesi ve takım ruhu gerektirmektedir. Toplumun geneline hitap etmeyen ya da ortak akla hizmet etmeyen kolay ve kısa vadeli çözümler problemleri halletmekten ziyade erteleyecektir. Ekonomik olarak toplumsal sınıfları, kültürel olarak sosyal tabakaları birbirine yaklaştıracak bir modernleşme başarılamadığı sürece, İslam dünyasında çatışma ve kargaşa üreten karşıtlıklar bitmeyecektir.

Toplumsal karşıtlığı ve çatışmayı önlemede en önemli alternatiflerden birisi de aşırı uçların siyasal sistemle bütünleştirilmesidir. Fiili şiddete müracaat etmediği müddetçe, her türlü fikrin tartışılabildiği çok sesli ve çok renkli modern toplumlar içindeki senfoniye katılımın meşru yolu, sivil siyaset araçlarını kullanarak, ben de varım demektir. Burada genel olarak İslami hareketlerin önünde duran en büyük engel laiklik/sekülerlik meselesidir. Demokrasi ve ulus-devletle çok çabuk barışık hale gelebilen İslami hareketlerin laiklik konusundaki tavırları bu bütünleşmeyi hızlandıracak ya da engelleyecektir. Günümüzde modernleşme çoklu bir yapı arz eder. Materyalist modernleşme kuramından ziyade idealist modernleşme anlayışına kayıldığı takdirde daha hümanist bir laiklik anlayışı içinde aşırı uçların kendilerini sistemle daha çabuk örtüştürecekleri söylenebilir. Burada sistemin militan bir laiklik anlayışından sarfı nazar etmesi kadar, aşırı uçların da ilahiyat olarak bu konuda yeni yorumlarla kendisini yenilemesi orta noktada buluşmayı kolaylaştıracaktır. Devrimci bir radikalizmin sistemin bütününü ele geçirme gayreti karşısında, seküler elitlerin sistemin bütün koruyucu aparatlarını kullanarak bu grupları baskı altında tutması, İslam dünyasında laiklik-irtica eksenindeki tartışmaların bir kısır döngü haline gelmesini sağlamaktadır. Bunun panzehiri daha şeffaf ve çok sesli bir sivil sistemin kültür ve itiyat haline gelmesidir. Etnik, dini, mezhepsel ve ideolojik farklılıkların çatışma sebebi olmaktan çıkması, sadece anlayış ve hoşgörüyle değil; herkesi bağlayan hukuki bir yapı etrafında vatandaş olabilmeyle de yakından alakalıdır. İslam dünyasının geneli dikkate alındığında kabileci, klikçi, grupçu, mezhepçi devlet anlayışından adalet ve özgürlüğün hâkim olduğu merkezinde insan bulunan bir devlete geçilmesi zaruret olarak karşımıza çıkmaktadır. Hukuka ve sisteme güven genel bir mutabakat haline geldiğinde, devleti kemiren sosyal krizlerin aşılması da çok daha hızlı ve etkili bir biçimde gerçekleşecektir.

Radikal hareketlerin dâhili yapısı açısından bakıldığında ise, tekfiri-selefi dini yorumlardan beslenen aşırılık var olduğu müddetçe İslam dünyasında şiddet kutsal bir anlam evreninde meşrulaştırılmaya devam edilecektir. Bu dini yorumda yumuşama, bir yandan, İslam'ı ideolojik kaygılardan uzak ilmi çerçevede anlatacak dini otoritelerle ilgiliyken; diğer yandan, bu fikirlere itibar eden insanların doğru rehabilite edilmesiyle de (örneğin Suudi yetkililerin uyguladığı hapishane programları gibi) yakından ilgilidir. Yine doğru, planlı ve düzenli genel din eğitimi yanında, hareketlerin dini yorumlamada öne çıkardıkları ideolojik önderlerle aralarındaki mesafe ve ilişki de bu yumuşamada belirleyici olacaktır.

Din doğru okunmadığında/kullanılmadığında öldüren silaha dönüşebilmektedir. Tarihi ve kültürel kaynakları olan; üzerinde büyük oranda ittifak edilmiş; geleneksel ulema tarafından temsil edilen; büyük mezheplerle müşahhas hale gelen ve Müslümanlar arasında çeşitli ihtilaflara rağmen umumi kabul görmüş din yorumu üzerinde müşterek bir mutabakat dini hayatın sosyal düzeni açısından önemlidir. İlmi tecessüs, bilgi ve tecrübe ile ortamında yapılacak dini sorgulama/tartışma geniş hürriyet ve imkânlarla ilim adamlarının işidir; buraya müdahale zeka parıltılarını yok eder; fakat hem resmi, hem de gayri resmi din eğitiminin dini hayatın bütün uzanımlarını da hesaba katarak bir kamu politikası şeklinde dizayn edilmesi zaruret olarak karşımıza çıkmaktadır. Aksi takdirde, aynı dini yorumu taşıyanlar arasında kaynaştırıcı olan dini kimlikler farklı din algılarına sahip fert ve gruplar arasında çatışma vesilesi olabilir. Dindarlıkta denge toplumsal barışın temellerindendir. Bu dengeyi de bütün vatandaşlara hizmet götürme görev ve sorumluluğunda olan devlet otoritesi sağlar; sağlayamadığında ise sivil dini otoriteler denge unsuru haline gelir. Dini otoritelerin/grupların ahenkli yapı oluşturması bir anlayış ve kültür meselesidir. Bu anlayış ve kültürü gösteremeyen bir yapı içinde, resmi ve sivil, dini otorite ve grupların bekası, birlikte dayanacakları hukuki zeminle ancak sağlanabilir.

Diğer taraftan, İdeolojik çerçeveler daima var olacaktır. Önemli olan bunların siyasi bütünlüğü ve toplumsal barışı tehdit edecek bir seviye kazanmamasıdır. Otorite boşlukları yanında, otorite ile aşırı gruplar arasında baskı ve tepki şeklindeki ikili ilişki tipinin makul bir seviye kazanması da burada önemlidir. İdeolojik olarak ne kadar farklı olursa olsun bütün toplumsal kesimleri birleştirecek normatif ve işlevsel bir genel kültür oluşturulduğu nispette fikri farklılıklar yıkıcı etkisini kaybedecektir.

TARİH, SİYASET, EKONOMİ VE KÜRESELLEŞMENİN GİRDABINDA MODERN RADİKAL SELEFİLİĞİ ANLAMAK

Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu
Diyanet İşleri Başkanlığı, Başkanlık Müşaviri

Giriş

İncil'de Yahudilerin Kenan topraklarını fethi anlatılır. Yeşu ve İsrail halkının inancına göre, Allah ile İsrailoğulları arasında yapılan anlaşma gereğince, Kenan toprakları "seçilmiş» Yahudi halkına vaat edilmiştir. Yeşu, Hz. Musa'dan sonra İsrailoğullarının başına geçerek Kenan topraklarını fetheder ve on iki kabile arasında paylaştırır. Milattan önce 1470'li yıllarda geçen bu olay, İncil'in Yeşu (Joshua) bölümünde (11:10-11) şöyle anlatılır: "Yeşu bundan sonra geri dönüp Hasor'u ele geçirdi, Hasor Kralı'nı kılıçla öldürdü. Çünkü Hasor eskiden bütün bu krallıkların başıydı. İsrailliler kentteki bütün canlıları kılıçtan geçirip yok ettiler. Soluk alan bir tek kişiyi esirgemediler. Ardından Yeşu Hasor'u ateşe verdi.»

Asırlar boyu din adına yapılan ve tarihe not düşülen benzer kanlı savaşlar hiç eksik olmaz. *Savaş Ansiklopedisi* tarihte toplam 1763 savaşın vuku bulduğunu ifade eder. Bu savaşların sadece 123'ü, yani %7'si din savaşı olarak tasnif edilir; esere göre, bunların 66'sı Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında cereyan etmiştir. Toplumsal, siyasal ve ekonomik hayat üzerinde derin tesirler icra eden, toplum vicdanında onulmaz yaralar açan, toplumsal tahayyülü ciddi biçimde zedeleyen, gelecek ümitlerini yok eden savaşların sebepleri her halükarda izah edilebilse de, bizatihi savaş olgusunun karmaşık yapısını tahlil çabaları genellikle bir yere kadar başarılı olmuştur. Herhangi bir savaşın felsefi, psikolojik, teknolojik ve hukuki boyutları da vardır ve bunların tamamını tek kalemde ortaya ko-

yabilmek neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte savaşlar, *Savaş Ansiklopedisi* müelliflerinin de vurguladığı üzere, tıpkı dün olduğu gibi bugün de, bölgesel anlaşmazlıklardan, askeri rekabetten, etnik çatışmalardan, ticari ve ekonomik çıkar sağlama çabalarından doğmaktadır. Bunların da ötesinde her savaşın veya kanlı kavganın ardında, gurur, önyargı, baskı, haset, hırs, rekabet ve adaletsizlik gibi unsurlar da yatar (Phillips ve Axelrod, 2005: xxii). Mesela bir diktatör, sırf iktidar hırsı uğruna gözünü kırpmadan kendi halkını ve ülkesini savaşa, topyekûn bir yok oluşa sürükleyebilir: Hafız Esad, Muammer Kaddafi ve şimdilerde Beşşar Esed, bunun modern örneklerindendir.

Şimdi tarihte biraz gerilere gidip sözü edilen din savaşlarından belli başlı bir kaçını kısaca hatırlayalım. İlk akla gelen din savaşları, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında "Haçlı Seferleri» adı verilen savaşlardır ki buna ilerleyen sayfalarda kısmen temas edeceğiz. Fasılalarla devam eden bu savaşlarda 3 milyon civarında insanın hayatını kaybettiğini söylemekle yetinelim. Aradan asırlar geçer, bu sefer Avrupa'nın göbeğinde din savaşları patlak verir. İlk önce 16. yüzyılda Fransa'da, Katolikler ve Protestanlar arasında tarihe "Fransız Din Savaşları» olarak geçen amansız savaş başlar. Bu savaş, 17. asrın hemen başlarında kıta Avrupa'sına yayılır. Savaş yine Protestanlar ve Katolikler arasındadır ve fakat bu sefer Alman devletçikleri, İskandinavya ülkeleri ve Polonya da işin içindedir. Kıtayı tabir caizse tam bir ateş topuna çeviren bu savaşlar tam otuz yıl sürdüğü için "30 Yıl Savaşları» olarak kayda girer. Sonra 19. asırda Çin'de Taiping ayaklanması olur. Hong Xiuquan adındaki fakir, tarımla geçinen bir Çinli, İsa'nın kardeşi ve Tanrı'nın oğlu olduğunu ileri sürerek kendisine inananlarla birlikte Tanrı Krallığı'nı kurduğunu ilan eder ve isyan bayrağı açar. 1851'de başlayan bu isyan hareketi kuşatılır. Tarih yapraklarına Nanjing Kuşatması olarak kayıt düşülen olaylar esnasında Hong ve onun peşinden giden 100 bin kişi tamamen öldürülür. Tarih 1983'ü gösterdiğinde Sudan'da Kuzeyli Müslümanlarla Güneyli Hıristiyanlar arasında tarihin en uzun iç savaşlarından biri başlar. Tam 22 yıl sürer bu savaş, 2005'te sona erdiğinde her iki taraftan yaklaşık 2 milyon insan hayatını kaybetmiştir. 1975'te Lübnan iç savaşı başlar; savaşın tarafları Sünniler, Şiiler ve Hıristiyanlardır. 1990'da savaş bittiğinde hayatını kaybeden sayısı 250 bin kişidir. Şimdilerde ise özellikle Irak ve Suriye içlerinde süregiden radikal Selefi grupların "cihat» adı altında gerçekleştirdikleri şiddet eylemlerine şahit oluyoruz. Hali hazırda Müslümanların başı, bir taraftan adını İslam Devleti olarak yenileyen ve halifelik iddiasında olan DAEŞ örgütünün yarattığı şiddetle, diğer taraftan da kendine muhalif tüm

gruplara savaş açan Beşşar Esed'in yürüttüğü devlet terörü ile beladadır. Şu ana kadar, bölgede cereyan eden savaş yüzünden yaklaşık 6,5 milyon insan yersizleşti, yurtsuzlaştı; yani evini, barkını, doğduğu, doyduğu vatan topraklarını terk etti. Artık bir Suriye yok! Yerine planlanan devleti, daha doğrusu uydu devletçikleri herkes merakla bekliyor; sınırlar büyük devletlerin ekonomik ve stratejik çıkarlarına göre yeniden çizilecek. Ölen insan sayısı, savaş tüm hızıyla devam ettiği için henüz net olarak bilinmiyor, ama tahminlere göre 500 bin sınırına dayanmış durumdadır. Sakat, öksüz, yetim, kimsesiz kalanın ise haddi hesabı belli değil. Tüm bu rakamlara Irak'taki kayıplar dâhil değildir. Yıkılan, yok olan, haritadan silinen köyleri, kasabaları, şehirleri de hesaba kattığımızda faturanın ağırlığı her türlü inkârın ötesindedir. İnsani, ahlaki, dini, vicdani duygu ve değerlerin de imha olduğunu düşünürsek, ortadaki vehameti bir nebze olsun kavramış oluruz.

Burada öncelikli amacımız bütün bu olup bitenlerin, din adına veya başka bir şey adına estirilen terörün arka planını görmeye çalışmaktır. İddiamız o ki, radikal silahlı Selefi grupların mücadelesi, gerçekte bir din veya mezhep çatışması olmaktan çok uzaktır. Din burada bir kılıftır, zira söz konusu çatışmaların ve örgütlerin derinine indiğimizde karşımıza sosyal, kültürel, siyasi, ekonomik, coğrafi unsurların yanında, karmaşık, içinden çıkılması zor bir ilişkiler ağı da çıkmaktadır. Açıkçası kimin neyi hedeflediği, kimi kimin kullandığı, kimin elinin kimin cebinde olduğu belli değildir. Tabir caizse, bölgede at izi it izine karışmış durumdadır. İlaveten, "Yeni Dünya Düzeni" olarak kabul ettirilmeye çalışılan küreselleşmenin, şiddeti körükleyen ve besleyen bir olgu olduğu görüşü de giderek ağırlık kazanmaktadır. Bu husus üzerinde de kanaatlerimizi ifade etmeye çalışacağız. O halde radikal selefiliği ve onun sebep olduğu terörü, tarih, siyaset, ekonomi ve küreselleşme bağlamında tahlil etmeye başlayabiliriz.

Tarihin Dama Taşları

Selefiliğin yeniden ama farklı bir kisve ile tarih sahnesine çıkarılarak "hakikat"in yegane temsilcisi olarak sunulması, bu dini anlayışın tarihsel, siyasal ve kültürel köklerine inilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Tarihin Müslümanlar aleyhine işleyen çarklarını durdurup geçmişteki belli bir anına kilitleme ideali peşinde koşan zihniyetin ciddi bir tahliline ihtiyaç vardır. Bu zihniyeti doğuran, besleyen, eylemlerini tetikleyen tarihi, sosyal, siyasi, ekonomik ve hatta jeopolitik, jeoekonomik vb. pek çok unsurun da kalem kalem tasnifi ve incelenmesi zaruridir. Bütün bunların öncesinde tarihte bir gezinti mutlaka şarttır; hatta olabildiğince gerilere gitmek önümüzü daha da aydınlatacaktır. Zira tarihteki her olay, her

oluşum, her hareket, her fikir arkasında mutlaka bir tortu bırakır. Bugün bize yeni veya "modern» gibi gelen şeylerin gerçekte tarihte izdüşümleri kesinlikle vardır; bu bazen açıktır, bazen gizlidir, bazen şifrelidir. Şifrelerin ardında pek çok detay yatar. Bunlar iyi anlaşıldığı takdirde mevcut manzaranın kavranması mümkün olabilecektir.

Hz. Peygamberin vefatının üzerinden çok geçmeden vuku bulan ridde (dinden dönme) olayları, Hz. Osman'ın isyancılar tarafından katledilmesi, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin saldırıya uğramaları ve aldıkları yaraların etkisiyle bir süre sonra vefat etmeleri, pek çok sahabinin hayatını kaybettiği kanlı Cemel ve Sıffin savaşları gibi hadiselerle şunu anlıyoruz ki, İslam toplumuna fitne bir daha çıkmamak üzere girmiştir. Söz konusu olaylarla açılan yaralar zaman içerisinde değişik unsurların etkisiyle daha da derinleşmiştir. Bilhassa halifenin kim olacağı meselesi, Müslümanlar arasındaki kutuplaşmanın merkez noktalarından biri olacaktır. İslam toplumu içinde siyasi ve ekonomik gücü elinde tutmak, sosyal ve kültürel hakimiyeti ele geçirmek isteyen ve fakat bütün bu ihtiraslarını dinî kisve ile kamufle eden bir şiddet damarı hep varolagelmiştir. Bu damarın faillerinin gerekçeleri dün üç Raşidûn halifesinin canlarına kastederken ne olmuşsa bugün de harfiyyen aynıdır: "Allah'ın indirdiği ile hükmetmek!" Bu damar, tarihin kırılma anlarında ve toplumsal kriz dönemlerinde kötü huylu bir kist gibi sürekli nüksetmiş, toplumsal hafızanın, kendisini unutmasına izin vermemiştir.

Raşidun halifelerinin ardından kısır siyasi çekişmeler ve iktidar mücadeleleri hız kesmeden devam etmiştir. 680 yılında Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbela'da hunharca şehit edilmeleri Müslümanların kalplerini ve vicdanlarını asırlarca sızlatan bir insanlık ayıbı olmuştur. Bu olay, Emevi iktidarınca kurgulanan hakimiyet ideolojisinde şiddetin nasıl ve ne derece mubah ya da meşru kabul edildiğinin de açık bir göstergesidir. Bu olayla birlikte, Sünnilik ve Şiilik kamplaşması daha keskinleşmiş, saflar daha da netleşmiştir. İlaveten, Emevilerin, devleti bir Arap devleti kılma gayretiyle oluşturdukları hiyerarşik sosyal, siyasi, ekonomik yapılar zamanla hoşnutsuzluk yaratmış ve bu durum tedricen sonlarını hazırlamıştır. Yönetim mekanizmasına hükmeden Müslüman-Arap seçkin sınıfla Arap olmayan Müslümanlar arasında statü farklılıkları oluşmuş, ilerleyen süreçte devleti yöneten elitle halk arasındaki uçurum giderek derinleşmiştir. Emevi halifeleri Allah tarafından atandıkları, Peygamberin dini otoritesi ile donatıldıkları fikrini sürekli telaffuz etmişler, siyasal cebir anlayışı ile otoritelerini meşrulaştırma yolunu seçmişlerdir. Bu zihniyet, devlet eliyle işlenen zulüm ve

istibdadı yönetim tarzlarının ayrılmaz bir parçası yapmakla yetinmemiş, her türlü zulmü ve haksız icraatı Allah'ın takdiri olarak dillendirmekte bir beis görmemişlerdir. Bu zihniyet asırlar sonra Irak, Suriye, Yemen, Mısır, Tunus, Cezayir, Libya vb. ülkelerde yeniden ama daha katı ve insafsız biçimde zuhur edecek, benzer fikir ve gerekçelerle halkına kan kusturacaktır.

Abbasilerin iktidarı, bir anlamda, Şam merkezli sülaleye dayalı otorite uygulamasına son veren bir Horasan direnişini sembolize eder. Suriye'deki yurtlarından sürülen Yemeni kabileleri ile Emeviler döneminde siyasi ve ekonomik durumları kötüleşen Şiiler ve Hariciler de bu direnişin stratejik ortakları olurlar (Barrett, 2014: 17). Bir ordu devleti olarak da niteleyebileceğimiz Abbasiler, içinde bulundukları jeopolitik ve sosyo-ekonomik gerçekliklere mukabele edebilecek yeni bir yönetim tarzı oluşturmuş olsalar da nihayette tıpkı Emeviler gibi hanedana dayalı yönetim biçimini devam ettirmişlerdir. Günümüz Arap devletlerinin büyük bir kısmında câri olan aileye dayalı hanedanlık sisteminin tarihteki izdüşümlerini görmek bakımından bu hatırlatmayı yapma ihtiyacı duyuyoruz. Yeni bir idari ve siyasi projeyle yola çıkan Abbasiler de Şiî ve Haricî isyanları ile uğraşmak mecburiyetinde kalacaklardır. Halife el-Memun (813-33) döneminde başlayan Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı (*halku'l-Kur'an*) tartışmaları Mu'tasım ve Vâsık dönemlerine de sarkacak ve tarihte "Mihne" olarak anılan sorgulama mekanizması ile kurumsallaşacaktır. Kur'an'ın mahluk oluşuna inanmak veya inanmamak, bir bakıma, yöneten elit sınıfla aynı safta olmak veya olmamanın sınanması anlamına gelmekteydi. Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri sürenler siyasi otoriteyi de ikna edip arkalarına alarak saray nimetlerinden istifade ederken, aksini savunanlar konumuna, yaşına ve ilmine bakılmaksızın zindanlara atılmışlardır. Tevhid ilkesini muhkem kılma ve yayma sadedinde ileri sürülen bu meselenin gerçekte siyasi uzanımları daha fazlaydı, zira baştaki halifeye hem daha geniş bir nüfuz alanı açıyor hem de Kur'an'ı yorumlama yetkisi tanıyordu. Halifelik makamının keyfi yorumlara ve siyasi entrikalara alet edilmesi, zamanla kaçınılmaz bir biçimde, manevi nüfuz kaybını beraberinde getirecek ve hilafetin sembolik bir kuruma dönüşmesi sürecini hızlandıracaktır. Yaşanan sıkıntılı süreçle birlikte tevhid ilkesi etrafında tek ümmet olma ideali Müslümanlar için bir fiili durum olmaktan yavaş yavaş çıkacak, vaktiyle ekilen fitne tohumlarının serpilip boy atması için ortam daha müsait hale gelecektir.

Adı hep isyanlarla anılan, dinî ve siyasi konulardaki aşırı görüşleriyle tanınan Hariciler, tabiri caizse, İslam toplumunun ilk ayrık otla-

rıdır. Hariciler kendilerini, kâfirlerle irtibatı keserek onlardan uzaklaşan (*hurûc*), canlarını ve mallarını Allah'a satıp O'na hicret eden hakiki yegane mümin topluluğu olarak görürler. Tekfir kavramının kapsamını genişleterek Hz. Osman ve Hz. Ali dahil olmak üzere, kendileri ile aynı inanç ve görüşleri paylaşmayan herkesi tekfir etmişler, akabinde kadın, çocuk, yaşlı ayrımı yapmadan masum sivilleri katletmişlerdir. Palazlandıkları her durumda, otorite zaafiyetini hissettikleri her ortamda, bir şeylerin yanlış gittiğini düşündükleri her vasatta isyan bayrağını açmakta tereddüt göstermemişler, devleti kafir devleti ilan edip bütün tebasına savaş ilan etmişlerdir. Kendi hakimiyet bölgelerini *dâru'l-İslam*, dışını *dâru'l-harb* olarak nitelemişler, kimi tekfir etmişlerse kanını mubah, malını ganimet addetmişlerdir. Bilhassa Emeviler döneminde ardı arkası kesilmeyen isyanların failleri olan, aşırılıkta sınır tanımayan bu haşin ve bağnaz grubun üyeleri zamanla kendi aralarında alt gruplara bölünmüş, birbirlerini büyük günah işlemekle suçlayıp tekfir etmişlerdir. Bu zihniyetin modern temsilcilerini son yirmi otuz yıldır bilhassa Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da ibretle takip ediyoruz. Hakikat tekelciliğine soyunan günümüz radikal silahlı Müslüman örgütlerinin inanç, uygulama ve metotları ile tarihteki Haricilerin inanç, uygulama ve metotları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu şiddet damarı hiç yok olmamış, bir yerlerde sinsice kendini hep unutturmuş, *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* ilkesinin ihmal veya ihlal edildiğini düşündüğü her durumda varlığını hissettirmiştir.

Hasan Sabbah tarafından kurulan Nizari İsmaililerin, namı diğer Haşişilerin, işlediği siyasi cinayetlere de özel bir paragraf açmamız gerekir. Hasan Sabbah, Alamut kalesi başta olmak üzere İran ve Irak'ta ele geçirdiği kalelerde haşhaşla esrarkeş yaptığı, kendi tasarladığı yalancı cennete şöyle bir sokup çıkardığı fedailerini İslam dünyasının dört bir yanına salmış ve pek çok devlet adamına suikast tertiplemiştir. Sünnileri ve bilhassa Sünni din ve devlet adamlarını hedef alması bir tesadüf değildir. Müstansır Billah'ın tahta geçemeyen büyük oğlu Nizar'ın ve soyunun imametini savunan Sabbah'ın bu kurduğu bu örgüt, Orta Doğu'nun şiddet tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Onbirinci asrın sonlarında adını duyurmaya başlayan bu oluşum, özellikle onikinci asrın başlarından itibaren etkili olmaya başlamış, Müslümanlar için dini ve siyasi bakımdan ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Sonraki tarihi süreçte kendi arasında da bölünmeler yaşayan, Moğolların hışmından kendini kurtaramayan Haşişilerin kalıntıları bugün bile mevcuttur. Bugünkü bakiyeleri sakin bir hayat sürseler de, huzursuzluğun kol gezdiği, sosyal, siyasi ve eko-

nomik istikrarsızlığın hüküm sürdüğü dönemlerde damarlarındaki kan depreşmekte, isyancı ruhları harekete geçmektedir. Bilhassa günümüz Suriye'sinde Sünnilere yönelik sindirme ve eritme politikalarının bir parçası olarak mevcut iktidarla işbirliği içinde olduklarını tahmin etmek zor değildir. Ortadoğu uzmanı, tarihçi Bernard Lewis, Haşişilerle bugünkü muadilleri arasında benzerlikler olsa da önemli farkların bulunduğunu söyler. Haşişiler, Müslüman idarecileri, nazırları, komutanları, önemli din alimlerini kurban olarak seçiyor ve yegane silah olarak da hançer kullanıyorlardı. Yalancı cennetin eli kanlı fedaileri, kurbanlarını öldürdükten sonra kaçmıyor, kaçmayı bir utanç, yakalanmayı ise şeref addediyorlardı. Lewis, bu özellikleriyle onları günümüz intihar bombacılarına benzetir ve seçtikleri kurbanlardan başkasına zarar vermediklerini özellikle vurgular (Lewis, 2015: 49-51). Halbuki, günümüz intihar bombacıları, kendi hayatlarını feda etmenin yanında onlarca, yüzlerce masumun hayatına da kastetmektedirler. Dün kullanılan hançerdi, bugün kullanılan toplu imha silahı olan bombadır; ikisi arasındaki fark kıyas götürmeyecek kadar açıktır. Nitekim DAEŞ tarafından Suruç, Gaziantep, Ankara ve Paris'te gerçekleştirilen intihar saldırılarında ölen insan sayısı ne demek istediğimizi açıklar mahiyettedir.

1095-1272 tarihleri arasında Papa'nın teşvik ve kışkırtmalarıyla "kutsal" kabul edilen Ortadoğu topraklarını Müslümanların elinden almak üzere tam dokuz kez düzenlenen, ancak hep hüsranla sonuçlanan Haçlı akınlarının Ortadoğu'nun şiddet tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu zikretmeden geçemeyiz. Haçlıları, günümüz "Medeniyetler Savaşı" çığırtkanlarının öncü kolları olarak görmek mümkündür. Haçlı akınları, Müslümanları sosyal, demografik, siyasi ve ekonomik bakımlardan olumsuz etkilemiştir. Neredeyse iki asra yakın süren bu askeri mücadeleler, İslam dünyasını Moğol saldırıları karşısında da güçsüz bırakmıştır. Her üç dinin de üzerinde hak iddia ettiği bu toprakların, yeraltı zenginlikleri bugün de iştahları kabartmakta, bilhassa büyük devletlerin bu bölge üzerindeki arzu ve emellerini sürekli törpülemektedir. Birinci ve ikinci körfez savaşlarını, tarihteki Haçlı savaşlarının bir devamı olarak görmek pekalâ mümkündür. İlaveten, bugün bu topraklar üzerinde süregiden savaşların, Siyonist Yahudilerce planlanan vadedilmiş toprakları ele geçirme amacına yönelik "Büyük İsrail Projesi"ne ciddi katkı sağladığı gözden uzak tutulmamalıdır. İsrail'in son zamanlarda Mescidi Aksa'da başlattığı sistemli işgal hamleleri de bu projenin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Bölgedeki herhangi bir İslam ülkesine "Demokrasiyi ikame" adına yapılan her dış hamle ve müdahale, İsrail'in stratejik konumu-

nu daha da güçlendirirken bu ülkelerde derin tahribata yol açmaktadır. Bu tahribatın yarattığı boşlukların ve otorite zafiyetlerinin radikal selefi akımların zuhuru için müsait bir ortam oluşturduğunu söylememizde bir beis yoktur.

İslam dünyası, Haçlı saldırılarının açtığı yaraları saramadan, Asya steplerinden kopup gelen barbarların yani Moğolların vahşi saldırıları ile mücadele etmek durumunda kalmıştır. 1205-1327 yılları arasındaki kapsayan ve Avrupa içlerine kadar da giden Moğol istilasının İslam dünyası için de yıkıcı sonuçları olmuştur. Maveraünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri baştan aşağı yakılmış, yıkılmış ve talan edilmiştir. İslam kültür ve medeniyetinin nadide eserleri, mushaf sayfaları yakılmış, hayvanların ayakları altına serilmiş veya nehirlere atılmış, milyonlarca insan katledilmiştir. Etnik ve kültürel yapı parçalanmıştır. Tarihçilere göre, sebep olduğu tahribat ve yol açtığı sonuçlar bakımından İslam tarihinde bu derece büyük bir felaket yaşanmamıştır, hatta tarihçi İbnü'l-Esîr'e göre Hz. Adem'den bu tarafa insanlığın yaşadığı en büyük felakettir (TDVİA, "Moğollar" md., c. 30, s. 228). Hareket kabiliyetine, hızına, verdiği zarar ve tahribata, acımasız katliamlarına bakarak bugünkü IŞİD'i tarihteki Moğollarla kıyaslayanlar, "Moğollar geliyor!" diye panik havası estirenler de yok değildir.

Bugünkü radikal, cihadi Selefiliğin tohumlarının Vahhabilik tarafından atıldığını söylemek bir abartı sayılmamalıdır. Suud ailesinin siyasi emellerinin Muhammed b. Abdülvehhab'ın keskin, katı, sivri, dini görüşleriyle kaynaşmasından doğan Vahhabilik, günümüz radikal Selefi akımlarının ilham ve beslenme kaynağıdır. Diriyye Emiri Muhammed b. Suud ile Necd'li şeyh Muhammed b. Abdülvehhab arasında 1744 yılında gerçekleştirilen ahitleşme gereğince, İbn Abdülvehhab, Emir'i şan, şeref ve güç bakımından övecek ve yüceltecek, Emir İbn Suud da Şeyh'in, İslam dinini şirk ve bidatten arındırma ve gerçek İslam'ı tesis etme gayretine siyasi ve askeri destek verecekti. Siyasi otorite ile dini otorite arasındaki bu tarihi ittifak bugüne kadar bozulmadan, kesintiye uğramadan gelmiştir. Bugün kraliyet ailesi İbn Suud'un soyundan gelirken, hali hazırda dini otoriteyi elinde tutan ailenin kökeni de İbn Abdülvehhab'a uzanmaktadır. Bugün bu aile, Suud devletinin dini kurumlarında nüfuz ve hakimiyetini korumaktadır. Kur'an ve hadisi esas alan, kutsal metinlerin zahirine itibar ederek her türlü tevil ve akli yorumu reddeden, dünya görüşünü tevhid, iman, şirk, bid'at, küfür gibi anahtar kavramların katı ve tavizsiz biçimde anlaşılıp uygulanması üzerine inşa eden Vahhabiliğin, klasik Selefiye'nin ve İbn Teymiye'nin ayak izlerini takip ettiği izahtan varestedir. Keza Mu-

hammed b. Abdülvehhab da katıksız bir Hanbeli idi. Selefiliğin daha katı yorumunu Vahhabilik adı altında bir devlet ideolojisine dönüştüren Suudi devletinin, bugün özünde Vahhabi motifler taşıyan Selefi hareketlerin finansörü olması bir tesadüf değildir. Ne var ki, raydan çıkan ve şiddete bulaşan Selefi hareketlerle kendi arasına bir ayrım çizgisi çekmek zorunda kaldığı anlar da olmuştur. 1979 yılında Cüheyman el-Uteybi ve avanesinin Kabe'yi basması, rejime yönelik ciddi bir tehdit olarak algılanmış ve neticede el-Uteybi ve adamları ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca bilinmelidir ki, radikal Selefilerin hedef tahtasında yalnızca ABD ve onunla paralel hareket eden devletler yoktur, aynı zamanda birer "kukla" olarak gördükleri Müslüman ülkeler ve idarecileri de vardır. Bu bakımdan, Suudi Arabistan'la birlikte körfezin irili ufaklı krallık ve emirlikleri de hedef tahtasıdır. Suudi Devleti, içerde devlete ve krala kayıtsız-şartsız itaati öğütlerken, dışarda asi, katı, tavizsiz İslam vurgusu yapmaktadır. Şüphesiz bu bir tezattır. Cihadî Selefî örgütlerin yönlerini ve silahlarını bir gün körfezin krallık ve emirliklerine döndürmeleri ihtimal dahilindedir. Bu ülkelerdeki hatırı sayılır Şii nüfusun İran'ın güdüm, suistimal ve kışkırtmalarına sürekli açık olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.

Osmanlı Devleti'nin zayıflama, çözülme ve yıkılma süreci aynı zamanda İslam coğrafyasının da parçalanma ve büyük bir kısmının sömürge konumuna düşme sürecidir. Bugün İslam dünyası, Osmanlı Devleti gibi güçlü bir devletin hamiliğine muhtaçtır. Başta İngiltere olmak üzere 18 ve 19. asırlarda gelişme ve sanayileşme hamlelerini önemli bir noktaya getiren ve bunu sürdürülebilir kılmak için yeni ham madde ve kaynak arayışına çıkan Avrupa devletleri, gözlerini yeryüzünün bâkir arazilerine dikmişlerdir. Uzakdoğu, Hindistan, Afrika, Ortadoğu ve Amerika kıtası sömürge devletler arasında adeta pay edilmiş ve ardından planlı bir sömürge işlemine tabi tutulmuştur. Birinin bayrak diktiği yere diğeri ilişmemiş, kaderine küsüp yeni yerler aramıştır. Yeraltı zenginlikleri acımasızca sömürülmüş, yerli halklar köle yapılmıştır. Yerli halkların sosyal ve kültürel değerlerini, dini inançlarını ayaklar altına alan, ticari faaliyetlerini felç eden, özgürlüklerine ipotek koyan sömürgeciler, "üstün insan / efendi" sıfatı ile ırkı, dini ve kültürü farklı herkesi köleleştirmiştir. Haritaları kendi menfaatlerine göre çizmişler, yeni adlarla yeni kabile devletçikleri üretmişlerdir. Sömürdükleri bölgelerden fiilen çekilmek zorunda kaldıklarında kendi çıkarlarını koruyacak ve ihanet etmeyecek "kukla" yönetimleri iş başında bırakmışlar, kurdukları büyük şirketlerle ekonomik sömürülerini pekiştirmişlerdir. Ortadoğu ve Afrika'daki modern radikal Selefi akımları bu sömürü düzenine başkaldıran isyancı grupları

olarak görmemiz pekâlâ mümkündür.

İngiliz yazar, diplomat, asker ve seyyah Mark Sykes (ö.1919) ile Fransız diplomat Georges Picot (ö.1951)'ın adlarını taşıyan Sykes-Picot Antlaşması (16 Mayıs 1916) Ortadoğu'nun kimyasını bozan, genleri ile oynayan ilk anlaşmadır. Devamında, sömürge devletleri arasında petrol bölgelerini paylaştırmak üzere Ermeni Gülbenkyan'ın kırmızı kalemle çizdiği «Kırmızı Hat Antlaşması» (31 Temmuz 1928), ardından 1919 Paris Konferansı ve nihayet, Birinci Dünya savaşı sonrasında İtilâf devletleri ile Osmanlı Devleti arasında imzalanan ve Osmanlı mirasının paylaşımını öngören Sevr Antlaşması (10 Ağustos 1920) Ortadoğu tarihinde yıkıcı etkilere yol açmışlardır. Zira bu antlaşmalarla sınırlar çizilirken, hiçbir tarihi, sosyal, dinsel, kültürel gerçeklik göz önüne alınmamış, aksine sömürgeci devletlerin menfaatleri gözetilmiştir. Irak haritasını çizen İngiliz kadın casus Gertrude Margaret Bell, İngiliz menfaatlerini kayırmış, Musul'un Osmanlı'nın elinden çıkmasına sebep olmuştur. Fevkalade bir dil becerisine sahip "Çöl Kraliçesi" lakaplı Bell, Arap kabilelerini teke tek dolaşarak, birbirinin boğazına sarılabilecek ve Osmanlı'ya karşı ayaklanabilecek kabileleri belirlemiş ve zehrini akıtmıştır. Gerçek şu ki, dünya siyasetinin baş aktörlerine göre, bir zamanlar cetvelle kuma çizilen suni sınırlar ve oluşturulan ulus devletler artık miadını doldurmuştur. Gerçeklikle suni haritalar arasına sıkışan Ortadoğu halklarının yeni haritalarını kimlerin çizeceği, kaderlerini kimlerin belirleyeceği bellidir. Bu aktörler, dünya siyasetine ve ekonomisine yön verenler, daha açık bir tabirle küreselleşmenin "gizli / gizemli" patronları olacaktır. Söz konusu sınırların aşınmasında, devletlerin çöküş sürecine girmesinde katkısı ve rolü büyük olan Amerika başta olmak üzere, küresel güçlerin hedefi yeni peyk devletler üretmek ve sınırları yeniden çizmektir. Yeni sınırların çizilmesinde ve yeni devletçiklerin oluşturulmasında dikkat edilecek siyasi, ekonomik ve stratejik unsurlar dün olduğu gibi bugün de elbette bellidir.

Nilüfer Göle, hilafetin son bulması ile İslami hareketlerin canlanması arasında bir ilişkinin mevcut olduğu kanaatindedir. Hilafetin ortadan kaldırılmasından doğan otorite boşluğu hem dinsel birliği yok etmiş hem de siyasal otoriteyi ele geçirme hevesine kapılan pek çok İslami hareketin doğmasına zemin hazırlamıştır (Göle, 2012: 21). Göle'den daha önce bu kanaati seslendiren bir başka isim ise Bobby Sayyid olmuştur. Sayyid'e göre, halifenin gücü yalnızca ordular tanzim etme ve onlara hükmetme ile sınırlı değildi, o aynı zamanda ideolojik bir mevkii işgal ediyordu. Bir başka ifadeyle, kanun koyucu ile kanun / hukuk arasında bir bağ olmanın yanı sıra, şahsında küresel Müslüman kimliğin şekillendiği bir düğüm

noktası, Müslümanların kültürel birliğinin bir nişânesi idi. Halifelik, siyasi yapısının merkezinde olan bir kurum olarak, İslam'a nispî bir sabitelik ve istikrar temin ediyordu (Sayyid, 1997: 56-7). Mustafa Kemal Atatürk'ün ısrarı ile 3 Mart 1924 yılında Halifelik kurumunun Büyük Millet Meclisi'nce ilgası, hem İslam'ın siyaseten parçalanması hem de halifenin, İslam adına siyasi kimliği seslendiren ve muhafaza eden bir merkez olmaktan çıkması anlamına geliyordu. Ayrıca Halifeliğin ilgası, çok çeşitli İslam toplumlarının bundan böyle bir araya gelme ve herhangi bir konuda ittifak etme ihtimalinin ortadan kalkması demekti (Sayyid, 60). Halifelik kurumunun kaldırılması ile Müslüman Sünni dünyada ciddi bir otorite boşluğunun doğduğu ortadadır. 1924 sonrasında doğan otorite boşluğundan istifadeyle mantar gibi sözde halifelikler türemiştir. Bunlar arasında Sokoto Halifeliği (1804-1903), Şerifiyye Hilafeti (1924-25) gibi siyasi temelli halifelikler bulunduğu gibi, sufi halifelikler ile Ahmediyye Halifeliği (1908'den günümüze) gibi siyasi nitelikli olmayan halifelikler de vardır. Nihayet IŞİD de 29 Haziran 2014'te hem adını değiştirmiş, hem de tüm Müslümanları temsil eden bir halifelik olduğunu resmen ilan etmiştir. Bu hareketin lideri ve halifesi konumundaki Ebu Bekir el-Bağdadi el-Hüseyni el-Haşimi el-Kureyşi'nin sıfatı "Emiru'l-müminin"dir. Kendisini Kureyş kabilesine nispet etmesine özellikle dikkat çekmek istiyoruz.

Ortadoğu'da istikrarın bir türlü yakalanamamasında, İsrail devletinin 14 Mayıs 1948'de kurulması ve müteakip Arap-İsrail savaşlarının da küçümsenmeyecek payı vardır. Filistin toprakları hem Yahudiler hem de Araplar için tarihi ve kutsal önemi haizdir. Yahudiler için bu topraklar, Roma İmparatorluğu tarafından yıkılan İsrail Yahudi Krallığının tarihsel topraklarıdır ve daha da önemlisi, Tanrı'nın vaad ettiği topraklardır (arz-ı mev'ûd). Filistinli Araplar nezdinde bu topraklar, üzerinde asırlardır yaşadıkları, soylarının ve kültürlerinin neşvü nema bulduğu topraklardır. Mesele, bir din kavgası gibi gözükse de, özünde bir toprak kavgasıdır. Bununla birlikte, bugün İsrail'in işgalle üzerine konduğu ve fiili başkent kabul ettiği Kudüs üzerindeki kavga da herşeyin tuzu biberi olmaktadır. Kudüs, sadece Yahudiler ve Müslümanlar için değil, Hıristiyanlar için de kutsaldır. Yahudilerin inancına göre, bugün kesin mekanı net olarak henüz bilinmemekle birlikte Hz. Süleyman'ın tapınağı, Kudüs'te Siyon tepesi üzerine kurulmuştur. Tapınağın kalıntıları bu tepe üzerinde yıllardır araştırılmaktadır. Yahudilerce kutsal mekân kabul edilen "Ağlama Duvarı", Hz. Süleyman'ın tapınağının batı duvarı kabul edilir. Bu şehir Hıristiyanlar için de özel bir anlam taşır. Kudüs'teki Holy Sepulchre Kilisesi, Hz. İsa'nın mezarının bulunduğu yer olarak kabul edilir. Burası, Hz. İsa'nın

yeniden dirileceği yerdir; dolayısıyla, tüm Hıristiyanların hacı olmak için uğradıkları kutsal bir hac mekânıdır. Hıristiyan Siyonistlere göre, Yahudiler mutlaka İsrail topraklarına dönmelidir, onlar dönmeden İsa'nın ikinci gelişi gerçekleşmeyecektir. Kudüs Müslümanlar için de kutsaldır, zira Müslümanların ilk kıblesi olmanın yanında, Hz. Muhammed'in "mirac" hadisesinin geçtiği yer olan Mescid-i Aksâ camiine yataklık yapar. 1948'de "Müslüman toprakları" olarak bilinen Filistin'de bir İsrail devletinin ihdası ve akabinde bölgedeki komşu Arap ülkeleriyle yaşanan politik gerilimler, savaşlar, çözümü neredeyse imkânsız "Filistin sorunu" adıyla kronik bir gerilim mevzuuna dönüşmüştür. 1948 Arap-İsrail Savaşı, 1967 Altı Gün Savaşı, 1973 Yom Kippur Savaşı, 2006 İsrail-Lübnan Savaşı, 2014 Gazze Savaşı gibi savaşların tamamı neticede İsrail'e ya toprak ya da nüfuz, güç ve itibar kazandırmıştır. Bütün bu savaşlar dünyadaki tüm İsrailllilere gurur ve cesaret verirken, dönemin Arap hükümetlerine ve halklarına utanç vesilesi olmuştur. Hele 1967 Savaşı'nın İsrail'in kesin zaferiyle altı günde bitmesi, Mısır, Ürdün ve Suriye'den Gazze, Sina yarımadası, Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Golan tepeleri gibi önemli yerleri gasp etmesi alay konusu olmuştur. İsrail düşmanlığı ile büyüyen tüm Arap gençleri, bir gün bu toprakları geri alıp Yahudileri Filistin'den sürmenin hayali ile yatıp kalkmaktadır. Keza bugün aktif vaziyetteki her modern radikal Selefi örgütün ideali, İsrail'e kaybedilen toprakları geri almaktan ibaret olmayıp aynı zamanda İsrail devletini de ortadan kaldırmaktır. Diğer taraftan, 1948'de başlayan, bazen fiili ama genellikle de psikolojik savaş hali hazırda sürmektedir. Ortadoğu'nun istikrarsızlığında ve radikal silahlı örgütlerin doğmasında ve palazlanmasında İsrail'in payı sorgulanmalıdır. İsrail, bu örgütlerin, herşeyden önce Arap ülkelerinin yöneticilerine düşman olduklarını bilmekte ve bu kozu iyi kullanmaktadır. Bu örgütler için, kendi ülkelerinin "müşrik" halkları ve yöneticileri "yakın" hedef, "kâfir" ABD, İngiltere ve İsrail gibi devletler ise "uzak" hedeftir.

Rusların 1979'da Afganistan'ı işgali radikal Selefi örgütlerin doğuşu için bir milat olurken, mağlubiyetin tescili olan 1988 Cenevre Anlaşması ile fiili işgale son vermeleri de Doğu ve Batı blokları arasındaki soğuk savaşın nihayete erişinin başlangıcı kabul edilebilir. El-Kaide'nin hikayesini yazan Lübnan'lı gazeteci-yazar Camille Tavil (Kamil et-Tavil), İslam ülkelerindeki seküler, şeriat karşıtı hükümetleri devirme amacı taşıyan cihat provalarının Afganistan dağlarında başladığını söyler. Mısır, Cezayir, Libya, Tunus, Suriye, Irak hapishanelerinde yıllarca işkence gören, İbn Teymiye ve Seyyid Kutub'un fikirleriyle ideolojik anlamda radikalleşen rejim muhalifleri, hapisten çıktıklarında rejime duydukları büyük kin ve

nefretle soluğu Afganistan'da almışlardır. Kendi ülkelerinin geleceği ile ilgili olarak büyük hayaller besleseler de ilk etapta Afganistan'ın "kafir" düşmanın işgal ve zulmünden kurtarılmasını amaçlamışlardır. Kendilerini gerçek "Selefi", Afganları da zındık kabul etseler bile cepheye koşmakta tereddüt göstermemişler ve kutlu Afgan direnişinin önemli bir motor gücü olmuşlardır. Rusları ülkeden defeden Arap savaşçılar ülkelerine savaş kahramanı edasıyla dönmüşlerse de büyük hayal kırıklığı yaşamışlardır. Psikolojik travmalar, sosyal ve ekonomik sıkıntılar yaşamaları, şüpheli muamelesi görmeleri çok geçmeden yeni arayışlara girmelerine neden olmuştur. Bu fırsatı iyi değerlendiren Üsame bin Ladin, silahı iyi kullanan, gerilla savaş tekniklerini iyi bilen bu gözü pek gençleri Afganistan kamplarına geri çağırır. Bin Ladin, bu esnada, 1988 yılının Ağustos ayında bir grup arkadaşıyla birlikte amacı, "Allah'ın kelamını yüceltmek, dinini muzaffer kılmak" olan *el-Kaide el-askeriyye* silahlı örgütünü henüz kurmuştur. Afgan cihadı yüzünden memleketlerindeki iş ve kariyerlerini kaybeden gençler için bir iş kapısı olan bu örgüt, hakikati tesis edip şerri def edecek ve akabinde bir İslam ümmeti oluşturarak yeryüzündeki bütün cihat örgütlerini koordine edecek ve destekleyecektir (Wright, 2000: 162). Suudi Arabistan'ın zengin Ladin ailesine mensup Üsame bin Ladin, 2 Mayıs 2011'de bir ABD silahlı operasyonunda öldürülünce yerine bir ilahiyatçı ve tıp doktoru olan arkadaşı Mısır'lı Eyman el-Zevahiri geçer. Ümmetçi, cihadçı, tekfirci ve eylemci özellikleriyle Vahhabiliğin daha katı bir yorumunu temsil eden el-Kaide örgütü, Afgan savaşından Körfez savaşına, Irak savaşından Somali iç savaşına, Mağrip isyanından Irak direnişine, Arap Baharı'ndan Suriye iç savaşına kadar pek çok olayda fiilen yer almış, irili ufaklı pek çok radilal Selefi gruba ilham ve motor gücü olmuştur. 11 Eylül 2001'de New York'ta ve 2002'de Bali'de organize ettiği saldırılarla sivilleri de hedef alabileceğini gösteren bu örgüt, bugün pek çok İslam ülkesini kasıp kavuran Selefi-cihadi mücadelenin bir sembol ve şemsiye ismidir.

1979 yılının bir başka önemli olayı, Ayetullah Humeyni öncülüğünde Şahlığın devrilmesi ve yerine bir İslam Cumhuriyetinin ikamesi ile sonuçlanan İran Devrimi'dir. Bu devrimin, Ortadoğu'nun mevcut manzarası dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde, bölgedeki din-siyaset dengeleri ve politikaları açısından önemli sonuçlar doğurduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Washington Woodrow Wilson Orta Doğu Programı Direktörü Haleh Esfandiari, Hizbullah ile Esed yönetimindeki Suriye rejiminin şaşırtıcı biçimde nasıl olup da ittifak kurduklarını kavramak için İran'ın bölgedeki devrim sonrasındaki rolünün anlaşılması gerektiği hususunun altını

çizer. Ona göre, İran Devrimi monarşik rejimi yıkmanın ötesinde Irak'la yapılan savaş dahil, bölgedeki muhtelif kavgaların fitilini de ateşlemiştir. Lübnan'da Hizbullah'ın doğması, Irak'lı Şii güçlere Suudi Arabistan ve İsrail'e yönelik soğuk savaşta moral aşılamış, Lübnan'ın siyasetini köklü biçimde değiştirmiş, Ortadoğu'daki emperyalizm ve Amerika karşıtı hislere İslami bir renk vermiş ve Sünni-Şii ayrışmasını daha da derinleştirmiştir. Irak savaşı ise İran devrimini sınırların çok ötesine taşımıştır. Esfandiari ayrıca, İran'ın ABD ve İsrail'e kafa tutup görüşlerini cesurca açıklamasının, Arap baharı öncesindeki 30 yıl boyunca sokaklardaki halklara ciddi ilham verdiğini söyler (Parvaz, "Iran 1979"). İran bugün bölgesel bir güç olarak Ortadoğu satrancında kendi siyasi, ekonomik ve jeopolitik menfaatlerini korumak adına stratejik hamlelerini özenle seçmektedir. Bu çerçevede, bölgedeki radikal silahlı Sünni ve Şii grupların yarattığı kargaşa ortamından azami derecede istifade eden ülkelerin başında gelmektedir. Yemen, Bahreyn, Kuveyt, Suudi Arabistan gibi önemli Şii nüfusa sahip körfez ülkelerinde de rejim aleyhtarı hareketleri desteklemekte ve her geçen gün körfez bölgesindeki nüfuzunu arttırmaktadır. İran'ın Irak, Suriye, Lübnan, Yemen ve Körfez ülkelerinde Suudi Arabistan'la büyük bir rekabet içinde olduğu özellikle belirtilmelidir. Ayrıca İran, Ortadoğu'nun mevcut istikrarsız yapısında büyük pay sahibidir.

Birinci ve İkinci Körfez Savaşları ile akabindeki Suriye içsavaşının, Ortadoğu'nun istikrara kavuşma ümitlerini tamamen yok ettiği, bölgeyi yıllar sürecek bir kaos ortamına sürüklediği açıktır. Irak'ın Kuveyt'i işgali ve ardından patlak veren Birinci Körfez Savaşı, namıdiğer Çöl Fırtınası Harekatı ve sonrasında yaşanan İkinci Körfez Savaşı ile birlikte bölge artık adeta bir ateş kuyusudur. Bu bölge, bünyesinde çok boyutlu jeopolitik ve jeostratejik sorunları barındıran bir toprak kavgası arenası olmanın yanında, Amerika önderliğindeki Batı ile Rusya-Çin liderliğindeki yeni rakip blok arasındaki rekabetin kıyasıya yaşandığı bir mücadele alanıdır (Ağar, 2015: 450). Irak'ta Saddam sonrası kurulan "kukla" Maliki rejimi, genlerindeki Şiilik taassubu ile hem mezhep kavgalarını körüklemiş hem de Irak'ın fay hatlarının kırılmasına ve ülkenin bölünmesine yol açmıştır. 2010 seçimlerinden sonra da Irak'ın tüm sivil kuruluşlarını, devlet kurumlarını (bilhassa, ordu, yargı, merkez bankası) sıkı denetimi altına almış, kendisi gibi Şii de olsa tehdit olarak gördüğü bürokrat ve idarecilerin önüne set çekmiş (Sullivan, 2013: 28), bilhassa Sünnileri ordudan, güvenlik birimlerinden ve devletin kilit noktalarından uzaklaştırmıştır. Irak'ta "otoriter" rejim sadedinde bir değişiklik olmamış, "otoriter, zalim" Saddam gitmiş, adı Nuri el-Malik olan bir başka otoriter, zalim

gelmiştir. Üstelik Maliki, yanlış tutum ve icraatlarıyla, bir "proje" olan IŞİD'in kendi topraklarında doğmasına çanak tutmuştur. Tarih boyunca Irak topraklarından nifak ve mezhep kavgası hiç eksik olmamıştır. Emevilerin en acımasız komutanlarından, tarihe "zalim Haccâc" olarak nam salan el-Haccâc b. Yusuf'un Kûfe Mescidi'ndeki meşhur konuşmasına "Ya ehlü'l-Irak! Ehlü'ş-şikâk ve'n-nifâk" (Ey Irak halkı! Bölücülük ve riyakârlık halkı) sözleriyle başladığı rivayet edilir. Bu bağlamda Irak'ta o günden bugüne pek bir şey değişmedi; hatta mevcut manzaranın daha vahim olduğunu rahatlıkla söyleyebilriz. Bugün Irak toz duman içinde ve kan gövdeyi götürüyor; havada barut kokusu, çukurlarda kan ve ceset var. Irak, başta IŞİD olmak üzere, Müslüman kanını "helâl" sayan irili-ufaklı çok sayıda radikal örgütün harman yeridir. Bölgedeki dengeleri alt-üst eden yabancı dış güçlerin neden oldukları Birinci ve İkinci Körfez Savaşlarını bir cümlede özetlemek isteseydik şunu derdik: "Demokrasi bir bahaneydi, petrol ise şahane!"

Arap ülkelerinin, modern dönemle birlikte yaşadıkları seküler süreçler sorunları çözmemiş bilakis katmerleştirmiştir. Bu seküler süreçler üç safhayı kapsar: Avrupa'nın sömürgeci silahlı güçlerine muhalefet olarak üretilen Sömürge-Karşıtı Milliyetçilik; Nasır'ın başını çektiği dinamik bir Birleşik Arap Cumhuriyeti idealini hedefleyen Pan-Arap Milliyetçiliği; Marksist aktivistlerin önderliğini yaptıkları Seküler Solcu Radikalizm. Mısırlı Hasan Hanefi'ye göre, Arap ülkelerinin kaosa sürüklenmesinde tüm bu ideolojilerin başarısızlıklarının payı vardır. Kabilesel örf; sosyal, siyasi ve ekonomik muhtevadan soyutlanmış dini ritüelizm; İslam dünyasının Batı karşısındaki aşağılık duygusu, radikal şiddet hareketlerini doğuran ve besleyen unsurlar olmuştur (Hanefi, 1996). Takvim yaprakları 2010 yılının sonlarına yaklaşırken, önce Tunus'ta sonra Mısır'daki münferit olaylarla fitili ateşlenen toplu halk hareketleri, bu ülkeleri uzun süredir yöneten despot rejimlerinin keyfi ve başarısız yönetimleri için tehlike çanlarının çalması olarak yorumlanmıştır. Arap ülkelerinin halklarının niçin meydanlara aktığı sorusunun altına sayısız sebep yazmak mümkündür. Gazeteci-yazar Turan Kışlakçı, Arap baharının arkaplanını *Arap Baharı* adını verdiği kapsamlı eserinde akıcı bir üslup ve özgün tahlille ortaya koyar. Bu hareketlerin birbiriyle bağlantılı dahili ve harici sebeplerinin tarihi köklerine iner. Yaklaşık son iki asırdır emperyal devletlerin sömürüsüyle başı dertte olan Arap ülkelerinin kronik siyasi sorunları vardır; bunlara, hızlı ve plansız kentleşmenin sebep olduğu sosyal ve ekonomik sorunlar da eklenince meydanların her kesimden insanla dolması ve "*eş-Şa'b yürîd iskate'n-nizâm*" (Gençlik, rejimin inmesini istiyor) nidalarıyla

inlemesi tabii, kaçınılmaz bir sonuç olur. Zengin-fakir uçurumu; ödemeler dengesindeki büyük açıklar; kamu hizmetlerinin yetersizliği; adil olmayan vergilendirme sistemi; şişirilmiş bütçelerle sunulan faydasız, lüks projeler; işsiz aile babaları, diplomalı-işsiz gençler; IMF ve Dünya Bankası'na esir ekonomiler; gaz-petrol gelirlerinin küçük elit-zengin tabakaya peşkeş çekilmesi; beşer onurunu, hak ve özgürlüklerini hiçe sayan, rüşvet ve yolsuzluklarla malul despot/kukla iktidarlar; medyayı ve köşebaşlarını tutan Batıcı-seküler-sosyalist sözde aydın sınıfının halka tepeden bakıp her fırsatta onun dinini, örfünü ve kültürünü aşağılaması; 1967 Arap-İsrail Savaşı'nda yaşanan mağlubiyet ve utanç; iktidarların sosyal, idari, siyasi, ekonomik reformları hayata geçirmek yerine göz boyamaya yönelik günü birlik uygulamaları; muhalif siyasi partilere, sendikalara, öğrenci birliklerine ve dini oluşumlara yönelik baskılar; rejim aleyhtarlarını enselemek için kurulan istihbarat birimleri ve bunları ayakta tutmak adına harcanan milyon dolarlar; alt-yapı yatırımlarının ihmal edilmesi; yönetimlerin şeffaf ve güvenilir olmaması; sosyal adaletin yokluğu; muhalefete yönelik işkence ve zulümler... Kışlakçı'nın bu tespitleri Arab halklarının ayaklanması için haddinden fazla sebeplerinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ne var ki, bahar sevinci Arap halklarının kursağında kalmış, Arap ülkeleri baharın tadını çıkartamadan hazan mevsimine gark olmuşlardır. Tunus ve Mısır'da rejim değişse de halkın taleplerinin gerçekleşmesi bir başka bahara kalmıştır. Mısır'da askeri darbe olurken, Libya, Suriye, Irak ve Yemen'de iç savaş çıkmıştır. İşin ilginç tarafı, bu ülkeleri yöneten elitlerin, aşiretlerin, büyük ailelerin konumlarında bir değişiklik olmamıştır. Ancak, gençlerin çaresizliğini fırsat bilen, ortaya çıkan boşluk ve otorite zaaflarını kendi lehine döndüren radikal Selefi akımlar bu müsait ortamda mantar misali çoğalmışlardır. Sonuç olarak, Arap Baharı, özgürlük ve demokrasi umutlarını söndüren bir yalancı mevsime dönüşmüştür.

Tarihi kronolojiye göre gidildiğinde sıra Suriye'ye gelecektir. Suriye'de Ortadoğu tarihinin en kanlı savaşlarından biri olan iç savaş 15 Mart 2011'de başladı ve halen devam ediyor. Halep, Hama, Humus başta olmak üzere pek çok şehir, kasaba ve köy tarih oldu; onbinlerce insan öldü, binlercesi, sakat, yetim, öksüz kaldı; milyonlarca insan yerinden, yurdundan oldu, milyonlarcası mülteci konumuna düştü. Savaş bugün dursa, acıların, öfkelerin dinmesi mümkün değil; bugün barış olsa, Suriye'nin 50 yılda kendine gelmesi imkânsız. Bir tarafta diktatörlüğü babası Hafız Esed'den devralan, babasının bıraktığı yerden hız kesmeden devam eden Beşşar Esed, Rusya, İran ve onların desteklediği gruplar, diğer tarafta ise

küçüklü büyüklü pek çok muhalif grup ile bu kargaşadan toprak kapma peşindeki kürt gruplar kıyasıya vuruşuyorlar. Kimin kime vurduğu, kimin elinin kimin cebinde olduğu belli değil. Halep ve civarında 54, Idlib'te 23, Lazkiye'de 20, Humus'ta 7, Şam'da 45, Dere'a ve Kuneytara'da 71 muhalif grup Suriye ordusuna karşı mücadele veriyor (Cafarella ve Casagrande, 2015: 4-7). Aynı örgütün farklı şehirlerde birden fazla yerde mücadele verdiğini dikkate alsak bile, bu rakamların anlattığı bir gerçek var: hepsinin ortak noktası rejim muhalifliği olmakla birlikte, ideolojik, teolojik noktalardan, jeopolitik hedefler açısından, örgütsel yapılanma ve dış destek alma bakımından birbirinden farklı onlarca grup iş başında! Beşşar gitse bile, tıpkı Afganistan'da olduğu gibi, bu gruplar arasında iktidar ve menfaat kavgaları kapıda beklemektedir. Suriye'de savaşın sona erip huzurun ikamesi seçeneği halen ufukta görünmüyor. Bu yangın Suriye'yi kül etmeye fazlasıyla yetip artacaktır. Doğu Akdeniz'de çok zengin doğalgaz ve petrol yataklarının bulunduğu artık herkesin malumudur. Asıl kavga ve kıyametin bundan sonra kopacağını söylemek için kâhin olmaya lüzum yoktur.

Şiddeti Körükleyen Diğer Unsurlar

Ortadoğudaki mevcut şiddeti üreten pek çok unsurun olduğu bilinmektedir. Bu söylediğimizi Irak özelinde sınamak pekâlâ mümkündür. Şiddeti besleyen veya tetikleyen unsurlar kabaca şu şekilde sıralanabilir: derin Sünni-Şii ayrılığı; etnik farklılıklar; aşiretler arası güç ve rekabet mücadelesi; ABD işgalinin olumsuz etkileri, kamu ve güvenlik kuvvetlerinin istikrarsız yapıları; terör ve direniş örgütlerinin varlığı; yabancı istihbarat birimleri; ülkeyi yönetenlerin kuklavari tutum ve uygulamaları; terör grupları, siyaset ve güvenlik güçleri arasındaki karanlık bağlantılar; merkezi hükümetin belli bir mezhep taassubuna dayalı icraatları; kaostan beslenen ülkelerin bölge üzerindeki karanlık emelleri ve faaliyetleri; güdümlü sivil toplum örgütleri; güvenlik boşluğundan istifadeyle milyar dolarlar kazanan güvenlik şirketleri; silah satıcıları (Ağar, 2015: 150-51). Bütün bunlara kavga ve huzursuzluğun asıl sebebi olan petrolün mutlaka eklenmesi şarttır. İlaveten, Irak'ta terör ve tedhişin sürmesinde rol oynayan etkin silahlı örgütler de mutlaka zikredilmelidir: eski rejim ve Saddam taraftarları; Sünni silahlı radikal örgütler; Şii silahlı radikal örgütler; herhangi bir tasnife girmeyen nevi şahsına münhasır silahlı gruplar (Halkın Mücahitleri Örgütü, PKK, PYD gibi); ve nihayet, yerli direnişi kırmak üzere bilhassa Amerikalıların güç, para ve nüfuzla aşiretlerden oluşturdukları silahlı "sahva" adı verilen milisler (Ağar, 2015; 120-31). Her bir başlık altında farklı isim ve hedeflerle onlarca silahlı grubun var-

lığı dikkate alındığında, durumun vehameti rahatlıkla anlaşılacaktır. Irak özelinden genele doğru gidersek şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: şiddeti doğuran söz konusu unsurlar Irak dışındaki şiddetin kol gezdiği İslam ülkeleri için de üç aşağı beş yukarı geçerlidir.

Afrika'ya gelince, bu kıtadaki İslam ülkelerinde niçin şiddetin var olduğu sorusunun cevabını bulmak için asırlarca geriye gitmek gerekir. Gerçek şu ki, Afrika'nın şiddet tarihi, onun sömürge tarihi ile birlikte başlar. Bugün Müslüman ülkelerin de dahil olduğu Afrika coğrafyası teröre müsait bir zemindir, zira sosyal, ekonomik ve siyasi istikrarsızlık, açlık, sefalet ve yokluk hâkimdir. Vurgulamamız gereken bir başka husus ise, Afrika'da din oldukça güçlüdür ve ne yazık ki, mevcut olumsuz manzaranın doğurduğu terör için motive edici ve meşrulaştırıcı bir güç olarak kullanılmaktadır. Nijerya'da Boko Haram, Somali'de eş-Şebab örnekleri başta olmak üzere, Cezayir, Fas, Tunus, Libya, Mısır, Mali, Nijer, Çad, Moritanya, Sudan, Kamerun, Cibuti, Etiyopya gibi Müslüman olan veya yoğun Müslüman nüfusun bulunduğu ülkelerde irili ufaklı, pek çoğu uluslararası bağlantılı din motifli terör örgütü aktif durumdadır. Selefiliği siyasi ve ekonomik taleplerine kılıf yapan bu şiddet grupları, ülkelerindeki rejimleri gayrimeşru ilan edip "has/gerçek/saf" İslam'ı getirmek gibi bir iddia peşinde olsalar da onları şiddet sarmalının içine çeken nedenler dini olmaktan ziyade içinde yaşadıkları sosyal, siyasi, ekonomik şartlardır. Tanzanya'lı tarihçi ve akademisyen Walter Rodney (ö. 1980) Afrika'nın geri kalmışlığının ardındaki sır perdesini aralamak amacıyla kaleme aldığı kitabına ilginç bir başlık seçer: *Avrupa Afrika'yı Nasıl Geri Bıraktı* (How Europe Underdeveloped Africa). 1980 yılında henüz 38 yaşında iken arabasına konan bombanın patlamasıyla ölen Rodney, koca kıtanın mevcut acıklı durumunu anlamak için tarihini bir bütünlük içinde ele almanın gerekli olduğunu söyler. Rodney, asıl olanın görünen değil görünmeyen olduğunu ve hakikatlerin mutlaka açıklanması gerektiğini vurgular. Onun kitabında vardığı sonuç şudur: Avrupa halklarının menfaatleri için milyonlarca genç, zeki, becerikli, güçlü Afrikalı, köle yapılarak Avrupa ve Amerika'ya götürülürken, Afrika kıtasının ekonomileri ve kaynakları da yağma ve talan edilmiştir. Afrika, Avrupa ile yüz yüze geldiği on beşinci yüzyıla kadar belki gelişmiş olmayabilirdi ama kesinlikle "geri kalmış" değildi. Avrupa'yla tanıştığı on beşinci asırdan itibaren Afrika tarihi, bir esaret, işgal, cinayet, soygun, talan ve zulüm tarihi olmuştur. Sömürgecilik ve emperyalizm Afrika'nın yerli kurumlarını yerle bir ederken, nüfusunu da eritmiştir. Koca kıtanın nüfusu 1650'deki nüfusu 100 milyondan 1900'de 120 milyona zar zor ulaşırken, aynı tarih diliminde Avrupa'nınki

103 milyondan 423 milyona yükselmiş, yani dört kat artmıştır. Bu tarihi geçmişin üzerine Afrika'nın mevcut hali inşa edildiğinde bu kıtada aslında dünden bugüne pek fazla birşeyin değişmediği anlaşılacaktır.

Din motifli şiddetle başı dertte olan İslam ülkelerinde vuku bulan şiddetin altında birbiriyle alakalı, girift pek çok sebep yatmaktadır. Bunu anlamak için özellikle dinsel şiddet belasından mustarip İslam ülkelerinden biri olan Nijerya iyi bir örnektir. 181 milyonluk Nijerya, % 50'si Müslüman, % 40'ı Hıristiyan, % 10'u da kabile dinlerine mensup nüfusu ve de zengin doğalgaz ve petrol yataklarıyla bir Afrika devidir. Kuzeyi Müslüman, güneyi ise Hıristiyan yoğunluklu olan bu ülkede din, sosyal huzur ve uyumu tehdit eden bir unsurdur. Ülkedeki dinsel şiddetin tarihçesi 1990'lı yılların sonlarına kadar uzanır. Sosyal, siyasi ve ekonomik unsurlarla birlikte ülke hükümetinin yönetimsel zafiyetleri ve yanlış uygulamaları bu ülkede yalnızca dinsel terörü değil, genel manadaki terörü de körüklemektedir. Başka bir ifadeyle, baskı, tahakküm, mağduriyet, sömürü, ayrımcılık, marjinalleştirme, diğer din mensuplarına yönelik nefret ve aşağılama, rüşvet ve yolsuzluk, zenginle fakir arasındaki uçurum, kabilecilik, güvenlik güçlerinin halka yönelik acımasız tutumu, ülke kaynaklarının israfı, dinin siyasi istismarı ve bağnazlık gibi pek çok unsur bir aradadır. Francis Fukuyama'ya göre, zengin yeraltı kaynaklarına rağmen Nijerya'nın kronik fakirlik sorununun arkasında yatan temel sebep, mülkiyet haklarını koruyacak, vatandaş güvenliğini sağlayacak, her türlü ticari faaliyetin şeffaf biçimde yürümesini temin edecek bir kanun hakimiyetini tesis edecek güçlü, modern ve yetkin bir devletin bulunmayışıdır (Fukuyama, 2015:225). Diğer taraftan, İslam ve Hıristiyanlık gibi birbiriyle rekabet halindeki iki dinin ülkeyi ortadan ikiye bölmesi, müntesiplerin ülke yönetiminde etkin güç olmak için yarışmaları, gücü ele geçirenin diğerini ezmeye çalışması da başlı başına bir problemdir. Müslümanlar, sıklıkla Hıristiyanlığı gayriahlâki olmak, kötü ekonomik ve kültürel faaliyetlerle uzlaşmakla suçlayıp küfürle itham ederken, Hıristiyanlar da Müslümanları terörist olmakla suçlarlar. Dinsel hakikati tekeline alarak rakip dinle alay etmek, aşağılamak, medya yoluyla diğerini kötüleyip kendi propagandasını yapmak, zorla din değiştirtmek, sosyal ve ekonomik haklardan mahrum etmek, dini sembolleri tahrik vasıtası olarak kullanmak gibi toplumsal barışı tehlikeye atacak uygulamalar Nijerya sosyal ve dini hayatında âdiyattandır. Zengin yeraltı kaynaklarına rağmen ülke nüfusunun üçte ikiden fazlasının fakirlikle boğuşması, hızlı nüfus artışı, eğitimli gençlerin işsiz dolaşması gibi unsurlar da eklendiğinde Nijerya'nın başının niçin terörle belada olduğu rahatlıkla anlaşıla-

caktır. İşsizlik, düşük okuma-yazma oranı, zayıf aile yapıları ve fakirlik ortamında radikalleşen gençlerin radikal dini örgütlere kayması kolaylaşmaktadır. Hali hazırda Selefi Boko Haram örgütünün bilhassa ülkenin kuzey doğu bölgelerindeki terör eylemleri ülkedeki barış ve birliğe ciddi tehdittir. Mutsuz, yoksul, diplomalı ve fakat işsiz, dini bilgisi zayıf gençlerin cazibe merkezi haline gelen bu örgütün faaliyetleri komşu Kamerun, Çad ve Nijer gibi ülkelerde de etkindir.

İslam ülkelerinin, türbülans bölgelerinde medrese bolluğu oldukça dikkat çekicidir. Bu medreselerin önemli bir kısmının Selefi akideyi esas alan bir müfredat takip ettikleri özellikle belirtilmelidir. Berelvi ve Deobandi ekollerini takip eden Pakistan'daki medrese sayısı, 2008 yılı itibariyle tahminen 40 binin üzerindedir («Madrassas in Pakistan», wikipedia.org). *Kavmi* ve *Aliya* adlarıyla iki tür medresenin bulunduğu Bengaldeş'te tahmini medrese sayısı 6500, öğrenci sayısı ise 6 milyon civarındadır (Anam, 2011). Çeşitli medreselerin farklı İslam yorumlarına, ideolojik temayüllere sahip olduklarını, farklı siyasi görüşleri ve partileri desteklediklerini vurgulamalıyız. Mesela Afganistan'daki medreselerin bir kısmı Taliban'ı bir kısmı da hükümeti desteklemektedir. Bu ülkede medreselerin önemli bir bölümü, radikal İslami grupların kendi siyasi amaçları ve hatta silahlı eylemleri için eleman yetiştirdikleri mekanlara dönüşmüş durumdadır. Meselâ, Taliban dövüşçülerinin önemli bir kısmı Pakistan medreselerinde yetişirken, Somali'nin ciddi bir devlet denetiminden uzak medreseleri de eş-Şebab örgütünün eleman kaynağını temin etmektedir. Yine bu medreselerin maddi destek sağladıkları ve fikri alışverişte bulundukları uluslararası bağlantıları mevcuttur. İşin ilginç yanı, bu medreselerin resmi koordinasyonu ve denetimi mevcut değildir. Devlet okullarında eğitim kalitesinin düşük oluşu, hükümetin eğitim sistemine olan güvensizlik, dini eğitime olan teveccüh gibi hususlar medreselere olan eğilimi arttırmaktadır (Borchgrevink & Harpviken, 2010). Genellikle fakir aile çocuklarını kabul eden ve Suudi finansörlerin desteği ile ayakta duran bu medreselerde, ders müfredatını kimlerin hazırladığını ve verdiğini tahmin etmek zor değildir. Bir örnek vermek gerekirse, Hindistan Keşmir'indeki bir "Selefi" medresesinde dersleri, Suudi Arabistan'da 18 yıl kalmış, doktora derecesini orada almış olan Abdullatif el-Kindi vermektedir. Abdullatif, Medine Üniversitesi'nden mezun olan pek çok yabancı öğrencinin yaptığı gibi, Arapçaya ve dini meselelere olan vukufiyetini sergilemek, İslam'ın doğduğu kültüre olan sevgisini göstermek için kendine bir Arap lakabı da bulmuştur: "el-Kindi". Kendini bir Selefi olarak tanımlayan el-Kindi'nin öğrencilere ders amaçlı okuttuğu

kitapların başında Muhammed b. Abdülvahhab'a ait eserler gelmektedir (Mir, 2011). Yine Keşmir'de aktif vaziyetteki Pakistan kaynaklı Selefi örgüt Leşkeri Tayyibe ile birlikte Selefi medreselerin, Sufi gelenekle yoğurulan Keşmir'in köklü dini hayatına ve kültürüne tehdit oluşturmaktadır (Mir, 2012/I). Keşmir'de yaygın bir gelenek olan kabir ve türbe ziyaretlerinin bidat ve sapıklık olduğu, bunun için ahirette cezalandırılacakları şeklindeki Selefi propagandaları karşısında Keşmir halkı ve sufiler de tavır alınca, bir çatışma ve gerilim ortamının olması kaçınılmaz olmaktadır (Mir, 2012/II). Medrese hocaları, öğrencilerine katıksız bir Selefilik aşısı yapmakla kalmamış, aynı zamanda diğer dinlere ve hatta öteki İslam mezheplerine karşı da müsamahasız olmalarını sürekli tembih etmişlerdir. Selefi ocaklarında yetişen bu *tâlib*ler, "imam" sıfatı ile dünyanın dört bir köşesindeki Suudi (veya diğer Körfez ülkeleri) destekli camilerde görev yapmaktadırlar. Bugünkü üzücü manzaranın oluşumunda medreselerin rolünü de unutmamak gerekir.

Bugün Ortadoğu ve Kuzey Afrika hapishanelerinde binlerce mahkûm, rejime muhalif olmak, rejime yönelik silahlı eyleme katılmak, savaş suçlusu olmak gibi suçlardan sorgusuz sualsiz yatmakta ve ağır işkencelere maruz kalmaktadır. Afganistan'da Begram; Irak'ta Ebu Gureyb, Halis; Bağdat Havaalanı; Suriye'de Tedmur, Şam, Hama, Halep Merkez Cezaevleri; Mısır'da Kana, Ebu Zabel, Mülhaku'l-mezra; Cezayir'de Serkaji; Libya'da Ebu Salim; Nijerya'da Kirikiye, Calabar; Fas'ta el-Temara; Somali'de Hargesia, Sudan'da Sana, Yemen'de Sana'a, Mukalla, Taiz, Hudeyda merkez cezaevleri; Ürdün'de Amman cezaevi, söz konusu cezaevlerinden sadece bir kaçıdır. Cezaevleri, radikalleşmenin aracı olduğu gibi, radikal silahlı örgütlerin eleman kaynağı olarak da işlev görmektedir. Eş-Şebab Somali'de, DAEŞ Suriye ve Irak'ta, Taliban Afganistan'da, Boko Haram Nijerya'da, el-Kaide Yemen'de binlerce mahkumu kaçırmış ve kendi dövüşçüleri yapmıştır. Bunlara Tunus, Cezayir, Sudan, Libya'da cezaevi isyanları ile kaçan mahkumları eklersek ciddi bir yekuna ulaşırız. Sadece Tunus devlet başkanı Zeynelabidin'in devrilmesinden sonra 11 bin mahkum Tunus hapishanelerinden firar etmiştir. Amerikan ve İngiliz askerlerinin Ebu Gureyb hapishanesinde savaş mahkumlarına reva gördükleri insanlık dışı işkenceler bütün çıplaklığıyla dünyanın gözleri önüne serildiğinde vicdanlar derin yara almıştır. Bu vesileyle, insan haklarının açıkça ihlal edildiği Fas, Mısır, Katar, Suudi Arabistan, Afganistan ve Irak gibi ülkelerdeki CIA gizli hapishanelerini de zikretmekte yarar görüyoruz. Hatta CIA ajanları tarafından kaçırılan, hiçbir yargılamaya tabi tutulmaksızın aylarca en akıl almaz işkencelere maruz kalan Küba

Quantanamo mahkumları da bu saydıklarımıza dahildir. Afganistan'da Afgan askeri birliklerine yardım ettiği iddiasıyla yakalanmasına rağmen hakkında herhangi bir suç isnadı yapılmaksızın 13 yıldan fazla süreyle önce Kandahar ve Begram hapishanelerinde yatırıldıktan sonra "dünyanın en meşhur" hapishanesi olarak anılan Guantanamo'ya nakledilen Suud asıllı İngiliz vatandaşı Şakir Amir, eşine yazdığı bir mektubunda şunları söyler: "Lütfen bana eski yöntemlerle işkence yapılsın… Burada bizi hem aklen hem de fiziksel anlamda yok ediyorlar, ancak hiçbir iz bırakmıyorlar" (*The Independent*, 13 Şubat 2012). Ancak bir kısmını sayabildiğimiz hapishaneler, radikalleş(tir)me süreçlerinin önemli bir parçası olup radikal Selefi akımların önemli insan kaynağı konumundadır.

Muhammed b. Abdülvehhab, Müslümanların hakiki İslam'dan saptıklarını, *tevhid*i bozan, ihlal eden ibadet biçimleri ve bidatler uydurduklarını iddia ederek, saf İslam'ı yeniden ihya ve inşanın ancak Kur'an ve Sünnet'in ışığında mümkün olabileceğine kanaat getirmiştir. Bu çerçevede, Vehhabiliği benimsemeyen diğer Müslümanların, ele geçirilmesi, dönüştürülmesi gereken müşrikler olduklarını kabul etmiştir. Onun izinden yürüyenler bu amaçla 1962 yılında Mekke'de Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî (Muslim World League)'yi kurarlar. Bu kuruluşun misyonu, İslam dininin ilke ve esaslarını izah etmek ve yaymak, bu din hakkındaki şüpheleri izale etmek, haksız ve yanlış ithamları reddetmek, Müslümanları dinin emirlerini tatbike ikna etmek, yasaklarını işlemekten sakındırmak, karşılaştıkları problemleri çözmek, Davet, eğitim ve kültür alanlarındaki projelerine destek olmaktır. Rabıta'nın, Kral Faysal b. Abdilaziz tarafından Cemal Abdünnasır'ın popüler Arap milliyetçiliği politikasına karşı Vehhabiliği küreselleştirerek Suud rejimin meşruiyetini güvence altına almak maksadıyla kurulduğu, on dört alt ve yan kuruluşuyla birlikte Vehhabi İslamı'nı propaganda etmek ve yaymak peşinde olduğu iddiası (Harings, "The Muslim World League", 1-2) henüz resmen tekzib edilmiş değildir. Rabıta'nın, açılışına önayak olduğu veya maddi destek sağladığı cami-kültür merkezi türü kuruluşlara gönderilen imamların veya yöneticilerin Suudi Arabistan üniversitelerinde tahsil görmüş olmaları şartı aranmaktadır. Ayrıca, Rabıta'nın yayınları arasında Hanbeli-Selefi ulemanın eserlerinin yanı sıra İbn Teymiye, İbn Kayyım el-Cevziye, Muhammed b. Abdülvehhab gibi şahsiyetlerin eserlerinin olması, bunların propaganda amaçlı bilâ bedel dağıtılması bir tesadüf olmasa gerektir.

Bir Mısır atasözü şöyle der: "Kötülük zehrini, en sonunda o kötülüğü yapan içer." Günümüz radikal Selefi gruplarının ideolojik arkaplanının inşasında genelde Arap İslam coğrafyasının, özelde ise Mısır coğrafyası-

nın sıkıntılı tarihi, siyasi, sosyal ve ekonomik ikliminin büyük payı vardır. Kuzey Afrika'da, Nil nehrinin kıyılarında MÖ. 3150 yıllarına kadar uzanan köklü tarihi ile altı medeniyetten birine beşiklik eden Mısır, hiç şüphesiz, Arap İslam coğrafyasının gravitasyon merkezidir. Klasik dönemde Roma, Bizans ve Sasani, Ortaçağlarda Emevi, Abbasi, Fatımi, Eyyubi ve Memluk hakimiyetlerini tadan Mısır, 1517 Ridaniye Savaşı ile Osmanlı topraklarına katılmıştır. Mısır'ın İslam ile gerçek manada tanışması ise Hz. Ömer'in komutanı Amrb. el-Âs'ın fetihleriyle 640'da olur. Kaba bir hesapla Mısır, 1575 yıldır bir İslam beldesidir. Mısır'ın modern tarihindeki en önemli olaylardan biri, hiç şüphesiz, 1798-1801 tarihleri arasında Napoleon komutasındaki Fransız ordusu tarafından işgal edilmesidir. Napoleon Bonapart, Mısır halkını Osmanlı ve Memluk zulmünden kurtarmak ve dost olmak üzere geldiğini ilan eder: "Ümit ediyorum ki, ... bütün ülkelerin zeki ve eğitimli insanlarını birleştirmeye, insanları saadete eriştirecek yegane hakikat ve yegane yol olan Kur'an ilkelerine dayalı yekpare bir nizam kurmaya muktedir olurum" ("French Campaign in Egypt and Syria", wikipedia.org). Burada bir parantez açarak, bu vaadin, kendi diktikleri kukla ve despot liderlerden bıktıktan sonra despotizmi yıkıp sözde demokrasiyi getirme vaadiyle yola çıkan ve el attıkları her ülkeyi yangın yerine çevirip istikrarsızlaştıran günümüz aktörlerinin vaatleri ve askeri müdahaleleri ile olan şaşırtıcı benzerliğine dikkat çekmek isteriz. Fransızların 3 yıl süren işgalinden sonra Mehmet Ali Paşa iktidarını, ardından 1867-1814 arasındaki Hidivler dönemini gören Mısır 1882'de İngiliz işgaline maruz kalır. Mısır, fiili bağımsızlık kazandığı 1953 yılına kadar bir İngiliz sömürgesi olmaktan kurtulamaz. Mısır'ın içine düştüğü bu sömürge durum, Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesi, I. Dünya Savaşı gibi nedenlerle İslam coğrafyasının diğer ülkeleri için de hemen hemen geçerlidir. Biraz öncesinde, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, akabinde Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub gibi fikir ve eylem adamlarının öncülüğünü yaptıkları fikri uyanışın, İslam'ın meşrulaştırıcı gücü ile buluştuğunda nasıl güçlü bir eylem ideolojisine dönüştüğünü görebilmek için yukarıda anahatlarını sunduğumuz kronolojik tarihi hatırlatmayı göz önünde bulundurmada fayda vardır. Mısır'a dönersek, bütün bu olup bitenlere yakın tarihteki Cemal Abdünnasır, Enver Sedat, Hüsnü Mübarek ve nihayet Sisi'nin "tek adam" yönetimlerini eklediğimizde mevcut manzaranın radikal eylemci grupların gelişip serpilmesi için nasıl uygun bir ortam oluşturduğunu rahatlıkla görebiliriz.

Küresel terör ekonomisinin bir ayağı da İslamofobi endüstrisidir. Küresel terör odaklarını besleyen karanlık yapının özellikle İslamcı şiddet örgütlerine olan ilgi ve merakı tesadüfi olmasa gerektir. İslamofobiyi besleyen ve her fırsatta manşetlere taşıyan lobilerin, İslam'ı karalama kampanyalarına çanak tutan, değirmenlerine su taşıyan Müslüman radikal silahlı gruplara sempatiyle bakmaları doğaldır. Amerika'da, İslam karşıtlığını İslamofobiye çevirme yarışı özellikle zengin vakıfların ve bunların taşeronluğunu yapan düşünce kuruluşlarının özel hobisidir. İslam karşıtlığı ile İslam korkusu arasında bir "ince çizgi"nin bulunduğu vurgusu yapılan bir yazıda, Amerika'da pek çok kuruluş, bilim adamı, uzman ve aktivistin Amerikan Müslümanları ve İslam hakkında yanlış bilgi yaymak ve nefret propagandası yapmak amacıyla sıkı bir iletişim ağı üzerinden işbirliği yaptıkları ifade edilir. 2001-2009 yılları arasında yedi yardım vakfı, Müslüman karşıtı söylemlerin yayılması için 42.6 milyon dolar harcamışlardır (Newsweek, "The Fine Line")

Küreselleşmenin Jeopolitik, Jeostratejik ve Jeoekonomik Manevraları

Siyaset uzmanlarına göre, Ortadoğu siyasi coğrafyası bugün üçüncü dalga jeopolitiğe doğru yol almaktadır. Birinci dalga jeopolitik, Osmanlı İmparatorluğunun çöküşü ile birlikte başlamış, II. Dünya Savaşı'nın ardından yerini jeopolitiğin ikinci dalgasına bırakmıştır. Üçüncü dalga jeopolitik ile kastedilen şey, Amerika'nın bölgedeki düzeninin sona ermesi, siyasi kargaşanın daha da artmasıdır. Mevcut Ortadoğu'nun manzarası ise söz konusu üç jeopolitik dalganın bir bileşkesidir. Başarısız iktidarlar, onuru çiğnenmiş halklar, felç olmuş ekonomiler, aşırı sosyal adaletsizlik, fakirlik, tahrip olmuş doğal çevre, yağmalanan ve peşkeş çekilen doğal kaynaklar, kargaşa ve çatışmanın hakim olduğu coğrafyalar, yabancı müdahaleler ve aşırı radikalizm, Ortadoğu'nun üçüncü dalga jeopolitiğinin çıkışını tetikleyen anahtar unsurlar olarak kabul edilmektedir. (Amirahmadi, "Dark Geopolitics"). Ortadoğu coğrafyasının stratejik konumu, bölgedeki güç dengeleri ve dış siyaset politikaları, aşınan sınırlar ve hepsinden önemlisi iştah kabartan zengin petrol ve doğalgaz yatakları bölgenin daha pek çok gelişmeye açık olduğu konusunda bir şüphe bırakmamaktadır. Süper güçler açısından mevcut jeopolitikte, bölge ülkelerinin başında "kukla" yönetimler olmalı; bölge ülkeleri sürekli dış müdahaleye imkân tanıyacak şekilde sosyal, siyasi ve ekonomik istikrarsızlıkla boğuşmalı; bölgenin zengin doğal yeraltı zenginlikleri denetim altında tutulmalı; bu ülkelerin etnik, kabilesel, dinsel hassasiyet noktaları sürekli kaşınmalı ve bu bağlamda aşırı radikal örgütleri beslenmeli, her

daim yenileri üretilmelidir. Bu sebeple, Ortadoğu'daki siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeleri ile radikal selefi akımların çıkışı arasında yakın bir ilişki mevcuttur. DAEŞ ve benzer örgütlerin bölgenin mevcut jeopolitik dengeleri açısından birer siyasi proje olduklarını artık herkes bilmektedir.

Bugün dünyada yeni bir küresel terör ekonomisi vardır. Bu dev ekonominin beslenme kaynaklarından birisi de, siyasi-ideolojik ve dini motifli terör odakları ile onların arkasındaki girift, karanlık ilişkiler ağıdır. Terör ve savaş ekonomisi ile kastedilen şey, şiddeti ayakta tutacak kaynakları üreten, seferber eden ve paylaşıran sistem veya çarktır. Silahlı şiddet örgütlerinin yerel veya küresel mücadelelerine can suyu işlevi gören bu devasa ekonominin yıllık cirosu 1,5 trilyon dolar olup tüm dünya gayri safi hasılasının %5'ine tekabül etmektedir. Bilhassa Ortadoğu'daki silahlı grupların çok önemli bir kısmı, bu yeni terör ekonomisinin taşeronları olarak Batılı sanayileşmiş güçlere çalışmaktadır. Yeni terör ekonomisinin, Batı kapitalizminin en önemli gelir kalemlerinden birini oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Terörün, kendi ekonomik gelir kaynaklarını oluşturması, hatta bu yolla hatırı sayılır sermaye birikimine sahip olması modern bir durumdur. Terör odaklarını besleyen dolarların izini süren İtalyan gazeteci ve siyaset analizcisi Loretta Napoleoni buna "modern cihad" adını verir. Loretta'ya göre, son 60 yılda Batı'nın ekonomik ve siyasi hakimiyeti Müslüman dünyasındaki ekonomik ve finansal güçlerin ayakta kalmasını ve gelişmesini engellemiştir. Bu Batılı güçler, İslam ülkelerini Batı nüfuzundan ve oligarşik liderlerden kurtarmak için İslamcı silahlı gruplar ve katı muhafazakâr dini liderlerle sahte ittifaklar kurmuşlardır. Tıpkı Haçlılarda olduğu gibi, burada eleman alımı / kaydı için din sadece bir araç olarak kullanılmıştır, gerçek itici saik tamamen ekonomikti (Napoleoni, 2003: xv). Bugün uluslararası ekonomik sistemin muslukları yeryüzündeki bütün silahlı grupları nakit para ile desteklemektedir. Yıllık bir buçuk trilyon dolarlık para hacmine sahip bu ekonomik sistemden, hiç şüphesiz, radikal İslamcı terör örgütleri de beslenmektedir. Örneğin, elindeki petrol kuyuları ile DAEŞ'in hükmettiği ekonomik güç iki milyar dolar civarındadır. Zira terör, hazır sıcak para akışı olmadan gelişemez, ilerleyemez. Radikal terör örgütleri kendilerini finanse edebilmek için uyuşturucu, petrol, silah, değerli taşlar, köle ticareti, yardım fonları, kaçakçılık, adam kaçırma / fityecilik, kara para aklama, silahlı soygun, gasp vb. illegal yöntemleri çok sıklıkla kullanırlar. Hatta yasal şirketlere bile sahiptirler.

İslam medeniyetinin beşiği olan, üç kıtayı ve okyanusları birbirine bağlayan, dünyanın üç önemli ekonomi bölgesinin (Birleşik Devlet-

ler, Avrupa Birliği ve Asya Pasifik) kavşak noktası sayılan Ortadoğu'nun, dünya petrol rezervlerinin % 65'ini, gaz rezervlerinin % 41'ini barındıran toprakları üzerinde stratejik ve politik oyunların olmayacağını düşünmek safdillik olurdu. Bu bölge, sözünü ettiğimiz özellik ve zenginliklere sahip olduğu sürece dünya siyasetine ve ekonomisine yön ve şekil veren aktörlerin jeopolitik, jeostratejik ve de jeoekonomik hedef ve emellerini her dem taze ve sıcak tutmaya devam edecektir. Ortadoğu'nun, bu hassas konum ve önemine rağmen dünyanın en güvenli bölgelerinden birisi olması gerekirken, nasıl olup da dünyanın en güvenliksiz bölgesine dönüştürüldüğü çok bilinmeyenli bir denklemdir. Ortadoğu coğrafyasında ve de Afganistan, Nijerya ve Kuzey Afrika gibi şiddetin kol gezdiği bölgelerde kaos şiddetten beslenen ülkeler, şirketler, zengin elitler, gruplar ve elbette bir iletişim ve medya ordusu mevcuttur. Söz konusu bölgelerdeki despot rejimler, fakirlik, siyasi ve kültürel marjinalleştirme, düşük eğitim, işsizlik, fırsat eşitsizlikleri, geleneksel İslami kurumların çökmesi, geleneksel dayanışma ve değerlerin yavaş yavaş buharlaşması gibi unsurlar, şiddetten beslenen bu oluşumların ekmeğine yağ sürmekte, kazançlarına kazanç katmaktadır. Şiddet, söz konusu bölgelerin halkları için kaos, kargaşa, yıkım, sefalet, acı, kan, gözyaşı anlamı taşırken, suyun öte tarafındakiler için ise bir kazanç sektörüdür; refah, lüks, konfor, israf ve sefahat demektir. Şiddet sektörünün figüranları konumundaki modern radikal silahlı Selefi gruplara gelince, bunlar, küresel güçlerin Afganistan, Ortadoğu, Kuzey Afrika gibi bölgelerdeki jeopolitik, jeostratejik ve jeoekonomik hedef ve emellerini gerçekleştirmek üzere öncelikle kozmik odalarda dizayn edilmiş, kurgulanmış, daha sonra ıssız, sahipsiz, otorite boşluğunun olduğu topraklarda oluşturulmuş, eğitilmiş, silahlandırılmış, ölmek ya da öldürmek üzere programlanmışlardır. El-Kaide Afganistan'da nasıl ve hangi amaçlar için üretilmişse, IŞİD de aynı metot, hedef ve amaçlarla üretilmştir. Özetle hepsi, küresel ekonominin siyasi projeleridir, silahlı taşeronlarıdır. Kim kendilerine silah, para verir, lojistik destek sağlarsa onun için çalışır; Nasrettin Hoca'nın dediği gibi, parayı veren düdüğü çalmaktadır.

Modern Selefi ideolojinin bir ayağını da keskin bir Batı ve bilhassa tüm kötülüklerin sembol ülkesi olarak kabul ettikleri Amerika karşıtlığı oluşturur. Bu karşıtlığın bir gerekçesi, bütün bir İslam dünyasını ifsad ettiği düşünülen sekülerizm, rasyonalite, demokrasi, bireyselcilik, öznellik, tüketimcilik, safahat, cinslerin ihtilatı (haremlik selamlık ayrımının olmayışı), maddecilik gibi modern değerlerin, siyonizm, komünizm, emperyalizm, liberalizm gibi ideolojilerin kaynağı olmalarıdır. Bir diğer ge-

rekçesi ise, İslam ülkelerindeki baskıcı, zalim, gırtlağına kadar yolsuzluğa batmış rejimlerden ve İslam toplumun aşağılanmasından sorumlu olmalarıdır. Özellikle Birleşik Devletler, gelmiş geçmiş herhangi bir medeniyetin ürettiği askeri, maddi ve kültürel güçten çok daha büyük bir güçtür ve bu haliyle İslam'ın ve Müslümanların en büyük düşmanıdır. İslam halifeliğinin yeniden tesisini engelleyebilecek yegâne güçtür. Bu amansız düşman, okyanusları, gökyüzünün tüm semalarını gece gündüz devriye gezmekte, her yeri herkesi gözetlemektedir; o uzaklarda değil, her yerdedir (Wright, 2006: 195-99). Sıklıkla Amerika'yı lanetleyen "Âmâ Şeyh" lakaplı Mısır'lı Ömer Abdurrahman, hutbelerinin birinde şöyle der: "Siyonistlerin, komünistlerin ve sömürgecilerin yemek masalarından beslenen maymunların ve domuzların dölleri!" (Kohlmann, 2004: 26). Üsame bin Ladin, Amerika'nın, İslamî yeniden dirilişi bastırmak isteyen Yahudi ve Hıristiyanlardan müteşekkil küresel haçlıların muhafızı olduğu vurgusunu yaparak, "Bu savaş, Müslümanların küresel haçlılara karşı savaşıdır; bir din savaşıdır…" der (Wright, 237-38).

Sonuç

Ortadoğu ve Afrika'da süregiden şiddeti anlamak parçacı bir yaklaşımla asla mümkün değildir. Şiddeti doğuran sebepler tek başına siyasi veya tek başına sosyal veya tek başına ekonomik ya da tek başına başka herhangi bir unsur değildir. Hatta tek başına petrol de değildir. Mevcut şiddetin arkasında birbiriyle bağlantılı, birbirlerini etkileyen, tetikleyen pek çok sebep yatmaktadır. Teröre karşı bir strateji geliştirmek isteniyorsa mevcut tablonun parçalarını kendi içlerinde derinlemesine tahlil etmek ve ardından bunların birbirleri üzerindeki muhtemel etkilerini hesaba katarak manzaranın tamamına hakim olmak zaruridir.

İslam dünyasını yekpare bir blok, İslam dininin mevcut uygulamalarını yekpare bir inanç kümesi olarak görmek, aşırı radikal örgütlerin İslam adına estirdikleri terörün gerçek bir tahlilini vermekten çok uzak kalacaktır. Kendilerini Selefi olarak adlandıran aşırı şiddet örgütlerinin ortaya çıkış sebeplerini ve nihai hedeflerini yerel veya bölgesel, jeopolitik, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel çekişme ve çatışmalar çerçevesinde anlamak ve değerlendirmek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Bugün stratejik ve ekonomik önemi haiz bazı Müslüman bölgelerindeki şiddetin ardındaki bir başka neden ise, söz konusu bölgelerdeki Müslüman toplumlarının kendi aralarındaki yerel ve bölgesel menfaat kapışmalarıdır. İslam dini, bütün bu kavga ve çekişmelerin gerçek sebebi olmasa da, kendilerini hakikatin yaşayan "tek mümessili» olarak gösterme yarışında "mangalda kül bırakmayan» sözde Selefi gruplara, tıpkı tarihteki ben-

zerlerinin de yaptığı gibi, kolaylıkla istismar edebilecekleri bir kavram dağarcığını sunduğu hatırda tutulmalıdır. Gerçek şu ki, her din şu veya bu şekilde bu türlü istismarlara açıktır. Kavramlar, teolojilerin ve ideolojilerin can damarlarıdır; birbirleriyle iç içedir, birbirlerini kuşatırlar; köklüdürler, tarihin derinliklerinden gelirler. Sürekli istismar edilme riskine sahiptirler.

Dikkate alınması gereken bir başka husus da şudur. Herhangi bir dini yapı, acımasız ve ideolojik bakımdan müsamahasız bir siyasi proje ile yan yana gelip onu meşrulaştırma işlevi gördüğünde şiddete teşne olması, onu üretmesi kaçınılmaz olur. Gerçi bu durum yalnızca din için geçerli değildir; seküler yapılar da acımasız ve müsamahasız siyasi projelerin aracı olduklarında şiddet üretirler. Bu bakımdan, dinsel veya seküler şiddetle rejimlerin tipi, türü, yapısı arasında sıkı bir bağlantının olduğu hususu göz ardı edilemez. Bir kısım İslam ülkelerini kasıp kavuran şiddetin, ister dinsel ister seküler olsun, arkasında rejimlerin payı inkar edilemez. Din motifli şiddetin cari olduğu ülkelerde araştırılması gereken husus, din ile şiddet arasındaki ilişki değil, rejimin türü ile din arasındaki ilişkidir (Hashmi, 2007: 25, 29).

İslam dünyasında son 30-40 yıldaki gelişmelere paralel olarak şahit olunan radikal selefi akım enflasyonu, aynı zamanda talepleri, amaçları ve vaatleri farklı ve fakat çatışan ideolojilerin de bolluğu anlamına gelir. Bir «İslami devlet» modeli olma iddiası ile yola çıkan ülkelerin (Libya, Suudi Arabistan, Sudan, Pakistan, İran ve hatta Irak gibi) yarattıkları hayal kırıklıklarının da yeni arayışların doğmasındaki payını unutmamak gerekir. Bu yeni arayışların günümüz mümessilleri, hilafet sancağı altında toplanacak bir «İslam devleti» inşa etmek gibi iddialı bir amaca soyunmuşlardır. Yaşadıkları ülkelerin «itilmiş / kakılmış / aşağılanmış / zulüm görmüş» fakir tabakalarından gelen bu mümessiller toplumsal refahı gerçekleştirme hedefinin yanında halkın değerlerine, ahlâk ve fazilete, halk dayanışmasına ve Müslüman kardeşliğine de vurgu yapan bir «İslam projesi» üretme yarışına girmek yerine, hali hazırda Müslümanlara yaşattıkları zulüm ve korkularla gerçekte alternatif, yeni bir projeye sahip olmadıklarını sergilemişlerdir. Başta ABD, Batılı ülkeler ve onların seküler değerlerine ve ayrıca ülkelerinin otoriter, despot, tepeden inmeci, seküler yöneticilerine duydukları gözü kara öfke ve nefret onlara yanlış işler yaptırmaktadır. Onların bu öfkelerini, çoğu nerede olduğu bilinmeyen ve pek çoğu da takma adla internet sitelerinde boy gösteren onlarca ideolog / alim / imam / şeyh / mollallar fişeklemektedir. Tekfir silahı ile kanlarını mubah kıldıkları Müslüman kardeşlerine cihat açmalarındaki

baş sorumlular onlardır. Hayal kırıklıklarını, öfkeyi merhametsiz bir şiddete devşirmişlerdir. Sayelerinde Müslüman beldeleri, yüz yıl öncesinin Teksas'ına dönmüş, Müslüman Müslümanın celladı olmuştur.

Kaynakça

Ağar, Abdullah, *Işid ve Irak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2015.

Anam, Tahmima, "An Education: Inside Bangladesh's Madrasas", *The Guardian*, 21. 05. 2011)

Bell, Daniel, 1978, "The Return of the Sacred: The Argument About the Future of Religion", *Zygon*, c. 13, n. 3, 187-208.

Borchgrevink, Kaja & Harpviken, Berg, "Teaching Religion and Taming Rebellion: Religious Education Reform in Afghanistan?", *Prio Policy Brief (PRIO*), Oslo, Temmuz 2010.

Cafarella, Jennifer & Casagrande, Genevieve, "Syrian Opposition Guide", Institute for the Study of War (7 Ekim 2015), *http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Syrian%20Opposition%20Guide_0.pdf* (erişim tar. 10.10.2015)

Fukuyama, Francis, *Political Order and Political Decay*, Farrar-Straus ve Giroux, New York 2015.

Gelınas, Jacques B., 2003, Juggernaut Politics: Understanding Predatory Globalization, Zed Books, New York,

Göle, Nilüfer, *Seküler Ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yay., İstanbul 2012.

Hanefi, Hasan, *Islam In The Modern World*, 1996.

Harings, Teresa, "The Muslim World League: Creeping Wahhabi Colonialism?", Telaviv University, file:///C:/Users/Yoga/Downloads/Harings%20Muslim%20 World%20League%2030%20April%2012.pdf, (erişim tar. 21.10.2015)

Hashmi, Arshi Saleem, "Use of Religion in Violent Conflicts by Authoritarian Regimes: Pakistan and Malaysia in Comparative Perspective", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, c. XXX, no. 4 (Yaz 2007), 22-32.

Kohlmann, Evan F., *Al-Qaida's Jihad In Europe: The Afghan-Bosnian Network*, Berg, New York 2004.

Kutub, Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.

Lewis, Bernard, *Tarih Notları*, Arkadaş Yay., Ankara.

Al-Maqdisi, Sheikh Abu Muhammad, "Rejecting Taghut and Belief in Allah", *https://muwahhidmedia.files.wordpress.com/2013/06/rejecting-taghut-and-belief-in-allah.pdf* (erişim tar. 12.10.2015)

Mir,Tariq, "The Rise of a Hard Faith", *Pulitzer Center on Crisis Reporting*, (15.12.2011), *http://pulitzercenter.org/reporting/kashmir-srinagar-salafi-sufi-islam-al-kindi-madrasa* (erişim tar. 18.10.2015)

Mir, Tariq, "Kashmir From Sufi to Salafi", *Pulitzer Center on Crisis Reporting*, (05.11.2012/I), *http://pulitzercenter.org/projects/kashmir-sufi-resurgence-salafi-islam-belief-conflict-rising-salafism-muslim-islam*, (erişim tar. 18.10.2015)

Mir, Tariq, "Kashmir: A Tradition Threatened", *Pulitzer Centter on Crisis Reporting*, (31.10.2012/II), *http://pulitzercenter.org/reporting/kashmir-sufi-resurgence-salafi-islam-belief-shrine-burning-mystic* (erişim tar. 18.10.2015).

Napoleoni, Loretta, *Modern Jihad: Tracing The Dollars Behind The Terror Networks*, Pluto Press, London 2003.

Newsweek, "The Fine Line Between Anti-İslamism and Islamophobia", 17.2.2015, *http://www.newsweek.com/fine-line-between-anti-islamism-and-islamophobia-307481*, (erişim tar. 13.10.2015)

Parvaz, D., "Iran 1979: A Revolution That Shook The World", *http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/01/iran-1979-revolution-shook-world-201412113422765260 9.html* (erişim tar. 05. 10.2015)

Phillips, Charles, Axelrod, Alan, *Encyclopedia of Wars*, 3. c., Newyork 2005.

SAYYID, Bobby S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books, London 1997.

Sheikh Bishr Ibn Fahd Al-Bishr, "Descendants of the Sahaba", *https://muwahhidmedia.files.wordpress.com/2013/05/rejecting-taghut-is-an-obligation-on-every-muslim.pdf* (erişim tar. 12.10.2015)

Sullivan, Marisa, Maliki's Authoritarian Regime, Middle East Security Report 10, (April 2013), *Institute for the Study of War*, Washington 2013, *http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Malikis-Authoritarian-Regime-Web.pdf* (erişim tar. 10.10.2015).

TDVİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1988-2013, 44 cilt.

Wright, Lawrence, The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11, First Vintage Books, New York 2007.

KUR'AN'DAKİ SAVAŞI EMREDEN AYETLERİN DOĞRU ANLAŞILMASI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Prof. Dr. Muhammed Aydın
Qatar University, College Of Sharia

Giriş

İslam yaşamı her konuda destekler biçimde insanları ilgilendiren en ufak bir detayı dahi göz ardı etmemiştir. Ev hayatından çalışma hayatına, verilen sözlerden konuşma adabına kadar ve daha bir çok konuda belirli ölçüler koyarak, Müslümanların hatta Müslümanların idaresi altında hayatlarını sürdüren kafirlerin yaşamlarına yön vermiştir.

Müslümanların kafirlerle ilişkisi bağlamında, kafirlerin hayat hakkının bulunup bulunmadığı meselesi İslam dünyasının günümüzdeki başlıca tartışma konularından birisi haline gelmiştir. Bazı aşırıya gidenler, kafirlerle iyi veya kötü hiçbir ilişki kurulamayacağına, zorlama yoluyla Kur'an ve Sünnetten deliller ortaya atmışlardır. Mutedil olanlar ise kafirlerle olan ilişkinin iyi olmasının, onların Müslümanlara uyguladığı muamelelerle doğru orantılı olduğunu yine Kur'an ve Sünnet ışığında beyan etmeye çalışmışlardır.

1. Kıtal Kelimesinin Anlam Çerçevesi

Kıtal kelimesi Arapçada savaş anlamına gelen k-t-l kökünden mufaale (kıtal ve Mukatele) babının mastarıdır.[1]

Dini terim olarak ise, kıtal denince iki grup arasında meydana gelen silahlı çatışma, daha çok Müslüman olmayanlarla yapılan savaş akla

1 İbn Faris, *Mucemu Mekayîsi'l-Lüga* 2, 490; Feyyûmî, *el-Misbâhu`l-Münîr*, el-Mektebetu`l ilmiyye, Beyrût, ts, s. 290.

gelmektedir.[2]

Cihad kelimesi ise, "tüm gücünü sarf etmek" anlamında c-h-d kökünden türeyen ve dini açıdan kişinin kendi nefsiyle ya da başkalarıyla yapmış olduğu çabanın ve mücadelenin adıdır.

Bu iki terimin lügat anlamlarından hareketle Kur'an'daki ayetlere baktığımızda cihad kelimesi hem savaş hem de "İslam adına her türlü gayret" anlamında kullanılmaktadır. Buna karşın kıtal kelimesi ise, sadece savaş için kullanılan bir terim olarak kalmıştır. Bu tanımlamaya göre "kıtal" kavramının, cihaddan daha özel bir konumu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kıtal/Cihadu'l-Kıtal kendi arasında, savunma savaşı/cihadu'd-def ve talep savaşı/cihadu'd-talep olarak ikiye ayrılır:

Savunma savaşı: Direniş ve İslam beldelerini işgalcilerin elinden kurtarıp özgürleştirmek amacıyla yapılan savaştır. Bunun farzı ayn olduğu konusunda alimler arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Aynı zamanda bu tür savaşın meşruiyeti bütün milletler tarafından ittifakla kabul edilir.

Talep savaşı: Kafirler kendi beldelerindeyken Müslümanların ileride kendilerine onlar kanalıyla gelebilecek zararı engellenmek için ya da o beldenin halkına İslam'ı tebliğ etmekten dolayı karşılaştıkları engel sebebiyle yaptıkları savaştır.[3]

2. Kıtalin Meşruiyetine Tarihi Açıdan Bir Bakış

Savaşın dinen meşru kılınışı sadece Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) ile başlamamıştır. Hz. Peygamberin şeriatında savaş emrolunduğu gibi, Hz. Musa (a.s) ve Hz. İsa (a.s)'ın da şeriatlarında savaş mefhumu bulunmaktaydı. Yüce Rabbimiz Tevbe suresinin 111. ayetinde mealen şöyle buyurmuştur: "Allah yolunda savaşan, öldüren ve öldürülen müminlerden Allah canlarını ve mallarını satın almıştır; hem de karşılığında onlara cenneti vaat ederek: Bu O'nun, yerine getirilmesini Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da bizzat güvence altına aldığı gerçek bir vaattir. Kimdir verdiği sözü Allah'tan iyi tutan? Öyleyse O'nunla böyle bir alış veriş yaptığınız için sevinin; çünkü budur en büyük bahtiyarlık!"

Matta İncili'nde de (10, 34) bu bağlamda şu ifadeler yer almaktadır: "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim."[4]

---

2 Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, VI, 528.

3 Bkz. Kardavî, *Fıkhu'l-Cihâd*, 1, 240.

4 Bkz. https://www.kitabimukaddes.com

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in şeriatında savaş hiçbir zaman olmazsa olmaz değil, bilakis çeşitli sebeplerden dolayı emredilmiştir. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in savaşları incelendiğinde İslam'ın kılıç dini olmadığı gibi teslimiyet dini olmadığı da anlaşılır.

Bakara suresinin 208. ayetinde belirtildiği gibi barış İslam'ın en önemli amaçlarından biridir, ancak yeri geldiğinde zalimlere karşı kuvvet kullanmak gerekir, zira zulmü engellemeden ve ortadan kaldırmadan barış olmaz. Dolayısıyla savaş unsurunu tamamen devreden çıkarmak, pratiği olmayan gerçek dışı bir söylem olması yanında, zalimlerin mazlumları her durumda ezmesine zemin hazırlamış olur.

3. Kıtalin Farz Kılınmasına Kadar Olan Süreç

Müslümanlar İslam'ın ilk yıllarında sayı olarak azdılar ve kıtal emrini uygulamaya yetecek kadar da güçleri yoktu. Müslümanlar peygamberimize (sallallahu aleyhi ve sellem) gelip uğradıkları çirkin saldırıları şikâyet edip ondan savaşmalarına izin vermesini talep etmişlerdi. Ama henüz Allah (c.c) kıtal hakkında onlara müsaade etmemişti. Nisa suresinin 77. ayetinde Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "...(Savaşmaktan) ellerinizi çekin, namazı kılın..." Yine Allah Teala birçok ayette Müslümanların uğradıkları kötü muameleler karşısında sabretmelerini emretmiştir. Nahl suresinin 127. ayeti buna örnek teşkil etmektedir: "Sabret! Senin sabrın ancak Allah (c.c)'ın yardımı iledir. Onlardan yana üzülme. Tuzak kurmalarından dolayı da sıkıntıya düşme."

Müslümanların Medine'ye hicret etmesiyle birlikte artık bir devletleri olmuş, belirli bir güç elde etmişler ve saldırılara karşı kendilerini savunacak hale gelmişlerdi. Böylece önceleri kendisine sabretmek gibi çeşitli manalar yüklenen cihad, kılıçla savaşmak manasındaki kıtal şeklini almıştır. Bu süreçte kıtal hakkında şu ayet inmiştir: "Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah (c.c) bilir, siz bilmezsiniz." [5]

İbn Abbas (r.a) kıtal hakkında inen ilk ayetin Hac suresinin şu ayetleri olduğunu beyan etmiştir: "Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah (c.c)›ın onlara yardım etmeğe gücü yeter. Onlar, haksız yere, sırf, "Rabbimiz Allah'tır" demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir.

5 Bakara 2/ 216.

Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah (c.c) kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah (c.c) çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir. Onlar öyle kimselerdir ki, şâyet kendilerine yeryüzünde imkan ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekatı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar. Bütün işlerin akıbeti Allah'a aittir."[6]Böylelikle artık Müslümanlara savaş yapmaları için Allah (c.c) tarafından izin verilmiş oldu.[7]

Son dönem müfessirlerinden Reşit Rıza, İslam'ın ilk dönemlerinde kıtale izin verilmesinin sebeplerini şöyle sıralamıştır:

Birincisi: Zulme uğramış olmaları, mal ve canlarına saldırılması ve vatanlarından çıkarılmış olmaları. Bu, onları bizzat ilgilendiren, dini yönü olacağı gibi dünyevi bir yönü de olan özel sebeptir.

İkincisi: Eğer Allah Teala bu tarz savunmaya izin vermeseydi, sinagoglar ve kiliseler gibi Allah'ın adının zikredildiği her yer, putlara tapanlar ve öldükten sonra dirilmeyi inkar edenler tarafından yok edilirdi. Bu da dini sebeptir. Çok açıktır ki bu, din özgürlüğünü, Müslümanları ve ibadethaneleri korumak içindir.

Üçüncüsü: Müslümanların ana görevlerinden biri yaşadıkları yerde Allah'ın emirlerini uygulama ve yasaklarından kaçınma işinin yürürlükte olmasını sağlamaktır.[8]

4. Kıtalin Farz Kılınması

Kıtal, Allah (c.c)'ın kulları üzerine farz kıldığı ve "kutibe" lafzı kullanıldığı için de hiç bir şekilde neshe uğraması mümkün olmayan bir ibadettir. Bu ibadet Müslümanlar herhangi bir saldırıya uğradığı zaman eli silah tutabilecek herkesin üzerine farz-ı ayn olur. Bunun dışında ise farzı kifâyedir. Yüce Allah (c.c) bu emri Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır:

"Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak haksız yere saldırmayın. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Fitne (zulüm, baskı ve dinden döndürmek için işkence yapmak) adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, onlar, Mescid-i Haram'ın yanın-

6 Hac 22/39-41.

7 Bkz. Kardavî, *Fıkhu'l-Cihâd*, 1, 223-230.

8 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 11/229-230.

da sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla orada savaşmayın. Sizinle savaşırlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir. Şayet onlar (savaştan ve küfürden) vazgeçerlerse, (sizde savaştan geçin). Zira Allah çok affedicidir, merhameti bol olandır. Hiçbir fitne (zulüm, baskı ve işkence) kalmayıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur. Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir. O halde kim size saldırırsa, sizde aynısıyla karşılık verin, (fakat ileri gitmeyin). Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir. "[9]

Bu ayetler kıtali emredip bunu gerektiren sebepleri açıklamakta ve bir takım ahlaki ölçüler koymaktadır.

5. Zikredilen Ayetler (Bakara: 190-194) Işığında Kıtali Gerektiren Sebepler

1. Müslümanlara karşı savaş açılması; "Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. "

2. Müslümanların yurtlarından çıkarılmaları; "Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın."

3. Dinlerini yaşama noktasında baskı ve zulme uğramaları; "Hiçbir zulüm ve baskı kalmayıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."

4. Yer bakımından "Mescid-i Haram", zaman bakımından "Haram aylar"a saygısızlık yapılması; "Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir."

6. Bakara suresi 193. ve Enfal suresi 39. ayetlerin Anlam Çerçevesi

"Onlarla savaşın ki, fitne (zulüm ve baskı) ortadan kalksın, din yalnız Allah'ın dini olsun. (Yalnız O'na tapılsın). Eğer (saldırılarına) son verirlerse, bilin ki artık zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur."[10]

Burada ayet-i kerimenin muhatabı olan Müslümanlara iki hedef gösterilmiştir. Bunlar;

1. Anlam daraltmasına gitmeden geniş anlamıyla fitneyi ortadan kaldırmak.

2. Sadece Allah'a ibadet edilmesi bağlamında O'nun razı olduğu

9 Bakara 2/190-194.

10 Bakara, 2/193; Enfal 8/39.

dini hakim kılmak.

Kur'an'da zikredilen "fitne" teriminin birden fazla anlamı bulunmaktadır. Örneğin Ankebût suresinin ikinci ayetinde imtihan manasına, Maide suresinin 49. ayetinde engel olma anlamına, Nahl suresinin 110. ayetinde azap anlamına, Bakara suresinin 193 ve Enfal suresinin 39. ayetinde İbn Kesir gibi müfessirlerin çoğuna göre şirk manasına, Hadid suresinin 14. ayetinde günaha girmek anlamına, Enfal suresinin 73. ayetinde hakkın batıl ile karışması anlamına, Maide suresinin 41. ayetinde saptırma manasına, Nisa suresinin 101. ayetinde öldürme ve esir alma manasına, Tevbe suresinin 47. ayetinde bozgunculuk ise nifak çıkarmak manasına gelmektedir.[11]

Arapçada hem masdar hem isim olarak çeşitli anlamlarda kullanılan "fitne" terimi esas olarak iyisiyle kötüsünün birbirinden ayrılması maksadıyla altının ateşte eritilmesi için kullanılmaktadır. Bunun yanında fitne ifadesi insanın imtihan ve sıkıntılara tabi tutulması anlamlarını da ihtiva etmektedir.[12]

Bakara 193. ve Enfal 39. ayette geçen fitne kavramı bağlamında, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna engel olan fitnelerin hepsine son vermek, Müslümanların asıl hedeflerinden bir tanesidir. Müslümanlar ve İslam ülkeleri güçlü olmalı, yeryüzündeki zulümleri ve inanç karşısındaki her türlü baskıyı kaldırmak için tüm imkanlarını kullanmalıdır.

Bunun yanında Müslümanların yukarıdaki ayetlerin işaret ettiği ikinci önemli hedefi ise, yeryüzünde kula kulluktan kurtulup tek Allah'a ibadet edilmesi ve sadece Allah'ın dininin hakim olmasının sağlanmasıdır. Müşriklerde kula kulluk söz konusu olduğu gibi ehl-i kitap dediğimiz Yahudi ve Hıristiyanlarda da bunun başka bir çeşidi bulunmaktadır. Tevbe suresinin 31. ayeti Yahudî ve Hıristiyanların, âlimlerini ve rahiplerini Allah'tan başka rabler edindiklerinden bahsetmektedir. Bu kapsamda Tirmizi'deki hadis-i şerifin de işaret ettiği üzere Allah'ın hükümlerini bırakıp rahiplerin helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram kabul etmek, onları rab edinmek demektir.[13]

İşte Allah'ın yoluna ulaşmaya engel teşkil eden bu ve benzeri fitnelerin her çeşidinin kaldırılması için İslam devletleri bünyesinde resmi bir

---

11 Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 1,525; Feyrûzâbadî, Basair Zevi't-Temyiz, 4/167-168.

12 İbn Faris, *Mucemu Mekayîsi'l-Lüga*, 4,472; Feyrûzâbadî, el-Kamûsu'l-Muhît, (f-t-n mad.)

13 *Sünen-i Tirmizi*, 5/278, Hadis no: 3095.

kıtal müessesinin aktif halde tutulması gerekmektedir.

7. Umumilik ve Hususilik Bağlamında Kıtal Ayetleri

Kur'an'daki bazı ayetler umumi lafızlar içerirler. Bunlar başka bir Kur'an lafzıyla, sünnetle veya örfle tahsis edilebilir. Hırsızlık yapanın elinin kesilmesi meselesi buna örnektir. Zira Allah Teala hırsızın elini kesin emrini verirken genel olarak bütün hırsızların elini kesin şeklinde hitap etmiştir. Ama Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) bu emri şu kavliyle tahsis etmiştir: "Çeyrek dinar ve fazlası hariç kesme yoktur."[14] Yani değeri çeyrek dinardan az olan herhangi bir eşyayı çalan hırsızın eli kesilmez. Böylelikle hadis ayeti tahsis etmiştir.

Benzer şekilde kıtal konusunda bazı lafızların tahsis edilmesi söz konusudur. Kıtali emreden ayetlere bakıldığında müşriklerin genel bir lafızla ifade edildiği görülmektedir. Buradaki lafız hem Kur'an'ın başka bir lafzıyla, hem de hadis yoluyla tahsis edilmektedir.

Allah'ın öldürülmesini emrettiği müşrikler, kendisinde "lamu'l-cins" bulunan umumi bir lafızla "el-Müşrikîne" olarak zikredilmiştir.[15]

Bu lafzın tahsis edilişini Bakara suresinin 190. ayeti ile açıklayabiliriz. Bu ayette geçen "... ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez." ifadesi kıtal ayetlerindeki müşrikler lafzını tahsis etmiştir. Nitekim "aşırıya gitmeyin (i'tida)" ifadesini İbn Abbas ve Hasan el-Basri'nin de aralarında bulunduğu bazı alimler şu manada tefsir etmişlerdir: Kastedilen i'tida kadınların, çocukların, yaşlıların, körlerin ve bunlar gibi savaş ehli olmayan ve savaşa bedeniyle ve fikriyle katkıda bulunmamış olan kimselerin öldürülmesidir. İşte Allah bunların öldürülmesini yasaklamıştır. Yine aynı şekilde İbn Ömer'in şu sözünde de bahsi geçen lafzın tahsis edildiğini görmemiz mümkündür: "Bir savaşta kadının biri öldürülmüş halde bulundu, bunun üzerine peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladı."[16]

Ayetteki i'tida/aşırıya gitmek kelimesini şu şekilde tefsir edenler de olmuştur: "Müslümanlarla savaşmayan ve onlara karşı herhangi bir düşmanlık göstermeyen kafirlerle savaşmaktır."[17] Burada da geneli tahsis

14 Buharî, *Sahîh*, 8,160, Hadis no: 6789; Müslim, *Sahîh*, 3, 1312, Hadis no: 1684.

15 Tevbe 9/5, 36.

16 Buharî, *Sahîh*, 4,161, Hadis no: 3015; Müslim, *Sahîh*, 3, 1364, Hadis no: 1744; İbn Mace, *Sünen*, 4, 107, Hadis no: 2841; Ahmed B. Hanbel, *Müsned*, 4,378, Hadis no: 4739.

17 Bkz. Maverdî, *en-Nüket ve'l Uyûn*, 1, 251; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1, 154; Kurtubî, *el-Cami' Li Ahkami'l-Kur'ân*, 2, 348; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l -Azîm*, 1, 524; Şevkânî,

etme söz konusudur.

Gördük ki müşrikler lafzında tahsis edilen bazı istisnalar vardır. Bunlar kadınlar, çocuklar, yaşlılar, körler ve Müslümanlara savaş açmayanlardır.

8. İslam'ın Kıtal İçin Koyduğu Şeri Ölçüler ve Kur'anî Delilleri

1. Müslümanların haddi aşmaktan yasaklanmış olmaları:

Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez."[18]

2. Mescidi haramın hürmetini gözetmekle emrolunmaları.

Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşırlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir."[19]

3. Haram ayların hürmetini gözetmekle emrolunmaları.

Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir."[20]

4. Düşmanları terbiye etmek için onların yaptığı muamelenin aynısı ile muamelede bulunmakla emrolunmaları.

Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "O halde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin)."[21]

5. Her durumda Allah'a karşı takva ile emrolunmaları.

Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir."[22]

9. Seyf Ayeti Olarak Adlandırılan Ayetin İncelenmesi

İlk olarak, seyf ayeti olarak gelen isimlendirmenin Kur'an ve Sünnet'te bahsi geçmediğini, dolayısıyla da seyf ayeti ifadesinin bizim açımızdan bağlayıcılığı olmadığını burada ifade etmek gerekir.

Bu isimlendirme, seyf ayetinin hoşgörü ve barış ayetlerini neshettiğini söyleyenler tarafından onlara göre kıtalde baş ayet olarak kabul edilmesi sonucunda verilmiştir. Sanki onlara göre bu ayet diğer ayetleri bir kılıç gibi keserek hükümlerini ortadan kaldırmıştır.

Fethu'l-Kadîr, 1,220; İbnu Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2,199.

18 Bakara 2/190.

19 Bakara 2/191.

20 Bakara 2/194.

21 Bakara 2/194.

22 Bakara 2/194.

Aynı alimler, seyf ayetinin/ayetu's-seyfin tahdidi konusunda bir görüş birliğinde olamamış ve hangi ayet olduğu noktasında dört farklı ayet üzerine görüş ortaya koymuşlardır. Bu ayetler de şunlardır:

- Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."[23]

- "Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın."[24]

"Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilirseniz bu sizin için daha hayırlıdır."[25]

"Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın."[26]

Biz bu konuda değerlendirme yaparken, çoğunluk tarafından kabul gören Tevbe suresinin 5. ayetini esas alacağız.

Birçok alim bu ayetin müşriklerle barış içinde yaşamayı emreden, i'tidayı yasaklayan ve benzer ayetleri neshettiğini nakletmiştir. Bu ayetlerin sayısı kimi alime göre 114, kimine göre 140, diğer bazı alimlere göre ise 200'dür.[27] Burada bu ayetlere birkaç örnek vermek uygun olacaktır;

"Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır..."[28]

"Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir."[29]

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."[30]

"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve

23 Tevbe 9/5.
24 Tevbe 9/36.
25 Tevbe 9/41.
26 Tevbe 9/29.
27 Bkz. Kardavî, *Fıkhu'l-Cihad*, 1, 232.
28 Bakara 2/256.
29 Nisa 4/90.
30 Enfal 8/61.

onlarla en güzel şekilde mücadele et...”[31]

“De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkaretsin.”[32]

“Bırak onları, tehdit edildikleri güne kavuşana kadar, (batıl inançlarına) dalsınlar ve (dünya hayatlarında) oynayadursunlar.”[33]

“Öyle ise bizim zikrimizden (Kur›an›dan) yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimselerden yüz çevir...” [34]

“Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever. Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”[35]

“(Ey Muhammed!) Bu sözü (Kur’an’ı) yalanlayanlarla beni baş başa bırak. Biz onları bilemeyecekleri biçimde adım adım helâka yaklaştıracağız.”[36]

“Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl.”[37]

Şimdi Tevbe suresinin 5. ayetinin müstakil bir ayet olduğunu ve örnek olarak zikrettiğimiz bu ve benzeri ayetler ile tezat içerisinde olmadığını siyak ve sibak bağlamında ortaya koyacağız.

10. Siyak ve Sibak Bağlamında Tevbe Suresi 5. Ayetinin İncelenmesi

Ayette çok açık olarak görüldüğü gibi müşriklerin bulunduğu yerde öldürülmesi, öldürülmeyenin esir olarak alınması ve onları gözetlemek suretiyle her yerden çembere alınmaları emredilmektedir. Burada sözü edilen müşrikleri anlatan Tevbe suresinin ilk ayetlerinde şöyle buyurulmaktadır:

“Allah ve Resûlünden, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere bir ültimatomdur: Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. Şunu bilin ki, siz Allah’ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise, inkârcıları perişan

31 Nahl 16/125.
32 Kehf 18/29.
33 Zuhruf 43/23.
34 Necm 53/28-29.
35 Mumtehine 60/8-9.
36 Kalem 68/44.
37 Muzemmil 73/10.

edecektir. Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır. Eğer tövbe ederseniz, bu sizin için hayırlıdır. Ama yüz çevirirseniz, şunu iyi bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakabilecek değilsiniz. İnkârcılara, elem dolu bir azabı müjdele! Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever."[38]

İslam'ın müşriklerle yapılan sözleşmelere nasıl saygı gösterdiği bu ayetlerde belirgin olarak gözükmektedir. Ayetler eğer onlar sözleşmeye sadık kalıp Müslümanlara düşmanlık beslemezlerse ahdin süresi bitinceye kadar ahde bağlı kalmayı emretmektedir. Ahde bağlı kalmak aynı zamanda takva sahibi olmanın bir gereğidir.

Seyf olarak isimlendirilen ayetten sonra şu ayet gözümüze çarpıyor:

"Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmalarısebebiyledir."[39]

Ayet, sığınma talep eden müşriklere kapıları açmayı ve onlara Allah'ın kelamını duyabilmeleri için fırsat verilmesini emrediyor.

Taberi bu ayetin tefsirinde şu ifadelere yer vermektedir: "Allah peygamberine şunu söylüyor: Eğer haram ayların çıkmasından sonra öldürülmesini emrettiğim müşriklerden biri Allah'ın kelamını -yani Kur'an'ı- dinlemek için senden güvenliktalep ederse onun isteğini yerine getir. Allah'ın ayetlerini dinledikten sonra eğer İslam'ı seçmeyi kabul etmezse onu senden ve senin emrin altında olanlardan emin olabileceği bir yere ulaştır ki kavminin yanına varsın. Bunları yap, çünkü onlar eğer iman ederlerse bununla neler elde edeceklerini ve eğer iman etmezlerse nasıl bir günahın içinde olacaklarını bilmiyorlar."[40]

Konumuz olan ayette "müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün" ifadesi bulunmaktadır. Ayette kastedilen müşriklere, ahde sadık olanlar dahil değildir. Bunu bir önceki ayet açıklamaktadır: "Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaş-

38 Tevbe 9/1-4.

39 Tevbe 9/6.

40 Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 14/138; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 3,5; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4, 39.

malarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever."[41]

Buna bir diğer delil ise Tevbe Suresi'nin 7.ayetidir: "Allah'a ortak koşanların Allah katında ve Resûlü yanında bir ahdi nasıl olabilir? Ancak Mescid-i Haram'ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınız başkadır. Bunlar size karşı dürüst davrandığı sürece, siz de onlara dürüst davranın. Çünkü Allah kendine karşı gelmekten sakınanları sever."[42]

Böylelikle 5. ayette kastedilen müşriklerin kim olduğu anlaşılmıştır. Onlar peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) ile aralarında anlaşma bulunup süresi dolmadan ahdi bozanlar ve aralarında süresiz anlaşma bulunanlardır. İşte Allah (c.c)'ın kendisinin ve resulunun (sallallahu aleyhi ve sellem) beri olduğunu ilan ettiği müşrikler bunlardır.

Allah (c.c) daha sonra gelen ayetlerde, onların küfrün önde gelenleri, ahitlerine sadık kalmayanlar, Allah'ın dinine saldıranlar ve onun yolundan insanları alıkoyanlar olduğunu beyan etmektedir. Onlar kalpleri karşı çıktığı halde mü'minleri ağızlarıyla hoşnut etmeye çalışanlardır. Yeminlerini bozup, Peygamberi (sallallahu aleyhi ve sellem) yurdundan etmeye çalışanlardır. Bedir'de Müslümanlara savaş açanlardır. Anlaşmaları gözetmeksizin her an Mü'minleri yok etmek için fırsat kollayanlardır. Yani tüm bunlar göz önüne alındığında onların Müslüman olmadıkları için öldürülmeleri emredilmiyor, tüm bu yanlışlıkları yaptıkları için bu hükmü kendileri hak etmişlerdir.

Netice itibariyle Tevbe suresinin 5. ayeti siyak ve sibakı ile birlikte ele alındığında belli bir müşrik sınıfını kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla diğer barış ve hoşgörü içerikli ayetlerle bir alakası olmadığından herhangi bir tezatlıktan söz edilemez. Neshin vuku bulmasının şartlarından birinin de nasih ve mensuhun bir araya gelemeyecek şekilde tezatlık içermesi gerekliliğinden dolayı Tevbe Suresi'nin 5. ayetinin nasih olduğundan söz edilemez.

Sonuç

Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde kıtal (savaş) ayetleri incelendiğinde, "Kur'an'da inanç hürriyeti, din seçme hürriyeti yok", "Kur'an, kendisine inanmayanlara, Müslüman olmayanlardan başkasına hayat hakkı

41 Tevbe 9/4.

42 Tevbe 9/ 7.

tanımaz" gibi neticelere varmak, hem Kur'an'ın ruhuna, hem Kur'an'ın nazil olduğu rahmet peygamberi olarak vasıflandırılan Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in gelişine, getirdiği şeriatın - Adem (a.s)'den beri adı İslam olan Allah'ın dininin son uygulama şeklinin - rahmet üzere bina edilen esaslarına uymamakta, hem de tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. Zira Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), hem ehl-i kitapla, hem de vahiy müessesi ile tanışmayan Araplarla barış ve saldırmazlık anlaşmaları yapmış ve onlar bozmadığı müddetçe yapmış olduğu anlaşmalara son derece titizlilikle riayet etmiştir.

Asr-ı saadetten sonraki dönemlerde de bu uygulama aynı şekilde devam etmiş, İslam beldelerinde yaşayan ve o beldelerin nimetlerinden istifade eden gayr-i müslim azınlıklar, kanunlara uymaları şartıyla, mal ve can emniyeti içinde rahatça yaşamaları temin edilmiştir.

Kur'an'ın savaşı emretmesinin asıl sebebi Müslümanlara karşı yapılan saldırılar ve yurtlarından çıkarılma girişimidir. Bu eyleme karşılık Müslümanlar için kendilerini savunma hakkı doğmuştur.

Bir başka açıdan kıtal, İslam'ın hür bir ortamda tebliğini sağlamak ve insanlığın bu dine girmesinin önündeki muhtemel engelleri aşmak için meşru kılınmıştır. Aynı zamanda İslam'ın kıtal emrinden, başka din mensuplarını zorla İslam'a sokmak gibi bir amacının olduğunun söylenmesi söz konusu olamaz. İslam tarihi incelendiğinde de söylediğimizi ispatlayan kanıtlar görüleceği gibi günümüzde de başta Türkiye olmak üzere İslam ülkeleri şemsiyesi altında farklı din sahipleri problemsiz bir şekilde hayatlarını idame ettirmektedirler.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İhyaü't Türas, Beyrut ts.

Ali Özek ve arkadaşları, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Medine baskısı, ts.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l Buhârî* (thk. Mustafa el- Boğa) Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1987.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1974.

Ebu Davûd, *Sünen*, (thk.Muhyittin Abdulhamit), Daru'l Fikr, Beyrût, ts.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm, Daru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrût, ts.

Feyrûzâbadî, Muhammed b. Yakup, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r Risâle, 1986.

Feyrûzâbadî, Muhammed b. Yakup, *Besâir Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu`l-Münî'r*, el-Mektebetu`l ilmiyye, Beyrut, ts.

İbnu Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûnisiyye, Tunus, 1984.

İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz Fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Katar 1977.

İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr Fî İlmi't-Tefsîr*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrût, 1422h.

İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l -Azîm*, Daru'l Fikr, Beyrût 1980.

İbn Mace, Muhammed b. Yezîd, Sünen, (Thk. Muhammed Fuat Abdulbaki), Beyrût, ts.

Kardawî, Yusuf, *Fıkhu'l-Cihad*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2009.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami Li Ahkami'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Türas, Beyrût, ts.

Matta İncili, https://www.kitabimukaddes.com.

Maverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Daru'l-Kütibi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

Müslim, Müslim b. Haccac, *Sahih*, (Thk.Muhammed Fuad Abdulbaki), Daru ihyai't-türâsi'l-arabî, Beyrût, ts.

Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, VI, 528.

Reşîd Rıdâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm, (Tefsîru'l-Menâr),* Dâru'l ma'rife, Beyrût, ts.

Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Cami' Beyne Fenney-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti*, Daru'l-Fikr, Beyrût 1992.

Taberî, İbn Cerîr, *Camiu'l-Beyan An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Daru'l Fikr, Beyrût 1984.

Tirmizi, Ebû İsâ, *Sünen*, (tahk Ahmet Şakir), Daru İhyâi't-Türasi'l Arabî, Beyrût, ts.

AFGANİSTAN'DA DİN- ŞİDDET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TALİBAN ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Nasiruddin Mezheri
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Giriş

Otuz dört yıldır Afganistan coğrafyasında son derece tehlikeli ve girift bir savaş oyunu cereyan etmektedir. Bu kanlı oyunun pek çok dâhili ve harici sebebi bulunmaktadır; ancak oyunu bizler açısından karmaşık kılan husus, İslam adına oynanıyor olması ve orantısız şiddet içermesidir.

Bu savaş, Afganistan'ın maddi refahına engel olduğu gibi; gerçek dini bilincin ve manevi değerlerin zayıflamasına, hatta neredeyse yok olmasına sebep olmaktadır. Müslümanlar arasında muhabbet, kardeşlik ve barış içinde birlikte yaşama kaynağı olması gereken din, dışarıdan yönlendirilen örgütlerin ortaya koydukları argümanlar neticesinde, nefret kaynağına dönüşmüş ve insanların İslam'dan uzaklaşması gibi menfi sonuçlar üretmiştir. Afganistan'da iç ve dış mihraklar tarafından yönlendirilen örgütlerin faaliyetleri, dinin şiddet ve nefret kaynağı olduğu yönünde güçlü bir algı yerleşmesinde başat bir rol oynamaktadır.

Din, bireylerin öncelikle insana yaraşır bir şekilde yaşamasını temin etmeyi, onurunu, şahsiyetini ve izzetini yükseltmeyi hedeflediği ve can, akıl, mal, nesil ile ırzdan oluşan beş temel esasın muhafazasını korumayı amaçladığı halde "*Taliban Örgütü*" bu beş aslı adeta ayaklar altına alıp çiğnemiş ve yukarıda bahsedilen dine karşı ön yargının oluşmasında temel bir faktör olmuştur. Savaştan bu yana otuz yılı aşkın bir zaman dilimi geride kalmış olmasına rağmen, Afganistan'da siyaset, kültür ve düşünce sahasında bizleri umutlandıracak bir gelişme maalesef yaşanmamıştır.

Bu karamsar tablonun ortaya çıkmasındaki en büyük pay, başta *Taliban* olmak üzere Afgan halkına şiddet, kan ve vahşetten başka hiçbir şey vaat etmeyen ve kendi anlayışları dışında kalanlara yaşam hakkı tanımayan gruplara aittir.

Türkiye'de bulunduğum süre zarfında, *Taliban Örgütü*'ne karşı sempati duyan çok sayıda insan ile karşılaştım. *Taliban*'ın Amerika'ya direnen mücahitlerden oluşan bir örgütlenme olduğu ön kabulünden hareket eden, bölgede yaşanan olayların mahiyetini kavrayamayan ve *Taliban*'ın gerçek yüzünü bilme şansına sahip olmayan bu insanların ikna edilmesi mümkün görünmemektedir. Afganistan'da ki olaylardan habersiz, meseleye sadece duygusal ve fevri olarak yaklaşan bu insanları ikna etmenin zorluğuna karşın, *Taliban* gerçeğini ifade etmeyi insanlığa ve hakikate karşı yerine getirmem gereken bir vazife telakki ettim. Olayların içinden gelmiş insanlar olarak, vicdani vazifemizi icra etme adına, bugüne kadar gerçekleri en yüksek sedayla dile getirdik ve dile getirmeye de devam edeceğiz.

Meselenin hakikatini anlatma noktasında yaşadığımız zorluklar Ortadoğu'da ortaya çıkan ve Türkiye'yi de yakından tehdit etmeye başlayan İŞİD faktörünün de etkisiyle büyük ölçüde hafiflemiştir. Zira, İŞİD örgütünün ülke sınırında aktif tehdit haline gelmesinden sonra Türkiye'deki insanlar bize hak vermeye başladılar. Kanaatimce teorik ve pratik bakımından *Taliban* ve İŞİD örgütleri arasında hiç bir fark yoktur. Zaten bir kaç aydır *Taliban*'ın hükümran olduğu bölgelerin çoğunda İŞİD bayrakları dalgalanmış durumda.

Taliban gibi bir örgütü kurma fikrini ortaya atan, örgütün hedeflerini belirleyen ve bu yönde gerekli talimatları veren hangi güçtü? "Üst Akıl" diye tabir edilen ve *Taliban Örgütü*'nü perde arkasından idare eden bu güç veya ülke Pakistan mı, yoksa Suudi Arabistan mıydı? Ya da bunların yanı sıra bu ağ Londra ve Washington gibi başkentlere kadar uzanmakta mıydı? Kanaatimizce bu soruların cevabı İŞİD'in hızlı bir şekilde ortaya çıkışı ve bölgede güçlü bir kaos oluşturmasıyla artık netleşmiştir.

Bu anlamda örgütler devletlerin ya da istihbarat örgütlerinin kamuflajıdır. Örtülü operasyonlar bu örgütler üzerinden ya da örgütlerin içinde oluşturulan küçük odaklar üzerinden yaptırılır. Bazı devletler, rakiplerini bu tip taşeron örgütler üzerinden ikaz eder ve gerekmesi halinde aynı örgütler kullanılarak rakip devletlere gözdağı verilir.

Peki *Taliban* kimdir? Mahiyeti, aidiyeti nedir? Bu örgütün oluşumunda ne tür faktörler rol oynamıştır? Bunları şiddete sevk eden faktör-

ler nelerdir? Örgüt, hangi karakteristiklere sahiptir? Bu tip bir örgütün ortaya çıkışı, Afganistan Coğrafyasının kendine özgü koşullarının doğal bir sonucu mudur? Biz aşağıdaki tebliğ metninde bu soruların cevabiyle birlikte, Taliban örgütünün gösterdiği şiddetin sonuçları de değinerek kısa ve özet bilgi vermeye çalışacağız.

1. Örgütün Ortaya Çıkışı

Bölgemizde Taliban ve benzeri diğer örgütleri iyi analiz etmemiz için şiddete zemin oluşturan faktörleri göz ardı etmemek gerekir. Afganistan 1979'da Rusların işgaline uğradığında Batı dünyası özellikle de Amerika, Rusları durdurmak ve aynı zamanda eski intikamını almak üzere Afganların savaşını her türlü desteği vermiştir. Batı dünyası ve Avrupa ülkeleri el ele verip bu büyük felaketi Afganlar vasıtasıyla engellemeye çalıştılar. Bu mali desteğin bir kısmı mücahitlere ulaşırken bir kısmı da fundamentalist bir nesli yetiştirmek için çeşitli medreselerde sarf edilmeye başladı.[1] "Sovyetlere karşı Afgan cihadında katkıları çok az olan bu kesimi bölgesel ve uluslararası istihbarat güçleri kullanmak için hazır hale getirmişlerdi".[2] Elkaide terör örgütünün mali ve askeri katılımıyla bu terör şebekesi daha da güçlendi ve fiili harekete geçti.[3]

Pakistan bu medreselerdeki militanları Afganistan'a sevk etmeden önce Keşmir savaşlarında Hindistan'a karşı yıllarca kullandı ve hala da kullanmaya devam etmektedir. *Sipah-i Sahbe*, *Ceyş-i Muhammed*, *Leşker-i Tayyibe* gibi değişik isimleri taşıyan bu mezhebi/askeri militanların önderleri doğrudan doğruya Pakistan istihbaratıyla birlikte çalışmaktadırlar. Pakistan İstihbarat teşkilatı (ISI) bu mezhebi militanlar vasıtasıyla bir taraftan yurt içindeki Şii yayılışına karşı koyarken diğer taraftan bunları yurt dışında stratejik amaçları doğrultusunda istediği gibi savaşa sürüklemektedir.[4]

İlk defa 1994 yılında Afganistan'ın güneyinde kendisini 'medrese talebeleri' (*Taliban)* şeklinde tanıtan örgüt ortaya çıktı. O günden bugüne eylemleriyle neredeyse tüm dünyanın ilgisini çekmeyi başardı. Örgütün çıkmasıyla Pakistan ve Arabistan'ın onlara siyasi ve mali destek vermesi, onların resmiyet ve meşruiyet kazanmasına neden olmuştur. Hatta Pakistan'ın eski cumhurbaşkanı Perviz Muşerref Taliban örgütünü destek vermelerinin delilini şöyle açıklıyordu: "*Kabil'deki şu anki devlet başkanı Prof.*

1 Muhiq, Muhammed, *Çeşm Hara BayedŞust*,ts. Kabil,s. 130
2 Endişmend, *Nehzet-i İslami Afganistan*,(İntişarit-i Said, Kabul, 1392), s. 210-211
3 Şirzad Ebu Müslim, *Taliban Der Puşt-i Nikab*,(İntişârat-i Said, Kabil, 1393), s. 80.
4 Muhiq, *a.g.e.*,s. 132

Rabbani Tacik milliyetindendir. Onun birçok yandaşları ve müttefikleri de Özbek, Hazara, Türkmen ve diğer milliyetlere aittir. Bunların siyasi ilişkileri İran, Rusya ve Hint gibi devletlerle çok dostane ve yakındır. Taliban örgütünün çoğu Peştunlardan oluşuyor. Peştunları biz her zaman Afganistan'daki diğer milliyetlerden iyi gözle bakarız".[5]Bu açık siyasi desteğiyle birlikte Pakistan'dan bunlara mezhebi referanslı destek de gecikmedi. *Cemiyet-i Ulemay-i İslam* (Pakistan İslam Uleması)'ın lideri olan Mevlana Fazlurrahman Taliban'a destek verdi. Onlara "evlatlarım"[6] şeklinde hitap etti. Hatta bu zat şuana kadar Taliban'ın "*Manevi babası"*[7]adıyla tanınmaktadır. Yüzlerce medreselerin kapılarını kapatıp binlerce talebeyi Taliban'a katılmak üzere Afganistan'a sevk etti. Buna hemen müteakip Pakistan'ın Akuri Hatak şehrinde bulunan *Hakkaniyye* medresesinin yöneticisi Mevlana Semiul Hak da medresesinin kapısını kapatıp bir etapta sekiz bin (8000) talebeyi savaşa sevk etti. Dikkat çeken mesele şudur ki adı geçen medreselerin Ruslara karşı Afgan cihadında hiçbir katkısı yoktur.[8] Böylece bu örgüt Pakistan'ın siyasi, istihbaratı, medreselerin insan gücü, Elkaide terör örgütü, Sudi Arabistan, Arap Emirlikleri'nin mali desteğiyle sel gibi büyüdü ve Afganistan'da hızla yayılmaya devam etti. Daha sonra bu örgüt Afganistan'ın merkezi olan kabili işgal ettiğinde de dünyada bunları resmi olarak tanıyan zikri geçen bu üç devlet oldu. [9] Gerçi 11 Eylül olaylardan sonra Pakistan yönetimi Amerika'nın baskısıyla El Kaide ve Taliban'ın desteğinden geçici bir süre vazgeçse de 2003 yıllardan sonra bu örgütlerle yeniden irtibatı kurdu ve eski siyasetine devam etti.[10]

2. Aidiyeti

Tabi ki Taliban ile ilgili en önemli soru şudur: *Taliban* hangi düşünce sisteminden besleniyor? Kendilerini hangi ekol ve medreseye tabi görürler? Acaba mensup oldukları ekole ne kadar bağlıdırlar? Bu örgütün anlayışı Afganistan halkının kültürüne ve zihniyetine uyumlu mudur? Şimdi bu soruları kısa bir şekilde açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Sadece Pakistan'da şu an resmi ve gayr-i resmi 16 bin medrese fa-

5 MuşeerefPerviz, *Der Hatt-i Âteş,* (tr: Seyid Harun Yunusi,İntişârat-i Meyvend, Kabil, 2013), s. 34

6 Şirzad,*a.g.e.*, s. 177.

7 Şirzad,*a.g.e.*, s. 85.

8 Şirzad, *a.g.e.*, s. 86.

9 Stiwchol, *Tarihçey-i Müdahilat-i CIA, ISI, KJB,* (tr. Muhammed İshak,İntişarat-i Meyvend, Kabul, 2008), s. 562.

10 Bruce Riedel, *Deadly Embrace,* (tr. Bahar Mehr, TabishForugh,İntişarat-i Emiri, Kabil, 2013), s. 140-141.

aliyet göstermektedir.[11]Zahiren Taliban örgütü kendi medreselerinin köklerini Hindistan'daki Divbnet medrese ekoluna nibet ederler. Hindistan'da medreselerin ilmî ve fikrî açıdan çok parlak bir geçmişi vardır. Hindistan'da kurulan bu sistemde büyük âlim ve mütefekkirler yetişmişlerdir. Abdülhay el-Leknevî (1304/1886), Muhammed *Enver Şâh-Keşmîrî* (1352/1933), Aşref Ali Tahanevi (1362/1943), Zafer Ahmed Osmani (1394/1974) ve daha nice büyük âlimler bu ekolun yetiştirdikleri şahsiyetlerdir.[12] Ancak son zamanlarda Pakistan ve Afganistan'da marjinal gruplar yetiştiren birçok medrese kendilerini Hint diyarında tesis edilen Divbent medreselerine mensup etseler de, nitelik, nicelik ve icraat bakımından bir birinden çok farklıdırlar.[13]

Bu akım mutedil olup, genel anlamda itikadi bakımından Hanefilere bağlıdır; ayrıca bunlar Divbend büyüklerinin benimsediği çizgiden sapmamışlardır. Hatta bunların birçoğu o kadar mutedil bir çizgi izlemişlerdir ki, Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılıp bağımsız bir devlet olmasına bile karşı çıkmışlardı. Yani Hindistan'ın iki devlete ayrılmasına karşı idiler. Bu ilmi kurumun âlimleri, Batı'nın İslam dünyasına karşı sergilediği tavır ve eylemlere şiddetle karşı olmalarına rağmen, İslam adına terör estirmeyi tasvip etmiyor ve bu çirkin eylemi gayr-i İslami bir eylem olarak nitelendiriyorlardı.[14]

Yukarıdaki değerlendirmeye göre denilebilir ki Taliban örgütü kendilerini mensup ettikleri medreselere teorik ve pratik bakımından bağlı değiller. Taliban'ın ameli yönden Hanefi fıkha bağlı oldukları doğudur. Taliban örgütü üzerinde çokça kafa yoran ve onları fikri yönden irdeleyen Beşir Ahmed Ensari'nin şu tespiti ilginçtir: "*Taliban*'ın namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerde Hanefi fıkhına tam olarak tabi olduğunu düşünülebilir. Lakin bu düşünceye karşılık şöyle cevap verilmesi mümkündür: "Bizim (Hanefilerin) iki türlü fıkhı vardır ki, ilki inanç fıkhı olan Fıkh-ı Ekber (En Büyük Fıkıh)'dir; ikincisi ise ibadet, muamelat ve diğer hususları içeren fıkıhtır. "*Taliban*'ın koyun, inek veya devenin kurban edilmesinde Hanefi fıkhının hükümlerini esas aldığı doğrudur; ancak insanların boğazlanması hususunda da Haricilerin hükmüne tabi oldukları açık bir durumdur. Hacc'ın fıkhi hükümlerinin yerine getirilmesinde Hanefileri takip eden *Taliban*, devlet yönetiminde Haccac b. Yusuf es-Sekafi'yi takip etmiştir. Şapkasız gezmeyi tekebbür alameti saymış, başların kesilmesini ise teva-

11 *https://www.youtube.com/watch?v=TXyEck3L-r8* (09-09-2015)

12 Ekberşah**,** *Makalât-i- Osmâni,* (nşr,Beytu'l-Ulum, Lahor), s. 11.

13 Mezheri, *İstem,* sy, 21, s. 166

14 Taimz Of İndia, 25 Şubat, 2008.

zu ve ubudiyet olarak görmüşlerdir. Namazda başa şapka takma hususunda Hanefi fıkhına[15] uyan *Taliban*, kellelerin uçurulmasında Haricilerin Nehrivan'da uyguladıkları bir anlayış ve şeriata tabi olmuşlardır. Araştırmalarımıza göre günümüzde dünya üzerinde Haricilerden geriye kalan tek fırka İbadilerdir; onlarda Umman Devleti'nde yaşamaktadırlar. İşte bu İbadiler, *Taliban* ve eski Haricileri mukayese edecek olursak, İbadilere nazaran *Taliban*'ın eski Haricilere daha yakın olduğu apaçık bir biçimde ortaya çıkacaktır."[16]

3. Taliban Örgütünü Şiddete Sevk Eden Etkenler

Şiddete sevk eden etmenlerin çok olmasıyla birlikte, biz burada sistemin içinden kaynaklanan, örgütü pratik şiddete yönlendiren en önemli etmenleri maddeler halinde ele alacağız.

3.1. Coğrafik Etken

*Hududu'lÂlem'*in müellifi dördüncü asrın ortalarında Afganistan coğrafyasında bulunan Gardiz ili hakkındaki kanaatlerini şöyle ifade etmektedir: "Hindistan ve Gazne ile sınırı olan Gardiz ili, tepelik arazinin üstüne düşen sağlam kalesi olan bir bölgeydi; bölgedeki insanların tümü Haricilerden oluşuyordu."[17] Abdu'l Hay Habibi[18]*Tarih-i Afganistan Baad Ez İslam* (İslam'dan Sonra Afganistan Tarihi) adlı kitabında Sistan bölgesine sınırı olan Afganistan'ın güney kesimlerinde Haricilerin yaşadığına ve yayıldıklarına dair deliller ve bulguların bulunduğunu söylemektedir.[19] O, kitabın başlarında ise, hicri 173 yılında Sistan ve Afganistan'ın güneyinde bulunan Hilmend ilinin Haricilerin kök saldıkları bir merkez haline geldiğini söylemektedir.[20]

Beşir Ahmed Ensari Taliban'a yataklık ettiği bölgeler hakkında şöyle tesbitte bulunmuştur: "Merkezi yönetimden uzak oluşu, kuru havası ve yakıcı çölleriyle Sistan, o zamanki avare Haricilerin tabiatına oldukça uygun bir mekândı. Onlar bu bölgede terör estirerek halkın ve merke-

---

15 *Nuru'l-İzah'*ın şerhi olan *Merâki el-Felah* adlı eserde şapka takma konusunda şöyle yazılmıştır: "*Haşyet ve tevazuu gösteren haller dışında, normal zamanlardaşapkasız (yani başı açık) bir şekilde namaz kılmak mekruhtur."*Hasan b. Ammar eş-Şerenbilali el-Hanefi, *Merâki el-Felah*, s. 131

16 Ansâari,Hâce Beşir AhmedAnsâri, *Mezheb-i Talibân*, 1, bs,2013, s. 77

17 *Hududu'l Âlem*,s. 58

18 Afganistan'ın en meşhur çağdaş tarih yazarlarından sayılır. Onlarca eseri vardır ve Afganistan'da her kes tarafından tanınan büyük şahsiyettir.

19 Habibi,*Tarih-i Afganistan BaadEz İslam*, s. 885

20 Habibi, *a.g.e.*, s. 342

zi yönetimin başına bela oldular. Hatta Zerrinkub, Harici teriminin bile onlara hafif geldiğini dile getirmektedir.[21] Evet! Sert mizaçlı, maceraperest ve çölde gezen bu insanlar, Afganistan'ın güneyinde bulunan ve Herat'tan Pektiya iline kadar uzanan sert iklime sahip olan bu bölgede karar kılıp, çölün kızgın ve hareketli kumları üzerinde seyyar devletlerinin temelini attılar. Hariciler devamlılıklarını sağlamak için hep çölleri tercih etmişlerdir. Nitekim hicri ilk asırdan itibaren Haricilerin toplandığı yerler; Kuzey Afrika'nın uçsuz bucaksız çölleri, Amman ve Afganistan'ın güney tarafında bulunan çorak ve kumsal alanlar olmuştur".[22]

Kandahar, Gardiz ve Bust şehirleri bir yandan Busti, Gardezi ve diğer birçok büyük âlimin yetiştiği yurt olurken, diğer taraftan tarih boyunca dışarıdan gelen maceraperest ve çılgın grupların da savaş alanı olmuştur. Bu gruplar geriye kanlı bir tarihten başka bir şey bırakmamışlardır.[23]

Yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, yine aynı coğrafyada ve aynı toplumsal koşullarda, Arap kökenli binlerce militanın Taliban örgütüyle bir araya gelmiş olması tarihin tekerrüründen başka ne olabilir ki?

3.2. Eğitim Sistemi

Aslında olaya daha derin bir gözle bakacak olursak şunu anlarız ki İngilizlerin Hindistan'da uzun süre kalmaları sonucu özellikle de dini eğitim anlayışında bir birine zıt olan iki kutbun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. " Geleneksel ders müfredatını takip eden Divbent medreselerini 1877 yılında kurulan Ali garh koleji ile karşılaştırdığında birbirine tam zıt olan iki tablo ortaya çıkacaktır. Birincisi geleneksel eğitime sıkı sıkı bağlı olan bir düşünce sistemini takip etmekte, diğeri de gençleri batı düşünce ve kültürünün kucağına atmaktadır".[24]Son zamanlarda Afganistan ve Pakistan'ın değişik yerlerinde Divbent medresesini örnek alan ama mensup oldukları yere hiçbir alakası olmayan yüzlerce medrese açılmaya başladı. Bu medreselerin ortaya koyduğu fikir ve ilahiyat söylemi maneviyattan uzak, irfani, felsefi ve zengin tasavvufi kültüründen yoksun bir hal almış durumda. Başka bir değişle bu medreselerin ilahiyat söyleminde amiyane, yüzeysel, katı kuralcı fıkıh anlayışı hâkimdir. Hal bu ki coğrafyamız yüzyıllarca rahmet, merhamet ve hoş görünün kaynağı olmuş; bu mümbit topraklarında dünyaca ünlü, hoş görü ve ilmin sembolü olan

---

21 Zerrinkub, *Tarih-i Merdumi İran*, II, s. 105

22 Ensari, *a.g.e.*, s. 64

23 Ensari, *a.g.e.*, s. 65

24 Zaferullah Davudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 293

Mevlana Celaleddin Belhi Rumi, Senai Gaznevi, Şakik Belhi, Abdurrahman Cami, Fehruddin Razi, Farabi, İbn Sina ve Abdullah Ansari gibi pek çok mütefekkir, âlim ve tasavvuf erbabı yetişmiştir.[25] Şimdi bu medreselerin eğitim sistemine bir göz atalım.

Özellikle fakir Aileler çocuklarını geleneksel medreselere başlatırken *eti senin kemiği benim* söylemi ile teslim ederler. Onların hocaları da bunu istismar ederek öğrencilerinin üzerine çoğu zaman şiddet uygularlar. Hocanın da zamanında şiddet gördüğü ve zaman zaman bu hususu öğrencilerine gururla anlattığını düşünecek olursak şiddet göstermenin bu eğitim merkezlerinde bir kültür haline geldiğini anlayabiliriz. Bu baskıcı anlayış ister istemez gelecekte onları potansiyel olarak şiddete meyilli insanlar şeklinde topluma sunacaktır.

Haklarını öğretmek yerine her zaman hocanın, ders abisinin, şeyhin, büyüklerin haklarını öğrenciye telkin ederler. Böylece çocuk kendi haklarından bihaber olarak yetişmekte ve uygulanan her türlü baskı ve şiddeti kendisine hocalık ve abilik eden kimselerin doğal hakkı olarak görmekte ve bu konuda itirazda bulunmayı bile saygısızlık addetmektedir. İtirazda bulunsa bile onun hakkını savunan resmi kurumlar ya yoktur veya da itirazı ciddiye almamaktadırlar.[26]Hoca ve ders abisini kutsallık derecine kadar yükselten bu gibi medreselerin birçoğunda, çocuklara karşı hak çiğnemede sınır tanımaz hale gelip cinsi taciz ve tecavüzlere kadar ileri gidebilmektedirler. Tecavüze uğrayan çocukların bazıları ileriki yaşlarda psikolojik sorunlar ve vicdan azabıyla karşı karşıya kalıp kindar insanlar haline gelebilmektedirler. Suçluluk psikolojisi ile kendini günahlardan arındırma duygusu, ayrıca vicdani azap altında ezilen bu gibi insanlar sonunda bazılarını intihar saldırılarına kadar sürüklemektedir.[27]

Medrese öğrencilerinin çoğu fakir aile çocuklarından oluşmaktadır. Her türlü mahrumiyeti çeken bu kesim, zengin ve orta seviyeli kitleden, ayrıca üniversitelerde ve çağdaş okullarda okuyan nesilden kopuk ve uzak kalmaları sebebiyle ister istemez zihin ve fikir dünyalarında böyle ortamlara karşı nefret ve öfke besleyebilmektedirler. Nitekim bu konu ile ilgili Beşir Ahmed Ensari şu tespiti yapmıştır: *Taliban (medrese talebeleri)'da karnını doyurmak için bir parça ekmeğe muhtaç halde Pakistan medreselerine sığınan insanlardan oluşuyordu. Ekmek kazanma ve fakirlikten kurtulma adına bir başka kapı aralandığı anda, savaş arabalarına atladıkları gibi, zaten sof-*

25 Muhik, Muhammed, *Çeşm Hara BayedŞust*, s. 159

26 Muhik, *a.g.e.*, s. 205, s.194-195.

27 Muhik, *a.g.e.*, s. 205.

ralarına, mallarına ve varlıklarına göz diktikleri mücahitlere karşı amansız bir savaşa tutuştular. Gerek üç yaşında babasını kaybeden Taliban lideri gerekse de kendisinden çok farklı olmayan izleyicileri fakir ailelere mensup çocuklardan oluşuyordu. Yetimlik, mahrumiyet ve fakirlik gibi durumları yaşama bazen yoksul insanların halini daha iyi anlamaya sevk etse de, bu mahrumiyet koşullarında dini öğreti ve ilkelerden bigâne yaşamanın da tesiriyle bazen insanlığa karşı büyük suçlar işlenmesine neden olabilmektedir. Marks ve Marksizm bu iddianın en büyük delilidir. Aslında fakirliğin-özü itibariyle-kötü olduğu iddiasında değiliz. Çünkü Hz. Peygamber(s.a) ve etrafındaki ilk Müslümanların çoğu fakirlerden oluşmaktaydı. Ancak fakirlik kin, nefret, şiddet ve kan dökme ile birleşince günahadönüşmektedir.[28]

Eğitim ve öğretimde Pakistan ve Afganistan'daki medreseler çok donuk, yüzeysel bir yapıya sahiptirler.[29] Her türlü yeniliğe kapalı, olayları tahlil etmekten aciz, eleştiri kültürüyle bigâne, siyasi basiretten yoksun bir şekilde yetişen talebeler her türlü istihbaratın kullanımına müsait hale gelebilmektedirler. Nitekim savaş esnasında bir etkili hatibin cihad çağrısı karşısında hiç düşünce zahmetine kapılmadan, nereye ve kime karşı savaşa gittiklerine sorgulamadan binlerce kişi kamyonlara binip savaş meydanlara koşabiliyordu.

3.3. Fıkhi Yüzeysellik

Aslında bu fıkhi yüzeysellik de daha önce değindiğimiz ders programından, takip edilen ders yöntemlerinden ve pratikte gördükleri muameleden kaynaklan bir durumdur. Şeriatın makasıdını, felsefesini bilmeyen Hariciler ve Taliban Örgütü'nün fıkhi anlayışı bir birinin aynısıdır. Öyle ki bu telakkinin akıl, nakil, rey veya rivayetle uzaktan yakından hiç bir ilgisi, alakası yoktur. Başka tabir ile eski Haricilerin ve Taliban'ın din algısı selim fıtrata sahip olan her insanı hayrete düşürecek kadar sığ, gerici ve komiktir. Çünkü Muhammedi Şeriatta helal asıl, haram istisna iken;

---

28 Ansâri, *a.g.e.*,s. 56.

29 Mesela Afganistan'da Taliban döneminde Yusuf el-Karadâvi ve diğer belli düşünürlerin kitaplarının okunması hatta satılması yasaklanmıştı. Maalesef onların çizdiği çizgiden bir santim çıkan kimse tekfir veya tefsik ile itham edilirdi. Medrese ehlinin Mevdûdî ve Fazlurrahman'a karşı takındıkları tavır bunun en belirgin örneğidir. Kendim Pakistan'ın en büyük şehri olan Karaçi'de üç ay boyunca medreseleri iyice gezme fırsatı buldum. Farukiye adında büyük bir medresenin kütüphanesine girdiğimde Mevdûdî'nin *Tefhimü'l-Kur'an* tefsirine rastladım ve raftan elime aldığımda o medresede bulunan tanıdık bir talebe bana: *"Biliyormusun! Bu tefsiri okumak öğrencilere yasaktır."*dedi. Ben nedenini sorduğumda hocalarının Mevdudi'nin kitaplarını okumamasına dair talimat verdiklerini söyledi. (Mezheri, Nasiruddin, *İstem,* sy 21, s. 167)

Taliban'ın getirdiği Şeriatında asıl olan haram istisna olansa helaldir.[30]

Medreselerin eğitim programında sosyal, felsefi, tarih, siret, psikoloji, sosyoloji gibi derslerin olmayışı burada yetişen gençleri realiteden, değişen hayat koşullarından hayli uzaklaştırmıştır. Bunun yanı sıra ders kitaplarının çok eskilere ait olması, günümüzün ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak oluşu başlı başına bir sorundur. Altıncı ve yedinci asırlarda kaleme alınan bazı kitapların üzerinde hiçbir değişiklik yapılmadan, sorgulamadan, düşünmeden hala da aynı eski metot ile okutulması elbette ki donukluk ve yüzeyselliği beraberinde getirecektir.

Medreselerde yetişen âlimlerin yeni çalışmaları da eskinin bir taklidi olup çağdaş soruları ve sorunları cevaplamada aciz ve uzak kalmaktadır. Dr. Yusuf el-Karadâvi'nin tabiriyle; *Bu çalışmalar faydalı olmasına rağmen entelektüel ve çağdaş insanlara hitap etmemektedir, bu kitaplarda genellikle taklit ve nakilcilık ruhu hâkimdir.*[31] Afganistan, Pakistan ve Hindistan'da bulunan bu medreseler geleneksel eğitim ve öğretim şeklini benimsemektedirler. Ders müfredatında gelenekselliğe çok aşırı bağlı oldukları için günün ihtiyaçlarını bilmek ve ona cevap aramaktan aciz kalmaktadır. Eski dersle yerine yeni konular dahil etmeye çok çok az gayret gösterilmiştir.[32] Bu sebeple de Yusuf El Karadavi, Mevdudi, Fazlurrahman, Seyyid Kutub ve daha nice Arap ve acem âlimi, klasik ve donuk düşünceye sahip olan birçok medrese ehlinin gözünde değerleri yoktur.[33]Had gerektiren mevzularda şüphe oluştuğunda sakit olması esas iken,[34] Taliban örgütü had uygulama ve şeriatı tatbik etme namına suçsuz insanların elleri ve ayaklarını kesip şehrin en kalabalık yerlerinde astılar. Başka değişle şeriatta asıl olanı teferruat, teferruatı ise asıl haline dönüştürdüler.

Örneğin, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Şeriatında sünnet olan sakal bırakma, bunların döneminde farz konumuna yükseltildi; buna istinaden de sakalını tıraş eden veya kendine çeki-düzen veren insanlar kalabalıkların gözü önünde caddelerde kırbaçlandı ve hapsedildi. Hırsızın elinin omzundan kesilmesi gerektiğine hükmeden eski Hariciler de olduğu gibi, *Taliban* da hadlerin ikamesi hususunda bir hayli cömert (!) davrandı ve

---

30 *"Eşyada asıl olan ibahattir"* yani bir şeyin hürmeti konusunda açık nas bulunmadığı sürece o helal sayılır. Onun haram olduğunu söylemek ve insanları ondan alı koymak kimsenin haddine değildir. İslam hukukunda bu kaide maruf bir kaidedir.

31 Karadavi,*Keyfe Neteame'l-Maa's-Sünneti'n-Nebeviyye,* Kahire 2002, s. 202.

32 Zaferullah Davudi, *a.g.e.*,s. 293.

33 Mazhari, *Günümüz Afganistan Medreselerinde Dini Eğitim*, İstem, sy, 21. s. 164.

34 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâfizeylihi el-Cevheru'n-nakî,* I-XI, Dâiretü'l-maarif el-İslâmiyye, VIII, s. 238.

yüzlerce aç insanın elini, hatta ayaklarını kesti.[35]Bunun yanı sıra Yusuf El-Karadavi'nin kitaplarının okunması ve satılması Taliban döneminde yasaklandı. Şimdi onların şeriat adına uyguladıkları yüzeysel ve komik olan fetvalar ve olayları yorum yapma biçimiyle ilgili örnek mahiyetinde bir kaç hususa değinmek istiyorum.

Taliban'ın *Emr-i Bi'l-M'aruf Nehy-i Ani'l-Münker* adıyla çıkarttıkları şeriat hüküm namesinde ve bizzat Taliban'ın lideri olan Molla Ömer'in imzası bulunan kitapçığın yedinci bendi dördüncü maddesinde şöyle zikrediliyor: *Uçurtma ve malzemelerini satan kişinin dükkânı üç gün kapatılmalı, eğer tekrar dükkânını açıp uçurtma uçurmaya başlarsa on gün hapsedilmeli. Emr-i Bi'l-Ma'ruf yetkilileri uçurtmanın yersiz masraf, ölüme sebebiyet verme, eğitim ve öğretimden mahrum bırakma, diğer insanların evlerinin içine bakma gibi zararlara sebebiyet verdiğinden Emr-i Bi'l-Ma'ruf ekibinin uçurtmanın zararlarını vatandaşlara açıklamaya mecburdur.*[36]

Daha ilginç olan şu ki, *Taliban* haşhaş ekimini ve ticaretini şer'i bir fetva ile helal sayarken, diğer taraftan sigara içmeyi yasakladı. Hiç kimse onların hâkimiyeti altında olan bölgelerde sigara içme cesareti gösteremezdi. Bu fetvanın gerekçesini şöyle açıklıyorlardı: *Sigara ve benzer maddelerini vatanımızdaki gençler tükettikleri için engellemek zorundayız. Ama haşhaş ve ondan üretilen diğer uyuşturucu maddelerini kafirler (batı dünyası) kullanıyor. Dolayısıyla onları uyuşturmakta bir beis yoktur. Ayrıca uyuşturucu maddelerinin ekini buğday, arpa ve diğer ekinlere göre maddi olarak daha karlıdır. Çiftçimiz haşhaşın mahsulüyle çok para elde edip kat be kat buğday ve diğer hububat elde edebilir. Dolayısıyla ekmesi caizdir.*[37]

Buda heykelleri de bunların eliyle dinamitlenip havaya uçuruldu. Bir heyet Taliban'ı bu işten alı koymak ve ikna etmek için yanlarına vardıklarında, Taliban lideri olan Molla Ömer onlara: *Bunca insanın bu kararımızdan niye bu kadar tedirgin ve rahatsız olduklarını anlayamıyorum. Hz. İbrahim putları yıkmıştı. Görmüyor musunuz Allah (c.c) bunca yıl yağmur yağdırıp bu putların ayakları altındaki kısmını delikler haline getirmiş ki biz dinamiti oraya yerleştirelim. Mahşer gününde bu putlar Allah katına gidip dururlarsa ve Allah'ta bana: Ey Molla Ömer! Sen niye bunları yıkmadın, dese cevabım ne olacak?*[38]

---

35 Ensari, *a.g.e.*,s. 20.

36 ResmiCeride, *De AfganistanİslâmiİmâretResmiCeride*, sayı 799, Afganistan, Kabil, 1998

37 AhmedRaşid, *Taliban, İslam, Neft ve BaziBozurg-i New Dar Asyay-i Miyane,* (tr, Abdul Vedud Zaferi), *İntişarat-i Meyvend,* Kabil, 2008, s. 173.

38 Stiwchol, *a.g.e.*,s. 620-621.

Pakistan'daki mollalardan yakın bir arkadaşım şöyle bir olay anlatmıştı: "Bir gün, Pakistan merkezli *Cemiyet-i Ulema-i İslam* partisine bağlı olan bir molla ile karşılaştım. Bu molla Afganistan'a Mücahitlere (Kuzey İttifakı'na) karşı güya c*ihad(!)* için gelmiş ve Afganistan'ın Celalabad şehrine yerleşmişti. Sıcak bir günde Celalabad şehrinin tozlu caddelerinde dolaşırken, Pakistanlı mollaya: *Keşke Afganistan'ın caddeleri de sizin ülkeniz Pakistan'da olduğu gibi asfalt olsaydı; bizim de elektriğimiz ve suyumuz olsaydı..!* diye hayıflandım. Pakistanlı molla beklemediğim bir şekilde bana karşı şöyle bağırdı: *Allah'a tövbe et, Allah seni kahretsin..! Nasıl anlamazsın! Allah size şeriat vermiştir..!*[39] Futbol maçına gelen yabancı takımın üniformalarını çıkartıp onlaraşalvar giydirmeleri ve ceza olarak saçlarını kazmalı da bunların zamanında gerçekleşti.[40]

Bu gibi yüzeysel fetvalar ve eylemleri saymakla bitmez. Biz yukarıda sadece örnek mahiyetinde birkaç vakayı zikretmekle yetindik.

3.4. Bedevilik ve İntikam Duygusu

Fıkhi yüzeyselliği de aslında ilkel hayat, bedevilik ve basit düşüncenin ürünüdür. Haricilerin de olayları yüzeysel ve sathi olarak yorumlamaları onların bedevi olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bedeviliğin ruhundan kaynaklanan intikam duygusu Taliban örgütün de aşırı derecede müşahede ediliyordu. Taliban'ın intikam saikıyla hareket ettikleri daha ilk ortaya çıktıklarında aşikârdı.

Taliban'ın yöneticileri, sözcüleri ve kanaat önderlerinin açıklamalarından çok açık ve net anlaşılıyor ki, *Taliban*'ın Ortadoğu ve Afganistan'daki savaş çarkını faaliyete geçiren en önemli stratejileri intikam duygusundan ibarettir.[41] Gece-gündüz tertip edip, sorumluluğunu üstlendikleri saldırıların niteliği, onların, intikamcı duygularla hareket ettikleri yönündeki iddiamızı ispat etmektedir.[42]

Kendilerini fanatik Müslümanlar olarak gören Taliban'ın sahip oldukları kin, öfke ve intikam duygularının çoğu zaman, güya bağlı olduk-

---

39 Ensari, *a.g.e,* s. 37.

40 Şirzad, *a.g.e.*,s. 76.

41 Ensari, *a.g.e.*, s. 38

42 Bu saldırıların ilginç tarafı şudur ki, Taliban'ın saldırısına hedef olanlar hep eski mücahitler olmuştur. Ömrünü Ruslara karşı cihat ile geçiren, doğru-düzgün Müslümanlar bunların ilk ve devamlı hedefi olmuşlardır. Ahmed Şah Mesud, Prof. Dr. Burhanuddin Rabbani, Generel Davud, Muhammed Ömer ve daha nice büyük mücahit, Taliban Örgütü'nün sorumluluğunu üstlendiği intihar saldırılarında şehit olmuşlardı. Buna mukabil Avrupa'dan gelip yönetimde söz sahibi olan onlarca kişiden bir tanesinin bile hedef alınmamış olması düşündürücüdür.

ları dini ilkelere nispetle daha ağır bastığını görüyor ve görmekteyiz.

3.5. Aşiretçi Zihniyet

Bilindiği üzere Arap Yarımadası'nda Haricilerin ortaya çıkışında; aşiretler arasındaki taassup, kin, nefret, düşmanlık ve rekabet büyük rol oynamıştır. Ebu Zehra ve diğer birçok araştırmacının düşüncesi de bu yöndedir.[43] Bedeviliğin sertlik, hoşgörüsüzlük, taşkınlık, öfke, taassup, böbürlenme ve yağmalamaya yatkınlık gibi başat niteliklerini dini bir renkle harmanlayarak, din adına vahşi tutumlar sergilemeye başladılar.

Taliban ile Hariciler arasında var olan pek çok ortak noktaya işaret edebiliriz. (Hariciler de olduğu gibi) Taliban Örgütü'nün bütün liderleri de Afganistan'ın belli bir bölgesine mensuptu ve hâkim oldukları zaman zarfında mensup bulundukları bölgeden fiili başkentler ihdas ederek, o bölgeye has aidiyetleri temsil ettiler; yine kendilerine özgü olan dili devletin resmi dili ilan ederek, ırkçı ve kabileci eğilimlerini adeta tescil eylediler. Bu yönelişiyle *Taliban*, bırakın Afganistan'da ulusal birliği sağlamayı, eskiden beri var olagelen göreli Afgan birliğini de tahrip etmiş oldular.[44]

Pakistanlı Gazeteci-Yazar Ahmet Reşid kitabında yaptığı tespite göre, Taliban Örgütü'nün fikir babası ve lider konumunda buluna yirmi dokuz kişiden sadece ikisi farklı bir kabileye mensuptur. Bu mesabede bulunanların on beşi aynı ile (vilayete), geri kalan diğerleri ise Afganistan'ın güneyinde bulunan diğer illere mensuptur.[45]

Birçok siyasi, ekonomik ve toplumsal şartlar ele ele vererek orta doğuda ve bölgemizde şiddeti doğurmuştur. Ancak, şiddeti doğuran etkenler farklı mekânlara göre değişiklik gösterse de şiddete başvuran kesimin birçoğu aynı zihniyete sahip olduklarını müsellemdir.

4. Taliban Şiddetinin Türleri

Taliban örgütü hâkimiyet dönemlerinde halka hem maddi hem de manevi şiddet uyguladılar. Sivil insanlara karşı kullandıkları sopa, tüfek, kırbaç, tekme, tokat, kablo, dipçik gibi vesilelerin yanında zorla saç tıraşı etmek, bir vakitte zoraki birkaç kez aynı namazı kıldırmak,[46]taciz ve tecavüz etmek, sövmek, hakaret etmek gibi manevi şiddete de başvuruyorlardı.[47] Onların hüküm sürdükleri bölgelerde yaşayıp ta kırbaç yemeyen,

43 Ebu Zehra: *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiye,* s. 59-60.
44 Ensari, *a.g.e.,*s. 26.
45 AhmedRaşid: *Taliban,* s. 31-34.
46 Endişmend, *a.g.e.,*s. 220.
47 Muhik, *a.g.e.,*s. 205.

hakaret edilmeyen insan nadir bulunur. Bu şiddetin en kötü tarafı ise birçoğunun din adına uyguluyor olmasıydı.[48]

Bunların yanı sıra bu örgüte mensup olan kişilerin zahiri görünüşleri bile ürkütücüydü. Gür sakallı, paçaları sıvanmış, elinde kırbaç, tüfek, sopa veya kablo, düzensiz bağlanmış büyük sarıklı olmalarını düşünecek olursak şiddet gösterme anında ne kadar vahşi olacakları zihinde tasvir edilebilir.[49]

4.1. İntihar Eyleminin Kültür Parçası Haline Gelmesi

Aslında intihar saldırısı Amerika, Japonya ve İkinci Dünya Savaşında iştirak eden büyük güçlerin geliştirip uyguladığı bir yöntemdir ki; inanç, fıkıh, ahlâk ve kültürümüzle hiçbir yönden bağdaşması mümkün değildir. İntihar saldırılarını destekleyen imha teorisyeni müftülerin bu konudaki tek dayanağı, Yemame Savaşında arkadaşlarından kendisini Müseyleme taraftarlarının kaçıp toplandıkları, etrafı çevrili bir bahçenin içine atmalarını isteyen Berra b. Malik'in hikâyesidir. Burada hemen ifade edilmesi gereken husus, Berra b. Malik (r.a)'in yaptığı şeyin intihar saldırılarına asla meşruiyet kazandıramayacağıdır. Çünkü Tabakat kitaplarına müracaat ettiğimiz zaman Berra b. Malik (r.a)'in o olayda değil, olayın üzerinden altı yıl geçtikten sonra, İran'da ortaya çıkan Şuşter Savaşı'nda şehit düştüğünü görmek mümkündür.[50]

Bilindiği üzere Taliban ve özellikle de Elkaide militanları arasında birçok ülkeden militan bulunmaktadır. Elkaide militanlarının birçoğu özellikle de Arap ülkelerine mensup olanlar selefi düşünceye sahiptir. Bu militanlar adeta Afganistan topraklarını kendileri için cennete giden biricik yol olarak seçmişler. Arap radikal şeyhleri ile Pakistan'daki radikal mollaları kendi ülkelerinde silahlı cihadı, intihar saldırılarını ve diğer her türlü şiddet ve silahlı ayaklanmayı haram sayarken Afganistan'da bütün bunlara cevaz veriyorlar.[51]

Eleman toplama ve intihar saldırılarını gerçekleştirmek uğruna çeşitli yöntemleri deneyen Taliban ve Elkaide örgütü git gide bunu bir kültür haline dönüştürmüşlerdir. Ormanlar ve şehirden uzak askeri kamplarda çeşitli vesilelerle zihni temiz, berrak olan yüzlerce fakir çocuğu toplayıp beyinleri yıkamaya tabi tutuluyor. Sadece maddi çıkarların birisini intihara sevk etmeye yeterli sebep asla değildir. Dolayısıyla manevi yollarla

48 Endişmend, *a.g.e.*,s. 220.

49 Ensari, *a.g.e.*, s. 42.

50 Zehebi, *SiyeruÂ'lâmi'n-Nübela,* I, s. 198.

51 Muhiq, Muhammed, *Çeşm Hara BayedŞust*, s. 51.

aşamalı olarak kişiyi etkilemek, beynini yıkamak için çok yetenekli vaizleri istihdam etmektedirler. Bu vaizler dünya hayatının geçiciliği, kısa ve kötü oluşu, insanların tümden sapık olduğu, hepsinin kâfirlerle iş birliği içinde olduğunu, ölüm ötesi hayatın daha güzel ve romantik olduğunu vurgularlar. Bunun yanı sıra uyuşturucu vermek, şiddet videoları sürekli izletmek suretiyle diğer yöntemlere da başvurup kişinin ölüm içgüdüsünü güçlendirip ölüme sevk etmektedirler.[52]

Allah'ın evi sayılan cami ve namaz ibadetinin İslam dinindeki saygınlığı ve mertebesi herkesçe bilinen bir husustur; ama *Taliban Örgütü* muhaliflerden intikam alma adına bu hürmeti çiğnemiş ve çiğnemeye devam etmekte tereddüt göstermemiştir.[53] Bütün örfi ve kanuni uygulamalarda Cami,54 cemaat, cuma namazı, cenaze namazı ve bayram namazı gibi kutsal ve dinin şiarlarından sayılan ibadetlere saygı gösterilir; hiçbir kanun bu dini ritüellerin icrası esnasında hürmetsizliğe izin vermez. Bilindiği üzere İslam tarihinde bu kutsal ibadetlerin ve mekânların hürmetini çiğneyenlerin ilki eski haricilerdir.[55]

Kanaatimce bu intihar saldırılarının perde arkasında diğer büyük istihbarat güçlerinin bulunduğu bilinen bir konudur.

4.2. Uyuşturucu Maddelerinin Yaygınlaşması

Önceki sayfalarda Taliban'ın uyuşturucu üretimini şer'i fetva ile cevaz verdiğine değinmiştik. Bu başlık altında uyuşturucunun bölgede nasıl yayıldığına dair bilgi vermeye çalışacağız.

Aslında Afganistan'daki uyuşturucunun arka planına bakacak olursak bu maddeleri yaygınlaştıran ve bölgede ticaretini düzenli bir şekilde yürüten Pakistan ülkesi olmuştur. Pakistan seksenli yıllarda yılda 800 ton haşhaşın üretimiyle dünyanın %80 uyuşturucusunu karşılıyordu.[56] 1979

---

52 *http://www.jomhornews.com/doc/news/fa/16413/* (10-09-2015)

53 Afgan kabile kültüründe suçlu biri, bir kişinin evine girip sığınırsa, sığındığı evin ve ev sahibinin hatırına orada kaldığı müddetçe dokunulmazdır. Ama Taliban Örgütü Allah'ın evinde ibadette bulunan onlarca kişiyi intihar saldırılarıyla şehit etmekle, cami ve cemaate dair hiçbir hürmet ve dokunulmazlık tanımadığını izhar etmiştir.

54 Kunduz ve Tahhar illerinin valileri cami içerisinde namaz kılarken Taliban örgütü tarafından intihar saldırısıyla şehit edildiler. Ayrıca eski Cumhur Başkanı olan Burhaneddin Rabbani'yi evinde, Mücahitlerin en büyük komutanı olan Ahmed Şah Mesudu'u, Cumhurbaşkanı Karzayi'nin kardeşini taziye meclisinde ve daha nice insanları intihar saldırılarıyla ortadan kaldırdılar.

55 Ensari, *a.g.e.*,s. 43.

56 AhmedRaşid, *a.g.e.*,s. 177.

yıllarında Pakistan'da neredeyse hiç bağımlı yoktu.[57] Ancak hızlı üretim sonucunda 1992 yılında haşhaşa bağımlı olan kişilerin sayısı 3 milyona ulaştı. Tam yedi sene sonrasında ise 5 milyona kadar yükseldi. Bağımlılığın giderek yaygınlaşması emniyeti bozdu, kanun ve düzeni sarsmaya başladı. Bu dönemde mutaassıp gruplar kendini tehlikede hissettiklerinden dolayı silahlandılar.[58] Tabi ki uyuşturucunun bu kadar yaygınlaşmasında Pakistan istihbaratıyla birlikte üst düzey komutanların parmağı ve desteği vardı.[59] Rusların Afganistan'ı terk etmesinden sonra uyuşturucuya karşı koyma amacıyla Pakistan üzerine Batı ve Amerika'nın baskısı gün be gün arttı. Bu baskıların sonucunda 2000'li yıllara kadar nerdeyse uyuşturucu maddeler yok denecek kadar azaldı. Ama Afganistan'da Taliban dönemi başladığında uyuşturucunun üretim, ticaret ve kaçak ile alışmış olan mafya çeteleri bu felaketi Afganistan'a götürdüler.[60]

Uyuşturucunun Afganistan'a kayması ile yayılması bir oldu. Taliban örgütü savaş masraflarının büyük bir kısmını haşhaşın ekimi ve ticaretinden elde ediyordu.[61] Taliban resmi ekimlerinin yanında yönetimleri elinde bulunan illerin halkını da haşhaş ekmeye teşvik ettiler. Uyuşturucunun ekimi, ticareti ve kaçak ile meşgul olan kesimden zekât adına %20 pay tahsil ediyorlardı. Böylece uyuşturucu maddesinin %96 Taliban örgütünün bulunduğu illerden elde ediliyordu.[62] Uyuşturucu talep arz meselesi olunca şu anda bile Taliban'ın hüküm sürdüğü illerde yüklü miktarda uyuşturucu ekilip yabancı mafya vasıtasıyla bütün dünyaya yayılmaktadır.

Çok tehlikeli sunamiye benzeyen uyuşturucu her geçen gün halkımızı ciddi çöküşe doğru sürüklemektedir. Terör örgütler sayesinde şu an Afganistan dünyanın %90 uyuşturucusunu karşılamaktadır. Sadece Afganistan'da 30 milyonluk nüfustan en az 2 milyon kişi uyuşturucu bağımlısı olmuş durumda.[63] Komik fetvalarıyla bu sessiz şiddeti başlayan, yaygınlaştıran ve kaçak yapan Taliban örgütünün alnında bir kara leke gibi kalmaya devam edecektir.

---

57 AhmedRaşid, *a.g.e.*, s. 176.
58 AhmedRaşid, *a.g.e.*,s. 180.
59 AhmedRaşid, *a.g.e.*,s. 181.
60 AhmedRaşid, *a.g.e.*,s. 182.
61 AhmedRaşid, *a.g.e.*,s. 183
62 AhmedRaşid, *a.g.e.*,s. 176
63 Mustafa Mudessir, *Mandegar Gazetesi,* sayı, 34, s. 2. Kabil, Afganistan

4.3. İnsanlara Karşı Şiddet

Taliban örgütünün yönetim zamanında vatandaşlara etnik, kimlik, semt, mezhep ve meşrep adına her çeşit şiddet uygulanmaktaydı. Maalesef ki bu şiddetlerin birçoğu dini referansıyla yapılıyordu. Mesela İyiliği emir ve kötülükten men etme dinin olmazsa olmaz şartlarından biridir. Bu konuda bizzat Kur'an'ın emri olduğu için kuşkuya yer kalmamaktadır. Ama bu konudaki Kur'ani metot ile Talibani metot arasında yer gök mesabesinde fark vardır. Kur'an bu yetkiyi siyasi, milli veya kültürel aidiyete sahip belli bir kesime asla tevdi etmiş değildir. Tam tersine Kur'an'ın bu konudaki buyruğu, toplumun bütün fertlerine yöneliktir.[64]

Taliban'ın *Emribi'l-ma'ruf nehy-iani'l-münker'i* uygulama ısrarının arkasında, halkı kayıtsız-şartsız söz dinleme zorunda olan bir memura indirgeyen, kendilerini ise hatasız amir konumuna yükselten bir düşünce ve anlayış hâkimdi. Yine bu ısrarın arkasında dini düşünce ve algılarını tek hakikat olarak dayatma ve diğer tüm anlayış ve düşünceleri reddetme eğilimi bulunmaktaydı.[65]Aslında *'Emr-i bi'lma'ruf* kurumlarında halka reva görülen zulüm ve ihanet, Komünistler döneminde Kabil'de bulunan *Riyaset-i Had* isimli istihbarat merkezinin uygulamalarını hatırlatıyordu. Bizzat Genel Başkanının yaptığı itirafa göre, *'Emr-i bi'lma'ruf'* kurumu; orduya, hastanelere ve devlete ait diğer tüm resmi, gayr-ı resmi kurumlara, kısacası ulusal ve uluslararası kurumlara binlerce casus yerleştirmişti.[66]

Bu dönemde Caferi mezhebine mensup vatandaşlar her türlü şiddete maruz kaldılar. Azınlık olan Sih vatandaşlarımız evlerini, ticaret yerlerini hatta arabalarını bırakıp yurt dışına kaçmak zorunda kaldılar. Mabetleri zorla kapatıldı ve sonunda birçoğu ülkeyi terk etmek zorunda kaldılar.[67]

İnsanları aleni bir şekilde boğazlamayı bir savaş kültürü haline getiren akım Taliban olmuştur. İktidarda oldukları süre zarfında çok sayıda muhalifi dış kurumlarda veya devlet bünyesinde memur olarak çalıştıkları gerekçesiyle hayvan boğazlarcasına kestiler.[68]

---

64 Âli İmrân 3/104.

65 Ensari, *a.g.e.*,s. 68.

66 AhmedReşid: *Taliban,* s. 45

67 *http://www.dw.com/fa-af/* (11-09-2015)

68 Özellikle son yıllarda adam kesme eylemlerini genişlettiler. Muhabirler, polis memurları vb. kesimler de bu kesmeden nasibini aldı. Örneğin 2007 Nisan'ında kafası kesilerek öldürülen gazeteci Ecmel NEKŞBENDİ'nin katledilme sahnesi Taliban'a ait internet sitesinde yayımlandı. En son aldığımız habere göre on yedi Afgan vatandaşı, Hilment ili Keceki ilçesinde Taliban militanları tarafından boğazlanmak suretiyle kat-

Kadınlara karşı şiddet Taliban döneminde zirveye ulaştı. Kadınları bütün siyasi, ekonomik, kültürel hatta eğitimden alı koyan Taliban onları dışarıda yürümekten bile men etti. Defalarca kızların yüzüne asit dökülmüş[69] daha ötesi kızları eğitimden alıkoyma ve onları korkutma adına sularına bile zehir kattırılmıştır.[70]

4.4. Tarihi Yerlere Karşı Şiddet

Taliban Örgütü sadece insanlara zarar vermekle yetinmedi; yeşil alanlara, kültürel, tarihi ve sanatsal nitelikli değerli eserlerin hepsine karşı savaş açıldı. Öyle ki onların devrinde, Afganistan'da ki açık ve kapalı müze varlığının neredeyse tamamı yok edildi. Bu karanlık dönemde Afganistan milli müzesinde bulunan 2850 tarihi heykeli balta ve çekiçle paramparça edildi. Bunların bazılarının tarihi milattan öncesine kadar dayanıyordu. Bamyan ilinde Buda'ya ait devasa iki heykel dinamitle havaya uçuruldu. Birinin yüksekliği 53 diğerinin ise 35 metreye kadar ulaşıyordu. Ayrıca Afgan sinemasına ait en eski belgeseller ve filmleri ihtiva eden Afgan Film binasın ateşe verildi.[71]El yazma eserlerini eski kütüphanelerden toplayıp kaçak bir şekilde yurt dışına çıkarılıp satıldı. Taliban döneminde Kabil'de bulunan 18 kütüphaneden 15 kapalıydı.[72]Tarihte ilk defa bir Taliban yönetiminin kültür bakanı olan Kudretullah Cemal bütün tarihi ve kültürel eserleri yok etti.[73]

Ayrıca Taliban döneminde Rus savaşından geriye kalan tanklar, helikopterler, tüfekler, mermiler hatta konserveler bile toplanıp değersiz demir fiyatıyla yurt dışına götürülüp satıldı. Başka bir değişle bunlar Afgan cihadını simgeleyen tüm değerli savaş kalıntılarını ortadan kaldırdılar. Sanki bu örgütün en temel amaçlarından birisi tarihi ve kültürü yok etmek idi.

4. 5. Ağaçlara ve Ekinlere Karşı Şiddet

Taliban örgütü birçok ilin meyveli ağaçlarını, ormanlık şeklinde gö-

---

ledildi. Bkz: (*İndependent*, Salı Günü, Ağustos Ayı, Londra, 2012.) Daha bir ay önce(Taliban örgütü Badahşan ilinde 18 Afgan askerini esir edip başlarını gövdelerinden ayırdılar. Yetmiyormuş gibi vahşet saçmak amacıyla fotoğrafları çekip internete koydular.

69 *http://www.bbc.com/persian/afghanistan* (11-09-2015)

70 *http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2015/09/150902_k04_girls_student_poisoning_in_herat_* (02.09.2015)

71 Şirzad, *a.g.e.*,s. 221.

72 *http://af.farsnews.com/culture/news/13940510000101* (11-09-2015)

73 Şirzad, *a.g.e.*,s. 220i

rünen alanlarını yok ettiler. Bunların bu eylemi o kadar açık ve netti ki kesme işinde yüzlerce kişiyi zorla götürüp çalıştırdılar. Sadece kesmeyle kalmayıp özellikle de Pervan ve Kapisi gibi belli illerinin sulama sistemini de bombayla tahrip ettiler ve böylece geride kalan binlerce ağaç kurumuş oldu.[74]

Başir Ahmed Ensari kendi Kitabında Taliban'ın ağaç kesme, yeşillik alanlarını yok etme ayrıca daha önce de değindiğimiz üzere yüzeysel anlayışlarından şu hikâyeyi nakleder: *Dost Muhammed adıyla tanıdığım bir arkadaşımın vardı. Taliban Örgütü Dost Muhammed'i alıp Kabil'den zorla, Pervan ve Kapisâ illerine götürüp, gündelik bir miktar para karşılığında üzüm asmaları, şeftali ve kaysı gibi meyve ağaçlarının kesiminde çalıştırır. Dost Muhammed bu sırada başından geçen bir olayı şöyle anlatır: Elma ağaçlarının kesimiyle meşgul olduğum bir gün açlık hissettim ve kendi kendime: 'Kesilmiş dalda bulunan elma dalından bir elmayı alıp biraz atıştırayım" dedim. Kopardığım elmayı tam ısıracakken, başıma isabet eden kırbaçtan dolayı başım döndü. Başımızda bulunan Taliban örgütünün bir görevlisi arkamdan şöyle seslendi: "Sahibinden izinsiz, haram olan elmayı nasıl yersin*?[75]

5. Şiddetin Toplumda Doğurduğu Sonuçlar

Şiddet her zaman şiddeti doğurmuştur. Her yönden şiddet görmüş bir toplum düşünün. Hem hissi hem manevi baskı altında bir toplum düşünün. Hiç bir şeyin özgür olmadığı hatta insanlığın can ve malının hiçbir değerinin olmadığı bir ortam düşünün. Her an her yerde başına kötü şeylerin gelebileceğini hisseden bir toplum düşünün. Daha önceki savaşlarda bu tür şiddetlere maruz kalan Afgan toplumu Taliban döneminde şiddetin en üst seviyesine şahit oldu. Bu gibi ortamda bir neslin yetişmesi başlı başına bir felakettir. Maalesef ki toplumda şiddetin bitmediğine göre şiddete meyilli olan bir nesil yetişmeye devam etmektedir. Şiddetten haz alan terör örgütlerinin topluma yansıyan en tehlikeli etkisi de şiddet göstere göstere halkın acıma, merhamet ve şefkat duygularının kaybolmasıdır. Böyle bir toplum ne kadar dışta sakin görünse de içlerinde volkan gibi şiddet duyguları kaynamakta ve şiddet gösterme fırsatı bulduğunda da patlamaktadır.

Potansiyel olarak şiddete meyilli yetişen nesil müsamahasız, sabırsız, kargaşadan hoşlanan ve saldırgan olmakla beraber küvvey-i kahriyyesini nerde ve ne zaman kullanacağını bilmeyen vasıflara sahip olmaktadır.

---

74 *http://kabulpress.org/my/spip.php?article4788* (11-09-2015)

75 Ensari, *a.g.e,* s. 37.

Bunun en bariz örneği (20 Martta 2015) tarihinde geçekleşen Ferhunde'nin öldürülme sahnesiydi. Bir muskacının: *Ferhunde Kur'an'ı yaktı!* Şeklindeki yalan çağrısı üzerine soruşturmadan ve araştırmadan yüzlerce kişinin Ferhunde üzerine üşüşmesi ve onu şehrin en kalabalık yerinde feci bir şekilde öldürüp yakması halkın potansiyel olarak şiddete ne kadar meyilli olduğunun en tipik örneğidir.[76]

Bunun yanı sıra çocukların neredeyse her hafta büyük şehirlerde intihar saldırılarını şahitlik etmesi, şiddet hakkında konuşulanları medya vasıtasıyla izlemesi ve bazı çocukların oyunlarında bile intihar saldırılarını canlandırılması toplumun gelecekte yeni tehlike ile karşı karşıya olması demektir.

Sonuç

Taliban örgütü ortaya çıktığı ilk andan itibaren, kimliğini ve meşruiyetini dini ve mezhebi referanslara dayandırdı. Ancak, ister Sünni ister Şii olsun hiç bir Müslüman bilinen Afganistan tarihinde, ne böylesi bir harekete ne de bu nitelikte bir dini algıya tanık olmuştur. Kendilerini Devbent ekoluna mensup etseler de bunun gerçeklik payı yoktur. Olsa olsa Divbent bünyesinde bir sivri diş veya hiçbir şer'i, örfi ve ahlaki ilkelere değer vermeyen ifrati bir hareketten ibarettir.

Taliban da başlangıcından bugüne kadar, Afganistan'da iç savaşın bitirilmesi ve barışın tesis edilmesi için hiçbir girişimde bulunmamış ve bu konuya ilgi göstermemiştir. İç savaş mahsulü olan eski Hariciler ve Taliban'ın barışa ilgi göstermesi şöyle dursun, kendileri fitnede her zaman asli bir rol oynamışlardır.

Her türlü gelişmeye karşı olan bu örgüt bulundukları bölgelerde okul, yol, köprü ve toplum menfaatinde olan bütün projelere karşı durmuş, olanları da tahrip etmeye ve ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.

Orta doğuda Daiş örgütünün de Taliban projesinin başka bir versiyon ve tekerrüründen ibaret olduğunu düşünerek teorik ve pratikte bu iki örgüt arasında hiçbir farkın olmadığının ispatı haydi haydi kolaydır. Bunların ortaya çıkmasına doğrudan veya dolaylı olarak sebep olan "üst akıl" bu projeler vasıtasıyla birçok amaca ulaşmayı hedeflemektedirler. Mesela Afganistan'da *Taliban* projesi vasıtasıyla Mücahitlerin kurduğu devleti devrildi. İslam terör ve şiddet kaynağı olarak tanıttıldı. İşgal için zemin hazırlandı. Haşhaşın ticareti ve mafyası güçlendirilip hatta şer'i fetva ile meşrulaştırılıp yüzbinlerce gencimiz topraklarımızda bağımlı

76 http://www.bbc.com/persian/afghanistan (12-09-2015)

hale getirildi. Pakistan ve Afganistan'daki Medreselerde yetişen binlerce genç hiç uğruna ölüme sürüklendi. İç savaşı kızıştırıldı. Dünyanın her bir yanından radikal düşünceye sahip, siyasi basiretten yoksun olan binlerce Müslüman genci bu bölgeye çekerek bir yandan ülkelerini onlardan temizlediler, öte yandan da hepsini topluca imha etme şansını yakaladılar.

İmanımızı güçlendirecek, kalbimizi sükûnete erdirecek, aktif ve mutlu hayat sürmemize vesile olacak zengin irfani ve manevi mirasa sahip olmamıza rağmen, kuru, şiddet içeren ve yüzeysel anlayışa sahip olan Taliban örgütü ve benzer örgütler için gelecekte toplumumuzda yerleri yoktur. Toplumumuzun bu örgütlere karşı beslediği kin ve nefret onların yok olmasına yetecektir inşallah! Milletimiz din referanslı bunca zülüm ve şiddete maruz kalmasına rağmen sağduyu, anlayış ve kavrayışıyla Talibanî İslam ve gerçek İslam arasında fark edecek kadar zeki ve anlayışlıdır. Milletimiz böyle anlayışa sahip olmasaydı din referanslı olan bunca şiddet gördükten sonra belki de toplumumuzda İslam ve değerlerinden hiçbir şey kalmazdı.

Sağlam düşünceli ve mutedil Müslüman şahsiyetlerin en önemli ve aciliyet arz eden görevlerinden birisi, bu tarz örgütlerin gerçek yüzünü insanlığa tanıtmaktır. Biz de bölgeyi tanıyan ve tamamen Müslümanların aleyhine cereyan eden bu olayların iç yüzüne vakıf olan bir Müslüman olarak, Türkiye'nin değerli halkına bu örgütün mahiyetini anlatmayı bir vazife bildik. Ayrıca Taliban vb. örgütlere sempati besleyen ve onlara katılmayı düşünen insanlara, bu tebliğ vasıtasıyla bir kez daha düşüncelerini gözden geçirme fırsatı vermek istedik.

Akli Selim cismi salim de olur sözünü dikkate alacak olursak Taliban liderlerinin ya gözünü, ya elini veya da ayağını iç savaşlarda kaybetmiş olduğunu görmekteyiz. Mesela bu örgütün lideri olan Molla Ömer'in, Adliye bakanı olan Nureddin Turabi'nin ve dış işleri bakanı olan Molla Muhammed Gavs'un tek bir gözü vardı. Eli, ayağı, kulağı, parmağı vs. olmayan vali, kaymakam sayamayacağımız kadar çoktu.[77] Kinli kalp ve kusurlu organlara sahip olan bu kitle başka insanların eza ve eziyetinden haz alıyorlardı.

İslam medeniyetinin bağrında gelişen muhtelif fıkhi, kelami ve felsefi akıma ait ansiklopedik mahiyet taşıyan çok sayıda değerli eserin bize kadar intikal ettiği bilinen bir hususdur. Ancak mezkûr tutumun sonucu olmalı ki, hem eski hariciler hem de mirasçıları olan Taliban örgütü aktif dönemlerinde bile geriye kayda değer bir müktesebat bırakmadan yok

77 Ahmed Raşid, *a.g.e,* s. 31

olmaya mahkûm olmuşlardır. Seleflerinde olduğu gibi, Taliban Örgütü de ilk Hariciler gibi ilmi ve fikri donanım açısından son derece yetersiz ve en cahil kesimi olarak kendilerini tanıttılar. Modern Batının dünyaya getirdiği yeniliklerden de sadece silaha, deli gibi, âşk beslediler.

Taliban, Daiş ve benzeri çağdaş örgütler eski uzantıları gibi yeryüzünden silinip yok olacaklardır; lakin bu yok oluş gerçekleşinceye kadar, hüzün ve trajediyle yoğrulmuş bu topraklar üzerinde daha ne kadar kan akacağını ancak Allah(c.c) bilir…

Artık kan dökülmemesi temennisiyle…

Kaynakça

Karadavi, Muhammed Yusuf el-Karadavi, *Keyfe Neteamel Maa's-Sünneti'n-Nebeviyye,* Dâru'ş-Şuruk Kahire 2002.

Habibi, Abdu'l-Hay, *Tarih-i Afganistan Bad Ez- İslam,* İntişarat-i Efsun, Tahran, 1380.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn (ö. 458/1065),*es-Sünenü'l-kubrâfi zeylihi el-Cevheru'n-nakî,* I-XI, Dâiretü'l-maarif el-islâmiyye, Heyderâbâd,

Abduşşukür, Mevlâna Abduşşükür Tirmizi, *Tezkiretü'z-Zafer,* (derleyen, Kamer Ahmed Osmâni, nşr, Matbuât-ı İlmi Kemâliye) 1, bs. Feyselâbad, 1977.

Ansâari, Hâce Beşir Ahmed Ansâri, *Mezheb-i Talibân*, 1, bs, 2013.

Ekberşah, Muhammed Ekberşah el-Buhari, *Makalât-ı- Osmâni,* nşr,Beytu'l-Ulum Lahor, ts.

Halid, Zaferullah Davudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları,* İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

ResmiCeride, *De Afganistan İslâmi İmâret Resmi Ceride,* sayı 799, Afganistan, Kabil, 1998.

Ekberşah, Muhammed Ekberşah el-Buhari, *Makalât-ı- Osmâni,* (nşr,Beytu'l-Ulum) Lahor, ts.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, I-XXI, Müassesetü'r-risâle, Beyrut, 1996.

Ahmed Raşid, *Taliban, İslam, Neftve Bazi Bozurg-i New Dar Asyay-i Miyane,* (tr, Abdul VedudZaferi), *İntişarat-i Meyvend,* Kabil, 2008.

Muhammed Muctehid Şebusteri, *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi,* (tr. Ebuzer Dişkaya) İlimYurdu, İstanbul, ts.

Endişmend, *Nehzet-i İslami Afganistan Devlet-I Mücahidin, İmaret-I Taliban, Cumhuri İslami,* İntişarit-i Said, Kabul, 1392.

Bros Raydel, *Hem Aguşi Mergbâr, Pakistan, Emrikave Ayendey-I Cihad-i Cihani,* (tr. Bahar Mihr, Tabiş Forog), İntişarat-I Emiri, Kabul 1391.

Şirzad Ebu Müslim, *Taliban Der Puşt-i Nikab,* İntişârat-i Said, Afganistan, Kabil, 1393.

Muhiq, Muhammed, *Çeşm Hara Bayed Şust,* ts. Kabil.

Stiwchol, *Tarihçey-i Müdahilat-i CIA, ISI, KJB,* (tr. Muhammed İshak, İntişarat-i Meyvend, Kabul, 2008.)

V. BÖLÜM

DİN EĞİTİMİ, CİNSİYET VE DİNİ HAYATIN ESTETİK BOYUTU

DİNİ HAYATIN ESTETİK BOYUTU VE ŞİDDET

Doç. Dr. Aydın Işık
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

"Dini Hayatın Estetik Boyutu ve Şiddet" başlıklı tebliğ soyut herkes için geçerli olan tümel bir dinin varlığını ve söz konusu dinin de bir estetik boyutunun olduğunu kabul ediyormuş gibi görünse de aslında tüm dinleri ve tüm estetik teorileri kendisinde kapsayan yaklaşımı eleştirmek için kaleme alınmıştır. Kısacası tebliğin başlığı dilin varsayımsal problematiğine eleştirel bir yöneliş olup sorunsalın büyüklüğüne işaret adına tercih edilmiştir. Biz mevcut çalışmaya sondan başlayacak; yani anlatmak istediklerimizi şiddet üzerinden temellendirecek; böylece de birinci kısmın daha iyi anlaşılmasına gayret göstereceğiz.

Her birimiz şiddeti biliyor, tanıyor, şöyle ya da böyle onu yaşıyoruz. Çünkü şiddet hayatımızın ayrılmaz unsurlarından biri. Şiddet kelimesi Arapçadır ve sertlik, sert ve katı davranış, kaba kuvvet anlamlarında kullanılmaktadır. Şedid ise sert ve katı demektir. Şeddat da sertlik ve kızgınlığı ile tanınan ünlü eski Yemen hükümdarlarından birinin adıdır. Bununla birlikte asıl sorun ya da soru şudur: "Kavramsal düzlemde şiddet nedir?" Kanaatimizce "Şiddet nedir?" sorusu daha işin başında meseleyi ıskalamak ve şiddeti öznenin dışında aramaktır. Bu bir bakıma dünyayı, bilincin karşısına koyup, onu ulaşılması gereken ya da düşüncenin kavraması gereken bir gerçeklik olarak sunmak dünyayı ve yaşamı olduğundan basite indirgemek demektir. Bütün bunları göz önünde tutarak biz yeni ve bir o kadar da iddialı bir şiddet tanımı yapacak; tebliğin sonuna kadar tanımımızı savunacak ve sadık kalacağız. "Şiddet özne ve nesne ilişkiselliğinin parçalanması ya da onun sonucunda ortaya çıkan şeydir."

Şiddetin özne ve nesne ilişkiselliğinin parçalanması ya da onun sonucunda ortaya çıkan şey şeklinde tanımlanması antropolojik bir yaklaşım olup insana vurgu yapmaktadır. Bu ise özellikle Batılı antropologların insan ile şiddet arasındaki ilişkiselliği yorumlarken sadece anlamak için değil, aynı zamanda dünyayı değiştirip kendilerince daha iyi bir yer yapmak için (daha Batılı) çalışılan bir araçsallığa da dönüştürülmesi tehlikesine de açık olmasıdır. Kısacası insanın aklına acaba bu sefer misyonerler kim olacak? Ya da kime göre? soruları çok saçma değilmiş gibi gözüküyor. Şiddetin araçsallığına dikkat çeken Hannah Arendt, bu bağlamda Sartre atfedilen bir sözü tekrarlayarak "bir Avrupalıyı öldürmek bir taşla iki kuş vurmaktır.. geriye kalan ölü bir adamla özgür bir adamdır." demektedir.[1]

İnsan diliyle, tutkularıyla, kaderiyle, hurafeleriyle birlikte bu dünyanın parçasıdır. Dolayısıyla da şiddet, insanın insan ile ilişkisinden önce, insanın Doğa ile ilişkisinde görülür. Hepimizin farklı açılardan baktığı ve bilmeğe çalıştığı bir tek evren vardır. İnsan, güneş sistemi ya da dünya gibi evrenin bir parçasıdır; fakat o, sadece evrenin fiziksel kanunlarına tabi bir varlık değil; aynı zamanda içinde bulunduğu varlıklar âleminin diğer parçalarını bilebileceğini/bilebildiğini ya da hissedebileceğini/hissedebildiğini iddia eden bir varlıktır. İnsan her türlü eğilimiyle insandır. O bir yandan uygar, yapıcı ve olumlu iken diğer yandan yıkıcı ve yok edici olabilmektedir. İnsanın insana tutsak edilmesi ise şiddetin en büyüklerinden biridir ve burada gerçekte yok ya da imha edilmeye çalışılan "ben"dir. Şiddet meselesini açımlamaya çalışırken hem kalkış hem de varış noktamızın insan oluşu "sahip olduğunuz tek şey bir çekiç ise her şeyi ya çivi olarak görür ya da Nietzsche'nin dediği gibi çekiç darbeleriyle felsefe yaparsınız." sözünü akla getirmektedir. Ama başka da ne yapabiliriz ki.

Batı felsefesi uzun süredir "hakikat"ten ziyade kesinliğin peşindedir, bu öyle bir kesinliktir ki durağan nesneler düzenin her şeye hâkimiyetini ya da öznenin nesneye tahakkümünü ilan eder. Yeni slogan artık "bana kesinliği ver başka bir şey istemem"dir. Descartes, Spinoza, Leibniz ve diğer filozofların aradığı artık hakikatten ziyade kesinliktir. Descartes öznenin karşısına bir muhalefet unsuru gibi koyduğu aldatıcı dünyayı aşağılar gibi yaparken sonuçta kesinliği ya da nesnel kesinliği özneyi kuşatıcı bir unsura dönüştürür. Söz konusu kesinlik anlayışı Ricoeur'un de ifade ettiği üzere sadece beni parçalamamakta aynı zamanda dili de

1 Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine,* Çev. Bülent Peker, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 19.

fakirleştirmektedir. Özetle insan doğayı denetim altına aldığını düşündüğünde doğanın egemenliği altına girmektedir. Kanaatimizce şiddetin en temel nedenlerinden birisi insanın nesnelleşmesi; tanımımızdaki özne nesne ilişkiselliğinin nesne yönünde bozulmasıdır. Yararı hedefleyen düşünce yapısı neticede bir iktidar ve egemenlik sorununa dönüşmekte ya özne ya da diğer özneler köleleştirilmektedir. Robinson'un Cuma'yı sadece kendi yararına çalışsın diye köleleştirmesi buna güzel bir örnektir.

Şiddet tanımımızda da işaret ettiğimiz üzere insanın nesneleşmesi kadar ontolojik yapısındaki nesnelliği reddederek başka bir ontolojik varlığa dönüşme isteğini de içerir. İnsanın nesnelliğini aşağılayarak Tanrı'ya benzeme ya da Tanrılaşma arzusu ve çabası belki de şiddetin en ağır olanıdır. İnsan bir kere kendine/kendi nefsine zulmetmeye ya da şiddet uygulamaya alışmışsa kendinde başkalarına da aynı rahatlıkta zulmetme yetkisini bulur. Bu bağlamda tutkulu sevme ya da aşk da şiddetin bir türüdür. Kur'an'ın "şiddetli sevmeyi" Allah'a atfetmesi ve şiddetli sevmenin insani bir özellik olmadığını ima etmesi oldukça ilginçtir. Kanaatimizce tutkulu sevmenin/aşkın nasıla acılara, intihara ve şiddete dönüştüğünü göstermesi açısından Genç Werther'in Acıları Romanı önemli bir yapıttır. Maddi yapımızdan uzaklaşarak özneleşmesinin şiddetini ve dayanılmaz acısını yaşayan sanatta dâhilerin bazıları bize söz konusu durumun dayanılamazlığını sıklıkla anlatmaya çalışmışlardır. Mesela Mozart Don Giovanni operasının notaları arasına şu şiiri yazar: "Şimdi paramparçayım, onarabilir misin/anlayabilir misiniz beni?"

İnsanın ikircikli doğası onun şiddete meyletmesinin temel nedenidir. İnsan olmak ve insan kalmak insanlık tarihi düşünüldüğünde çok zordur. İnsanlık tarihinin kayda alınan 5600 yılında 14.600'dan fazla savaş yaşanması ve her yıla yaklaşık olarak 2.6 oranında savaş düşmesi bunu göstermeye yeter. Belki de kendi türünü yok etmeye çalışan tek varlıktır insan. (Buna "destrudo denir.) Diğer alanlarda olduğu üzere Akademi de insanın ikircikli doğasını dengeleme adına bir yandan öznel özgürlükler alanına vurgu yaparak farklı fikirlerin temsil yeri olmayı kendine şiar edinirken diğer yandan da kesinliğe ya da nesnelliğe hakkıyla destek vermek için bilim dallarına disiplin demeyi tercih etmiştir. Michel Foucault, Akademin insan doğasının şiddete dair yapısının keşfini Akademinin en önemli başarılarından biri olarak telakki eder. Ona göre özne ve nesne arasındaki ilişkiselliğin parçalanması ve dolayısıyla şiddetin ortaya çıkışının kaynağındaki itici güç aslında bir iktidar ve hatta egemenlik soru-

nudur.[2]

Şiddet ve iktidar arasındaki ilişkiyi en güzel anlatan söz "iktidar namlunun ucunda büyür."dür. Tabir caizse şiddet iktidarın yapışık ikizi ve gücün koruyucusudur. Belki de bir Amerikan atasözünde ifade edildiği gibi en iyi savunma iyi bir saldırıdan geçer (doğruluğu ve yanlışlığı ayrı bir mesele). İktidar ve şiddet arasındaki ilişki de antropolojik bir yaklaşımla insana ve insan doğasına atfedilmekte özellikle de bilim adamlarının bilim adına bu yaklaşımı savundukları iddia edilmektedir. Fakat 1987 yılında Sevilya kentinin yöneticileri ve İspanya UNESCO'sunun bilimsel gerçekliklere dayanarak şiddetin insan doğasına ait olduğunu bir bildiriyle reddettiklerini de görüyoruz: "Bilimsel kuram ve verilerin, şiddet ve savaşı haklı kılmak amacıyla kötüye kullanılması yeni olmayan ve hatta modern bilimin ortaya çıkışından itibaren süregelen bir yaklaşımdır. Evrim kuramı, yalnızca savaşı değil, aynı zamanda soykırımı, sömürgeciliği ve zayıfların ezilmesini haklı kılmak için de kullanılmıştır. Hayvan türleri arasında büyük oranda birbirleriyle dövüşme oluyorsa da, doğal ortamda yaşayan türlerde, tür içi örgütlü gruplar arasında yıkıma yol açan yalnızca birkaç dövüşme olayı rapor edilmiştir ve bunlardan hiçbirinde silah olarak tasarlanmış aletler kullanılmamıştır." Özetle söz konusu bildiride bilimsel verilerin ışığında şiddetin insan doğasına aidiyeti yanlışlanmaya çalışılmaktadır.3

S. Kubrick *Full Metal Jacket* filminde bizim şiddet tanımımıza da uygun düşecek tarzda düşünce/özne ve şey/nesne arasında ortaya çıkabilecek olan özdeşliği parçalayan temel öğeyi irdelemektedir. Filimin kahramanlarından biri olan Onbaşı Jokerin üniformasında "barış rozeti" kaskında ise "öldürmek için doğdum" yazısı vardır. "Kendisine evlat sen hangi taraftansın" diyen Albay'a Joker sadece savaş meydanında bulunduğunu fakat bir taraf olmadığını söyleyecektir. Kubrick burada kendimizi dünyevi perspektiften çıkıp bu paradoksa bir dünya dışı yaratığın gözüyle bakmayı önerecek ve dolayısıyla da her şey baştan aşağıya mantıksızlığa yönlendirecektir. Aslında bu bir yandan kesinliğe/nesnelliğe ve diğer yandan da batı metafiziğine bir eleştiridir. Zira savaşın ya da şiddet eyleminin bir gerekçesi vardır; kısacası şiddet öyle ya da böyle mantıksal bir örgü çerçevesinde kavranır. Dolayısıyla da kişi bir taraf tutmak zorundadır. İşte bu bağlamda Kubrick filimde bize şiddetin aşılmasında insan doğasına ilişkin akıl merkezli statik yaklaşımların işlevini kaybetmesini

2 Bkz. Ulus s. Baker, "Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru", *Cogito Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 130

3 Bkz. *Medicine and War*, Vol.3, 1987, p. 191-193.

önermektedir.[4]

Şiddet Hannah Arenth'in de belirttiği üzere araçsaldır ve kendini iç mantığı çerçevesinde gerekçelendirmeye çalışır. Polonya'da 1942 yılında yaklaşık 1500 Yahudi öldürülmüş/katledilmiştir. İnfazı gerçekleştiren polisler Nazi propagandasına yenik düşen genç askerler de değildir. Onlar Hamburg'un işçi sınıfından veya orta tabakasının en alt kısımlarından gelen orta yaşlı aile babalarıdır. Bu adamlara ordu için "işe yaramaz" damgası vurulmuş ve çürük raporu verilip bu yedek polis birliğine tayin edilmişlerdir. Söz konusu polislerin çoğunun Yahudi esirleri öldürmek için gerekçeleri vardır ya da onlar kendilerince gerekçeler üretmişlerdir. Zira her şiddet eylemi kendi içerisinde bir gerekçelendirmeyi de üretir/doğurur. Mesela bu katliamı gerçekleştiren polislerden bazıları arkadaşları yanında "kancık" durumuna düşmekten korktuklarını, bazıları "erkekliklerini" kanıtlamak istediklerini yani "hanım evladı" olmadıklarını gösterebildiklerini söylemişlerdir. En ilginç gerekçelendirme ise 35 yaşındaki metal işçisinin ifade ettikleridir: "Sadece çocukları vurmaya özen gösterdim ve bunu da başardım.. Çünkü kendi kendimi, bir çocuğun annesiz zaten yaşayamayacağı düşüncesine inandırdım. Yani vicdanımı, annesiz hayatta kalamayacak bir çocuğu kurtarıyorum düşüncesiyle rahatlatmaya çalıştım."[5]

Bir Ukrayna atasözü "Bayrak dalgalandığında, akıl trompetin içine girer." der. Bu atasözü bizim düşündüğümüz şeylere aykırıymış gibi gözükmektedir; fakat aslında bizim temellendirmeye çalıştığımız ana tezi dile getirmektedir. Çünkü buradaki akıl nesnel akıl değil vicdandır; eleştirilen de körü körüne takip edilen ulusçuluktur. Mesela *Paths Of Glory* filminde Kubrick, cephede tamamen ölümcül duygularla donatılmış, deyim yerindeyse bir ölüm makinesine dönüşmüş askerlerin, esir düşen ve neredeyse bir insan olarak görülmeyen, dalga geçilen Alman şarkıcının şarkı söylemesiyle bir anda nasıl değiştiklerini anlatır. Şarkı, önce askerlerin susmasına arkasından ise gözyaşlarına boğulmasına yol açar. Bu açıdan şarkı, insanların unuttuğu bir yönü harekete geçirmiştir. Burada askerler ve askeri mekân, aklın soğuk ve hâkim yönünü temsil ederlerken, şarkı ve kız insanı insan yapan hassas ve kırılgan yönü "duyguyu" ya da "vicdan"ı temsil etmektedir. Şarkının sonunda herkes yani askerler de insan olduğunu anlarlar fakat bu artık somut olarak ifade edilemeyecek

4 Özcan Yılmaz Sütçü, "Düşüncenin Şiddeti: Stanley Kubrick", *Felsefelogos*, Sayı: 55, İstanbul, 2014, s. 91.

5 Rafael Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor?", *Cogito Şiddet*, s. 26-27.

bir insandır. Kant'ın tabiriyle insaniliği içinde insan yani "vicdan"dır.[6] Atasözünün ilk kısmı ise şiddetin en önemli gerekçelendirmelerden biri olan ulusçuluk eleştirisini gözler önüne sermektedir. Hintli şair ve düşünür Tagore'un ifadesiyle "Ulus olma ideası, icat edilen en etkili uyuşturucu maddedir. Yoğunluğunun etkisi altında bütün bir ulus neredeyse sistematik bir şekilde ahlaki çöküntüsünün farkına varmadan, bu tehlikeli bencilliğe tutsak olur".

Şiddet hayatımızın bir parçası, her şeyden önemlisi de artık ona alıştık. Kaynaşma ve dostluğun hedeflendiği sporun kendisini bırakın söylemin de bile şiddetin bulunması oldukça ilginç değil mi? Günlük gazetelerde atılan manşetler ne yazık ki hoşumuza gider bile oldu: "Patlamaya hazır bomba gibiyiz.", "Antrenör ve futbolcular patlamaya hazır dinamit gibi maç saatini beklemektedirler.", "İmha planını hazırladık.", "Kıyametler koparacağız", en ironilerinden birisi de "Silahlı sevince büyük tepki" şeklinde atılan gazete manşetidir. Meselenin vahim tarafı bunların sadece manşetlerle sınırlı kalmaması; gerçekleşmesidir. Mesela Fransa'da iki sevgili 16 yaşındaki masum bir genci 40 bıçak darbesiyle öldürürler. 18 yaşındaki genç kızla, 17 yaşındaki sevgilisi, yakalandıktan sonra polisteki ifadesinde cinayeti Oliver Stone'un "Katil Doğanlar" (Natural Born Killers) filminden etkilenerek işlediklerini itiraf ederler. Bizim "sonuçsuz şiddet" diye isimlendirdiğimiz örneğin Tom ve Jerry türünden filmler açık şiddet içerikli yayın ve filmlerinden daha tehlikeli olabilmektedir. Danimarka da yapılan bir araştırma, Tom ve Jerry izleyerek büyümüş çocukların ilk sokak kavgalarından sonra yumrukladıkları arkadaşlarında niye bu kadar hasar olduğuna şaşırdıklarını ortaya koymaktadır. Çocukların kurdukları cümle "Ama Tom ve Jerry'de böyle olmamıştı" şeklindedir. "Cinayet gibi trafik kazası" ya da "Azrail'in yollarda gezmesi" ifadeleri şiddetin bize ne kadar yakın olduğunu hatırlatmaktadır. Bireysel ya da tekil şiddet durumları belki de kolay kavrandıklarından onlara karşı gösterilen tepkiler de açık ve yoğun olabilmektedir. Fakat insanlık barışı ya da özgürlüğü içinmiş gibi görünen aslında global şiddet ya da dünyamızın katledilmesini içeren olaylar kolayca görülemediğinden/anlaşılamadığından maalesef şiddet olarak bile telakki edilememektedir. Aslında bu türden şiddet milyonlarca insanın ölümüne sebep olmaktadır.

Şiddet bir gerçeklik ise Einstein'ın Freud'a yazdığı bir mektupta ona sorduğu şeyleri bizde paylaşıyoruz: "Bulunduğumuz konum itibariyle uygarlık için en can alıcı soru şudur. İnsanoğlunu savaş alın yazısından

6 Bkz. Özcan Yılmaz Sütçü, *a.g.m.*, s. 94.

kurtarabilmek için bir yol var mıdır?" Freud'un verdiği yanıt ise oldukça karamsardır: "İnsan aklıyla ve duygularıyla olaylara yaklaşabildiği ve ileride kopacak bir savaşın yaratacağı sonuçlardan korktuğu için, yakın zamanda savaşlar bitebilir düşüncesi çok da ütopik değildir."[7] Bununla birlikte yaygın bir yaklaşım olarak saldırganlığı ve şiddeti önlemede iki yolun tavsiye edildiği görülmektedir: Cezalandırma ve duygu boşalımı (katharsis)dır. Biz bundan sonraki bölümde şiddete alternatif olarak sunulan katharsis ve estetik ile şiddet arasındaki ilişki üzerinde duracağız. Şiddeti önlemede cezanın rolünü reddetmemekle birlikte cezalandırmanın da bazen suç işlemek kadar, hatta ondan daha şiddet yüklü olabileceği unutulmamalıdır. Zevk düşseldir, dolayısıyla işkence etme zevki de öyle. Gerçek savaş/cezalandırma her zaman adı barış olan savaşın/cezalandırmanın patlamasına sebep olur. Ceza zevkinin Batı'da oldukça gelişmiş olduğunu belirten Michel Foucault, Batı kültüründe sanatkârane öldürme tekniklerinden sonra hapishanenin XVIII. Yüzyıl sonu, XIX. Yüzyıl başında ortaya çıkmasının yeni intikam ve şiddet durumlarını tetiklediğini belirtir.[8]

Şiddeti önlemede estetiğin ve estetik arınmanın rolü elbette reddedilemez. Hatta estetik hakkıyla özne ve nesnenin; özgürlükler alanı ile zorunluklar alanının tabir caizse insaniliği içindeki insan ilişkilerinin birleştirildiği bir alandır. Özgürlükler alanı ile zorunluluklar alanı arasındaki parçalanmışlığı estetik ya da yargı-gücüyle aşmaya çalışmak Kant'ı akla getirir. Kant, söz konusu parçalanmışlık ya da bağlantısızlık için bir yol aramaktadır; güzel, beğeni, hoşlanma, dehâ ve yüce gibi kavramlarla estetiği temellendirmeye çalışan *Yargıgücünün Eleştirisi* kitabı birbirinden tamamıyla ayrı olan doğa alanından özgürlükler alanına geçişin mümkün olduğunu göstermek için yazılmıştır. İki alan arasındaki ilişki, duyular-üstü olandan duyulur olana yönelik bir bağlantı ile mümkün olmaktadır. Çünkü özgürlük alanının biçimsel yasalara göre işleyişi, duyu dünyasında bir etki yapmalıdır; yani duyulur dünyada gerçekleşmek zorundadır. Kant'a göre, bilimde özgürlük yoktur; değerler alanı özgürlüğün alanıdır, estetik ise ikisi arasındadır. Yani hem özgürlükler hem de zorunluluklar alanına aittir.

Kant, doğa alanından özgürlük alanına geçişi, duyulur dünya ile duyulur-üstü dünya arasındaki bağıntıyı, yalnızca mümkün bir şey ola-

---

7 Rafael Moses, *a.g.m.*, s. 24.

8 Bkz. Michel Foucault, *Disipline and Punish: The Birth of The Prison*, Penguin Pub., London, 1977.

rak değil; gerçek bir şey olarak anlama talebindedir. Bu talep, sadece doğada amaçlılıkla çelişmeyen olguların bulunmasıyla değil, böyle bir amaçlılıkla uyuşan olguların bulunmasıyla sağlanabilir. Yani amaçlılık, yalnızca öznenin bir eseri, pratik akıl alanında olduğu gibi insan etkinliğinin bir sonucu olmamalı; o, var olmalı, kendisiyle karşılaşılan ya da en azından belirtileriyle yüz yüze gelinen bir şey olmalıdır. Dolayısıyla estetik deneyimde ortaya çıkan şey, doğanın kendinde karakteridir. Bu yüzdendir ki, *"Estetik deneyim, yani doğada güzelin deneyimi, fenomenal dünya içersinden süzülüp çıkartılan numenal dünyanın deneyimidir."*

İnsan, bir kez, ilgiden bağımsız hoşlanmaya başlayarak estetik yargıda bulunduğu zaman, artık o yalnız kendisi için değil, bütün insanlar için de yargıda bulunur. Böylelikle o, kendi bireyselliği içinde kendi iç-ben'inde, tümel olana açılma imkânını elde eder. Artık burada, ben'in kendi kendisiyle uyumu değil, ben'in başka ben'lerle uyumu söz konusudur. Başka bir deyişle estetik bir yargıda bulunan özne, kendi öznelliği içersinde kamusal uzaya açılır. Kısacası estetik deneyim, insanın duyusal ve akılsal doğasının birbiriyle bağdaştığı ve bir uyum içine girdiği, "insanîliği içindeki insan"[9] ilişkilerinin imkânına işaret eder ve Schiller'in dediği gibi "İnsan ancak güzeli deneyimlediğinde insandır."[10]

Kanaatimizce güzel, insanla ve insani yanımızla ilgilidir. Ruhsallığı iyiden iyiye bozulmuş olanların dışında insanlar belli ölçüde, belli bir çerçevede güzelle ilgilenirler. Güzel, insan yaşamından ayrıştırılamaz bir öğedir ve insanlar mevkisi ve durumu her ne olursa olsun güzelle ilgilenirler. Kendini tanımada güzel, hem bir araç, hem de kendini tanıyıp tanımadığının bir kanıtı olarak iş görür. Güzelin alıcısı olmayan kimseler, gerçek insan değerlerine ulaşamamış kimselerdir. Güzel şudur ya da budur, fakat o en sonunda insanın insanla ya da insanın kendisiyle yüz yüze geldiği yerdir. Gadamer'in ifadesiyle güzel bizde bir "var olma artışı" sağlayandır. Varlık eksikliğimizi bize duyurduğu için güzel bizi etkiler, heyecanlandırır ve acıyla karışık bir zevk verir.[11] Estetik objede varlığını duyuran insanlık durumları arasından kendi durumumuzu sezeriz. Bu, katılmak zorunda kaldığımız bir ortak dünyadır. Dolayısıyla estetik objenin temaşasında insan tekilliğini aşar ve bir evrensellik talebinde bulunur. Zira güzelle biten her yargıda bizler başkalarının da onu güzel bulmasını isteriz; bu ise estetik objenin insanları üst düzeyde bir araya

9 Bkz. Schiller, *Estetik Üzerine*, Çev. Melehat Özgü, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 92-96.

10 Schiller, *a.g.e.*, s. 61; 95.

11 Gadamer, *Güzelin Güncelliği*, Çev. Fatih Tepebaşlı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2005, s. 20; 28.

getirmesi demektir. Söz konusu bir araya getirme ve evrensellik talebi güzelle bizi dünyaya bağlar ve dünyayla bütünleştirir. Kierkegaard'ın da belirttiği üzere bu yüzden "güzel kendi içinde bir teleolojiye sahiptir" ve her güzel bize öznellik perspektifinden "insan olma" cesaretini ve evrenselliğimizi hissettirir.

Güzelle yüz yüze gelişimiz, güzeli özümleyişimiz bir bakıma aşkınlık deneyimine benzer. Güzelin bizde yarattığı aşkınlık bizim kendi dışımıza çıkmamızı gerektirir, böylece kendi kendimizi aşmış oluruz. Bizi aşan şey hem güzelin kendisidir; hem de kendimizizdir. Her ne kadar güzel karşısındaki durumumuz bir diyalektik ilişkiyi gerekli kılsa da güzelle bütünleştiğimiz bir yer vardır, bu yerde aşkınlık gerçekleşir. Bu aşkınlık bir kendini yitirme değildir. Einfühlung'da olduğu gibi bir nesnede eriyip gitme de değildir. Güzelin gözleminde kendimizi aşışımız alışık olmadığımız bir yetkinlikle karşı karşıya gelmenin doğal sonucudur. O yetkin olan, bizim bütün bir insanlığa bağlanmamızı ya da bu bağı bütün boyutlarıyla bir kere daha yaşamamızı sağlayacak kadar güçlü olabilir. Güzel bizi kendimizden çıkarır, bizi yetkinin ya da aşkının duygusuna ulaştırır; bizi kendisini gözlemlemekle güçlü kılar, giderek evrensele bağlar. Böylece güzel, bizi bütün dünyaya açan, insanlığa kavuşturan, insanın ortak sorunlarına bağlayan bir güç olur.

Güzel tecrübesinde ya da estetik temaşa sırasında arındığımızı hissederiz; aslında estetik obje bize kendiliğimizi hatırlatır. Çünkü herkes doğal olguyu, kendi ruhunda meydana gelen ifade ile ilgi içine koyar. *Kısacası sanatçı ya da estetik temaşa yaşayan kişi estetik objede kendini görür ve kendi içinden yükselir.* Schopenhauer güzeli bizde "estetik temaşaya sebep olan şey"[12] olarak tanımlar ve ona göre güzel, duyularımız üzerinde öylesine efsunkâr bir etki yapar ki, onu temaşa etmekten kendimizi alamayız.

Sanat, bizi insani etkinlik dünyasından bir estetik coşkunluk dünyasına taşır. Estetik coşkunlukta ise bir an için insan, insani ilgilerinden sıyrılır; o an filozof ve sanatkâr, kendine özgü bir tavır içine girer. Bu tavır, derin ve özel anlamı olan bir tavırdır. Kendi içinde amaçlı ve anlamlıdır; yani autho-telostur; coşku içinde olan ve bir sanat eserini izleyen, ya da dinleyen bir kimse de bir bakıma onu meydana getiren filozof ya da sanatçı için özel anlamı olan dünyayı paylaşır/paylaşabilir. Bu anlam yaşamın anlamıyla eş değer değildir. Bu dünyadaki hayatla ilgili duyular ya hiç yoktur; ya da başka bir biçimde vardır. Kısacası sanat dünyası, kendine özgü duyguları ve biçimleri olan bir dünyadır. Sanatın anlamı yaşa-

12 Schopenhauer, *The World as Will and Representation Volume I, s.* 170-172.

mın anlamıyla tam olarak aynı olmasa da onun kendine özgü bir dünyası olsa da Kant, özellikle güzel sanatların, insanın sahip olduğu bütün zihinsel güç ve yetilerinin "estetik durum" (özgür oyun) içindeki bütünselliği demek olan "yaşama duygusu"nu (Lebensgefühl) güçlendirdiğini belirtir.[13] Çünkü ona göre, kendi içinde amaçlı (amaçsız amaçlılık) olan güzel sanatlar toplumsal iletişim yararına zihin güçlerinin kültürünü ilerleten bir etkiye sahiptir. Nietzsche, böyle bir düşüncenin aslında din, ahlak ve estetiğin gücünü yitirmesiyle, başka bir ifadeyle, değerlerin dış destekler bulamamasıyla alakalı bir şey olduğunu iddia eder. Dolayısıyla da dayanağını yitiren etik ve estetik bakışlarını insanın iç dünyasına çevirmeye başlamıştır. Nietzsche'ye göre, insanın ruhi doğasına yapılan atıflar yarı dini niteliktedir ve ön yargılarla doludur. Bizi insaniliğimizden uzaklaştıran söz konusu değerler elimizden hürriyetimizi alarak "üstün insan"ın ortaya çıkmasını engeller ve insanı soysuzlaştır.[14]

Dengeli bir hayat sürdürebilmek için insan ruhu, sadece nazari hakikatlerle beslenemez. O, bilmeye ve inanmaya olan ihtiyaçlarından başka ister şahsi davranışlarında, isterse Tanrı veya insanlarla olan münasebetlerinde olsun, hareketlerini devamlı bir şekilde tanzim edecek ameli bir kaideye dayanma ihtiyacı da duyar. Whitehead'ın da belirttiği üzere söz konusu ameli yönüyle din, diğer unsurlarıyla karşılaştırıldığında insanın ruhsal bölümlerini temizleyen en önemli bir güç olarak karşımıza çıkar.[15] Bu, ritüel açısından değer taşıyan eylem, nesne ve uygulamaların aynı zamanda bir heyecan kaynağı olmasındandır. Zira ritüelin iki temel fonksiyonundan biri "koruma" diğeri de "coşkunluk"tur. Din, kutsal alan ile profan/dünyevi alan arasındaki ilişkiyi ritüellerle yönetir ve dengelemeye çalışır. Dolayısıyla ritüellerin iki durum, iki çağ, iki sistem, iki kişi, iki özdeş toplum vs. arasındaki geçişi ve dengeyi sağladığı söylenebilir. Bu bağlamda tebliğimizin başında ortaya koymaya çalıştığımız şiddeti yani özne nesne parçalanmışlığını hem estetiğin hem de dini ritüellerin aşamaya çalıştığı açıktır.

Sanat ve ritüellerde düşünsel boyut zorunlu olmakla beraber ikisinde de duygu her zaman düşünsellikten daha önemli bir yere sahiptir. Zira çoğu zaman sanat ve ritüeller ortaya çıkaracağı duygu adına yapılır-

13 Kant, *Critique of Judgement*, Çev. James Creed Meredith, Clarendon Press, London, 1980, s. 64.

14 Bkz. Baha Tevfik-Memduh Süleyman-Ahmed Nebil, *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi*, Yayına Haz. Ali Utku-A. Arslan, Birey Yay., İstanbul, 2002, s. 47-53,

15 Alfred North Whitehead, *Aşkın'a Ölümsüzlük*, Çev. Baki Güçlü, Ark Yayınevi, Ankara, 1993, s. 91.

lar. Ritüel ve sanatın benzer işlevlere sahip bir yapı taşıdığını gören Whitehead, insanların ritüellerde sanatçılaştığını, sanatlarıyla da ritüellerini yansıttığını iddia eder. Ona göre, merak ve duyumsamayla başlayan insani serüvenimiz ritüel ve sanatta oyun ya da duygularımızın uyarıcıları olarak dışsallaştırılırlar.

Estetiğin bir yönüyle özgürlükler alanına bir yönüyle de duyuma dayanması, dinlerin de özellikle ritüeller vasıtasıyla kutsal ve profan arasındaki dengeyi sağlamaya çalışmaları onların bazen aynileştirilmesine, bazen de birbirinin yerine geçmesine neden olmuştur. Elbette toplum, dil ve sanatın salt kendi başlarına değil de birbiriyle etkileşim dâhilinde geliştikleri ya da değiştikleri düşünüldüğünde, din ve onun ayrılmaz bir unsuru olan ritüellerin de söz konusu karşılıklı ilişkisellikten pay almaması mümkün değildir. Bu yüzden dinde de estetikte de asıl önemli nokta "organik bir bağıntısallık perspektifinden" dinin ve estetiğin dışsal varoluşla ilişkisini açıklamak; başka bir ifadeyle dini olanın duyulur olanda kendini nasıl ortaya koyduğunu gösterebilmektir. Burada sanatın işlevlerinden birinin onun akılla kavranamaz ve ulaşılamaz olanı anlaşılabilir ve ulaşılabilir kılmaya çalışmak olduğu da unutulmamalıdır. Bununla birlikte yani sanatın dinin, dinin de sanatın yerine geçmesi ya da ikisi arasındaki aynileştirme ve din ile sanatın tam anlamıyla dışsallaştırılabileceği düşüncesi, özellikle İslam sanatı ve dini söz konusu olduğunda titizlikle dikkat edilmesi gereken bir yaklaşıma ya da kaziyeye dönüşür. Zira Müslüman teologlara ve sanatkârlara göre, sanat, sanat olduğunun sürekli bilincinde olmuş; hiçbir zaman dinin yerini almaya veya onun karşısında bir "muhalefet unsuru" gibi dikilmeye yeltenmemiştir. Kanaatimizce elbette din sanat değildir; ama duyarak, düşünerek ve zevk alarak yaşamanın da sanatla ya da estetikle bir ilişkisinin olmadığını da kimse söyleyemez. Dolayısıyla İslam'ın "ihsan" boyutu düşünüldüğünde, yani "müminin Allah'ı ve Allah'ın Cemal'ini görüyormuşçasına davranması" düşünüldüğünde, inananların güzellik, incelik, derin algılayıştan, kısacası, estetik temaşadan uzak kalması asla düşünülemez; çünkü Müslümanın kâinatın ve hayatın güzelliklerinden geçerek muhsinlerden biri olmak gibi bir hedefi vardır. Özetle İslam estetiği, yoğunluğu değişse de metafizikle ilgisini asla kesmez.[16]

Kısacası bazı sanatlar ya da en azından bazı müzik türlerinin ve ritüellerin kutsalla ilgili inançların taşıyıcılığını üstlendikleri, dini kabullerin zaman ve mekân sınırı tanınmaksızın canlı tutulmasını sağladıkla-

16 Bkz. Turan Koç, *İslam Estetiği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.s. 15.

rı açıktır. Dinlerin kendilerini ifade etmek ve bireyin konumunu ihmal etmemekle birlikte toplumsal bir boyut kazanmak üzere başvurdukları en önemli vasıtalardan biri elbette müzik olmuştur. Toplumsal yaşamın bütünleştirici bir öğesi olarak müzik, özellikle ritüeller bağlamında oynadığı dramatizasyon veya duygusal yoğunlaşmayı sağlama gibi nitelikleri ile din ve dini hayatın vazgeçilmezleri arasındadır. Bazı teolog ve din adamları tarafından eğlence ve dünya zevkleri ile ilişkilendirilmesi dolayısıyla şüpheyle karşılanmasına; hatta tamamen yasaklanmasına, günümüzde ise birçok kişi tarafından boş zaman etkinliği şeklinde değerlendirilmesine rağmen dinlerin belirli formlarda da olsa mutlaka müziği bünyesinde barındırdığı, özellikle bazı dinler için müziğin merkezi bir ehemmiyet arz ettiği görülmektedir. Müzik, tüm bireysel ve toplumsal dokusuyla hem insani değer ve düşüncelerin taşıyıcılığını; hem de birey ve toplumun inançları arasında estetik bir köprü vazifesini deruhte eder. Müzik, içinde barındırdığı melodi ve anlamlı dilsel yapısıyla, insan tecrübesinin dışsallaştırılması ve taşınmasındaki karakteriyle ritüellere benzer bir tarzda metafizik tecrübenin ifade edilmesinde de kullanılır.

Zira müzik, ritüellerde ya da ritüellerle anlam kazanan veçhesiyle ve ritüellerle paylaştığı ortak bazı özellikleriyle bizzat kendisinin ritüelistik bir güce sahip olduğu izlenimini verir. Müziği dinleyen ya da ritüellere katılan kişilerin mevcut gündelik yaşamın kısıtlama ve yükümlülüklerinin ötesine geçtiklerini, yaşadıkları tecrübeyle farklı bir dünyaya adım attıklarını kendi hayatımızdan hareketle dahi söyleyebiliriz. Bu yönüyle müzik, Schpenhouer'a katılarak ifade edecek olursak; en derin, en etkileyici ve en gerçek dildir. Musiki varlığın görüntüsü, taklidi, terkibi ve dolaylı yollardan tasviri değil, bizzat doğrudan doğruya varlığın kendisi ve varlığın özüdür. Dünya tecessüm etmiş irade olarak adlandırılabileceği gibi, vücut bulmuş musiki olarak da adlandırılabilir.[17]

Estetik yargıların bir yönüyle duyuma bir yönüyle de süjeye ya da özgürlükler alanına dayanmaları ve ilaveten evrensellik ya da tümellik talebi taşımaları, onların bazı yönleriyle çoğulculukla, hatta dini çoğulculukla ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla da kutsalı ifade etmeye çalışan her türlü sanat ve estetik yapı bir bakıma eksik olduğundan bizi "çoklukta birlik" ya da "birlikte çokluk" sorunuyla karşı karşıya getirmektedir. İslam teolojisi ve sanatı söz konusu olduğunda "kesret"te "vahdet"i görmek; ya da "vahdet"ten "kesret"in nasıl çıktığını temellen-

17 Senail Özkan, *Shopenhauer: Paradokslar Üstünde Raks*, Ötüken Yay., İstanbul, 2006, s. 252.

dirmek varoluşsal bir durum arz etmektedir. Özellikle İslam mutasavvıfları tarafından oldukça detaylı bir şekilde ele alınan bu mesele, yani "çoklukta birlik"i ve "birlikte çokluk"u görmek, sufilerin hem kendilerine hem de varlıklara daha hoşgörülü yaklaşmalarının en temel nedenlerinden birini teşkil etmiştir. Allah'ın Cemal ve Celal sıfatının tecellisini her daim varlıklarda müşahede etmeye çalışan bazı mutasavvıfların, varlıklara hoşgörüyle bakmalarına ilaveten, gerek Allah'ın Cemal ve Celal sıfatlarını ibadetlerle ilişkilendirmeleri gerekse Allah için yapılan ibadetleri dahi "birlikte çokluk" meselesi merkezinde değerlendirmeleri, kanaatimizce onlar için hem ilahi kaynaklı bir estetiğin; hem de "tevhit ve kesret" konusunun ne kadar ehemmiyet taşıdığını göstermektedir.

Estetik yargılar bir yönüyle özgürlükler alanına ait olduklarından yani tümellik taleplerine rağmen muhatabının ortaya konulan estetik yargının doğruluğunu kabullenme gibi bir zorunluluğu bulunmaması nedeniyle en azından ilkesel bazda çoğulculuğa ve hoşgörüye açık yargılardır. Kısacası dinde olduğu gibi estetikte de zorlama yoktur; kişi inanmada olduğu gibi estetikte de ister beğenir isterse beğenmez. İbn Haldun, sanatın söz konusu çoğulcu ve hoşgörüye açık yönünü *Mukaddime* adlı eserinde gelişmişlik (medenilik) ve gelişmemişlik (bedevilik) bağlamında ele alır.

Estetik yargı, iç-yapısı gereği çoğulcudur; çünkü güzelin farkına varma, güzeli ayırt edebilme, bir yönüyle sosyal duygu ya da duygulara işaret eder; bu da öznenin başkasını/diğerini tanıması anlamına gelir. Estetiğin ve sanatların kişisel ya da toplumsal değerlerin ve hafızanın taşıyıcılığını da her dönem üstleniyor olması; tanımanın veya bir başkasını anlamanın mevcut durum kadar geçmişin de değerlendirilmesini gerektirdiğinden sanatların çoğulcu yapısının günümüzle sınırlandırılamayacağı da açıktır. Sanatçıların insanı insana göstermek ve böylece dünyayı daha insanlaştırmak gibi bir görevi vardır. İyi sanat ya da gerçek sanat, insanı insana gösteren ve insanı insan hakkında bilinçli kılandır. Sanatta güzel her şeye rağmen yani tüm çeşitliliğine ve karmaşıklığına rağmen bir birliğe ulaşmak ister. Bir sanat eserini meydana getiren kadar bizler de bir sanat eserini temaşa ettiğimizde, tercihlerimizden, önyargılarımızdan, herhangi bir konuda tuttuğumuz taraftan vs. kurtulduğumuzu hissederiz. Ama burada bile çevremizdeki varlıklara ilişkin gerek tecrübî, gerek düşünsel bilgimiz ne kadar genişse; eser karşısındaki temaşamız ve diğer-gamlığımız da o kadar geniş olacaktır. Estetiğin yapısı gereği çoğulcu ve hoşgörüye açık olması, dinlere inanmanın da en azından teoride bir zorlamayı gerektirmemesi, ikisi arasında bir benzerliği çağrıştırmasına rağmen muhakeme düzleminde "şayet bir din ne kadar çok estetik unsur

barındırıyorsa, o kadar çoğulcu ve hoşgörüye açıktır" diyebiliriz mi? sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun tahlili ayrı bir çalışma konusudur; fakat yine de estetiğin veya sanatın bir din ya da mezhebin içine sokulmasının kalıplaşmışlığı önleyeceğini ve doğmalara esneklik kazandıracağını söylemek yanlış olmasa gerektir. Luther'in dine mistisizmi ve sanatı sokarak böyle bir şey yaptığını ya da başardığını iddia edenlerin sayısı az değildir. Ama bununla birlikte vahiysel kökenli dinlere inananların insanı ve bütün varlıkları yaratan Tanrı'nın insanın doğasını dikkate almaksızın –estetik doğası da dâhil- emirlerini vahyetmeyeceğini samimiyetle kabul ettiklerinin de akılda tutulması gerekir.

İSLAM VE EĞİTİMDE ŞİDDET

Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Şiddet kavramı, en geniş tanımıyla gücün, kuvvetin, otoritenin ve üstünlüğün kötüye kullanımı ile ortaya çıkan sınır ihlalini ifade eder. Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımına göre şiddet, sahip olunan gücün ve iktidarın, fiziksel ya da ruhsal bir yaralanmaya ve kayba neden olacak biçimde bir başka insana, kendine, bir gruba ya da bir topluma doğrudan ya da dolaylı yolla uygulanmasıdır. Şiddet; amaçlı, kasıtlı olarak, gücün bedensel ve/veya ruhsal zarar verecek ya da verme riski yaratacak biçimde kullanımıdır. Şiddetin tanımındaki en önemli boyutlardan biri, içinde bir kasıt, yani bir zarar verme amacı taşımasıdır.

Şiddet, bir kontrol kaybı, bir «cinnet» hali değildir. Aksine şiddet öğrenilmiş bilinçli, kontrollü, planlı ve sistematik bir eylemdir, bir seçimdir.

Şiddet, bir kişiye, bir gruba, bir kitleye, bir ırka yönelebildiği gibi, bir hayvana, bir bitkiye, bir nesneye, bazen bir fikre ya da bir değere yönelik olarak da ortaya çıkabilir. Şiddet bazen de kişinin kendine yönelik olarak ortaya çıkar; intihar bunun en uç örneğidir. Sigara kullanmak, uyuşturucu ya da uyarıcı madde kullanmak, riskli araba kullanmak, rastgele cinsel ilişkiye girmek, yani kendine ruhsal ya da bedensel olarak zarar verebilecek tutum ve davranışların hepsi aslında kendine yönelik şiddetin ve saldırganlığın örnekleri arasında kabul edilir.

Genellikle şiddet dendiğinde ilk akla gelen fiziksel şiddettir. Ancak şiddet olgusu bundan ibaret değildir, birçok farklı türü ve farklı dışavu-

rumu vardır. Doğrudan temasla, bir eşya, bir araç ile, bir hayvan ile, ya da fiziksel üstünlüğün kullanılması ile, korkutucu, tehdit edici bir beden dili, yüksek ses tonu ve tahakküm edici jest ve mimiklerle sergilenen her tür tutum ve davranış fiziksel şiddettir. Tokat, yumruk, tekme, itme, sertçe tutup sarsma, bağırma, sıkıştırma, bir yere kilitleme, tehlikeli bir yerde yalnız bırakma, korktuğu bir şeyle baş başa bırakma... Yaralayıcı, kesici, delici bir alet ya da silahla tehdit etme ya da zarar verme en yaygın fiziksel şiddet örnekleri arasındadır.

Sistematik kızgınlık, öfke ve nefret göstermek, yetersizlik hissettirmek, suçluluk hissettirmek, belirsizlik yaratmak, aşağılamak, alay etmek, sürekli eleştirmek, başkalarının yanında küçük düşürmek, sevdiği şeylerden mahrum bırakmak, zayıf noktalarını ve korkularını aleyhine kullanarak tehdit etmek ve korkutmak, onun sevdiği bir şeye ya da onun için değerli olan bir şeye zarar vermek psikolojik şiddetin en yaygın örneklerindendir. Pasif ve dolaylı bir saldırganlık kullanarak cezalandırmak ve kötü hissettirmek amacını güden tutum ve davranışlar da psikolojik şiddet tanımına girer; küsmek, konuşmamak, surat asmak, terk etmek, terk etmekle tehdit etmek ve aldatmak bunun örneklerinden bazılarıdır.

Mobbing de, bir iş yerinde sistematik olarak uygulanan psikolojik şiddettir. Baskı yapmak, zora koşmak, dışlamak, etiketlemek, değersiz hissettirmek, küçük düşürmek, aşağılamak, itibarını düşürmek, yetersiz hissettirmek ya da yükselişinin önünü kesmek gibi yollarla bir kişiyi ya da bir grubu yıldırarak söz konusu iş yerinden ayrılmasını sağlamak amacını güden tutum ve davranışların tamamı iş yeri şiddeti (mobbing) başlığı altında değerlendirilir (Altekin, 2013).

Şiddet, temelde bir «toplum sağlığı sorunu»dur ve bir «hak ve özgürlük ihlali» olarak ele alınmalıdır. Çünkü şiddet, toplum genelinde ruh ve beden sağlığını tehdit eden, sürdürülebilir sosyal gelişimi engelleyen; kişinin hayata ve insanlara olan güvenini sarsan, benlik değerini ve özgüvenini azaltan, korku ve çaresizlik hisleri yaratan ve bu şekilde de hem bireysel hem de toplumsal sağlığı tehdit eden bir problemdir.

Şiddet, gerek ülkemizde gerekse dünya genelinde her geçen gün tırmanmakta olan ve bu nedenle de hem hükümetlerin hem sivil toplum kuruluşlarının hem de sosyal sorumluluk projelerinin öncelikli gündemini oluşturmaktadır. Başta Dünya Sağlık Örgütü (WHO), Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu (UNICEF) olmak üzere birçok ulusal ve uluslararası örgüt tarafından da temel çalışma teması ve toplumsal yatırım alanı olarak belirlenen olgular arasındadır.

Şiddet olgusu, çok boyutlu ele alınması gereken ve disiplinler arası işbirliği ile mücadele verilmesi gereken bir problemdir. Şiddetle mücadele ve şiddeti önleme hareketinin en önemli ayaklarından biri şiddetin ne olduğuna dair toplumu bilgilendirmek ve bilinçlendirmektir. Yani, şiddete yer vermeden, bireyin şiddeti öğrenmesine kapı aralamadan şiddet konusunda insanları eğitmektir. İşte bu çalışmada eğitimde şiddete İslâm'ın nasıl yaklaştığı meselesi irdelenecektir. Bu yapılırken, Kur'an ve Sünnet esas alınacak; ama on beş asırlık gelenek de eleştirel bir okumaya tabi tutulmak kaydıyla temel atıf kaynağımız olacaktır.

Eğitimde Şiddet

Şiddet insana saygısızlığın en açık belirtisi olup hiçbir eğitsel yarar sağlamamakta; aksine çok büyük zararlar vermektedir. Fiziksel ya da psikolojik şiddete uğrayan çocuğun kişiliği tahrip olur, onuru zedelenir, gururu incinir, ve kendisini değersiz bulur. Sadece görünüşte geçici bir sükunet sağlamasını yanlış anlayanlar, şiddetin olumlu eğitici rolü olduğunu vehmederler. Oysa fiziksel şiddet, görünürdeki sükunetin altında müthiş tahribat yapar; bireyin kişiliğinde adeta telafisi mümkün olmayan yaralar açar, psikolojik sorunlar oluşturur. Bu sorunların o bireyde nerede, ne zaman nasıl tezahür edeceği kestirilemez. Şiddet, çekici değil, iticidir. Bu yüzden şiddet uygulayanlar, ilgili bireyin (çocuğun, öğrencinin) ulaşması planlanan hedeflerden sapmasına, uzaklaşmasına neden olurlar. Uygulanan şiddet, eğitimle öngörülen hedefleri dinamitler; bireyin tam aksi hedeflere yönelmesini doğurabilir. Söz gelimi, dindar olması hedeflenirken, dinden soğumasına neden olunabilir.

Disiplin adına şiddetin olumlu hiçbir yararı yoktur; aksine disiplinsizliği artırır. Şiddet gören birey, en basitinden şiddet uygulayan kişi ya da kuruma karşı korku ve nefret duyar. Korku ve nefret ise, intikam duygularını doğurur ve besler. Korkuya dayalı bir eğitim çocukta korkaklık, pısırıklık, kendine güvensizlik, zorba karşısında itaat, zor ortadan kalktıktan sonra isyankârlık ve saldırganlık gibi etkiler yaratarak "olumsuz benlik tasarımı" geliştirmesine yol açar. Değer verilen, yeteneklerini keşfetmesine ve geliştirmesine uygun zemin hazırlanan çocuğun benlik kavramı olumlu, sürekli eleştirilen, yasaklanan ve horlanan çocuğun benlik kavramı ise olumsuz olur (Açıkgöz 1996: 45. Diğer kaynaklar ve ayrıntılı değerlendirme için Bk. Aydın, 2010, s. 196 vd.).

Buna rağmen ne yazık ki, eğitim sürecinde de bütün çeşitleriyle şiddete yer verilmektedir. Çocuklar/öğrenciler, eğitim süreci içinde türlü biçimlerde şiddete maruz kalmaktadırlar. İşte bir kaç örnek:

• Derse giren öğretmen, sınıfta iki öğrencinin kavga ettiğini görünce sinirlendi ve tüm sınıfa "sıra dayağı" attı.

• Üniversitede Matematik bölümünde okuyan bir kız öğrenci anlatıyor: "Matematikçi olmak hiç aklımda yoktu. Ortaokulda hiç hak etmediğim halde, matematik öğretmenimden yediğim bir tokat yüzünden hayatımın yönü değişti ve matematik öğretmeni olmaya karar verdim. Amacım, bana tokat atan öğretmenin çocuğu ya da bir yakınına aynı şeyi yapmaktı. Şimdi öyle bir niyetim yok. Ama hâlâ o öğretmene söyleyecek bir çift sözüm var."

• Teneffüste öğretmenler odasında bir televizyon programı hakkında epeyce uzun konuşup derse "geç" giren öğretmen, sınıf başkanının adlarını tahtaya yazdığı ve yaramazlık yaptıklarını iddia ettiği öğrencileri dövdü. Bir öğrencinin kulak zarı patladı. Çocuğunu hastaneye götürmesi için çağrılan veli de çocuğuna kızdı ve bir tokat da o attı!

• Derste yanındakiyle konuştuğu için öğretmence tahtaya çağrılan öğrenci, korkusundan altına kaçırdı.

• Yazılı sınav yapan öğretmen, yüksek puan alan öğrencilere teşekkür edip sınav kâğıtlarını ellerine verirken, düşük not alanların kâğıtlarını yere atarak oradan almalarını istedi.

• Çocuğunun öğretmeni tarafından dövüldüğü için okula gelen veli, "onun çocuğuma vurduğu gibi ben de ona vuracağım" dedi. Öğretmen okuldan kaçtı..."(Çınar, 1999)

Onca çabaya ve yasaklamaya karşın eğitim-öğretim ortamlarında şiddetin, özellikle dayağın sürdüğü ve öğretmenlik meslek ahlâkı içinde bile değerlendiril(e)mediği görülmektedir. Öğrencilere karşı şiddet kullanmak ayıplanacak bir davranış haline gel(e)memiş, böylesi bir değer bazı öğretmenlerde henüz oluşmamıştır. O kadar ki, okullarda dayak gibi şiddet uygulamalarının yasaklanması, kimi öğretmenler tarafından " öğretmenlik yapamaz hale getirilme" olarak algılanmaktadır. Adeta şiddete başvurmadan eğitim olmayacağı kanaati, genelde toplumda yaygınlık kazanmış bir sosyolojik gerçekliktir. Milli Eğitim Bakanlığı müfettişlerinin hazırladığı rapordaki şu ifadeler, bu konuda eğitimcilerin zihniyetinin, şiddet algısının ne olduğuna dair ipucu olarak değerlendirilebilir:

"Öğrencilerin ellerine elindeki bando bagetiyle vurması, sınıf disiplinini sağlama ve eğitim/terbiye amaçlıdır. Öğrencilerin sağlığına zarar verilmemiş, bu öğrencilerden ve velilerden de şikâyetçi yoktur. Disiplini sağlamak için eğitim amaçlı olan bu davranışı Danıştay 2. Dairesi'nin 27

Aralık 1978 tarihli kararında belirtildiği üzere, 'Öğretmenin öğrencisini dövmesi, disiplini sağlama amacına yönelik terbiye niteliğindedir' kararına da uygun düşmektedir."… (Radikal, 14.04.2008)

2006'da yapılan bir araştırma Lise öğrencilerinin %17'sinin öğretmenlerinden şiddet gördüklerini ortaya koymuştur. (Yalın/ Can, Ocak, 2007) Bu yüzden aileden başlayıp okullarla devam eden eğitim-öğretim sürecinde insanımız şiddete maruz kalarak şiddeti öğreniyor ve o da fırsat bulunca şiddetin öznesi olmaya başlıyor. Şiddet, şiddet üretiyor. Nitekim okullarımız, aynı zamanda öğrencilerin şiddet özneleri olduğu mekânlara dönüşmüş; bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de okulda şiddet, temel bir problem haline gelmiştir.

Eğitimde Şiddete İslâm Açısından Bakış

Bireyin, toplumun ve bir eğitim sisteminin şiddete bakışı, onun insan anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Her eğitim anlayışı, insan anlayışına dayandığından dolayı İslâm eğitimi de, onun insan anlayışından ayrı ele alınamaz. İslam'a göre insan, en güzel biçimde yaratılmış (95/Tîn, 4) ve yeryüzünde Allah'ın halifesi unvanına sahip (2/Bakara, 30) şerefli (17/ İsrâ, 70) bir varlıktır. Kendinde değer olan insan, sadece insan olduğu için saygıdeğerdir. Doğuştan sahip olduğu öz itibariyle insan, onurlu bir varlık olarak kabul edildiğinden dolayı eğitim, insanın bu niteliklerini koruyup geliştirmesine yardımcı olmak suretiyle onun saygınlık düzeyini yükseltmesine kılavuzluk etmekle yükümlüdür. Bu yükümlülük nedeniyle İslâm'a göre eğitim, yaşı, soyu sopu, cinsiyeti, statüsü ne olursa olsun 'insana mutlak saygı'yı temel ilke edinme ve bu ilkeyi mümin bireye kazandırma sorumluluğunu taşır. Yani, İslâm'ın ortaya koyduğu "insana saygı", hem eğitimi yönlendiren temel bir eğitsel ilkedir, hem de bireye kazandırılması gereken ahlaki bir değer sayılmaktadır.

Hayatını baştan sona incelediğimizde Sevgili Peygamberimiz'in (sav) genelde insan ilişkilerinin ve bunun uzantısı olarak da eğitim anlayış ve uygulamalarının, insana saygı temeline dayandığını açık seçik görmekteyiz. İnsan onuruna verdiği değerin gereği olarak Efendimiz (sav), eğitimde şiddetin fiziksel olanı şöyle dursun psikolojik şiddetin de hiçbir türüne asla yer vermemiştir. Söz gelimi, hiç kimsenin ayıbını yüzüne vurarak onu mahcup olacak durumda bile bırakmamıştır. Birinin yanlışını duyduğunda, onu aslatoplum içinde rencide etmez, genele hitap ederken, " Bazı kimselere ne oluyor da şöyle şöyle söylüyor, şöyle şöyle yapıyorlar! " demek suretiyle o meselenin doğrusunu ortaya koyarak ilgili kimseyi zora düşürmeden, şahısları değil de eylemleri konu edinerek onları eğit-

meye çalışıyordu (Ebû Davud, Edeb, 6).

Sevgili Peygamberimiz, "Küçüğümüze merhamet etmeyen ve büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir." buyurarak eğitimi de kapsayan ikili ilişkinin temel ilkesini koymuştur (Tirmizî, Birr, 15). Bu konuda hem somut örnekler sunmuş hem de bilgilendirmiştir. (Buhârî, Edeb, 18; Müslim, Fedâil, 164; İbn Mâce, Edeb,3) Hz. Peygamber (s), büyüklerin onurunu korumaya özen gösterdiği gibi, hiçbir çocuğu da, "bu daha küçüktür, anlamaz vs." diyerek hafife almamış, mahcup etmemiş, azarlamamış, hakaret etmemiş; çevresindekilere de onun adam yerine konulmasını, onurunu kıracak tutum ve davranışlardan uzak durulmasını öğütlemiştir. Abdullah b. Amr (r.a.) anlatıyor: "Ben küçüktüm, Peygamberimizin evimizde bulunduğu bir günde, annem beni: "Gel sana bir şey vereceğim" diye çağırdı. Peygamberimiz anneme: "Çocuğa ne vermek istedin?" diye sordu. Annem: "Hurma vereceğim" dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz: "Eğer bir şey vermeseydin, sana bir yalan günahı yazılırdı." buyurdu." (Ebu Davut, Edep, 88) Kısacası, çocuklarla ilişkisi, tamamen sevgi, merhamet, şefkat temeline dayalı olan Peygamber Efendimiz (s.) hayatında dayak, dövme ve benzeri fizikî şiddetin hiçbir türüne asla yer vermediği gibi, psikolojik şiddete de başvurmamış; yapması gerekeni yapmadığı veya yapmaması gereken bir şeyi yaptığı için bile çocukları asla azarlamamış, onlara kızmamış, yüzünü ekşitmemiş, sözlü hakarette bulunmamıştır (Kaynaklar için bkz. Canan, 1984, 183 vd.).

Bu tutumuyla Hz. Peygamber (s.), eğitimde dozu ve niteliği ne olursa olsun şiddetin her türünün, insanlık onurunu hırpaladığını, ezdiğini, yok ettiğini; dolayısıyla eğitime zarar verdiğini anlatmaktadır. Bunu kavrayan Müslüman âlim eğitimciler, insan onuruna saygı bağlamında şiddete karşı ilginç hassasiyetler ortaya koymuşlardır (Aydın, 2013, 59. Ayrıca bk. Gültekin, 2013: 54-58) Söz gelimi İbn Cemaa, öğrencilerin konuyu anlayıp anlamadıklarını, hocanın "Anladınız mı" diye sorarak değil de, ortaya bir problem/mesele atıp onu tahlil etmelerini sağlayarak yapmasını tavsiye ettikten sonra şunu söylüyor: "Şayet öğretmen, "Anladın mı?" diye öğrenciye sorar, o da "Evet" derse artık bundan sonra kendisinin istemesi dışında, ona problem yöneltmemelidir. Çünkü, cevabının aksinin ortaya çıkmasıyla öğrencinin mahcup duruma düşmesi muhtemeldir." (İbn Cemaa, 2012, 119)

Öbür taraftan Hz. Peygamber'in (s) eğitim anlayış ve uygulamalarıyla asla bağdaşmayan biçimde eğitim yapan Müslümanların bulunduğu da bir gerçektir. İslam eğitim tarihinde dayağa yer veren eğitimcilerin olduğu; hatta zamanla falakayı eğitim-öğretim araçlarından sayacak

kadar bunun sıradanlaştırıldığı bilinmektedir. (Goldziher, 1988.; Akyüz, 2011, 118, 120, 124; Bayraktar, 1984, 251 vd.; Aydın, 2010, 192 vd.; Gültekin, 2013: 48-53) Dahası, zamanla eğitimde şiddet uygulama Müslümanlar arasında da öylesine kaziyye-i muhkeme haline gelmiş ki, gerçekte İslâm adına onaylanamazlığının farkında olan kimi alimlerimiz, buna tamamen karşı çıkmayı göze alamadığı ve Hz. Peygamber'in örnek hayatını da göz ardı edemediği için, çıkış yolu olarak öğrenciyi dövmeyi sınırlamak suretiyle dozunu hafifletmek amacıyla ilginç ölçüler koyma çabasına girmişlerdir(bk. Canan, 1984: 287 vd)Oysa şiddetin dozu önemli değil; mutlak varlığıyla insan ruhunda oluşturduğu tahribata dikkat etmek gerekmektedir. Söz gelimi, önemli olan tokat atmamaktır, tokatın sayısı değildir. İlim adamlarının bu iki arada bir derede kalmışlık hali, onların zorlanmalar içine girip çelişkiler içeren ilginç değerlendirmeler yapmalarına neden olabilmektedir. İşte, aynı paragrafta yer alan çelişkiye örnek: "… O esnada sevgi, örnek olma, nasihat ve yumuşak, fakat kararlı sözler tesirini gösterir. Bunların hiçbiri fayda vermediği takdirde şahsiyet yapısının düzelmesi için bir süre şiddet kullanmakta beis yoktur. Fakat bu da çocuğun şahsiyetini ve vücudunu yıpratacak şekilde olmamalıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) kızlarını ve torunlarını terbiye etti, fakat onları hiç dövmedi. Onları sevgi, örnek olma ve iyi yönetmekle eğitti. Her hususta olduğu gibi bu sahada da Hz. Peygamber (s.a.v.) terbiyecilere örnek oldu." (Bayraktar, 1984: 252)

Meselenin en üzücü yönü, tarihte olduğu gibi, günümüzde de eğitimde şiddet ile İslâm arasında bağ kurulması; özellikle din öğretiminde de şiddete yer verilmesi, Müslümanların eğitimde şiddete başvuruyor olmalarıdır.

Müslümanların böylesine illa da şiddete bir kapı aralama anlayışını nasıl benimseyebildikleri meselesi, hakikaten düşündürücüdür. İslam dünyasında eğitimde şiddete yer verme anlayışının dışardan geldiğini ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır (bk. Öymen, 1963) Ancak, zamanla müslümanların eğitimde şiddeti onaylamak için kendi kaynaklarından dayanak bulmayı ihmal etmedikleri de bir gerçektir. Müslümanların eğitimde şiddete rahatlıkla yer vermelerini gerekçelendirmek amacıyla sıkça başvurdukları bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayet namazın çocuklara öğretilmesiyle ilgili olup, hadîs kaynaklarında birbirine yakın lafızlarla nakledilmiştir. Söz konusu rivayet bütün tarîkleri dikkate alınarak Türkçe'ye şu şekilde tercüme edilmektedir:

"Çocuğunuz (sabî, evlâd, sıbyân, ğulâm) yedi yaşına geldiği zaman ona namazı emrediniz (öğretiniz), on (veya onüç) yaşına geldiğinde na-

maz kılmaz ise dövünüz, bu yaştan itibaren de yataklarını ayırınız."(Hadisin bütün kaynakları için bk. Ertürk, 2002: 56)

Bu rivayet İslâm eğitimiyle alâkalı hem geçmişte, hem de günümüzde yazılan eserlerde çocuklara namazın hangi yaşlarda ve nasıl öğretileceğini belirtmek için referans olarak gösterilmekte ve rivayetin içeriğinden hareketle tavsiyelere devam edilmekte, çocuğun terbiye edilmesinde sünnetin dayağı reddetmediği, ancak buna bazı kayıtlarla cevaz verdiği şeklinde ve benzeri zorlama pedagojik yorumlar yapılmakta, hatta "İslâm'da gerektiği zaman dövmenin her zaman için geçerli bir eğitim metodu" olduğu iddia edilmektedir. (Bk. en-Nevevî, 1997, II: 390-391; Ay, 1993: 44 vd.; Bilmen, 105; Canan, 1984:132-133, 309; Duman, 1986: 160, 165-166.; Hökelekli, 1995.; Dayhan, 2003.). Dînin ve özellikle namazın öğretilmesinde şiddete yer vermenin (ilgili müelliflere göre "bir metodun") kaynağı kabul edilen bu rivayetin en azından klasik hadîs usûlü kriterlerine göre gerçekten sahîh olup olmadığı tartışılmamış, hem senedi hem de metni ayrıntısıyla tahlîl edilmemiştir. "Aksine, Hz. Peygamber'in gerçek bir sözü imiş gibi kabul edilerek değerlendirmeler ve yorumlar yapılmıştır." (Ertürk, 2002) Bu geleneksel yaklaşımı günümüzde analiz edip değerlendiren çalışma, hadis alanı uzmanı Ertürk'ün atıfta bulunduğum makalesidir.

"Peygamber de (a.s.) hem sözü hem de yaptığı uygulamalarla sahâbeyi eğitirken daima onlara örnek olmuş, fiillerine dikkat etmiş, söylediğini pratiğe aktarmış, böylece o sözün etkinliğini daha fazla kuvvetlendirmiştir. Kendisinin yapmadığı, yapmayacağı ve yapılmasını da asla tasvip etmediği uygulamaları da özellikle dînle ilgili hususlarda, başkalarının yapmaması gerektiğini sürekli vurgulamıştır. Nitekim "Yapmadığınız şeyleri niçin söylersiniz" âyeti de buna açıkça işaret etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in yapılmasını dahî tasvip etmediği dinî bir konuda kendisinin söz söylemesi de bu bağlamda elbette mümkün gözükmemektedir. Ancak hadîs kitaplarında Hz. Peygamber'in hayatında tatbik etmediği ve edilmesini tavsiye etmediği, fakat ona isnad edilen bazı sözlere rastlamaktayız." Makalesinin girişinde bu değerlendirmeyi yapan Ertürk, söz konusu rivayeti senet, metin ve eğitim bilimlerinin verileri açısından ayrıntılı biçimde değerlendirdikten sonra sonuç kısmında şu tespitleri yapmaktadır:

"Tespitlerimize göre beş tarîki bulunan bu rivayet, hadîs tekniği açısından problemlidir. Senedlerindeki râvî veya râvîlerden bir kısmı bazı İslâm âlimleri tarafından cerhe tabi tutulmuş, bu sebeple de rivayetin sıhhatine gölge düşmüştür. ... ekserî muhaddislerin kabul ettiği bu kri-

terler çerçevesinde namazın öğretilmesi ve öğretimi esnasında çocuğun dövülebileceğine dair rivayetin sened yönünden sahîh kabul edilmesi zor gözükmektedir.

Hadîsin metin yönünden… özellikle tavsiye niteliğinde olarak değerlendirilen, namaz kılmaması halinde çocuğun dövülebileceğine dair emrin, Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığı yahut bağdaşmasının zor olduğu hükmüne varılmıştır. Böyle bir rivayetin Hz. Peygamber'in sünneti şeklinde telakki edilmesinin elbette birçok sebebi bulunmaktadır. Kanaatimizce en önemli sebeplerinden birisi de Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen tek bir rivayetin sünnet olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Ruhî ve şeklî ibadetlerin öğretimi ve eğitimi esnasında hoşgörü ve kolaylığın ön planda olduğu, kişilerin yaşlarına, eğitim düzeylerine, yetiştikleri çevreye göre değerlendirilmesi gerektiği, az da olsa baskıya ve kaba kuvvete dayanan bir eğitim ve öğretim metodunun faydadan çok, zarar getireceği bilinen bir gerçektir. Bu gerçek gerek Hz. Peygamber'in sünnetinde gerekse modern psikoloji ve eğitim-öğretim metodlarında bizzat ortaya çıkmıştır. ….

ilahî vahyin elçiliğini yaparak insanlığa güzel örnek olan Hz. Peygamber'in çağlar üstü kabul edilebilecek, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz" evrensel ilkesiyle hareket edilmelidir. Sıhhat derecesi tam tespit edilememiş bir rivayet veya rivayetler uğruna, "Nebevî Sünnetin" evrensel ilkesi feda edilmemelidir." (Ertürk, 2002)

Gerçekten de, "Hiçbir çocuğu dövmeyen ve onların dövülmesini istemeyen" Hz.Peygamber'in (Bk. Aydınlı, 1994: 316.; Ay, 1993:44.; Nevevî, 1997: II, 391.) namaz kılmadığı için çocukların dövülmesini ümmetine emretmesi durumu, izaha muhtaçtır; Hz. Peygamber'in sünneti ile ona atfedilen bu rivayet arasındaki çelişkinin te'lif edilmesi, çözüm bekleyen sorun olarak ortada durmaktadır. Bu rivayet hakkında, "Müslümanların kendilerinin takip ettikleri bir eğitim metodunun Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet formuna dönüşmüş ve hadisleştirilmiş" şeklinde açıklama yapan Ertürk'ü onaylamayan iki makalede (Dayhan, 2003, Akyüz, 2002) söz konusu izahın yapıldığını pek göremiyoruz. On dört asırlık "gelenek şeklinde eşlik eden amel" ile "vakıaya uygunluk arzettiği" şeklinde bir gerekçe ile söz konusu rivayeti savunanlara (Dayhan, 2003: 30), sadece şunu hatırlatmak herhalde yeter: Kızlara yazı yazmayı öğretmeyi yasaklayan rivayet de on dört asır Müslümanların "gelenek halindeki amel"ini yönlendirdi; ama bugün o rivayetin hadis olduğunu söyleyen yok.

Hz. Peygamber'in (s), bazı sahabîlere çocuğunu dövme izni verdiğini belirten rivayetlere bakılınca (bk. Canan, 1984: 285), onlardan daşiddetin tavsiye edildiği anlaşılmıyor; sadece yetersizliği nedeniyle çaresiz kalan donanımsız, zavallı ebeveyne, çocuğu daha tehlikeli zararlardan korumak adına bir başka, ama kötülüğü ona göre daha az olan alternatiften söz edilmiş oluyor. Kaldı ki, hem bu rivayetlerin sıhhati tartışılabilir, hem de az önce işaret edildiği gibi, Peygamber'in hayatında hiç yer vermediği şiddeti başkasına tavsiye etmesinin, onun örnekliğiyle bağdaştırılabilirliği sorununu çözüme kavuşturmak gerekmektedir.

Bu konuda, hukukî cezalar ile, eğitimde şiddet arasında bağ kurma gayretlerini ise (Bk. Akyüz, 2002.; Bayraktar,1984: 252 vd.; Mukaddem, 2013: 168 vd.), makul karşılamak mümkün değildir; her ikisi farklı konular olarak ele alınmalıdır. Ayrıca, eğitimde ceza ile şiddeti de birbirine karıştırmamak gerekmektedir.

Eğitimde, özellikle de din eğitiminde şiddetin nelere yol açabileceğini farketme bakımından şu anekdotu çağımızın çocuğuna, öğrencisine din öğretenlerin dikkatlerine sunmakta yarar var:

Bir aydınımız, çocukluğunda dedesinin kütüphanesinde karşılaştığı Namaz Hocası kitabının arka kapağında üç alıntıdan etkilendiğinden söz ediyor. Oradaki son alıntının, bir hadis olduğunu, ama "pek de ilham verici" olmadığını belirttikten sonra şöyle devam ediyor: "Aksine biraz rahatsız ediciydi: "Eğer çocuklarınız on yaşına kadar namaz kılmaya başlamadılarsa, onları dövün."

Korkmuştum. Sevecen ve merhametli bir insan olan dedemin, dövmek şöyle dursun, bana sesini yükselterek dahi konuşmayacağını biliyordum. Ama sekiz yaşındaydım ve severek öğrenmeye başladığım dinimin, ebeveynlere çocuklarının canını acıtma izni verdiğini keşfetmiştim. Sarsıcı bir tecrübeydi.

Bu meseleyi dedeme sorduğumda, önce gülümsedi ve sonra "dayak" tavsiyesinin ancak muzır çocuklar için olduğunu, benim gibi efendi bir çocuğun böyle bir şeyle kaşılaşmayacağını söyleyerek beni rahatlattı. Bu cezanın çocukların iyiliğine olduğunu da sözlerine ekledi.

Dedemin sözleri beni rahatlatmış, ama yine de tam anlamıyla tatmin etmemişti. "Çocuklarını namaz kılmaya zorlamak için dayak atmaları niçin öğütlenir ki ebeveynlere?" diye düşünüyordum. Bu ceza, sadece acımasız değil aynı zamanda mantıksız görünüyordu. Bir çocuğu veya herhangi bir insanı bir ibadete zorlamak, samimi bir dindarlık üretebilir miydi ki? Allah'a yakınlaşmak için değil de yüzünde patlayacak bir tokat-

tan sakınmak için yapılan ibadetin kime ne faydası olurdu?

Dedemin evinde geçirdiğim o yaz günlerinin üzerinden tam otuz yıl geçti. Ama "Eğer namaz kılmazlarsa onları dövün" yaklaşımına dair şüphe, içimi kemirmeye devam etti. Dahası, İslami literatürü ve Müslüman toplumları inceledikçe, bu baskıcı zihniyetin yansımalarına daha pek çok yerde rastladım. Ve kendi kendime hep şu soruyu sordum:" Bu yaygın otoriter kültür, sahiden de İslam'ın emrettiği bir şey mi?" (Akyol, 2013: 20)

Bilimsel veriler, biraz önce işaret edildiği gibi Hz. Peygamber'in (s), söz konusu hassasiyetinin haklılığını ve insan ruhundaki olumlu etkilerini, her türüyle şiddetin ise olumsuz etkilerini ortaya koymaktadır.

Ailede veya okulda eğitim sürecinde şiddetin şu veya bu türüne yer verilmesinin altında yatan ana nedenlerin başında, eğitim ve disiplin anlayışı yatmaktadır. Eğitimde disiplini, eğitim sürecine eklemlenen bir iş olarak görmek yerine, bizzat eğitim sürecinin ürünü olarak oluşmasını öngörmek gerekmektedir. Disiplini sağlama süreci ile eğitim-öğretim süreci içiçe olmalıdır. Buna göre eğitim-öğretim süreci öyle düzenlenip yürütülecek ki, disiplin oradan doğal biçimde doğuverecektir. Eğitimde disiplin, bireyi mutlu eden, rahatlatan, ona huzur veren nitelikte olmak durumundadır. Bu mutlu edici disiplin öğretim sürecinin katkılarıyla birleşerek bireyde özsaygı oluşturur. Böylece bireyde öz denetim mekanizması gelişir. Zira bu disiplin anlayışı, bireyin kurallara göre yaşamasını sağlayan otoritenin dışarda değil de bizzat kendi içinde oluşmasına katkıda bulunur. Bu, bireyi dışa bağımlılıktan kurtararak ahlaki özgürlüğü kazanmasında, kendi kararlarını almasında, sorumluluğunu taşımasında önemli rol oynar. Özsaygısı gelişmiş bir birey, yanlış tutum ve davranışları kolay kolay kendine yakıştıramaz. Çünkü o, doğru yaşama ilkelerine göre davranmayı, kişiliğine saygının gereği olarak görür. Hasbelkader böyle bir hata yaptığında da, kendisine yakışmayan bir davranışta bulunmanın utancını duyar.

Önemli olan kuralları, çocuğa/gence dayatarak mekanik biçimde veya zoraki uygulamaya kalkışmak değil, aksine bu kuralları onun içtenlikle benimseyip içselleştirerek uygulamasını sağlamaktır. Bu yüzden kuralları ona dikte etmek, dayatmak, ezberletmek yerine onunla birlikte belirleme, onun söz konusu kuralları anlamlandırarak içtenlikle benimsemesi ve aynı zamanda sorumluluk duygusunu kazanması tercih edilir. Çocuk denetim altında olmadığı zamanlarda öğrendiklerini severek ve isteyerek uygulayabilmelidir. Çocuk veya genç, tek başına kaldığında kurallara uyuyor, davranışını kendi düzenleyebiliyorsa eğitim ve öğre-

tim başarılı olmuş demektir. Aksi takdirde dövmenin de yer aldığı katı kurallar insanda kaçamak yapma ve boşluklardan yararlanma eğilimi doğurur. Baskıcı yönetim altında yaşayan toplumlarda bunun örnekleri sıklıkla görülür. Her baskı döneminin ardından bir kargaşa ve başkaldırma dönemi gelir (Yörükoğlu,1983: 147-148).

Bir alan araştırmasında şu tespite yer verilmektedir: "Dayak cezasıyla yaptırılan bir din eğitimi-öğretimi, bu baskının kalktığı yıllar olan ergenlik öncesi ve ergenlik yıllarında, çocuğun ibadetleri terkeden, dinî değerlere sırt çeviren biri olmasına sebep olabilir. Bu itibarla, ailede gerçekleştirilen din eğitimi ve öğretiminde buraya kadar anılan prensiplerin uygulanması fayda vermezse başvurulabilecek ceza türleri, "sevgi ile ilgi göstermemek" şeklinde manevî bir ceza türü olmalı, gerektiğinde "tenkit ve uyarı" cezası denenmeli ve azarlama cezasıyla (bu bile sorugulanmalı. M.Ş.A.) yetinilmelidir. Ebeveyn-çocuk ilişkilerini zedeleyen, aradaki sevgi ve saygı bağlarını koparan bir ceza türü olan dayak ile ideal bir iman ve ibadet eğitimi ve öğretiminin gerçekleştirilebileceği kanaatinde değiliz." (Ay, 1993: 116.)

Kur'an ve Sünnet'e ilaveten bilimsel gerçekler ortada iken artık, "Ulema tecviz edilen bu dayağın te'dib ve tedrîb, yani amel-i salihe alıştırmak, zıddından uzaklaştırmak için olduğunda ısrar etmiş"tir şeklinde yorumlara sığınmanın, "terbiyevî dövmeyi, hulus-i niyyetle ve Allah rızası için yapmanın şart olduğunu" söylemenin (bk. Canan, 1984:288) anlamı olmasa gerektir.

Eğitimde şiddete maruz kalanlar, şiddeti öğrenmiş oluyor ve onu hayatlarında fırsat buldukları her yerde kullanıyorlar. Ayrıca, anne babalarının, öğretmenlerinin nazarında kendilerinin değerli olmadıkları hissini alan çocuklar, bir şekilde bu önemsenmemişliğin, aşağılanmışlığın, yok sayılmışlığın hıncını şiddete yönelerek çıkarmak isteyebiliyorlar. Bu yüzden, hem ailede hem de okuldaki ilişkilerin karşılıklı sevgi ve saygı temeline oturtulması, şiddetin hiçbir türüne yer verilmemesi; insana saygıyı esas alan örnek tutum ve davranışların sergilendiği güzel bir çevrenin oluşturulması son derece önemlidir (bkz. Aydın, 2004: 82, 88). Başta çocuk ve gençler olmak üzere bireyin ruhuna ve onuruna hitap eden oldukça nazik ve insani bir davranışın, anında, hemen oracıkta dürüstlük, saygınlık, kendi başına doğru karar verebilme ve hareket edebilme gibi çok önemli ahlaki davranışların oluşmasına yol açtığı tartışılmaz bir gerçektir. (bkz. Kenan, 2009: 41)

Toplumsal özgürlükler ve imkânlar arttıkça insanın kendini yönetme ve denetleme becerisini, öz disiplinini artıracak yüksek bir bilince

sahip olması daha da önem kazanmaktadır. İnsanların artık yasaklarla, korkuyla, baskıyla denetlenemediği günümüzde çözüm, kişilerin kavrama düzeylerini yükseltmek, hakikat dünyasından koparmayacak bir bilinç ve disiplinli bir benlik onlarda oluşturmaktır (Aydın, 2011: 59 vd.; Aydın-Osmanoğlu, 2015: 91 vd.)).

Bu konuda asıl üzerinde durulacak boyut, yukarıda işaret edildiği gibi eğitim-öğretim sürecinin niteliğidir. Eğitim süreci olabildiğince etkileyici ve ilgi çekici nitelikte düzenlendiği oranda disiplin doğal biçimde kendiliğinden oluşuverecek, disiplini sağlama için ayrıca bir çabaya gerek kalmayacaktır. Öğretime konu edilen içeriğin niteliğinden tutunuz bu içeriği öğretme sürecinde izlenen yöntem ve kullanılan tekniklere, araç-gereçlere kadar her unsurun, öğrenenin ilgisini çekecek, onun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayacak nitelikte işlevsel olması suretiyle onun insanî potansiyelinin gelişmesine katkı sağlaması önem arz etmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için bütün unsurlarıyla öğretimin olabildiğince öğrenci merkezli, interaktif bir yapıda olması şarttır. Söz gelimi, tamamen öğreticinin hazır bilgi kalıplarını takririne dayalı, telkin edici, aşılayıcı yaklaşımla yapılan bir öğretim, genelde öğrenciyi sıkar, bunaltır, bıktırır; dolayısıyla disiplinsizlik sayılan tutum ve davranışlara onu iter. Dahası, böyle bir eğitim süreci, gerçekte öğrenen birey için dayatma, baskılama, kalıplama gibi onun insanî yetilerinin gelişimini önleyici işlevlere sahiptir.

Bu yaklaşımla yapılan bir öğretim, bireyin eleştirel düşünme, sorgulama, anlamlandırma, analizler yapıp sentezlere varma, meselelere çok yönlü bakabilme gibi insanî yetilerini geliştirmesini önleyip onu kalıpladığından dolayı onu bağnazlaştırır. O, artık hakikatin, kendisine telkin edilenlerden ibaret olduğuna inanır. Farklı görüş, tutum ve davranışları asla anlamaya çalışmaz, onları kendi varlığı için adeta tehlikeli görür, sahiplerini düşmanlaştırıp onlarla mücadele etmeyi, onları bastırmayı zorunluluk olarak algılar. Yani ezberci öğretim, öğrenciyi baskılayıcı, kalıplayıcı, dayatmacı, özgürlüğünüyok edici, pasif kabullenici duruma mahkûm edici nitelikleriyle bir tür şiddet içermektedir. Böyle bir öğretim, özellikle çocukların güven duygularını, başkalarıyla kısa sürede iletişim kurma becerilerini törpüleyip, yerine kendileri gibi olmayandan nefret etme duygusunu damardan vermektedir. Dolayısıyla böyle bir öğretime maruz kalan birey, bu süreçte şiddete maruz kalarak şiddeti öğrenmekte ve onu uygulamaya müsait hale gelmektedir. Bu öğretime muhatap olan birey, ister istemez başka görüşlere, farklı tutum ve davranışlara, onları anlamak niyetiyle yaklaşamaz, onların varlığından rahatsız olur ve im-

kân bulduğunda onları yok etmek için her türlü şiddete başvurabilir. Bu tür sonuçları bakımından söz konusu yaklaşımın İslâmîliği ciddi biçimde tartışılır.

İdeolojik, politik ve tüm sekteryan yaklaşıma sahip öğretimler, bunu yapabilmektedir. İşte sol ideolojik öğretimden buna örnek teşkil eden bir tespit:

"Büyük bir enerjiyle her şeyi sorgulamak, her şeye eleştirel bir gözle bakmak, konulara derinliğine nüfuz etmek çabası, giderek yerini bazı hazır reçetelerin genel geçerliliğine ve mutlak doğruluğu inancına bıraktı.

Sorgulamak ve eleştirmek çabası son bulunca, okuyup araştırmak istek ve ihtiyacı da giderek duyulmaz oldu. Daha az soru sormak, daha az okumak makbul sayılır oldu. Örneğin, bir kısım gençler için 'Küçük kırmızı kitabı' okumak yeterli hale geldi. Daha fazlasını okumak, hele 'Kırmızı küçük kitap'taki fikirlere karşı görüşlerin savunulduğu kitapları okumak, kişinin aklını çelebileceği, inancını sarsabileceği nedeniyle tehlikeli ve zararlı görülmeye başladı. Büyük bir öğrenme isteğiyle yola çıkanlar, sonunda cehaleti savunur oldular.

Yasaklara, tabulara, otoriteye başkaldıranlar, kendilerine yeni otoriteler, yeni tabular ve yeni yasaklar edindiler. Kerameti kendinden menkul otoritelere ve giderek otoriteciklere itaati, boyun eğmeyi savunmaya başladılar.

Otoriteye itaat, kör disiplin makbul hale gelince, farklı düşünenlere ve davrananlara karşı affetmez bir hoşgörüsüzlük, korkunç bir bağnazlık hâkim oldu…

Bireye daha büyük özgürlük; okullarda, işyerlerinde ve toplumun her kesiminde bireye daha geniş katılma olanağı talepleriyle yola çıkanlar, sonunda bireyi bir hiç olarak görmeye başladılar….

Amaç için her türlü aracın geçerli sayıldığı bir tür ahlak mubah hale geldi…." (Şahin Alpay, "68 Kuşağı Üzerine Bir Deneme", Toplum ve Bilim, İlkbahar, 1988, s. 167-185'den aktaran Akyol, 1997: 32-33)

Sön söz olarak şu denebilir: Eğitimde dayak şöyle dursun şiddetin hiçbir türü, gerçekte Kur'an'dan ve Sevgili Peygamberimiz'in (s) hayatından onay alamadığından dolayı eğitimde şiddete, dayağa yer veren Müslümanların anlayışı, kendilerini besleyen kültürün ürünü olarak değerlendirilebilir; İslam'a mal edilemez. Sözü edilen rivayetlerden de şiddetin emredildiği, hatta tavsiye edildiği anlamı çıkarılamaz; olsa olsa, şiddet uygulamadan eğitim yapamayacak zavallı çaresizlere daha büyük kötülükten kurtulmak için daha küçüğünü tercih etme ruhsatı çıkarılabilir.

Bu noktada Müslümanların beslendiği kültürü/kültürleri sorgulamaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu ifadeler, eğitimde cezaya yer yoktur anlamına gelmemektedir. Ceza ile şiddeti, özellikle de hukukî ceza ile eğitimdeki cezayı birbirine karıştırmamak gerektiği gibi, disiplinle şiddet arasında da organik bağ kurulmamalıdır. Eğitimci, kendi öz yetkinliği, bilgi ve beceri donanımı, sevgi yüklü yüreği sayesinde sahip olacağı otoritesi ileotoriter olmayan otoritesi ile disiplini sağlayacaktır. Bunu gerçekleştirmek için günümüz Müslümanları, şiddetin hiçbir türüne yer vermeden eğitim yapmanın bilimsel yollarını/çarelerini üretmekle yükümlüdürler. Dünün bilgi ve becerisiyle bugünün insanının eğitilemeyeceği unutulmamalıdır.

Kaynaklar

Açıkgöz, K.Ü. *Etkili Öğrenme ve Öğretme*, İzmir: Kanyılmaz Matbaası, 1996.

Akyol, Mustafa, *Özgürlüğün İslamî Yolu*, Çev. Ömer Baldık, Doğan Kitap, İstanbul, 2013.

Akyol,Taha, *Hayat Yolunda*, İstanbul, 1997.

Akyüz, Ali, Çocuk ve Namaz, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10, s. 83-88, Yıl: 2002,.

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2011*, Pegem yay. 20. bs., Ankara 2011.

Altekin, Serap, Şubat 2013, *http://www.dokudanismanlik.com/makaleler-siddet-nedir.php*

Ay, Mehmet Emin, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, Bursa, 1993.

Aydın, Betül, "Bireysel Özgürlük ve Erdem", *21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, Yayına Hazırlayanlar: Oğuz, Orhan - Oktay, Ayla ve Ayhan, Halis, DEM yay. 2. bs. İstanbul 2004.

Aydın, Muhammet Şevki, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB yay., 2. bs. Ankara 2010.

Aydın, Muhammet Şevki, *Açık Toplumda Din Eğitimi/Yeni Paradigma İhtiyacı*, Nobel Yayınları, 2011.

Aydın, Muhammet Şevki "Peygamber Efendimiz'in Örnekliğinde İnsan Onuruna Saygı Bilincini Kazan(dır)mak", *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru*, DİB yay. Ankara 2013.

Aydın, Muhammet Şevki, "İslam Ahlak Eğitimi", *İslâm Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, DİB yayını, 2015.

Aydın, Muhammet Şevki ve Osmanoğlu Cemil, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Nobel yayını, 2015.

Aydınlı, Abdullah, "Hz. Peygamber'in Terbiyesinde Yetişen Çocuklar", İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (15-17 Ekim 1993 tarihinde Şanlıurfa'da gerçekleştirilen " *1. İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*"nda sunulan tebliğ ve müzakerelerin metinleri), İSAV Yayınları,İstanbul 1994.

Bayraktar, Mehmet Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, MÜİFV yay. İstanbul 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul trs.

Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, İstanbul 1984.

Çınar,İkram, "Eğitim Ve Şiddet", *Çağdaş Eğitim Dergisi*. Sayı: 254. s.: 42-46. Mayıs 1999.

Dayhan, Ahmet Tahir, "Çocuğun Namaz Eğitimi ile İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili", *Marife*, 3/2, s. 29-58, 2003.

Duman, M. Zeki, *Kur'an-ı Kerîm'de Adâb-ı Muaşeret Görgü Kuralları*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1986.

Ertürk, Mustafa, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahlili (Çocuğunuz 10 yaşına geldiğinde namaz kılmazsa dövünüz)", *Marife Dergisi*, s. 53-79, 2002.

Goldziher, Ignaz, "İslâm'da Eğitim", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Çev. M.Görmez-M.E.Özafşar-B.Erul, 2/7, Ankara, 1988.

Gültekin, Fatma, *Eğitimde Ödül – Ceza Dengesi Ceza Korkusundan Ödül Bağımlılığına*, Aile Akademisi yay, Bursa, 2013.

Hökelekli, Hayati, "Çocuk", *DİA*, VIII, İstanbul, 1995.

İbn Cemaa Bedruddin, *İslamî Gelenekte Eğitim Ahlakı*, Çev. M. Şevki Aydın, Metinli 1. bs. TDV yay. Ankara 2012.

Kenan,Seyfi, "Kurallar Kimin İçin", *Din ve Hayat*, Sayı, 6, 2009.

Mukaddem M.Rıza Kaimî, *Eğitimde Yanlış Yöntemler*, İstanbul, 2013.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Riyâzü's-Sâlihîn - Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* (trc. M.Yaşar Kandemir-İ. Lütfi Çakan-Raşit Küçük), İstanbul, 1997.

Öymen, Hıfzurrahman Raşit , "İslâmiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.II, s.60-79, Ankara, 1963.

Radikal Gazetesi, 14.04.2008.

Yalın, Mahmut / Can Faruk, "Gençler Hayatı Nasıl Algılıyor?" *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı, 193, Ocak, 2007, s.7.)

Yörükoğlu, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1983.

KADINA YÖNELİK ŞİDDETİN DİNİ TEMELİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

Doç. Dr. Asife Ünal

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Giriş:

Kadına yönelik şiddetin dini temelini incelemeye başlamadan önce, sempozyumda sadece tek tebliğle ele alınması dolayısıyla genel olarak kadına karşı şiddet üzerinde durmak faydalı olacaktır. Bu sebeple birinci bölümde kadına yönelik şiddetin tanımı, çeşitleri, sebepleri, yaygınlığı ve önlenmesine dair çalışmalar ana hatlarıyla ele alınacaktır. İkinci bölümde kadın algısının dinlerdeki temeli üzerinde durulacak, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kadın algısının İslâm'ı etkileyip etkilemediği incelenecektir. Üçüncü bölümde ise İslâm'da kadına karşı fiziksel şiddet, Nisa Suresi 34. Ayet ve Hz. Muhammed'in uygulamaları bağlamında ele alınacaktır.

1. Kadına Yönelik Şiddet

Kadına yönelik şiddeti Birleşmiş Milletler; *"Cinsiyete dayanan, kadını inciten, ona acı veren, fiziksel, cinsel veya ruhsal hasarla sonuçlanan veya sonuçlanması ihtimali bulunan, kamusal alanda veya özel yaşamda ona baskı uygulanması ve özgürlüklerinin keyfi olarak kısıtlanmasına neden olan her türlü davranış"*[1] olarak tanımlamaktadır.

Şiddet denilince akla ilk olarak fiziksel şiddet gelmekle birlikte psikolojik, cinsel ve ekonomik şiddet de kadına karşı uygulanan diğer

1 Birleşmiş Milletler Genel Kurulunun 20 Aralık 1993 tarih ve 44/104 sayılı Kadınlara-Karşı Şiddetin Tasfiye Edilmesine Dair Bildirisinin 1'inci maddesi *http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktaraflisoz/bm/bm_19.pdf* (10.09.2015)

şiddet biçimleridir. Bedene yapılan her türlü saldırı fiziksel şiddet olarak görülüp önemsenmekte ancak sürekli bağırmak, sert konuşmak, küfür ve hakaret etmek, küçümsemek, aşağılamak, alay etmek, başkalarıyla kıyaslamak, sürekli baskı ve kontrol altında tutmak, sevdiklerinde uzak tutmak, kişisel gelişimine engel olmak gibi birçok psikolojik şiddet davranışı daha az önemsenmektedir. Taciz, tecavüz, ensest, zorla evlendirme, kadına istemi dışında yöneltilen her türlü cinsel içerikli söz veya eylem cinsel şiddet kapsamına girmektedir. Kadının istemediği bir cinsel davranışa zorlanmasının aile içi boyutu genellikle göz ardı edilmektedir. Ekonomik şiddet ise kadını ekonomik olarak baskı altında tutmak, ihtiyaçlarını kasten karşılamamak, zorla çalıştırmak veya çalıştırmamak, malına ve/ya gelirine el koymak gibi davranışlardır.

Kadına yönelik şiddetin çok çeşitli sebepleri bulunmaktadır. UNISEF tarafından 1993'de yapılan bir çalışmada kadına yönelik aile içi şiddet çok boyutlu bir sorun olarak ele alınmış ve bu bağlamda konunun sosyal, kültürel, ailevi ve bireysel boyutları tanımlanmıştır. Kadına yönelik aile içi şiddetin ortaya çıkışını etkileyen faktörler bireysel faktörler, ilişki faktörleri, yakın çevreye ilişkin faktörler ve toplumsal faktörler olmak üzere dört temel grupta açıklanabilir. Bireysel faktörler arasında eşlerin erken yaşta evlenmeleri, depresyon ya da kişilik bozuklukları yaşamaları, düşük gelire sahip olmaları, çocukken şiddete maruz kalma veya tanık olma sayılabilir. Evlilikte çatışma yaşama ve ilişki problemlerini çözememe, ailede erkek hâkimiyetinin baskın olması, ailenin koruma ve destekleme işlevlerini yerine getirememesi ilişki faktörlerinden bazıları olarak belirtilebilir. Yakın çevreye ilişkin faktörler arasında ise yakın çevrenin şiddeti olağan sayarak desteklemesi ve aile içi şiddete karşı yakın çevrenin yaptırımlarının yetersiz olması gösterilebilir. Geleneksel toplumsal cinsiyet normları ve şiddeti besleyen normlar da toplumsal faktörler bağlamında sayılabilir.[2]

Aile içi şiddete neden olan faktörleri kültürel, ekonomik, yasal ve siyasi faktörler olarak sınıflandırmak da mümkündür.[3] Bunlar ve benzeri başka sınıflandırmalar şiddeti doğuran faktörlerin çok boyutlu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Türkiye'de kadına yönelik aile içi şiddet ile ilgili araştırmalardan birinde aile içi şiddet görmüş evli kadınlara şiddetin nedenleri sorulmuş-

2 *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, Haz: Fidan Korkut Owen - Dean W. Owen, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2008, s. 21.

3 *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, s. 21.

tur. Bu kadınlardan % 32'si erkeğin ailesiyle yaşanan sorunları, % 22'si ekonomik sorunları, %21'i erkekle ilgili sorunları, % 18'i kadınla ilgili nedenleri, % 13'ü ise çocuklarla ya da çocuk veya erkek çocuk olmaması ile ilgili sorunları sebep olarak göstermiştir.[4] Son dönem araştırmalarda şiddeti doğuran sebeplerin önemli bir kısmının toplumsal cinsiyetle ilişkili olduğu; değişen aile yapısında kadının konumunun, geleneksel kadın algısı ile çelişmesinin de şiddete sebep olduğu belirtilmektedir.

Kadına yönelik farklı şiddet biçimleri, kısa veya uzun vadede etkili olarak kadının sağlığını, yaşama isteğini, enerjini kaybetmesinden, hayatını kaybetmesine kadar varan sonuçlar doğurabilmektedir.

Burada cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını bir kez daha açıklamak uygun olacaktır. Cinsiyet(sex), kişinin doğuştan erkek veya kadın olarak dünyaya gelmesi yani biyolojik cinsiyetidir. Elbette belirli farklarla dünyaya gelen kadın ve erkek buna uygun donanımla varlığını kadın veya erkek insan olarak sürdürmektedir. Ancak bu biyolojik cinsiyetin yanında bir de toplumsal cinsiyet(gender) vardır ki işte insanı toplum içinde kadın veya erkek olarak konumlandıran toplumun bu algısıdır. Yani "cinsiyet, kişinin kadın ya da erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri; toplumsal cinsiyet ise kadın ve erkeğe toplumun verdiği roller, görevler ve sorumluluklar; toplumun bireyi nasıl gördüğü, algıladığı ve beklentileriyle ilgili bir kavramdır"[5]

Toplumsal cinsiyet kadını da, erkeği de şiddetle karşı karşıya getirebilmekte; ancak genellikle kadın şiddet uygulanan, erkek ise uygulayan taraf olmaktadır. Kadının tarih boyunca yaşadığı olumsuzluklar biyolojik cinsiyetinden değil, toplumsal cinsiyetinden kaynaklanmaktadır. Toplumun kadın algısı, kadına karşı şiddete zemin hazırlamakta; farklı zaman ve toplumlarda genellikle kadının mağduriyetine yol açmaktadır. Dünya Ekonomik Forumu 2014 Küresel Cinsiyet Uçurumu Raporu'na göre Türkiye, toplumsal cinsiyet eşitliğinde 142 ülke arasında 125. sıradadır.[6] Toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda bu kadar geride olan Türkiye'de aile içi şiddet oranları da çok yüksek düzeydedir.

Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu'nun Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları konusunda yaptırdığı Aralık 1993-Aralık 1994 dönemini kap-

---

4 *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, Ankara 2009, s. 83-84.

5 *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği*, Haz. Sarp Üner, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara 2008, s.6.

6 *The Global Gender Gap Report* 2014, s. 9, *http://www3.weforum.org/docs/GGGR14/GGGR_CompleteReport_2014.pdf* (08.09.2015).

sayan bir araştırmaya göre kadına karşı fiziksel şiddet oranı % 34'dür. Sözlü şiddet oranı ise %53 olarak tespit edilmiştir.7 Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün 2008'de yaptırıp 2009'da yayınladığı Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması'na göre ise her 100 kadından 42'si aile içi fiziksel ve cinsel şiddet görmektedir.[8] Aynı araştırma 2014 yılında tekrar yaptırılıp 2015'de yayınlanmış ancak sonuçların fazla değişmediği; fiziksel veya cinsel şiddet gören kadınların oranının % 42'den sadece % 38'e düştüğü görülmüştür. Kadınların dile getirdikleri şiddet biçimleri arasında en yaygın olan duygusal şiddet/istismar ise her iki araştırmada da %44 düzeyindedir.[9] Bunların içine psikolojik ve ekonomik şiddet de katıldığında kadınların neredeyse tamamına yakınının şiddetin farklı türleri ile karşı karşıya kaldığını söylemek abartılı olmayacaktır.

1994'den 2008 kadar olan dönem içinde şiddet oranındaki % 8'lik yükselme, bir taraftan ciddi bir artış olarak görülebilirken, diğer taraftan şiddetin açığa çıkarılmasına bağlı olarak değerlendirilebilir. Zira aile içi şiddetin oranı, ancak dile getirilmesi ve sağlık kuruluşları vs. aracılığıyla bir şekilde ortaya çıkarılması ile tespit edilebilmektedir. Aile içi şiddetin gizlenmesi diğer şiddet türlerine göre daha kolaydır. 1994'de yapılan araştırmaya göre, kadın ve erkek (daha çok kadın) ailedeki şiddet olaylarını konuşmaktan sıkıntı ve üzüntü duymaktadır. Bu duygunun doğal sonucu ise şiddetin varlığını kabullenme ya da özellikle cinsel şiddet olaylarında olduğu gibi ayrıntılı konuşmaktan kaçınmadır. Olayın "kol kırılır yen içinde kalır" misali aile ve yakın çevre içinde kalması, bir yandan aile birliğinin sürmesini sağlarken diğer yandan da şiddetin tekrarlanma ve kurumsallaşmasına sebep olmaktadır.[10] 1994'de yapılan araştırmaya göre şiddete uğrayanların % 80'e yaklaşan bir bölümü yapacak fazla bir şey olmadığına inanmaktadır. Bu durum çaresizliğin kabulü anlamına gelmekte ve şiddete maruz kalanların pasif tutumuna yol açmaktadır.[11]

Toplumdaki geleneksel değerlerin ve cinsiyete dayalı aile içi ilişkilerin varlığı bir ölçüde kadının, erkeğin uyguladığı şiddeti kabullenmesine, erkeğin ise bu durumu kendi konumunun doğal bir gereği olarak

---

7 *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları* (Aralık 1993-Aralık 1994), Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1995, s.205.

8 *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, s.46-47.

9 *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı-Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, Ankara 2015, s.120.

10 *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, s.205.

11 *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, s.209.

saymasına yol açmaktadır.[12] Türkiye'de şiddetin bir terbiye biçimi olarak algılanması ve bunun hem aile içinde hem de kamusal yaşamda meşru olarak görülmesi de, şiddetin gizlenmesine ve devamına yol açmaktadır.[13]

Böylesine yaygın olan kadına yönelik şiddetin önlenmesi gerektiği açıktır. Ancak dünyada bu konuda birtakım çalışmalar yapılmaya başlanmasının tarihi çok yenidir.[14] Otuz yılı aşkın süreç içerisinde uluslararası kuruluşların yürüttüğü çalışmalar ve kadın hareketinin çabaları ile yüzyıllardır "normal" karşılanarak içselleştirilen kadına yönelik şiddet görünürlük kazanmaya başlamış, bir insan hakkı ihlali olarak kabul edilmiş ve bu doğrultuda şiddeti önleme konusunda politikalar üretilmeye başlanmıştır.[15]

Birleşmiş Milletlerin 1989 tarih ve 12 no.lu kararına göre şiddeti önlemek devletlerin yükümlülüğündedir. Birleşmiş Milletlerin 1993 tarihli Bildirisine göre de *"Devletler kadınlara karşı şiddeti yasaklarve kadınlara karşı şiddetin tasfiye edilmesi konusundaki yükümlülüklerinden kaçınmak üzere her hangi bir örf ve âdeti, geleneği veya dinsel düşünceyi ileri süremez."*[16] Buna dayanarak devletlerin kadına karşı şiddeti önlemek için yürüttükleri çalışmaları ana hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür:

Birleşmiş Milletler Bünyesinde;

1981'de CEDAW/ **C**onvention on the **E**limination of All Forms of **D**iscrimination **A**gainst **W**omen/ Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (8 Aralık 1979' da kabul edilmiş, 3 Eylül 1981'de yürürlüğe girmiştir.),[17]

1986'da CEDAW'ın Türkiye'de iç hukukun parçası olması,

1989'da 12 no.lu karar ile devletlerin yükümlülüğü,

1992'de 19 no.lu kararda kadına yönelik şiddetin cinsiyete dayalı bir ayrımcılık biçimi olduğu ve insan haklarını kullanmasını engellediğinin

12 *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, s.12.

13 *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, s.3.

14 Doğrudan kadınla ilgili sözleşmelerin tarihleri de çok eski değildir. Bunların en önemlileri 1946'da Kadının Statüsü Komisyonu Kurulması, 1952'de Kadının Siyasi Hakları Sözleşmesi, 1957'de Evli Kadınların Vatandaşlığı Sözleşmesi, 1962'de Evlilikte Rıza ve Asgari Evlilik Yaşı ile Evliliklerin Kayıt Altına Alınma Sözleşmesidir.

15 Ekin Bozkurt Şener, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddeti Önlemede 4320 Sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun ve Değerlendirilmesi*, Ankara 2011, s.28.

16 Birleşmiş Milletler Genel Kurulunun 20 Aralık 1993 tarih ve 44/104 sayılı Kadınlara Karşı Şiddetin Tasfiye Edilmesine Dair Bildirisi'nin 4'üncü maddesi *http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktaraflisoz/bm/bm_19.pdf* (10.09.2015)

17 *http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktaraflisoz/bm/bm_07.pdf* (10.09.2015)

vurgulanması,

2003'de Ek İhtiyari Protokol ile CEDAW'a şikayet ve inceleme yetkisi verilmesi önemli çalışmalardır.

Konferanslar:

1975'de Mexico City'de 1. Dünya Kadın Konferansı

1980'de Kopenhag'da 2. Dünya Kadın Konferansı

1985'de Nairobi'de 3. Dünya Kadın Konferansı

1995'de Pekin'de 4. Dünya Kadın Konferansı gerçekleştirilmiş, Pekin Deklarasyonu Eylem Platformu oluşturulmuştur.

Avrupa Birliğindede 1980'lerden itibaren birtakım çalışmalar yapılmış, sözleşmeler imzalanmıştır.

Türkiye'de CEDAW protokolüne uygun iyileştirme çalışmaları yapılmış, 12 Ocak 1998'de 4320 sayılı "Ailenin Korunmasına Dair Kanun" çıkarılmıştır. En son 2011'de İstanbul'da, "Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)" imzalanmıştır.Bu sözleşmeye dayalı olarak 6284 sayılı "Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun" çıkarılmış ve 8 Mart 2012'de yürürlüğe girmiştir.[18]

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de yapılan çalışmaların yeterli olmadığı, şiddet oranlarının düşmemesi ile ortaya çıkmaktadır. Şiddetin bütün yönleriyle ele alındığı bu toplantıda kadına yönelik şiddetin sadece bir tebliğ ile ele alınması elbette yeterli değildir. Nitekim bu tebliğde de kadına karşı şiddetin ancak fiziksel boyutu ele alınabilecektir.

2. Kadın Algısının Oluşmasında Dinin Rolü

Din toplumun her alanında olduğu gibi toplumsal cinsiyet alanında da önemli bir belirleyicidir. Kadın ve erkeğe yönelik kalıp yargılar kültürün ve dinin etkisiyle oluşmakta, kabul edilmekte, benimsenmekte ve yaşanmaktadır. Kaynağı ve çıkış yeri itibariyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın kadın algısı birbirine benzer özellikler taşımaktadır.

---

18 Bu konuda yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Eray Karınca, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle İlgili Ulusal ve Uluslararası Yasal Düzenlemeler*, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM) yay., 2008; StratejikPlan-2008-2012, KSGM yay., Ankara 2007; Toplumsal Cinsiyet *Eşitliği Ulusal Eylem Planı-2008-2013*, KSGM yay., Ankara 2008; Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, KSGM yay., Ankara 2006.

a. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Kadın Algısı

Yahudilik ve Hıristiyanlığın kadın algısının oluşmasında kadının yaratılışı ile ilgili kabulün büyük etkisi bulunmaktadır. Bilindiği gibi Kitabı Mukaddes'te verilen iki ayrı yaratılış hikâyesinden ilkinde kadın ve erkeğin birlikte yaratıldığı belirtilse de,[19] ikinci anlatım kadının *erkekten ve erkek için* yaratıldığını söylemektedir. Şöyle ki Tevrat'a göre Allah Âdem'in yalnız olmasını iyi bulmayarak, kendisine uygun bir yardımcı yapmayı arzu eder. Çeşit çeşit canlılar yaratarak Âdem'den onlara isim koymasını ister. Âdem onlara isim koyar ancak bunların içinden kendisine uygun bir yardımcı bulunamaz. Bunun üzerine gündeme gelen Havva'nın yaratılışı Tevrat'ta şöyle anlatılmaktadır: *"Rab Allah, Adam'ın üzerine bir uyku getirdi ve o uyudu. Onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı. Ve Rab Allah Adam'dan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu Adam'a getirdi. Ve Adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir. Buna nisa denilecek çünkü o insandan alındı."*[20]Bu yaratılış öyküsü kadını ikinci planda bırakan bir algıya yol açan ilk hususdur.

Yahudi Hıristiyan kültürün kadın telakkisine temel olan ikinci husus ise ilk günahtan doğrudan Havva'nın, dolayısıyla kadının sorumlu tutulmasıdır. Tevrat'a göre Havva, yılanın kendisini kandırması sonucu Allah'ın yenilmesini yasakladığı ağaçtan önce kendisi yer ve ardından Âdem'e yedirir. Allah'ın sorgusuna Âdem *"Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim"* diye cevap vererek sorumluluğu doğrudan Havva'ya atar. Havva ise yılanı suçlar. Allah üçünü de cezalandırır. Yılan lanetlenmek, karnı üzerinde yürümek, toprak yemek ve kadınlar ile arasında düşmanlık olması ile cezalandırılır. Tevrat'ın ifadeleri ile Âdem ve Havva'nın cezası ise şöyledir: *"Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım. Arzun kocana olacak o da sana hâkim olacaktır. Ve Âdem'e dedi: Karının sözünü dinlediğin ve yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu, ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin. Sana diken ve çalı bitirecek ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar alnının teriyle ekmek yiyeceksin, çünkü ondan alındın, çünkü topraksın ve toprağa döneceksin."* Ve bundan sonra Âdem içinden alındığı toprağı işlemek için Aden'den çıkarılır, kovulur.[21]

Âdem'in dolayısıyla insanlığın cennetten kovulmasına Havva'nın sebep olduğu inancı Yahudilikte kadının günaha sevk edici bir varlık ola-

19 Tekvin,1/26-27.

20 Tekvin, 2/18-24.

21 Tekvin, 3/1-24.

rak görülmesine yol açmıştır. Buna dayanarak kadın "güvenilmemesi, sır verilmemesi gereken" [22], "yaygaracı, bön, bir şey bilmeyen"[23], ölümden acı, yüreği tuzak ve ağ, elleri zincir olan, Allah önünde iyi olan adamın kaçıp kurtulduğu, suçlu olanın ise tutulduğu"[24] bir varlık olarak tavsif edilebilmiştir.

Hıristiyanlıkta ise bu yasak ağaçtan yeme suçunun "asli günah" olarak bütün insanlığa geçtiğine inanılmaktadır ve buna kadının sebep olduğu düşüncesi yüzyıllardır devam eden olumsuz kadın algısına zemin hazırlamıştır. Kadının bu günahının bedelini erkeğe tabi olarak ödeyeceği inancı, kadınla erkek arasında büyük bir eşitsizlik meydana getirmiştir. Yeni Ahit'te erkeğin kadına hâkim olduğuna dair çok açık ifadeler mevcuttur. Bugünkü Hıristiyanlığın mimarı kabul edilen Pavlus'un: *"Bilmenizi isterim ki erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek ve Mesih'in başı Allah'tır… Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı."*[25] ifadesi bunların en önemlilerinden biridir. Evli kadının, kocası sağ oldukça kanun ile ona bağlı olduğunu[26], söyleyen Pavlus, *"Ey kadınlar! Kendi kocalarınıza Rabbe tabi olur gibi tabi olun. Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Fakat kilise Mesih'e tabi olduğu gibi, kadınlar da böylece her şeyde kocalarına tabi olsunlar."*[27]ifadeleriyle de erkeğin kadın üzerinde hâkimiyetini vurgulamaktadır.

Kitabı Mukaddes'teki bu ifadeler gerek Yahudilik gerekse Hıristiyanlık tarihinin kadın açısından hiç de iç açıcı olmaması sonucunu doğurmuştur. Yahudiliğin Talmud metinlerinde ve Hıristiyan Kilise Babalarına ait metinlerde de kadınla ilgili küçültücü, aşağılayıcı ve şiddet içeren ifadeler bulunmaktadır. Bütün bu olumsuz kadın algısı daha sonra gelen İslâm dininin kadın algısını da etkilemiş görünmektedir.

b. İslâm'ın Kadın Algısı

Yahudi ve Hıristiyan kültürün kadın algısına temel teşkil eden kadının erkekten ve erkek için yaratıldığıinancı İslâm dininde mevcut mudur?

Kur'an'da insanın yaratılması ile ilgili ayetler, Kitabı Mukaddes'in anlatıları ile uyumlu olduğu halde kadının yaratılması için aynı şeyi söy-

22 Mika, 7/5.
23 Süleyman'ın Meselleri, 9/113.
24 Vaiz, 7/26.
25 I. Korintoslulara, 11/3,8-9
26 Romalılara, 7/2.
27 Efesoslulara, 5/22-24.

lemek mümkün değildir. Kur'an kadının yaratılışı ile ilgili ayrıntılı bilgi vermemektedir. Kur'an'da yaratılış ile ilgili olarak *"Sizi bir tek nefisten yaratan ondan eşini var eden ve ikisinden de pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize karşı gelmekten sakının."*[28] ayeti üzerinde farklı yorumlar yapılmaktadır. Klasik tefsirlerde genellikle bu ayetteki "nefsi vahide/bir tek nefis" Hz. Âdem'e, "ondan eşini" ifadesi de Hz. Havva'nın ondan yaratıldığına işaret olarak yorumlanmaktadır. Buradan hareketle tefsirlerde kadının yaratılışını neredeyse Tevrat metinleriyle aynı şekilde anlatan ifadeler bulunabilmektedir. Oysa "nefsi vahide"yi kadının ve erkeğin yaratıldığı bir tek öz olarak yorumlamak da mümkündür.[29]

Hadis literatüründe bulunan kadının eğe kemiğinden yaratıldığına dair metinler[30] de kadının hassasiyetine işaret eden mecazi yorumlar olarak görülebilmektedir. Ayrıca kadının veya erkeğin ilk yaratılışında hangi malzemenin kullanıldığı, onların insan olarak değerini değiştirmez. "Beni şundan yarattığın için ben daha üstünüm" anlayışı, şeytanın Âdem karşısındaki tavrıdır ve bu tavır şeytanın lanetlenmesine vesile olmuştur. Allah yaratmanın her türüne kadirdir. Dilerse bir malzeme kullanır, dilerse erkek ve kadını vesile kılar, dilerse Hz. İsa gibi bu vesilenin birini iptal eder.

Yahudi Hıristiyan kadın algısına temel oluşturan yasak ağaçtan yeme konusu ise Kur'an da anlatılmakla birlikte, bu konuda Hz. Âdem'in değil de eşinin suçlanması söz konusu olmayıp, ikisinin de bu suçlarına karşı tevbe ettiği ve affedildikleri belirtilmektedir.[31] İnsanın cennetten çıkarılmasına sebep olan bu günahın insan nesline geçmesi gibi bir anlayış da İslâm'da mevcut değildir. Zaten Kur'an'a göre insanın yaratılış amacı "yeryüzünde halifelik" olarak o yaratılmadan önce belirlenmiştir.[32]

İslâm'ın başlangıçta kadın konusunda sergilediği o dönem için gerçekten inkılap sayılabilecek olumlu yaklaşım, gerek Yahudi ve Hıristiyan kültürün kadın algısının, gerekse İslâm öncesi dönemin uygulamalarının etkisi ile zamanla kaybolmuştur. Uygulamada ne yazık ki Kur'an'da

---

28 Nisa 4/1.

29 Bkz.Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu yay., Ankara 2015, s.131.

30 "Kadınlar hakkında hayırlı olup nezaketle muamele etmeniz hususunda tavsiyeme riayet ediniz. Çünkü onlar eğe kemiğinden yaratılmıştır. Eğe kemiğinin en eğri tarafı üst kısmıdır. Bunu düzelteyim dersen hemen kırarsın. Kendi haline bırakırsan öylece kalır. O halde kadınlar hakkında birbirinize iyilik tavsiye ediniz." (*Buhari*, Nikâh,80)

31 Taha 20/114-123.

32 Bakara 2/30.

kadın lehine olan pek çok ayet görmezden gelinerek, aleyhte yorumlanan birkaç ayet öne çıkarılmış; Kur'an'ı en güzel şekilde hayatında tatbik eden Hz. Peygamberin uygulamaları göz ardı edilmiş; buna karşılık kadın aleyhtarlığına delalet edecek birçok söz hadis literatüründe ve dini metinlerde yer bulmuştur. Bunlara doğrudan temas etmek bu bildirinin sınırlarını aşacağı için sadece kadına karşı fiziksel şiddete temel teşkil ettiği iddia edilen ayet üzerinde analiz yapılacaktır.

1. İslâm ve Kadına Yönelik Şiddet

Kadına karşı şiddeti ortaya çıkaran faktörler arasında doğrudan din olmamakla birlikte toplumsal cinsiyet algısının oluşmasında dinin önemli ölçüde rolü bulunmaktadır. Kadına karşı şiddetin üretilmesinde de bu toplumsal algının etkisi olduğu için dini kabuller şiddeti temellendirmede kullanılmaktadır.

a. Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında Kadına Yönelik Şiddet

Kadına karşı şiddetin temellendirilmesinde kullanılan en önemli ayet Nisa Suresi 34. Ayettir.

اَلرِّجَالُ **قَوَّامُونَ** عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَبِمَا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ وَالّٰتِي تَخَافُونَ **نُشُوزَهُنَّ** فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ **وَاضْرِبُوهُنَّ** فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِياً كَبِيراً

Klasik meal ve tefsirlerde bu ayete şöyle anlam verilmektedir: *"Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınlar üzerine kavvamdır. Onun için saliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar. Nüşuzlarından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür."*

Bu ayetin meal ve tefsirlerinde "Kavvâm", "Nüşûz" ve "Darabe" kelimelerinin üzerinde durulmaktadır.

Kavvâm kelimesini erkeğin kadına üstünlüğü, hâkimiyeti olarak anlamak geleneksel erkek egemenliğine önemli bir temel oluşturmuştur ve ayet klasik tefsirlerde genellikle böyle yorumlanmıştır.[33] Günümüzde ise kavvam hâkimiyet değil koruyuculuk, idare edicilik olarak yorumlanmaktadır. Kavvâmın erkeğin kadına üstünlüğünü göstermediği, aile reis-

33 Bu konudaki yorumlar için bkz. Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu yay., 3 bsk., Ankara 2005, s.162-164.

liği anlamında bir yöneticilik içerdiği söylenebilir. Ayrıca bu ayette genel anlamda kadın ve erkeğin değil, karı ve kocanın kastedildiğini gözden uzak tutmamak gerekir. Burada aile içinde kocanın daha ziyade ekonomik anlamda bir yönetici, koruyucu olması söz konusudur ve bu bütün toplumlarda olduğu gibi ailenin geçimini temin etme görevinin erkeğe verilmesinden kaynaklanmaktadır. Birinin yönetici olması diğerinden daha üstün olduğunu göstermez, sadece yetki ve sorumluluk belirtir.

Nüşûz kavramı ise, üzerinde geçmişten günümüze ittifak sağlanamayan bir kavram olmuştur. Toplumun örf, adet ve telakkilerinin öne çıktığı çeşitli konularda olduğu gibi bu konuda da İslâm âlimleri görüş ayrılığı içindedir. Eşlerin ve özellikle kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi anlamında bir fıkıh terimi olarak tanımlanabilen[34] nüşuzda asıl görüş ayrılığı hangi davranışların bu kapsama gireceği konusunda olmuştur.

Nüşûz kavramına tefsirlerde genellikle serkeşlik, itaatsizlik, baş kaldırma, evlilik görevlerini yapmama gibi anlamlar verilmekle birlikte, kimilerince nüşuz fuhuşla sınırlandırılmaktadır.[35] Nüşuzu erkeğe sadakatsizlik, fuhuş olarak yorumlamak mümkün ise de, bu hususta başka ayetlerde farklı yollar gösterildiğinden hareketle isabetli olmayacağını söylemek mümkündür. Şöyle ki ayette bu kısmın öncesinde iyi kadınların özelliklerinden söz edilmesi, nüşuzun aile birliğine sadakat olarak algılanmasına imkân vermektedir. Ancak burada nüşuz, fuhuş olarak yorumlanırsa, eşinin zina ettiğini iddia edip kendisinden başka şahidi olmayan erkeğe karşı yapılan ve fıkıhta mülâane denilen uygulama[36] ne olacaktır? Bu durumda nüşuzu fuhuş/zina olarak yorumlamak uygun mudur? Burada ayetin "nüşuzlarından korktuğunuz/endişe ettiğiniz" ifadesi öne çıkarılabilir. Yani henüz bir fiil değil sadece böyle bir fiilin işlenmesi endişesi vurgulanmış olabilir. Mülâane fiilin bizzat yapılması ancak şahit ile ispat edilememesi halinde söz konusu olabilir.

Kavvâm kelimesi hâkimiyet olarak alınıp, nüşuzun "kavvam olan erkeğe itaat" olarak yorumlanması da problem teşkil etmektedir. Zira Nisa suresinin 128. ayetinde de erkeklerin nüşuzundan söz edilmekte ve

---

34 Hacı Mehmet Günay, "Nüşuz", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/303.

35 1994'de tamamlanan ve aynı isimle 1998'de yayınlanan Yüksek Lisans çalışmamızda biz de nüşuzun fuhuşla sınırlandırılabileceğini ifade etmiştik. Bkz. Asife Ünal, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Evlilik*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s.197-199.

36 Nur 24/6-9'da anlatılan mülâane uygulamasına göre bir erkek karısının zina ettiğini söyler ancak bunu şahitle ispatlayamazsa karşılıklı olarak hakem önünde lanetleşme yapılacak ve taraflar boşanacaktır. Böylece kadın zina cezasından, erkek de zina iftirası cezasından kurtulmuş olacaktır. Bu uygulamanın benzeri Yahudilikte de bulunmakta ve Kıskançlık Şeriatı olarak isimlendirilmektedir (Bkz. Sayılar 5/11-31).

bu durumda buradaki nüşuzun da "kadına itaat" olarak yorumlanması mümkün olabilmektedir. Erkeğin ve kadının nüşuzunu farklı biçimde yorumlama ise, tefsirlerde yapılmış olmakla birlikte ciddi bir dayanaktan yoksundur. İtaat yorumunu tamamen bırakmaya gelince Nisa 34. ayetin devamında "fe in eta'neküm/ şayet size itaat ederlerse" ifadesi olduğuna göre burada bir itaat/itaatsizlik var olsa gerektir. Belki bu itaat etmemeyi hem erkek hem kadın için aile birliğine itaatsizlik veya şiddetli geçimsizlik olarak tercüme etmek en doğru olanıdır.[37]

Darabe kelimesi yani ayetin kadına yönelik şiddet konusunda asıl kullanılan kısmı ise, "onları dövün" şeklinde anlam verilen "vadribuhünne" ifadesidir. Buradaki darabe fiilini çoğu müfessir nüşuzlarından endişe edilen kadınlar için öğüt verme ve yataklarında yalnız bırakma yöntemlerinden sonra uygulanabilecek olan bir te'dip yolu olarak hafifçe dövme olarak yorumlamaktadır. Günümüz tefsircilerinden bazıları ise geçici olarak ayrılma, evden çıkarma anlamları vermektedir.[38]

Darabe fiili Kur'an'da çok defa çeşitli anlamlarda kullanılan bir fiil olmasına ve birlikte kullanıldığı harfi cerlerle farklı anlamlar kazanmasına[39]karşı burada dövme anlamı verilerek tarihsel olarak yorumlanabilir. Yani o dönemde uygulanan bir ceza ve terbiye biçiminin ancak bazı durumlarda, birtakım müeyyidelerle ve aşamalı olarak uygulanabilmesine izin verildiği ve böylece aslında kadını korumaya yönelik olduğu söylenebilir.

Ayetteki darabe fiili boşanmadan önce uygulanabilecek geçici ayrılık olarak da yorumlanabilir. Böyle yorumlanırsa kadından kaynaklanan şiddetli geçimsizlik halinde erkeğin önce öğüt vermesi yani konuşmaya çalışması istenmektedir. Eşler arası iletişimin sağlanması yani karşılıklı konuşabilmenin başarılması anlaşma ile sonuçlanabilir. Zira anlaşmazlıklar genellikle tarafların birbirini dinlemeye ve anlamaya çalışmamasından kaynaklanmaktadır. O halde öncelikle konuşarak anlaşma yoluna gidilmelidir. Bunun yetmediği durumda bir süre yatakları ayırmak bir çözüm getirebilir. Yatakları ayırmak da fayda vermezse boşanmadan önce bir süre ayrılık denenebilir. Bu boşanma öncesi taraflara iyice düşünmek, durumu bir daha gözden geçirmek amacıyla günümüz medeni

37 Bu konudaki farklı yorumlar için bkz. Ömer Özsoy, "Çağdaş Kuran(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4 Nisa 34 Örneği", İslamiyat, 5/1 (2002), s.115-124.

38 Örnek olarak bkz. Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2007), s.120-127.

39 İbn Manzur, "Darabe", *Lisanü'l Arab*, Beyrut 1988, s.35-41.

hukukunda da uygulanan "geçici ayrılık" uygulamasıdır.

Günümüz tefsircilerinden bir kısmı ayetteki darabe fiiline Kur'an'da kullanılan çeşitli anlamlarından hareketle "ayırmak", "uzaklaştırmak" anlamı vermekle birlikte kadının evden uzaklaştırılması gerektiğini söylemektedir. Ancak burada kadının evden uzaklaştırılması/ çıkarılması doğru olmasa gerektir. Boşama halinde bile iddet süresince kadının evde kalabilmesinin söz konusu olduğu İslâm'da, kadının gideceği herhangi bir yer yok ise, evden geçici olarak çıkarılması uygun olmayacaktır. Medeni hukukta uygulandığı gibi maksat boşanmadan önce geçici bir ayrılık ile taraflara düşünme fırsatı vermekse, durumu müsait olan tarafın bir süre ortak evden ayrılması daha doğru bir yol olacaktır. Geçici ayrılık tarafların aile birliğine dönmesini sağlarsa zaten başka bir yol aranmadan evlilik devam edecektir. Ancak bu ayrılık sonucu değiştirmez ise kesin boşanma devreye girecektir.

Erkeğin nüşuzunun söz konusu edildiği Nisa suresi 128. ayette anlaşmada bir beis olmadığı belirtilmektedir. Devamındaki Nisa suresi 130. ayette de karı koca ayrılırlarsa da Allah'ın onların ihtiyaçlarını gidereceği ifade edilmektedir. Yani şiddetli geçimsizlik bir ayrılma sebebi olabilir. Ancak dayak kesinlikle bir terbiye yolu değildir.[40]Böyle bir durumda kadının dövülmesi hiçbir olumlu sonuç doğurmayacak tersine eşlerin arasının daha da bozulmasına yol açacaktır. Durumun vahametini kocasının sözleri ve yatağını ayırması ile anlamayan kadının dövülmesi mi, onu kendine getirecektir? Üstelik tefsirlerde bu vurmanın/dövmenin "hafifçe yapılması" tavsiye edilmekte adeta sembolik bir dövme olarak uygulanması istenmektedir.

Dövmenin hafifçe olmasına dair ayette herhangi bir ifade bulunmamasına rağmen müfessirlerin, bunun kötüye kullanılabileceğinden hareketle fiili hafifletmeye çalıştıkları görülmektedir. Burada muhtemelen Veda Hutbesindeki yaralayıcı olmama şartı esas alınmıştır. Kur'an'da Eyüp Peygamberin eşine vurma yeminini bir demet sap ile sembolik olarak yerine getirebileceğini söyleyen Sad suresi 44 ayetinden hareket etmiş olunması da mümkündür.

---

40 İslâm'da dayağın terbiye yolu olarak kullanılabileceği yönünde delil olarak kullanılan namaz kılmayan çocuğun on yaşından sonra dövülebileceğine dair hadisin tahlili konusunda şu üç makaleye bakılabilir. Mustafa Ertürk,"Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili", *Marife*, 2/2 (2002), s.53-79; Ahmet Tahir Dayhan, "Çocuğun Namaz Eğitimi ile İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili", *Marife*, 3/2 (2003), s.29-58; Ali Akyüz, "Çocuk ve Namaz", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10 (2002), s.83-88.

Nisa Suresi 34. Ayetin nüzul sebebi incelendiğinde Habibe bintü Zeyd isimli kadının kocası tarafından tokatlandığı için babası ile birlikte Hz. Muhammed'e şikâyete gelmesi, onun kısas yani kocanın da aynı şekilde tokatlanmasını söylediği, bunun üzerine bu ayetin gelmesi ve kısastan vazgeçilmesi görülecektir.[41] Burada ilginç olan kadının dövülmesine Hz. Muhammed'in verdiği tepkidir.

b. Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Hz. Muhammed'in Tavrı

Hz. Muhammed (SAV) hiçbir şekilde eşlerini dövmemiştir. Onun yerine bazı durumlarda geçici ayrılık uygulamasına gitmiştir. Kur'an'da Nur Suresi 11-26. ayetlerde "ifk" hadisesi olarak bilinen Hz. Aişe'ye iftira atılması konu edilmektedir. Bu ayetlerle suçsuz olduğu bizzat anlaşılmadan önce, Hz. Aişe'nin kendi isteğiyle bir süre baba evine gittiği bilinmektedir.[42]

Tahrim Suresi 1-5'de söz edilen tahrim olayında da, eşlerinin Kur'an'a yansıyan birtakım olumsuz davranışları karşısında Resulullah'ın bir ay süresince bütün eşlerinden uzak kalma kararı verip bunu uygulaması konu ile ilgili çok önemli bir misal teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in, daha iyi maddi imkânlar isteyen eşlerine "dilerlerse mehirlerini alıp ayrılabileceklerini" söylemesinin emredilmesi de (Ahzap 28-29) bu hususta bir başka örnektir. Bu olayların hiç birinde herhangi bir dövme uygulaması söz konusu değildir. Bir Peygambere bile böyle bir durumda dayak yolu göstermeyen Kur'an'ın, hangi biçim ve şiddette uygulayacağı dahi bilinemeyen herhangi bir kocaya gelişigüzel sebeplerle dayak izni vermiş olması Kur'an'ın ruhuna uygun görünmemektedir.

Hayatı boyunca hiçbir eşini, çocuğunu veya maiyetinde bulunanları dövmediği bilinen Hz. Muhammed'in Veda Hutbesinde kadınlarla ilgili olarak söyledikleri[43] dövme konusunu anlamada yardımcı olacaktır.

أيها الناس إنّ لِنسائكم عليكم حقاً، ولكُم عليهنّ حقّ. ولكُم عليهنّ ألاّ يوطِئْنَ فُرَشَكم غيرَكم، ولاَ يُدخلْن أحداً تكرهونه بيوتَكم إلاّ بإذْنكم، ولا يأتينَ بفاحشة مبيِّنة. فإن فعلْن، فإنّ الله قد أذِن لكم أن تهجروهنّ في المضاجع، وتضربوهنّ ضرباً غيرَ مبرِّح. فإن انتهيْن وأطعْنَكم، فعليكم رزقُهنّ وكسوتهنّ بالمعروف. وإنما النساء عندكم عوانٍ لا يملكْن لأنفسهنّ شيئاً. أخذتموهُنّ بأمانة الله، واستحلَلْتم فروجهنّ بكلمة الله. فاتّقوا الله في النساء واستَوْصُوا بهنّ خيْراً

41 Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisaburî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Âlemü'l Kütüb, Beyrut, tarihsiz, s.111-112.

42 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynü'd-din Ahmet ez-Zebidî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Çev. Kamil Miras, Ankara 1985, VIII/73-97.

43 İbn Mace, Menasik, 84; *Tecrid-i Sarih*, X/398.

"Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emriyle helal kıldınız. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, kadınların da sizin üzerinizde hakkı vardır. Sizin kadınlar üzerindeki hakkınız; yatağınızı hiç kimseye çiğnetmemeleri, hoşlanmadığınız kimseleri izniniz olmadıkça evlerinize almamaları, açık bir fuhuş işlememeleridir. Eğer böyle yaparlarsa Allah onları yataklarında yalnız bırakmanıza ve daha olmazsa hafifçe dövüp sakındırmanıza izin vermiştir. Kadınların da sizin üzerinizdeki hakları, meşru örf ve âdete göre yiyecek ve giyeceklerini temin etmenizdir."

Burada Nisa 34. ayetteki gibi yatağında yalnız bırakma ve yaralayıcı olmadan hafifçe dövme iznine vurgu yapılmaktadır. Bazı metinlerinde "vela ye'tine bi fahişetin mubeyyinetin" ifadesi yer almamaktadır. Tercümelerde ise genellikle bu kısım göz ardı edilmektedir. Sanki eve hoşlanmadığı herhangi birini almasından, örneğin kocanın hoşlanmadığı bir komşu kadını evine almasından, onunla görüşmesinden bahsediliyor gibi anlam verilebilmektedir ki kastedilen bu olmasa gerektir. Hz. Muhammed burada kadının yatağına eşinden başka birini almaması, evine kocasının istemediği birini almamasını zikrettikten sonra bir kez daha açık bir fuhuş işlememesine vurgu yapmaktadır. Bunları yaptığı takdirde de Allah'ın kocaya eşini hafifçe dövme izni verdiğinden söz etmektedir. Bu durumda Nisa 34'de de aynı şekilde ancak fuhuş durumunda böyle bir izin olabildiği söylenebilir. Ancak burada meselenin öncelikle konuşarak halledilmesi tavsiyesi bulunmaması, doğrudan yatakları ayırma ve dövmeden söz edilmesi Nisa 34 ile farklılık arz etmektedir. Buradan nüşuzun öncelikle konuşarak halledilebilecek bazı durumları kapsadığı, Veda Hutbesinde ise açıkça belirtildiği gibi doğrudan ihanetin söz konusu olduğu söylenebilir.

Konuyu kadına karşı şiddet bağlamında ele alırsak öncelikle kadının bu tarz bir ahlaksızlık dışında kalan herhangi bir sebeple dövülebilmesinin caiz olmayacağını söylemek mümkündür. Ya da konuyu tarihsel olarak yorumlayarak o dönemin şartlarında getirilen bu iznin bu gün için geçerli olmadığı söylenebilir. Bu durumun net bir biçimde ortaya konması, dayağın caiz olduğu hatta tavsiye edildiği gibi bir düşünceyi ortadan kaldırır, hatta dayağı yasaklar.

Başka hiçbir sebeple hafifçe de olsa kendisine fiziksel şiddet uygulanamayan kadın açık bir şekilde sadakatsizlik yapmışsa durum ne olacaktır? İşte burada Veda Hutbesine göre yatakları ayırma ve hafifçe vurma olacak demektir. Zira dövmenin ancak bu şartla ve gayra müber-

rih[44]/yaralayıcı olmadan, hafifçe olmasına izin verildiği belirtilmektedir. Böyle bir durumda erkeğin "hafifçe" vurabilmesi mümkün müdür? Hz. Muhammed ifk hadisesi sırasında neden Hz. Aişe'ye soğuk davranmakla ve tevbe etmesini istemekle yetinmiş, böyle bir uygulama yapmamış ancak bir taraftan da gerçeği araştırmıştır?[45] Burada soğuk davranma, tevbe etmesini isteme ve gerçeği araştırma konu ile ilgili bir endişe olduğunu göstermektedir. Endişe olduğu halde dövme/vurma olmaması Hz. Muhammed'in bunu uygun bulunmadığını göstermektedir.

Zaten koca eşinin zina ettiğinden emin, ancak kendisinden başka şahidi yoksa belirtildiği gibi lian ayetleri devreye girecek ve taraflar boşanacaktır.[46] Ayrıca Talak Suresi 1. ayette de "apaçık bir hayasızlık /fahişelik yapmadıkları sürece boşanılan kadınların iddetleri süresince evden çıkarılmalarının uygun olmadığı" söylenmektedir. Bu ayete göre kadının apaçık bir fuhşu durumunda yapılması gereken evliliği sona erdirmek ve kadını evden çıkarmaktır. Burada dahi herhangi bir dövme veya cezalandırma söz konusu edilmemektedir. O halde Allah Resulünün dövmeye ancak iffetsizlik halinde izin vermiş olması, evliliğini sona erdirmek istemeyen kocaya sunulan bir nevi psikolojik rahatlatma olabilir mi? Bunlar ve yukarıdaki ayetler ortada iken Nisa 34. ayetteki nüşuz kavramının içeriğini daha basit hususlara indirgemek doğru mudur?

Hz. Muhammed'in, Nisa 34. ayetin sebebi nüzulüne benzer bir başka olayda verdiği tepki de ilginçtir. Sabit b. Kays, karısı Cemile bintü Abdullah b. Ubey'i döverek kolunu (elini) kırar. Durum kendisine şikâyet edilince Resulullah Sabit b. Kays'ı çağırıp "Hanımınla ilgili alman gerekeni (mehiri) alıp onu boşa" diyerek tarafları boşar.[47] Buradan da dayağın Hz. Muhammed'in hoş görebileceği bir uygulama olmadığı sonucu çıkarılabilir. Veda hutbesindeki sözleriyle belirtildiği gibi dayağı açık bir ihanet durumu ile sınırlandırılmakla Allah Resulü, toplumdaki gelişigüzel dayak uygulamalarını ortadan kaldırmak istemiş olsa gerektir. Nitekim o *"Daha ne zamana kadar biriniz hanımını, köle döver gibi dövecek; günün sonunda da onunla birleşip yatacaktır."*[48] sözüyle de dönemin dayak uygulamasına karşı çıkmıştır. Bu hadisi dayağın sadece şiddetli olanına karşı çıkma olarak niteleyip kölenin şiddetle, eşin ise hafifçe dövülebileceği sonucu

44 *Buhari*, Nikâh, 94.

45 *Tecrid-i Sarih*, VIII/73-97.

46 Zina şahit ile ispatlanır ya da doğrudan kadın tarafından dört defa itiraf edilirse zina cezası uygulanacaktır.

47 *Nesâî*, Talâk, 53.

48 *Buhârî*, Nikâh, 94; İbn Mâce, Nikâh, 51/1983.

da çıkarılmamalıdır. Belirtildiği gibi Nisa 34'ün sebebi nüzulüne göre Habibe bintü Zeyd'e eşi tokat atmıştır.[49] Ayrıca *"Hz. Ayşe şöyle demiştir: Resûlullah hiçbir hizmetçiye de, hiçbir kadına da vurmamıştır; hatta o, eliyle (bile) hiçbir şeye (vurup) dayak atmamıştır."*[50] Kanaatimizce Allah Resulü, dayağın sadece şiddetine değil, sebebine de sınırlama getirerek ve kendisi hiçbir durumda uygulamayarak, asıl amacının bir realite olarak toplumda var olan dayağı ortadan kaldırmak olduğunu göstermek istemiştir.

Burada evlilikte kadın ve erkeğin birbirine sadakatinin aile birliği için hayati önem taşıdığını da ifade etmek gerekir. Zina ve evlilik birliğini zedeleyecek türde gayri ahlaki davranışlar kadına da erkeğe de yasaklanmıştır. Zina için verilecek ceza kadın veya erkek için aynıdır. Bu konuda kadının aleyhine olan toplumsal cinsiyet algısının değişmesi, zina ve fuhuş için "erkeğin elinin kiridir, yıkar geçer" anlayışının dini bir temeli olmadığının, tersine İslâm'da zinanın, hem erkek hem kadın için haram olduğunun vurgulanması gerekmektedir.

Kadınla ilgili yanlış algıya temel oluşturacak biçimde yorumlanan dini metinler sadece bu ayet ve hadisler değildir. İlişkinin meşru biçiminin vurgulandığı "Kadınlarınız sizin tarlanızdır"[51]ayeti gibi ayetler, kadını cinsel bir obje olarak ele alacak biçimde yorumlanmaktadır. Hz. Muhammed'e atfedilen kadınla ilgili birçok olumsuz söz de hadis külliyatı içinde yer almaktadır. Bunların sahihlik derecesi konunun uzmanları tarafından çeşitli incelemelere tabi tutulmaktadır.[52] Bunlardan bazılarının doğrudan İsrailiyat olduğu, kimilerinin ataerkil yapıyı güçlendirmek adına erkekler tarafından söylendiği veya kadın aleyhine yorumlandığı söylenmektedir. Bütün bunlar tebliğin sınırlarını aşacağı için burada sadece bunların varlığına işaret etmekle yetinilmiştir.

Sonuç

Yahudi-Hıristiyan dünyanın olumsuz kadın algısının ortaya çıkardığı Feminizmin de etkisiyle yapılan birtakım çalışmalarla, dünyada kadının durumu nispeten düzelmeye başlamıştır. Bununla birlikte bugün kadının hak ettiği yerde olduğunu ve şiddet görmediğini söylemek, istatistiklere göre mümkün değildir. Kadının cinsel obje olarak sunumu ona

49 Nisaburî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s.111-112.

50 İbn Mace, Nikâh, 51/1984.

51 Bakara 2/223.

52 Örnek olarak bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümü*, Kitabiyat Yay., 2. Baskı, Ankara 2001; Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2006.

karşı şiddetin şeklini değiştirmiş görünmektedir.

İslâm dünyasında ve ülkemizde de bu hususta alınması gereken çok yol vardır. Yapılması gereken en önemli şey kadına bakış açımızı değiştirmektir. İslâm'ın kadın algısı, Kur'an'a ve Resulünün uygulamasına göre şekillendirilmelidir. Bu konudaki ayetler tekrar yorumlanmalı; hadisler ciddi bir kritiğe tabi tutulup ayıklanmalı; kadının kul, insan, eş, anne, kardeş ve evlat olarak hak ve sorumlulukları iyi tespit edilmelidir.

Kadına şiddetin fiziksel biçimi kadar, aile içi ve dışı cinsel şiddet, ekonomik şiddet ve en göz ardı edilen şekli olan psikolojik/duygusal şiddet biçimlerini de Kur'an ve sünnet ışığında değerlendirmek gerekmektedir.

Şiddetin her türlüsü gibi, kadına karşı aile içi veya dışı şiddetin ortadan kalkması elbette kolay değildir. Ancak anlayış değişmesi; şiddetin dini bir temele dayandırılması bir yana, bilakis dinen yasak kapsamında ele alınması gerekmektedir. Bunun için de kadın ve erkeğin cinsiyetinden önce, insan ve kul olarak varlığı ele alınmalıdır. Kur'an, inanan kadın ve erkeklerin birbirlerinin dostları olduğunu, birbirlerine iyiliği emredip kötülükten uzaklaştıracaklarını söylemektedir.[53] Yüce Allah, eşlerin birbirlerini kötülükten koruyan birer elbise olduğunu bildirmekte;[54] eşler arasında oluşturduğu sevgi ve muhabbetin kendi varlığının belgelerinden olduğunu vurgulamaktadır.[55] Allah Resulü, ümmetiyle vedalaşırken, Allah'ı şahit tutarak kadınların haklarına riayeti hatırlatmaktadır. Bunun gibi birçok olumlu örnek iyice açıklanıp, en azından kadına karşı şiddete dini bir tolerans olmadığı ortaya konulmalıdır.

Başta söylendiği gibi kadına karşı şiddetin birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak din, düşünce yapısını şekillendirmede büyük bir önem taşımaktadır. Kadına karşı her türlü şiddetin önlenmesinde ilk şart olan toplumsal cinsiyet algısını değiştirmede olumlu dini referansların etkili olacağı ve bu konuda yapılacak eğitim çalışmalarının ciddi oranda katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Burada kadına karşı aile içi şiddetten söz edilmekle birlikte, elbette aile içinde gerek erkeğe gerek çocuklara gerekse ailede varsa diğer fertlere yönelik de şiddetin hiçbir türlüsünün uygulanmaması gerekmektedir. Sağlıklı ve huzurlu ailelerden oluşan toplumların sağlıklı ve huzurlu olacağından hareketle, barış içinde bir dünya isteniyorsa, işe aileden başla-

53 Tevbe 9/ 71.

54 Bakara 2/187.

55 Rum 30/21.

mak gerektiğini göz ardı etmemek önemlidir. İslâm'ın öngördüğü aile yapısı, fertleri arasında Allah'ın varlığının belgelerinden kabul edilen sevgi, saygı ve muhabbet olan aile yapısıdır. Gittikçe zayıflamaya başlayan bu yapıyı güçlendirmek için kadını erkeğiyle gayret etmek gerekmektedir. Her birey için en azından kendi ailesini her türlü şiddetten uzak; fertleri karşılıklı haklar kadar sorumlulukların da bilincinde olan; saygı, sevgi ve huzur dolu bir yapıya büründürmek aynı zamanda dini ve vicdani bir görev olsa gerektir.

Kaynakça

Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları (Aralık 1993-Aralık 1994), Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

Akyüz, Ali, "Çocuk ve Namaz", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10 (2002), ss. 83-88.

Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2006.

Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buharî*, Darû Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Dayhan, Ahmet Tahir, "Çocuğun Namaz Eğitimi ile İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili", *Marife*, 3/2 (2003), ss.29-58.

Ertürk, Mustafa, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili", *Marife*, 2/2 (2002), ss. 53-79.

Günay, Hacı Mehmet, "Nüşuz", *DİA*, İstanbul 2007.

İbn Mace, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, *Sünen-i İbn Mace*, Darû Sahnûn-Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Manzur, Lisanü'l Arab, Beyrut 1988.

Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Haz: Fidan Korkut Owen - Dean W. Owen, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2008.

Karınca, Eray, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle İlgili Ulusal ve Uluslararası Yasal Düzenlemeler*, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.

Nesaî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesaî*, Darû Sahnûn -Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nisaburî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Âlemü'l Kütüb Yayınları, Beyrut, tarihsiz.

Okuyan, Mehmet, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2007), ss. 93-134.

Özsoy, Ömer "Çağdaş Kuran(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisa 34 Örneği", *İslâmiyat*, 5/1 (2002), ss.111-124.

Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslâmiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, 3 Baskı, Ankara 2005.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Stratejik Plan-2008-2012, *Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları,* Ankara 2007.

Şener, Ekin Bozkurt, Kadına Yönelik Aile İçi Şiddeti Önlemede 4320 Sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun ve Değerlendirilmesi, Ankara 2011.

The Global Gender Gap Report 2014, *http://www3.weforum.org/docs/GGGR14/GGGR_CompleteReport_2014.pdf* (08.09.2015)

Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, Hazırlayan: Sarp Üner, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2008.

Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı-2008-2013, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2008.

Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2006.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümü*, Kitabiyat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2001.

Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, Ankara 2015.

Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ankara 2009.

Ünal, Asife, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Evlilik,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Zebidî, Zeynü'd-din Ahmet, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi,* Çev. Kamil Miras, Ankara 1985.

http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktaraflisoz/bm/bm_07.pdf (10.09.2015)

http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktaraflisoz/bm/bm_19.pdf (10.09.2015)

11 EYLÜL SONRASI PAKİSTAN MEDRESELERİNE YÖNELİK ŞİDDET SÖYLEMLERİ VE GERÇEKLİK PAYLARI

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

11 Eylül 2001'de ABD'deki bazı merkezlere yapılan terör saldırılarından sonra terörizmin kökenlerini araştırma eğilimi, İslam ülkelerindeki medreselere yönelik yoğun bir uluslararası ilgiye sebep olmuştur. Özellikle ABD'nin Müslüman ülkelerdeki eğitimin ve din eğitiminin radikallerin yetişmesinde etkin olduğunu iddia ederek, bu ülkelerdeki eğitimi ulusal güvenliğinin bir unsuru olarak ele alması konuya uluslararası bir boyut kazandırmıştır. Bu çerçevede küresel güvenliğin ve istikrarın önemli bir konusu haline gelen Müslüman ülkelerdeki medreselerin reformu, uluslararası eğitim politikaları gündemine taşınmıştır.

Pakistan'daki medreselerin özellikle 11 Eylül saldırılarının da sorumlusu olarak gösterilen el Kaide ve Taliban gibi radikal grupların tabanlarını oluşturduğu gerekçesi, bu ülkeye ilginin üst düzeyde olmasına neden olmuştur. Yine 7 Temmuz 2005 tarihinde Londra'da gerçekleştirilen bombalı saldırıların faillerinden birinin Lahor'daki Deobandi medreselerinden birinde iki ay kaldığının ortaya çıkması, bu medreseleri tekrar dünya gündemine taşımıştır. Bu süreçte Pakistan medreselerine ilişkin batı medyasında pek çok haber yapılmış, uluslar arası kuruluşlar ve düşünce merkezleri tarafından çeşitli raporlar yayınlanmıştır.

Diğer bir açıdan 11 Eylül saldırıları sonrasında ABD'nin uluslararası terörizmle mücadele kapsamında Afganistan ve Irak'ı işgali, bölgedeki diğer pek çok ülke gibi Pakistan'ı da doğrudan etkilemiştir. Özellikle Afganistan işgali bu ülkeyle komşu olan Pakistan'ı daha fazla istikrarsız-

lığa sürüklemiştir. Bu süreçte şiddet ve terörizm ülkenin en önemli problemlerinden birisi haline gelmiştir. Pakistan uluslararası terörizm indeksinde 2002 yılında 162 ülke arasında 11. sırada iken 2013 yılında Irak ve Afganistan'ın ardından 3. sıraya çıkmıştır. Aynı rapora göre ülkede 2002 yılında terör saldırılarında ölen kişi sayısı 168 iken, 2013 yılında 2345'e yükselmiştir.[1]

Bu bildiride 11 Eylül sonrası uluslararası ilgilinin odağı haline gelen Pakistan medreselerine yönelik ileri sürülen şiddet söylemli iddialar ile bu iddiaların gerçeklik paylarının incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için ilgili literatür incelemesinin yanı sıra 2013 yılında bu ülkeye yapılan ziyaret esnasında yürütülen medrese ziyaretleri ve görüşmelerden elde edilen veriler de kullanılmıştır. İlk başlıkta kısaca Pakistan ve medrese eğitim sistemi hakkında bilgilere yer verilmiştir. İkinci başlıkta 11 Eylül sonrası bu kurumlar hakkında daha çok batıda İngilizce dilinde yapılan çalışmalar ve bu çalışmalarda yöneltilen şiddet söylemli iddialar ele alınmıştır. Üçüncü başlıkta Pakistan medreselerinin özellikle sömürge döneminden itibaren yaşadıkları savaş ve şiddet sarmalına düşme süreçleri sosyal ve siyasal değişimle birlikte ele alınarak şiddet söylemli iddiaların tarihsel arka planı incelenmiştir. Dördüncü başlıkta ise bu iddiaların gerçeklik payları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Pakistan Medrese Eğitim Sistemi

Pakistan, Hint alt kıtasında İngiliz hâkimiyetinin sona ermesi ile birlikte Müslümanların ayrı bir ülkesi olması düşüncesiyle, 14 Ağustos 1947'de kurulmuş bir devlettir.[2] Federal bir sistemle yönetilen ülke, Güney Asya, Orta Asya ve Orta Doğu bölgelerinin kültürel, sosyal ve tarihi etkisi altında, değişik dil, mezhep ve etnik gruplara mensup yaklaşık 190 milyon nüfusuyla dünyanın altıncı büyük nüfusuna sahiptir. Pakistan toplumu pek çok farklı etnik gruptan meydana gelmektedir.[3]En büyük etnik grup nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan Pencabilerdir. Bununla birlikte ülkede Peştun (Patan), Sindi, Saraiki, Beluci gibi diğer pek çok etnik grup vardır. Ülkede konuşulan en yaygın dil, nüfusa orantılı olarak

1 İstatistikler için bkz. *http://www.visionofhumanity.org/#/page/indexes/terrorism-index* erişim tarihi 02.09.2015

2 1973 yılında yürürlüğe giren anayasada ülkenin resmi adı Pakistan İslam Cumhuriyeti'dir. Anayasanın girişinde Pakistan'ın sosyal adaletinin İslam ilkeleri üzerine kurulu demokratik bir devlet olduğu, 2. maddesinde ise İslam Dini'nin devlet dini olduğu belirtilmektedir.

3 Toplumun % 44,68 Puncabi, % 15,42 Peştun (Pathan), % 14,1 Sindi, % 8,38 Sariaki, % 7,57 Muhacir, % 3,57 Beluci ve % 6,28 diğer etnik gruplardır.

Pencabi olmasına karşın, nüfusun yaklaşık % 8'inin konuştuğu Urduca milli dildir. Yönetim düzeyinde ise İngilizce de Urducayla birlikte resmi dil olarak kullanılmaktadır.[4]

Pakistan nüfusunun % 95-97'si resmi din olan İslam'a mensuptur. Nüfusun geri kalanı Hıristiyanlık, Hinduizm ve Sihizm gibi diğer dinleri benimsemektedir. Müslümanlar içerisinde de çoğunluğu Sünniler oluşturmaktadır. Ülkedeki en önemli Sünni gruplar Deobandi, Birelvi, Cemaati İslami ve Ehl-i Hadis ekolleridir. Müslümanların % 75-80'i Sünniliğe, geri kalanı ise Şiiliğe mensuptur. Yaklaşık 40 milyon Şii nüfusu ile Pakistan dünyadaki ikinci büyük Şii ülkesidir.

1947'de bağımsızlığını kazanan Pakistan, İngiliz yönetiminden çok yapılı bir eğitim mirası devralmıştır. Hristiyan misyonerlerin kurduğu ve çoğunlukla elitlere hizmet eden az sayıdaki özel okullar, daha çok sömürge sistemini sürdürmeyi ve kamu hizmetleri için gerekli memurları yetiştirmeyi amaçlayan kamu okulları ve İslamiyetin Hint alt kıtasına girişiyle birlikte bu bölgede oluşan medreseler, yeni devlete geçen eğitim sistemini oluşturmuştur. Medreseler ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra da batı tarzı eğitim sisteminin yanında ikinci bir eğitim sistemi olarak varlıklarını devam ettirerek günümüze kadar gelmiştir.[5]

Pakistan'daki medreselerin tamamına yakını devletin herhangi bir kontrolü ve denetimi olmaksızın İslami ekoller tarafından kurulmuş "Wafaq" adı verilen medrese eğitim kurullarına bağlı olarak çalışmaktadır. Her İslami grubun kendine ait medresesi bulunmaktadır. Bu anlamda medreseler ülkedeki dini çeşitliliğin bir aynası görünümündedir. Ülkede müslümanların % 80'ini oluşturan Sünnilere ait dört ve geri kalanını oluşturan Şiilere ait bir olmak üzere toplam beş medrese kurulu bulunmaktadır. Sünni medrese kurulları Deobandi, Ehli Hadis, Birelvi ve Cemaat-i İslami ekollerine aittir. Pakistan'daki medreselerin % 95'ini[6] kendi çatıları altında toplayan bu beş kurul, bağlı oldukları mezhep ve dini grup ile kuruldukları merkez ve tarihleri tablo 1'deki gibidir:

---

4 UNESCO, World Data on Education: Pakistan, VII. Ed 2010/2011 *http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002113/211310e.pdf* (Erişim tarihi: 07.10.2012).

5 S. J. Burki, "Educating the Pakistani Masses", in Robert Hathaway, ed., Education Reform in Pakistan: Building for the Future, Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005, s.19-20.

6 MORA, Year Book 2010-2011, Islamabad: Ministry of Religious Affairs.

Tablo 1: Pakistan Medrese Eğitim Kurulları[7]

Medrese Kurulu (Wafaq)	**Mezhep**	**Dini Grup**	**Kuruluş Tarihi**	**Merkez**
Tanzim-ul Medaris Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat	Sünni	Birelvi	1960	Lahor
Wafaq-ul Madaris el-Arabiyya	Sünni	Deobandi	1959	Multan
Wafaq-ul Madaris el Selefiyye	Sünni	Ehl-i Hadis	1955	Faisalabad
Rabita-ul Madaris el İslamiyye	Sünni	Cemaat-i İslami	1983	Lahor
Wafaq-ul Madaris el-Şia	Şii	Caferi, On iki İmam	1959	Lahor

Tanzim-ul Medaris Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat, Pakistan'da nüfus bakımından en büyük Sünni grup olan Birelvi geleneği tarafından 1960 yılında Lahor'da kurulmuştur. Ülkedeki medreselerin yaklaşık %16'sı bu gruba bağlıdır. Fıkıhta Hanefi mezhebini takip eden bu ekol, 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'da Ahmed Rıza Han Birelvi'nin (1865-1921) görüşleri sonucu oluşmaya başlamıştır. Pakistan folk geleneğini de içeren sufi-tasavvufi bir İslam anlayışını benimsemişlerdir. Sûfileri Allah ile kul arasında aracı olarak kabul eden Birelvilerde sufi mezarlıklarını ziyaret etmek ve Sûfilere dua etmek yaygın bir uygulamadır. Tamamına yakını Birelvi olan pirler Pakistan sosyal hayatında önemli role sahiptir. Pirler geleneksel olarak tarikat liderlerinin soyundan gelen ve onların mezarlarının bekçisi konumunda olan kişilerdir.[8]

Wafaq-ul Madaris el- Arabiyya, Pakistan'da ikinci büyük Sünni grup olan Deobandi ekolü tarafından 1959'da Multan'da kurulmuştur. Ülkedeki medreselerin yaklaşık % 70'ine sahip olan bu kurulun temeli-

7 Malik Muhammad Afzal, "Integration of Curricula of Madrassa and Mainstream Systems of Education at Elementary Level In Pakistan: An Analytical Study", Phd Dissertation, International Islamic University, Islamabad, 2011, s.53.

8 Saleem Ali, *Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas*, Oxford University Press, Karachi, 2009, s.36; C. Fair, *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, U.S.Institute of Peace. Washington, 2008, s.58; Abdulhamid Birışık, Hint Alt-kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî faaliyetler, Şahıslar, Eserler, *Divan İlmî Araştırmalar* sy. 17:2, 2004, 1-62.

ni oluşturan Deobandi hareketi, 1867 yılında İngilizlerin ülkeye hâkim olması ve Müslümanlar üzerindeki baskılarına karşı olarak Muhammed Kasım Nanevtevi (1833-1877) ve Reşîd Ahmed Gangûhî'nin (1829-1905) öncülüğünde Hindistan'ın Deoband kasabasında kurulan Dârululûm-ı Deoband adlı medrese ile başlamıştır. Fıkıhta Birelviler gibi Hanefiliği takip eden bu hareket Güney Asya Sünni geleneği içerisinde reformist bir çizgiyi temsil etmektedir. Ülkedeki Şiilere ve batıya karşı tepkilerde bu hareketin etkin olduğu bildirilmekte özellikle bu gruba ait medreselerin Taliban'la ilişkili olduğu öne sürülmektedir.[9] Deobendiler çok daha püriten ve ortodoks bir İslam inancına sahiptir. Pirlerin kul ile Allah arasında bir aracı olamayacağını ve mezar ziyaretlerinde mezarlara dua edilmemesi gerektiğini savunurlar. Birelvilere göre daha yazılı bir kültüre dayandığı ve taban itibariyle de çok daha şehirli bir kitleye hitap ettiği söylenebilir. Birelvilerin lokal etkinliğine karşılık, Deobendiler ulusal hatta uluslararası anlamda etkin olabilen Tebliğ Cemaati gibi dini hareketleri bünyesinden çıkarabilmiştir.[10]

Wafaq-ul Madaris el Selefiyye ülkedeki diğer bir Sünni ekol olan Ehl-i Hadis tarafından 1955 yılında Faisalabad'da kurulmuştur. Ülkedeki medreselerin yaklaşık % 4'ü bu gruba bağlıdır. Ehl-i Hadis hareketi, Mevlana Nezir Hüseyin Dihlevi'nin (1805-1902) görüşleri etrafında şekillenen Kuran ve sünneti esas alarak, her türlü fıkhi mezhepler ile bidat ve hurafe içerisinde olduklarını söyledikleri tasavvufi oluşumları reddeden Suudi Arabistan'ın Vahhabi anlayışı çizgisindeki selefi bir harekettir. Bu harekete ait medreselere Suudi Arabistan tarafından finans desteği sağlandığı iddia edilmektedir. Hareket özellikle Afgan- Sovyet savaşı sırasında 1980'lerden sonra Pakistan içerisinde etkinliğini artırmıştır. Grup püriten bir İslam anlayışına sahip olup kendileri dışındaki grupları kolaylıkla şirk içinde olmakla suçlayabilmektedir.[11]

1983 yılında Lahor'da kurulan Rabita-ul Madaris el İslamiyye, Pakistan'ın en etkili İslamcı düşünürlerinden biri olan Ebu'l- Alâ Mevdû-

9 Barbara D. Metcalf, *The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India*, Modern Asian Studies, x2, I, 1978, ss. 111 -134; Muhammad Q. Zaman, *Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan*, Comparative Studies in Society and History, Vol. 41, No. 2, 1999, ss. 294-323; T. Rahman, *Madrasas: The Potantial for Violence in Pakistan*, Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror*? içinde, Routledge, London and New York, 2008, ss.61-84.

10 Salim Çevik, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Seta Yayınları, Ankara, 2013, s.85-97

11 ICG, *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group, Asia Report No:164, 2005, s.11; Ali, a.g.e, s.37; Fair, a.g.e, s. 58.

dî'nin (1903-1979) önderliğinde 1941 yılında siyasal bir parti olarak ortaya çıkan Cemaat-il İslami'ye ait medrese kuruludur. Ülkedeki medreselerin yaklaşık % 5'i bu gruba bağlıdır. İslam'ın geleneksel ulemanın fiilen sınırlandırdığı beş esastan ibaret bir din olmayıp hayatın tamamını kuşatan bir hayat tarzı olduğu anlayışına sahip olan bu ekol,[12] modern ideolojilerden destek alarak adaletli ve ahlaklı bir İslam devleti kurarak bozulma ve yozlaşmayla savaşmayı amaçlayan İslam dünyasındaki Müslüman Kardeşler çizgisindeki İslamcı, yenilenmeci, panislamist bir harekettir.[13]

Wafaq-ul Madaris el- Şia Pakistan Müslümanlarının yaklaşık % 20'sini temsil eden Şiiler tarafından 1959 yılında Lahor'da kurulmuştur. Ülkedeki medreselerin yaklaşık % 3'ü bu kurula bağlıdır. Pakistan'daki Şiilerin çoğunluğu On iki imam kolunu ve Caferiliği takip etmektedir. Toplam nüfusun yüzde 2'sini oluştursalar da etkin bir Şii İsmaili azınlık da mevcuttur. Ülkenin en önemli sivil toplum organizasyonu ve sosyal yardım kuruluşu olarak kabul edilebilecek olan Ağa Han Vakfı, İsmaililere aittir.[14]

Bu beş Medrese Eğitim Kurulu, kendilerine bağlı olan medreselerdeki eğitim uygulamalarının standartlaşmasını ve belli bir düzen içerisinde yürütülmesini sağlamaktadır. Bunun için kendi İslam anlayışlarına uygun olarak müfredatları ve okutulacak kitapları belirleme, medreselerin kayıtlarını tutma, sınavlarını ve mezuniyet belgelerini düzenleme ve teftiş etme, bu kurulların temel görevlerini oluşturmaktadır. 1985 yılında kabul edilen yasayla bu kurullar Pakistan hükümeti tarafından tanınmıştır ve hükümet medreselerle ilişkilerini bu kurullar aracılığıyla sürdürmektedir. Pakistan Yükseköğretim Komisyonu resmi olarak, sadece beş medrese eğitim kurulunun verdiği diplomayı tanımakta ve bu diplomayı Arapça ve İslami ilimler alanlarında yüksek lisans derecesine denk saymaktadır.[15]

Pakistan eğitim sistemi içerisinde medreselerin kurum ve öğrenci sayısı itibariyle ne kadar bir orana sahip olduğu konusunda birbirinden

---

12 Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu (çev.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s.192.

13 Stephen P. Cohen, *The Idea of Pakistan*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2004, s.164; A. Riaz, *Faithful Education: Madrassahs in South Asia,* New Brunswick: Rutgers University Press, 2008, s.7-8; Fair, *a.g.e.,* s.59.

14 Fair, *a.g.e.*, s.60; Ali, *a.g.e*, s.38-39.

15 İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Okulları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2014, s. 271.

oldukça farklı rakamlar söz konusudur.[16]Herhangi bir medrese kuruluna kayıtlı olmayan medreselerin varlığı ve hangi okulların medrese olarak kabul edileceği konusundaki farklılıklardan dolayı Pakistan'da medreselerin ve bu kurumlarda okuyan öğrencilerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Pakistan Eğitim Planlama ve Yönetimi Akademisinin (AEPAM) 2013-2014 öğretim yılına ilişkin hazırladığı Pakistan eğitim istatistikleri raporunda, ülkede toplam 13.405 medresenin bulunduğu bildirilmektedir.[17] Pakistan hükümeti Din İşleri Bakanlığı sitesinde ise kendisine bağlı özerk bir kurul olan Medrese Eğitim Kuruluna 31.03.2012 tarihi itibariyle 21,402 medresenin kayıtlı olduğu görülmektedir.[18] Kurul temsilcilerinin söyledikleri kendilerine bağlı medrese sayılarının toplamı ise yaklaşık olarak 28,200'dür. Bu durumda kayıtsız medreseler ile Pakistan'daki medrese sayısının 30-35 bin civarında olduğunu tahmin etmek mümkündür.[19]

Pakistan medreselerinin finans kaynağı öncelikli olarak kendi topluluklarından zekât, sadaka ve hayrat gibi bağışlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte Pakistan'daki medreselerin dış ülkelerden destek aldıklarına yönelik yaygın iddia bulunmaktadır. Bu iddialara göre Sünni medreseler Suudi Arabistan, Şii medreseler ise İran'dan finansal destek sağlamaktadır.[20] Hatta bu dış desteklerden dolayı medreselerin devlet kontrolüne ve finansal olarak bağlılığa karşı oldukları, bu sayede reform programlarına karşı direnebildikleri ve hesaplarını devlet incelemesine açmadıkları ifade edilmektedir. Dış ülke ve kuruluşlardan finansal destek

16 Literatürde genellikle yer alan medrese ve kayıtlı öğrenci sayısının eğitim sistemi içerisindeki oranı hakkında % 1 ile % 33 arasında değişen tahminler yer almaktadır. Bu konuda 11 Eylül sonrası sıklıkla atıf yapılan ilk çalışma Uluslararası Kriz Grubunun 2002 yılındaki raporudur. Bu raporda medreselerde, okul çağındaki tüm çocukların % 33'ünün eğitim gördüğü bildirilmiştir. Dünya Bankasının Pakistan'daki medreselere kayıt olma oranı üzerine 2005 yılında yayınladığı raporda ise aynı oran % 1'den daha az olarak gösterilmiş ve Uluslararası Kriz Grubunun 2002'deki raporu çürütülmüştür. Bunun üzerine aynı grup, bu oranın teknik bir hatadan dolayı % 3 olması gerekirken, % 33 olarak yazıldığını ifade ederek düzeltmiştir. Geniş bilgi için bkz: ICG, *Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military*. International Crisis Group, Islamabad/ Brussels, Report No. 36, 2002; Andrabi, T., Dad J., Khwaja A. & Zajonc, "Religious School Enrollment in Pakistan: A Look at the Data," *World Bank*, 2005.

17 AEPAM, Pakistan Education Statistics (2013-2014), *Islamabad: Academy of Educational Planning And Management, Ministry of Professional And Teachnical Training*, Government of Pakistan. 2015, s.27

18 (http://www.mora.gov.pk/ erişim tarihi: 28/03/2013).

19 Pakistan'daki medreselerin sayısına ilişkin daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. Aşlamacı, a.g.e. s. 260-263.

20 ICG, *Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military*, s.11; Ali, *a.g.e.*,s. 96-98

aldıklarına dair yöneltilen iddiaları medrese temsilcileri ise reddetmektedir.[21] Medreselerin finanslarına dair herhangi bir denetleme mekanizması olmadığı için finans kaynaklarını ve yabancı yardımını tam olarak temellendirmek ve miktarını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Devletin herhangi bir desteği ve denetimi olmaksınız çeşitli İslami gruplar ve ekoller tarafından açılan medreseler, tarihsel süreçte Hint alt kıtasında İslami kimliğin korunmasında önemli rol oynamışlardır. Bu rollerine ek olarak bu kurumlar Pakistan toplumunda başta din eğitimi ve din hizmetleri alanında olmak üzere eğitimin ve okuryazarlığın yaygınlaştırılması, refah projelerinin düzenlenmesi, sağlık hizmetleri gibi pek çok alanda önemli roller üstlenmeye devam etmektedir. Medreselerin toplum içerisindeki merkezi rolünün, devletin kamu hizmetlerini sunmadaki yetersizliğiyle birlikte, kuruluştan itibaren içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevresinin desteğini almasından ve onunla bütünleşmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[22]

2. 11 Eylül Sonrası Pakistan Medreseleri Hakkında Yapılan Güvenlik Söylemli Çalışmalar ve Yöneltilen İddialar[23]

Pakistan'daki eğitim ve din eğitiminin durumu özellikle 11 Eylül sonrasında uluslararası güvenlik ve istikrarın önemli bir konusu haline gelmiş durumdadır. Bu süreçte uluslararası güvenliğe ve istikrara zarar verici bir etken olarak sunulan Pakistan medreselerine yönelik batı medyasında pek çok haber yapılmakta, uluslararası kuruluşlar ve düşünce merkezleri tarafından çeşitli raporlar yayınlanmaktadır. Daha çok batılı araştırmacılar tarafından yapılan bu çalışmaları iki grupta ele almak mümkündür: İlk grup çalışmalar, medreseleri güvenlik söylemi içerisinde ele alan ve bu kurumlarla terörizm arasındaki ilişkiyi inceleyen politik merkezli çalışmalardır.[24] İkinci grup çalışmalar ise genellikle sosyal

---

21 Aşlamacı, *a.g.e.*, s.268.

22 Aşlamacı, *a.g.e.*, s.263-267.

23 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: R. Kaymakcan, ve İ. Aşlamacı, "Pakistan Medreseleri: 11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları", *Değerler Eğitim Dergisi*, 10/24, 2012, ss. 101-126.

24 Bu çalışmalara örnek olarak şunlar verilebilir: International Crisis Group, *Pakistan: Madrassas*, Extremism and the Military. Islamabad/Brussels: International Crisis Group, Report No. 36, 2002; International Crisis Group, *Pakistan: The Militant Jihadi Challenge*, Asia Report No:164, 2005; International Crisis Group,*Pakistan: Karachi's Madrasas And Violent Extremism*, Asia Report N0: 130, 2007; International Crisis Group, *Pakistan: The Militant Jihadi Challenge Asia* Report No: 164, 2009; National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, *The 9/11 Commission Report*, Washington:

bilimciler tarafından yapılan medreseler hakkındaki iddiaları saha araştırmalarıyla test etmeye çalışan ya da onları Hint alt kıtası İslam eğitimi geleneği içerisinde ele alan çalışmalardır.[25]

11 Eylül sonrasında oluşan literatürün çoğunlukla medreseleri güvenlik söylemi içerisinde ele alan politik merkezli çalışmalardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Ancak bu çalışmaların güvenirliğine ilişkin ciddi şüpheler söz konusudur. Yeterince etnografik incelemelere dayanmayan, güvenilir veriler toplama konusunda sınırlı olan ve genellikle ikincil kaynaklara dayanan bu çalışmalar, medrese sistemi üzerinde bütün olarak negatif bir bakış sunmaktadır.[26] Bazıları seçilmiş birkaç görüşmeye dayanarak güçlü iddialarda ve genellemelerde bulunmaktadır.[27] Belli başlı bazı raporlara[28] sürekli atıflar yapılarak, medrese ve öğrenci sayısı gibi niceliksel bilgiler birbiriyle çelişir tarzda tekrarlanmaktadır.

Genellikle uluslararası güvenlik ya da terör uzmanları tarafından

---

9/11 Commission, 2004; Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* London and New York: Routledge, 2008; Christine Fair, *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, Washington: U.S. Institute of Peace, 2008; Kaja Borchgrevink, "Pakistan's Madrasas: Moderation or Militancy? The madrasa debate and the reform process" *NOREF Report*, Oslo, 2011; Jessica Stern, 'Pakistan's Jihad Culture', Foreign Affairs, 79.6 (2000): 115–126; Peter W. Singer, *Pakistan's Madrasahs: Ensuring a System of Education Not Jihad*, (Brooking Institute: Analysis Paper No. 4, 2001; Rebecca Winthrop, and Corinne Graff, "Beyond Madrasas: Assessing the Links between Education and Militancy in Pakistan" Center for Universal Education at Brookings, 2010; Robert Looney, Reforming Pakistan's Educational System: The Challenge of the Madrassas', *The Journal of Social, Political and Economic Studies* 28, no. 3 (2003): 257–274.

25 Dördüncü başlıkta tanıtılan bu grup çalışmalara; Tariq Rahman, *Denizens of Alien Worlds: A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press 2004; H. Saleem Ali, *Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas*Oxford: Oxford University Press, 2009; Masooda Bano, Beyond Politics The Reality of A Deobandi Madrasa In Pakistan. *Journal of Islamic Studies* 18:1 (2007) pp 43–68; Christopher Candland, "Pakistan's Recent Experience in Reforming Islamic Education" in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson *International Center for Scholars* (2005), 151-166; Muhammad Q. Zaman, *Ulema in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. çalışmaları örnek olarak verilebilir.

26 Riaz, *a.g.e.*, s.3

27 Masooda Bano, Beyond Politics The Reality of A Deobandi Madrasa In Pakistan,*Journal of Islamic Studies*, 18:1, 2007 s. 43–68.

28 Uluslararası Kriz Grubu tarafından 2002 2005, 2007 ve 2009 yıllarında yayınlanan raporlar, 2004 yılındaki 11 Eylül Komisyon Raporu ve Dünya Bankası tarafından yayınlanan 2005 yılındaki rapor medreselere ilişkin bilgilerde sıklıkla atıf yapılan çalışmalardır.

yapılan politik merkezli çalışmalarda medreselere şiddet söylemli temelde iki noktadan eleştiriler yöneltildiği görülmektedir. Medrese ve şiddet söylemli yapılan bu eleştirilerin ilki, medreselerin uluslararası "İslami cihatçı terör örgütleriyle" ilişkili oldukları ve bu örgütlere cihad ideolojisiyle beyinleri yıkanmış militan kazandırdıkları noktasında toplanmaktadır. İkinci eleştiri noktası ise, bu kurumların Pakistan içerisindeki mezhep çatışmasındaki rolleri üzerinde toplanmakta, medreseler Pakistan toplumunda bu mezhepçi yapıyı artırarak iç karışıklıklara ve mezhep çatışmalarına sebep olmakla suçlanmaktadır.

Pakistan medreselerinin uluslararası cihatçı terör örgütleriyle bağları olduğunu iddia eden 2001 saldırılarından hemen öncesinde yazılan ve sonraki pek çok çalışmada sıklıkla atıf alan iki yazı göze çarpmaktadır: Bu yazıların ilkinde Stern, Pakistan hükümetinin Hindistan'a karşı Pakistanlı gençleri savaştırmak için medreseleri kullandığını iddia etmektedir.[29] Singer ise, Pakistan medreselerinin % 10-15'inin militan gruplarla bağı olduğunu iddia etmekte ve medrese sisteminin işsiz gençler üreterek Pakistan'ın ekonomik ve siyasal istikrarını tehdit ettiğini yazmaktadır.[30] Singer'in nasıl bulduğunu ifade etmeden kullandığı bu oran, daha sonraki pek çok haberde ve çalışmalarda da kullanılmıştır.

11 Eylül sonrası medreseleri militan gruplarla ilişkilendiren ve sıklıkla atıf yapılan ilk önemli çalışma ise Uluslararası Kriz Grubu tarafından Temmuz 2002'de yayınlanan rapordur. Raporda Pakistan medreselerinin uluslar arası "İslami militan" gruplarla ilişkileri ve mezhep çatışmasındaki rolleri üzerinde durularak cihad kültürünü artırdıkları iddia edilmektedir. Medreselerin azınlığının şiddete bulaştığı kabul edilmekle birlikte tüm medrese sistemi, öğrencilerini dar bir dünya görüşü ile yetiştirdikleri, mezunlarının mezhepçiliğe ve cihad ideolojisine bağlandıkları iddiasıyla itham edilmektedir. Kriz grubu bu iddialarını Karaçi medreseleri üzerinde yayınladığı 2007 raporunda ve Pakistan'da cihadi militanlar üzerine yayınladığı 2009 raporlarında da tekrarlamıştır. Kriz grubunun raporlarından başka medreseleri militanlıkla ilişkilendiren diğer önemli rapor, Amerikan Kongresi'ne sunulmak üzere 11 Eylül saldırılarına ilişkin hazırlanan rapordur. Raporda uluslararası terörizmle Pakistan'daki medreselerin bağları vurgulanmakta ve Birleşik Devletler'e Pakistan'ı eğitim sistemini iyileştirme ve reforme etme konusunda teşvik etmesi ve

29 J. Stern, "Pakistan's Jihad Culture", *Foreign Affairs*, 79/6, 115–126.

30 Singer, P.W. *Pakistan's Madrasahs: Ensuring a System of Education Not Jihad*, Brooking Institute: Analysis Paper No. 4. 2001.

desteklemesi önerilmektedir.[31] Yine diğer bazı çalışmalarda terör örgütlerinin bu okulları militan toplamak için kullandıkları,[32] bu okulların cihad ideolojisini öne çıkararak öğrencilerini daha fazla şiddet yanlısı, hoşgörüsüz, Hindistan ve batı karşıtı olarak yetiştirdikleri, öğrencileri militan olmaya ve intihar saldırılarına daha eğilimli yaptıkları sıklıkla tekrarlanan iddialararasındadır.[33]

Kriz grubunun 2005 yılındaki raporu ise Pakistan medreselerine yöneltilen, mezhep çatışmalarını artırmaya ilişkindir. Söz konusu raporda Pakistan medreselerinin mezhep çatışmalarını artırdığı ve bunun da Pakistan toplumunu iç karışıklıklara ve istikrarsızlığa sürüklediği iddia edilmektedir.[34] Bu iddia diğer pek çok çalışmada da tekrarlanmıştır.[35] Rahman'a göre diğer inançları ya da mezhepleri yalanlama Pakistan İslam geleneğinin bir parçasıdır. Medreseler karşılaştırmalı olarak dinleri ve mezhepleri konu edinmekte ve öğrencilerine diğer din ya da mezheplerin görüşlerini reddetmeyi öğretmektedir.[36]

3. Pakistan Medreselerine Yöneltilen Şiddet Söylemlerinin Tarihsel Arka Planı

11 Eylül sonrası süreçte yoğun bir şekilde şiddet söylemli iddiaların öznesi haline getirilen Pakistan medreselerinin eğitimsel amaçlarının yanında farklı amaçlar edinmesi, bölgenin sömürgeleştirilmesi süreciyle yakından ilişkilidir. Babür imparatorluğunun zayıflaması sonrasında Hint alt kıtasının İngilizler tarafından sömürgeleştirilmeye başlanması, medreselerin konumunu ciddi olarak etkilemiştir. Müslüman yönetimi altında devletin himaye ve desteğini alan medreseler, sömürge döneminde bu desteği kaybetmiş ve tamamen Müslüman nüfusun çabalarıyla varlıklarını sürdürmeye başlamıştır. Bu kurumlar sömürge dönemiyle bölgede artan İngiliz-Hindu etkisine ve yeni açılan batı tarzı okullar ile misyoner okullarına karşılık Müslümanların kimliklerini ve kültürlerini korumalarında ve dinlerini gelecek nesillere aktarmalarında önemli bir

31 9/11 Commission Report, s. 367-370.

32 Fair, *a.g.e.*, s 69-70.

33 Rebecca Winthrop, and Corinne Graff, "Beyond Madrasas: Assessing the Links between Education and Militancy in Pakistan" *Center for Universal Education at Brookings*, 2010, s.41-43.

34 ICG, *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, s.2-5.

35 Fair, *a.g. e.*,s.77-78; Nimer &Kadayifçi, *a.g.m.*, s.1151; Looney, *a.g.m.*, s.260-264; Stern, *a.g.m.* s.118-120.

36 Rahman, *a.g.m.*, s. 68-69.

araç konumuna yükselmiştir.[37]

Sömürgeleşme süreci medrese eğitiminde aynı zamanda amaçsal dönüşüme de yol açmıştır. Sömürge yönetimi altında medreselerdeki eğitim, pedagoji ve içerik bakımından genel olarak aynı kalmakla birlikte, amaç ve anlayış açısından değişim yaşamıştır. Bu süreçte medreselerdeki eğitimde temel amaç, kişiyi devlet kademelerinde veya din hizmetlerinde meslek sahibi yapmak için yetiştirmek değil, dine hizmet için İngiliz yönetiminin getirdiği kötülüklerle ve sömürgeci sistemle mücadele edebilecek, geleneksel değerleri ve İslam'ı savunabilecek âlimler yetiştirmek olmuştur. Buna bağlı olarak İslami kimliği ve kültürü korumaya yönelik savunmacı bir anlayış geleneği bu kurumlarda gelişmeye başlamıştır.[38]

Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında İngiliz sömürgesinden kurtulma ve yönetimi bütünüyle Müslümanlara ait bağımsız bir devlet kurma ülküsüyle sürdürülen bağımsızlık mücadelesinde medrese hocaları ve öğrencileri ön saflarda yer almış, bu durum medreseleri doğal olarak siyasetin ve savaşın içine çekmiştir.[39]1947 yılında bağımsızlığını kazanan Pakistan'ın kuruluş aşamasında da din ve fikir adamları aktif olarak mücadele etmiştir. Yeni kurulan ülkeyi şeriatın uygulanacağı İslami bir devlet olarak gören önemli sayıda ulema, Hindistan'dan Pakistan'a göç etmiş ve bu kimseler geldikleri yerlerde yeni medreseler kurmuşlardır. Ancak yeni kurulan devlet düşündükleri gibi olmamıştır. Bağımsızlık mücadelesinde ön planda yer alan seküler ve liberal değerleri benimseyen Muhammed Ali Cinnah ve Müslümanlar Ligi, yeni kurulan devleti İslami bir devlet değil, Müslüman bir devlet olarak şekillendirmek istemiştir.[40] Kurucu kadronun ortaya koyduğu bu vizyon, başta bağımsızlık mücadelesinde aktif olarak yer alan ulema olmak üzere pek çok kesim tarafından kabul görmemiş ve şeriata dayalı bir İslam devleti fikrinde ısrar edilmiştir. Böylece Pakistan gelenekselcilerle modernistlerin mücadele ettikleri ülkelerden birisi olmuştur.[41] Bu durum bağımsızlık mücadelesinden sonra amaçlarına ulaşan ve siyasetten uzaklaşması beklenen medreselerin yeniden siyasetin içine girmelerine neden olmuştur. Yeni

37 Saleem Ali, *a.g. e.*,s. 24-25.

38 Aziz Talbani, "Pedagogy, pover an discourse transformation of islamic education" *in Shaping a nation: an examination of education in Pakistan* Edit by Stephen lyon and Iain R. Edgar, Oxford university pres, Karachi s.60-61.

39 Abdulhamid Birışık, "Batı İçin Pakistan Medreselerinin İfade Ettiği Anlam Üzerine Yerinden Bir Bakış", *DEM Dergi Yıl* 1 Sayı 3 s.74.

40 Cohen, *a.g. e.*, s.161.

41 Talbani, *a.g.m.*, s. 61; Cohen, *a.g. e.*, s.162.

kurulan devletin İslami prensiplere göre oluşturulması için mücadele etmişler, herhangi bir İslam'dan uzaklaşmaya karşı direnç göstermek için teyakkuz durumunda kalmışlardır.[42]

Bağımsızlıktan itibaren Hindistan'la sürdürdüğü mücadele ile birlikte 1980'li yıllarda Pakistan'ın çevresinde meydana gelen iki önemli savaş süreci medreselerin geleneksel rollerinden uzaklaşmalarına, siyasi amaçlar için araçsallaştırılmalarına ve şiddete karışmalarına yol açmıştır. Hindistan ile sürdürülen ve dört kez de savaşılmasına[43] neden olan Keşmir sorunu bu mücadelenin temel saikini oluşturmuştur. Pakistan Müslümanları kendilerinin bir parçası olduklarını düşündükleri Keşmir topraklarının bir kısmının Hindistan tarafından işgal edilmesini bir türlü kabullenememişler ve onlarla dayanışmayı kendileri için elzem saymışlardır. Bu durum onların ister istemez "cihat" hareketleri içine girmelerine yol açmıştır. Böylece 1980'li yıllar boyunca ülkede açılan bazı medreseler aynı zamanda milli ve dini bir mesele haline getirilen Keşmir sorununa karşı mücahit yetiştirme mekanizması olarak kullanılmıştır.[44]

1979 İran devrimi ve arkasından başlayan İran-Irak Savaşı özellikle Pencab ve Sind eyaletlerinde Sünni-Şii ayrımını ve çatışmalarını artırmıştır. Bu durum bu mezheplere ait medreselerde mezhepsel mücadeleye yol açmıştır. Sünniler Şiilerin Müslüman olmadıklarının yönetimce ifade edilmesini istemişlerdir. Şiileri İslam dışı gördüklerine dair bazı Pakistanlı Sünni ulema tarafından çeşitli zamanlarda fetvalar verilmiştir.[45] Her iki kesim de bu mücadelede silahlı gruplar oluşturmuştur.[46] Medreselerin sayılarının da artmasına neden olan bu mücadele, Şii medreselerin İran tarafından Sünni medreselerin ise Suudi Arabistan tarafından finanse

---

42 Birışık, Batı İçin Pakistan Medreselerinin…. s. 74.

43 Pakistan Hindistan ile 1948, 1965, 1971 ve 1999 yıllarında savaşmıştır. Hindistan'la yürütülen bu mücadele eğitim politikalarının ve müfredatlarının daha milliyetçi bir çizgiye getirilmesine ve İslamlaştırılmasına yol açmıştır.

44 Mohammad Waseem, "Origins and Growth Patterns of Islamic Organizations in Pakistan" *in Religious Radicalism and Security in South Asia*, Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., Asia-Pacific Center for Security Studies, Honolulu, 2004, s. 29; Rasul Bakhsh, Rais, *Islamic Radicalism and Minoritiesin Pakistan" in Religious Radicalism and Security in South Asia*, Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., Asia-Pacific Center for Security Studies, Honolulu, 2004, s. 445.

45 Khaled Ahmed, *Secterian War*, Oxford University Press, Karachi, 2011, s. 88-90.

46 Suroosh Irfani, "Pakistan's Sectarian Violence: Between the "Arabist Shift" and Indo-Persian Culture", *in Religious Radicalism and Security in South Asia*, Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., *Asia-Pacific Center for Security Studies*, Honolulu, 2004, s. 154.

edilmelerini sağlamıştır.[47] Aslında ülkedeki ilk mezhepsel olaylar bağımsızlık sonrasında Ahmedilere[48] karşı başlatılmıştır. Pakistan'ın ilk hükümetinde yer alan ve Ahmedi olan Muhammad Zafrullah Han'ın Dışişleri Bakanı olması ulema tarafından reddedilmiş ve 1953 yılında Ahmedi karşıtı protestolara neden olmuştur. Ulema Ahmedi hareketinin kurucusu olan Gulam Ahmed'in kendisini Mehdi ve Mesih ilan etmesinden dolayı, bu hareketin İslam dışı olduğunu, dolayısıyla Muhammad Zafrullah Han'ın da Müslüman olmadığını ileri sürerek bakanlıktan ayrılmasını talep etmiştir. Ahmediye karşıtlığı, 1974 yılında Zülfikar Ali Butto döneminde anayasada yapılan bir değişiklikle, Ahmedilerin Müslüman olmayan azınlık olarak ilan edilmesiyle sonuçlanmıştır.[49]

Pakistan medreselerine etki eden diğer önemli gelişme ise Sovyetler Birliğinin 1979 yılında Afganistan'ı işgali ve ardından süren 9 yıllık savaş süreci olmuştur. Pakistan yönetimi bu savaşta Amerika Birleşik Devletleri ve Suudi Arabistan'la birlikte Sovyetlere karşı cihatçı ruha sahip savaşçılar yetiştirmek için Pakistan'daki medreseleri ve savaş nedeniyle bu ülkeye gelen Afgan mültecileri kullanmıştır. Bu ortaklıkta Afganistan üzerindeki etkisini artırmak isteyen ve bu ülkeyle komşu olan Pakistan'a okulları kurma, kendi İslam anlayışı olan Vehhabiliği yaymayı hedefleyen Suudi Arabistan'a finansman desteği sağlama ve Sovyetlere karşı asker toplamayı isteyen Amerika'ya ise gerekli malzemeyi temin etme rolü düşmüştür.[50] Bu süreçte özellikle Pakistan'ın Afganistan sınırlarını oluşturan Kuzeybatı Sınır ve Belucistan eyaletlerinde pek çok militan yetiştirme kampları açılmıştır.[51] Fakat Müslüman ülkelerin desteğini almak için bu kamplar medrese olarak lanse edilmiştir.[52] Bu kamplarda on binlerce Afgan genci savaş için eğitilmiştir. Pakistan devletinin desteğiyle bu eyaletlerde yeni medreseler de açılmıştır. Yaklaşık on yıl boyunca ABD

47 Saleem Ali, *a.g. e.*,s. 32; ICG, *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, s. 11.

48 Diğer adıyla Kadıyanilik olan Ahmediler 19.yüzyılın sonlarında Mirza Gulam Ahmed tarafından Hint alt kıtasında kurulmuş bir dini akımdır. Kurucusu Gulam Ahmed'in kendisini mehdi ve Mesih ilan etmesi nedeniyle Pakistan'da ulema tarafından İslam dışı bir grup olarak değerlendirilmiştir.

49 Irfani, *a.g.m.*, s.153; Tarık Ali, *Düello: Amerikan Gücünün Uçuş Rotasındaki Pakistan*, Murat Uyurkulat, Aslı Ilgın Kopuz (çev), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 48-52.

50 Saleem Ali, *a.g. e.*,s. 32; John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford University Press. 2002, s. 109.

51 Riaz, *a.g. e.*, s. 5; Waseem, *a.g.m,*. s. 27.

52 Mumtaz Ahmad, "Madrassa Education in Pakistan and Bangladesh" *in Religious Radicalism and Security in South Asia*, Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., *Asia-Pacific Center for Security Studies*, Honolulu, 2004, s. 115

buradaki kampları ve medreseleri desteklemiş, hatta cihadı onaylayan ve öven ders kitaplarını bile sağlamıştır.[53]

1980'li yıllar boyunca siyasal amaçlar için desteklenen bazı medreselerde oluşan savaşçı eğilimin, soğuk savaş sonrasında Batı için göz ardı edilip dikkate alınmadığı, Pakistan için ise Hindistan'la yaşanan Keşmir sorununa karşı bir koz olarak korunup desteklenerek, yayılmalarının sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu mekanizma soğuk savaş sonrasında kendisini, aynı zamanda Pakistan devletindeki batı yanlısı elit kesimlere ve Amerika'nın küresel hâkimiyetine karşı dini bir meydan okumaya dönüştürmüştür. 90'lı yıllar boyunca küresel güçler tarafından göz ardı edilen Pakistan medreselerinin yeniden ve daha fazla uluslararası ilginin odağı haline gelmesi ise, 11 Eylül 2001 terör saldırılarından sonra olmuştur. Pakistan'daki bazı medreselerin siyasal amaçlar uğruna nasıl araçsallaştırıldıkları, uluslararası istihbarat örgütleri tarafından nasıl militanlık ve şiddet olaylarının içine çekildikleri ve 11 Eylül sonrasında değişen tavırları göstermesi açısından Lal Mescid'in hikâyesi oldukça ilgi çekicidir. Tarık Ali bu hikâyeyi şu şekilde anlatmaktadır:[54]

"Cihatçı grupların çoğu General Ziya'nın zamanında 1980'lerde doğmuş ve Sovyetlere karşı savaşmışlardı. Bunların Pakistanlı ve batılı istihbarat örgütlerinin melez çocukları olmaları ve devlet himayesine alınmalarının başlangıcı da o zamana denk gelir. Lal mescidin sahibi İmam Mevlana Abdullah'a da bu himaye ile İslamabad'da devlet binalarının çok yakınında kendisine medrese ve mescit yapması için arazi tahsis edildi. Çok geçmeden yapı tamamlandı; kızlar ve erkekler için ayrı ayrı medrese inşa edildi. Bütün bunlar devlet parasıyla yapıldı ve teknik olarak mülkün sahibi devletti. 1980'ler ve 1990'lar boyunca bu kompleks, Afganistan ve Keşmir'e cihada giden gençler için geçiş kampı haline geldi. Abdullah inançlarını hiç gizlememişti. Suudi-Vahhabi yorumunun taraftarıydı ve İran-Irak savaşı sırasında Pakistan'daki Şii kâfirlerin öldürülmesini teşvik etmişti. Abdullah'ın aşırı mezhepçi Şii karşıtı terör gruplarını himayesi, Ekim 1998'de gerçekleşen kendi suikastinin zeminini hazırladı.

Oğulları Abdul Raşid Gazi ve Abdul Aziz, babalarından sonra medreselerin ve mescidin kontrolünü ellerine aldı. Hükümet Abdul Aziz'in Cuma namazı hutbelerini okumasına karar verdi. Onun hutbeleri genellikle el Kaide yanlısı olmakla birlikte, 11 Eylül'ün ardından dili konusun-

53 Stephens, J., & Ottaway, D., *The ABCs of Jihad in Afghanistan: Violent Soviet-Era Textbooks Complicate Afghan Education Efforts,*Washington Post, March 23. 2002.

54 Söz konusu hikâye adı geçen eserden özetlenerek alınmıştır. (İ.A.)

da daha dikkatliydi. Üst düzey memurlar ve askeri yetkililer sık sık Cuma namazlarına katılırlardı. Ancak ordunun ABD baskısı ile Kasım 2004'te Afganistan sınırındaki aşiret bölgelerine başlattığı savaş sonrası, kardeşler ile hükümetin arası açıldı. Hatta emekli bir albayın, ordunun aşiret bölgesindeki savaşını aklayacak bir fetva istemesiyle Abdul Aziz beyninden vurulmuşa döndü. Abdul Aziz bu isteğin aksine, ordunun Müslüman bir halka savaş açmasının haram olduğuna, savaş sırasında ölecek askerin cenaze namazının kılınamayacağına ve ölen kimselerin de şehit sayılacağına yönelik bir fetva yayınladı. Fetva yayınlanmasından birkaç gün içinde 500'den fazla dini âlimin onayını aldı. Pakistan istihbaratı ISI'nın yoğun baskılarına rağmen kardeşler fetvayı geri çekmeyi reddettiler. Hükümetin buna tepkisi sessizlik oldu. Sadece Abdul Aziz'in imamlığına son verildi ve hakkında tutuklama kararı çıkartıldı, ama tutuklanmadı.

Ocak 2007'de kardeşler iç politikaya yoğunlaştılar ve şeriat hukukunun acilen uygulanmasını talep ettiler. Yayınladıkları bildiride Pakistan'da müziğe ve dansa müsaade etmeyeceklerini ve bunlarla ilgisi olan herkesin Hindistan'a gitmesini bildirdiler. Kendi medreselerinin yıkılacağı istihbaratını aldıklarında, siyah burkalarla onlarca kız öğrenciye yakındaki bir çocuk kütüphanesini işgal ettirdiler. Daha sonra kız öğrencileri öfkelerini İslamabad'daki DVD ve CD satan dükkânlara ve Çinli kadın işçiler çalıştıran masaj salonlarına yönettiler. Bu mekânları bastılar ve masaj salonundan bir Çinli kadın çalışanı kaçırarak mescide getirdiler. Çin hükümetinin uyarısı ile araya giren hükümet yetkilileri, Çinli kadını kurtardılar. Bu durum nedeniyle öfkelenen ve utanan Başkan Müşerref, sorunun çözülmesini istedi. Suudi Arabistan Büyükelçisi mescide giderek kardeşlerle hükümet arasında arabulucu oldu. Kardeşler Büyükelçiden Pakistan'da Suudi Arabistan'daki gibi Şeriat kanunlarının uygulanmasını istediklerini bildirdiler. Arabuluculuk girişimi başarısızlıkla sonuçlanınca, hükümetin B planını devreye soktu. 3 Temmuz'da komandolar mescidin çevresini kuşattı. İçerden açılan bir ateşle bir komando öldü ve buna ek olarak bitişikteki Çevre Bakanlığı ateşe verildi. Güvenlik güçleri aynı gece göz yaşartıcı gaz ve makinalı tüfeklerle karşılık verdiler. Süren kuşatma sırasında kardeşlerden Abdul Aziz burka ile kaçmaya çalışırken yakalandı bir hafta sonra serbest bırakılarak köyüne dönmesine izin verildi. 10 Temmuz'da komplese yapılan müdahalede diğer kardeş Abdul Raşit ve en az 100'den fazla öğrenci öldü. Ayrıca 11 asker hayatını kaybetti. Bu olay sonrasında Taliban ve el Kaide liderlerinden Lal Mescid'in

intikamının alınacağına dair tehditler geldi.[55]

Lal mescidi örneğinin de gösterdiği gibi Pakistan'da bazı medreselerde 80'li ve 90'lı yıllar boyunca cihat kültürünün geliştirildiği, siyasal amaçlar için medreselerin açıldığı ve kullanıldığı anlaşılmaktadır. 11 Eylül sonrası süreçte ise, medreselere karşı tavrın değiştiği ve yeni gelişen dönemde Batının da baskısıyla medreselerin kontrol altına alınmaya çalışıldığı görülmektedir.

4. Pakistan Medreselerine Yöneltilen Şiddet Söylemlerinin Gerçeklik Payı

11 Eylül sonrası Pakistan medreselerine yönelik batıda yapılan güvenlik söylemli çalışmaların büyük çoğunluğu bu kurumları şiddet mekanizması olarak itham ederken, yöneltilen iddiaları saha araştırmalarıyla test eden az sayıda çalışma da bulunmaktadır. Bunlardan Winthrop ve Graf'ın çalışmasında, yaygın kanaatin aksine Pakistan'da medreselerin militanlığın yükselmesinin öncelikli nedenlerinden biri olmadığı, sorunun medreselerin ötesinde zayıf eğitim sistemiyle ilişkili olduğu belirtilmektedir. Çalışmada terör saldırılarıyla, toplum içerisinde farklı gruplar arasındaki sivil savaş olarak adlandırılan şiddet içerikli çatışmalar birbirinden ayrılarak, medreselerle terörizm arasında bire bir ilişki olmadığı ifade edilmektedir.[56] Çalışmalarında 1993 yılından sonra dünyadaki beş büyük terör saldırılarını inceleyen Bergen ve Pandey de, bu saldırıların faillerinin hiçbirinin medreselerde okumadığını belirtmektedir.[57] Pakistan'ın Pencap ve Kuzeybatı Sınır eyaletinde Afgan veya Keşmir sorunlarında en az bir çocuğunu kaybetmiş 140 aileyle yaptığı görüşmelere dayandırdığı çalışmasında Fair, militanların % 25'inden daha azının medreselere katıldığı sonucunu elde etmiştir. Onun bu çalışması da medreseye katılım ya da eğitimsizlikle şiddet arasında iddia edildiği kadar güçlü bir bağ olmadığını göstermektedir.[58]Rahman ise çalışmasında Oliver Roy'dan atıfla 11 Eylül saldırılarının faillerinin teknolojik olarak iyi eğitilmiş oldukları ve seküler yaşam sürdüklerine işaret ederek, militanların ihtiyaç duydukları bu teknolojik bilgileri geleneksel medreselerde bulmalarının mümkün olmadığını belirtmektedir.[59] Medrese müfredatları üzerine değerlendir-

55 Tarık Ali, *a.g. e.*,s.13-18.

56 Winthrop and Graf, *a.g. e.*, s. 16.

57 P. Bergen, & Pandey, S. The Madrassa Scapegoat, *The Washington Quarterly*, 29:2, Spring, s. 117–125.

58 Fair, *a.g. e.*,s.10-13.

59 Tariq Rahman, "Reasons for Rage: Reflections on the Education System of Pakistan with Special Reference to English" *in Robert Hathaway*, ed., Education Reform in Pa-

mesinde Ahmad, Pakistan medreselerinin 150 yıldır sahip oldukları aynı müfredatla geleneksel İslam eğitimi sunduğunu, onların çoğunda militanlığın olmadığını belirtmekte ve haklı olarak medreseler gerçekten batı medyasında yansıtıldığı gibiyse neden aynı medya 1990 öncesinde bunu yazmadığını sormaktadır.[60] Pakistan eğitim sistemini ele aldığı diğer bir çalışmasında Rahman, medreselerin radikalleşmesinde geleneksel müfredatın etkisinin olmadığını, militan İslami grupların kendi cihadi yazılarını ve dergilerini cami ve medreselerin dışında yayınladıklarını ifade etmektedir.[61]

Buna karşılık 2008 yılında Pak Institute for Peace Studies (PIPS) tarafından farklı ekollere bağlı 251 medresede yönetici ve öğretmenlere yönelik yürütülen bir araştırma sonuçlarına göre ise medreselerin % 18'inin mezhepçi cihadi gruplarla ilişkili olduğu ortaya konmuştur. Yine ayrı araştırmaya göre medreselerin % 77'si terörizmle küresel mücadelede Pakistan'ın yer almasını onaylamamaktadır. Kuzey sınır bölgesinde Talibanla askeri mücadeleye % 81'i karşı çıkmakta; % 90'ı intihar saldırılarının Pakistan içinde haram olduğunu söylerken, Irak, Filistin, Afganistan gibi yerlerde haklı olduğunu ifade etmektedir.[62]

Borchgrevink'in 2010 yılında Pakistan'da medrese temsilcileriyle yaptığı görüşmelerde, medrese temsilcilerinin haklarındaki iddiaları reddettikleri ve bu durumdan hükümeti sorumlu tuttukları anlaşılmaktadır. Medrese eğitim kurulları, hükümeti silah ve parayla donatılmış militan gruplarla yeterince mücadele etmemek, bu gruplarla ilişkili medreseleri korumak ve bunun yerine ılımlı medreseler üzerinde baskı kurmakla suçlamaktadır. Yine hükümetin mezhebi partileri yasaklamasına rağmen, illegal grupları kapatma konusundaki yetersizliği ve isteksizliği dile getirilmektedir. Medrese temsilcileri, bu silahlı gruplara karşı mücadele etmenin ve medreselerin çevrelerinde dağıtılan cihat literatürünün engellenmesinin yasal olarak hükümetin sorumluluğunda olduğunu, kendilerinin militanlarla ilişkileri tespit edilen medreselerin kayıtlarını sildiklerini belirterek, Lal mescid ile ilişkili medreselerin kayıtlarının silinmesini buna örnek olarak göstermektedir. Medrese eğitim kurulları

---

kistan: Building for the Future, Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, s.100-101.

60 Ahmad, *a.g.m.*, s. 114.

61 Tariq Rahman, *Denizens of Alien Worlds: A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan*, Karachi: Oxford University Press 2004 s.92-95.

62 M. Amir Rana and Sial, Safdar, *Radicalization in Pakistan*, Lahore: Narratives publication, 2012, s. 90-97

olarak kendilerinin medreselerin Talibanlaştırılmasına direndiklerini, Pakistan'daki mezhepsel çatışmaları azaltmak için çaba harcadıklarını, kan dökmeyi ve şiddet eylemlerini kınayan vaazlar verdiklerini belirtmektedir. Ancak hükümetin sorumluluklarını yerine getirmediğini ve medreselere güvenmediğini ifade etmektedir.[63]

Aşlamacı tarafından 2013 yılında farklı ekollerden medrese liderleriyle yapılan görüşmelerde de, medrese mensupları kendilerine yöneltilen cihat kültürünü ve mezhepsel şiddeti yayma iddialarını reddetmektedir. Bazı temsilciler aralarındaki mezhepsel problemleri ve farklılıkları kabul etmekle birlikte, bunların sömürge döneminden beri İngilizlerin bir oyunu olarak ortaya çıkartıldığını ifade etmektedir. Şii medrese lideri kendilerinin farklı ekolden medrese temsilcileriyle pek çok platformda birlikte çalıştıklarını belirterek Pakistan'daki şiddetin medreselerden veya mezhepsel farklılıklardan dolayı değil, siyasi nedenlerden dolayı meydana geldiğini söylemektedir. Bazı medrese liderleri söylemlerinde 11 Eylül sonrası medreselere yöneltilen bu iddiaların asıl amacının İslam karşıtlığı olduğunu, Batılıların bu iddialarla İslam'ın savunucusu ve kalesi olan Pakistan medreselerini bitirmek istediklerini vurgulamaktadır.[64]

Medrese temsilcilerinin söylemlerinde batı karşıtlığının ve mezhepsel mücadelenin izlerini bulmak mümkündür. Batılı güçlerin bölgeye askeri müdahaleleri, medrese liderleri tarafından kabul edilemez bulunmaktadır ve bunun bölgeyi daha fazla şiddet sarmalına sürüklediği ifade edilmektedir. Ayrıca bölgede özellikle 1980'li yıllardan itibaren artan Şii-Sünni karşıtlığı da söylemlere yansımakta karşılıklı ithamlar yöneltilmektedir. Buna ek olarak ülkede farklı Sünni ekoller arasında da sorunların olduğu anlaşılmaktadır. Temelde İslam anlayışından kaynaklanan bazı farklılıkların bidat ve şirk olarak değerlendirildiği ve buradan hareketle "öteki"nin kolayca tekfir edildiği söylemlere yansımaktadır. Örneğin Birelvi geleneğinin Hz. Peygamber'e yükledikleri anlam ile veli şahsiyetlere ve onların türbelerine gösterdikleri saygı, diğer bazı İslami ekol temsilcileri tarafından bidat ve şirk olarak değerlendirilebilmektedir. Bu mezhepsel mücadele, her ekole yakın radikal silahlı grupların ortaya çıkmasına, bazı medreseler tarafından desteklenmelerine ve bu gruplar üzerinden mücadelenin şiddete dönüşmesine yol açmaktadır. Bu şekilde Pakistan'da Deobandi ekolüne bağlı 19, Birelvi ekolüne bağlı 4, Ehli hadis

63 K. Borchgrevink, "Pakistan's Madrasas: Moderation or Militancy? The Madrasa Debate and The Reform Process" *NOREF Report*, Oslo, 2011, s. 10-12.

64 Aşlamacı, *a.g. e.*, s. 259.

ekolüne bağlı 5, Şii ekolüne bağlı 1 ve Cemaat-i İslami ekolüne bağlı 4 olmak üzere toplam 33 militan gruptan bahsedilmektedir.[65]

Bu gruplar arasındaki mücadele birbirlerinin camilerine saldırma, din adamlarına ve cemaatin önde gelen kişilerine suikast düzenleme şeklinde kanlı bir şekilde devam etmektedir.[66] Böylece çoğu çalışmada şiddetin öznesi olarak sunulan medreselerin, bazı durumlarda artık kendilerinin de şiddete maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Medreselere yönelik şiddet, bazen Lal mescid olayındaki gibi hükümet müdahalesinden, bazen de radikal gruplardan kaynaklanmaktadır. Radikal grupların ve militanların aleyhine konuşan, ya da batılı herhangi bir insiyatifin medreselere yönelik düzenlediği toplantılara katılan67 bazı medrese liderleri ya tehdit edilmekte ya da öldürülmektedir. 16 Nisan 2007'de, Deobandi bir ulema olan Mawlana Hassan Jan, Pakistan Talibanı olarak da bilinen Tehrik-e-Taliban Pakistan (TTP) adlı grubun yöntemini eleştirdiği için öldürülmüştür. Yine 12 Haziran 2009 tarihinde, Lahor'daki Jamia-i Naimiye Medresesinin başkanı olan Birelvi ulemasından Mawlana Sarfrazullah Naeemi, bombalı eylemlerin İslami olmadığına dair fetva verdiği için yine aynı grup tarafından öldürülmüştür.[68]

Sonuç

11 Eylül sonrası Pakistan medreseleri üzerine oluşan literatürde medreseler, uluslararası ağa sahip "İslami radikal terörist gruplar" ile ilişkili olmak ve Pakistan toplumunda mezhepçi bir mücadeleyi besleyerek istikrarsızlığa yol açmakla itham edilmektedir. Bu iddiaların doğruluğunun saha araştırmalarıyla yeterince test edilmediği ve genellikle belli başlı politik merkezli hazırlanmış raporlara atıf yapılarak tekrarlandığı görülmektedir. Oluşan literatürde Pakistan medreselerini Hint alt kıtasında gelişen medrese geleneğinin bir parçası olarak tarihsel süreçte ele alan, onların toplumsal yapıda oynadıkları rolleri ve eğitim sistemlerini anlamaya yönelik bilgiler sunan çalışma sayısı ise yok denecek kadar azdır.

---

65 Rana and Sial, *a.g. e.*,s.83; Çevik, *a.g. e.*,s. 97-110.

66 Yakın zamanda ülkede meydana gelen kanlı saldırılara Aralık 2014'te Peşaver kentinde Pakistan Taliban'ının bir okula düzenlediği ve 132'si öğrenci 145 kişinin öldüğü saldırı; Ocak 2015'te Sind eyaletinde, cuma namazında bir Şii camisine düzenlenen ve 56 kişinin öldüğü bombalı saldırı ve Mart 2015'te Lahor kentinde bir Katolik kilisesine düzenlenen ve 14 kişinin öldüğü saldırı örnek olarak verilebilir.

67 Nimer &Kadayifçi, *a.g. e.*,s.1142-1144.

68 Borchgrevink, *a.g.e.*, s.11.

Pakistan'daki şiddet ve militanlık sadece medreselerle ilgili olmayıp sosyo-kültürel, tarihsel, siyasal, dini-ideolojik, ekonomik ve dış faktörler gibi pek çok nedeni içeren daha geniş perspektiften bakılması gereken bir meseledir. Ülkenin içine düştüğü şiddet sarmalının iç ve dış nedenlerinin detaylı bir şekilde incelenmeden, sadece medreselerin şiddetin temel öznesi haline getirilmesi ve çoğu zaman bilimsel araştırmalara dayanmayan verilerin genellenerek tüm medrese sisteminin itham edilmesi konuyu indirgemeci bir yaklaşımla ele almak anlamını taşımaktadır.

Buna karşılık Pakistan'daki şiddet sarmalının oluşumunda dini-ideolojik faktörün etkisinde ve özellikle dini gruplar arasındaki mücadelede medreselerin doğrudan ya da dolaylı rollerinin olduğunu söylemek mümkündür. Zayıf devlet yapısı ya da daha başka nedenlerle toplumun din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyacının devlet eliyle karşılan(a)madığı Pakistan'da medreselerin söz konusu ihtiyaçların karşılanmasındaki merkezi rolleri bu durumun temel nedenini oluşturmaktadır. Bu kurumların etrafında şekillenen her dini grubun kendi İslam anlayışlarına uygun olarak mensuplarının din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyaçlarını karşılaması, her ne kadar daha sivil ve özgürlükçü gözükse de, aynı zamanda toplumun din temelli ayrışmasına, istikrarsızlığa sürüklenmesine ve çatışmalara zemin hazırlamaktadır. Çünkü Pakistan'da farklı dini grupların, devletin herhangi bir denetimi ya da kontrolü olmaksızın açtıkları cami ve medreselerde sundukları İslam öğretiminde tek süzgeç kendi din anlayışlarıdır. Bu anlayış da her zaman İslam dininin insanları kucaklayıcı, hoşgörü ve barışı öngören yorumuna isabet etmemektedir. Bu nedenle Pakistan'ı içerisine düştüğü din temelli şiddet sarmalından kurtarmaya yönelik gösterilecek çabalarda, toplumun din anlayışının şekillenmesindeki merkezi rollerinden dolayı medrese mensuplarının önemli bir aktör olarak görülmesi önemlidir. Topluma İslam'ın bütünleştirici, huzur verici ve barışı sağlayıcı gücünün öne çıkartıldığı bir yorumunun sunumunda onların desteğinin alınması ve onlarla birlikte çalışılması çabaların başarısı için son derece önem taşıyacaktır.

Kaynakça

9/11 Commission Report, National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, *The 9/11 Commission Report,*Washington, 2004.

AEPAM, *Pakistan Education Statistics (2013-2014)*, Islamabad: Academy of Educational Planning And Management, Ministry of Professional And Teachnical Training, Government of Pakistan, 2015.

Afzal, Malik Muhammad, "*Integration of Curricula of Madrassa and Mainstream Systems of Education at Elementary Level In Pakistan: An Analytical Study*", Phd Dissertation, International Islamic University, Islamabad, 2011.

Ahmad, Mumtaz. "Madrassa Education in Pakistan and Bangladesh" Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds), *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (101-1151), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004.

Ahmed, Khaled, Secterian War, Oxford University Press, Karachi, 2011.

Ali, Saleem, *Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas*,Oxford University Press, Karachi, 2009.

Ali, Tarık, *Düello: Amerikan Gücünün Uçuş Rotasındaki Pakistan*, Agora Kitaplığı İstanbul, 2008.

Andrabi, T., Dad J., Khwaja A. & Zajonc, "*Religious School Enrollment in Pakistan: A Look at the Data*," World Bank, 2005.

Aşlamacı, İbrahim, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Okulları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2014.

Bano, M. Beyond Politics The Reality of A Deobandi Madrasa In Pakistan. *Journal of Islamic Studies*, 18:1, 2007, pp.43–68.

Bergen, P. & Pandey, S. The Madrassa Scapegoat, *The Washington Quarterly*, 29:2, Spring, 2006, pp.117–125.

Birışık, A. "Batı İçin Pakistan Medreselerinin İfade Ettiği Anlam Üzerine Yerinden Bir Bakış", *DEM Dergi* Yıl 1 Sayı 3, 2008, ss. 72-82.

Birışık, Abdulhamid, Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler, *Divan İlmî Araştırmalar* sy. 17:2, 1-62.

Borchgrevink, K. "Pakistan's Madrasas: Moderation or Militancy? The Madrasa Debate and The Reform Process" *NOREF Report*, Oslo, 2011.

Burki, S. J., "Educating the Pakistani Masses", in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (15-32), Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, D.C., 2005.

Candland, C. "Pakistan's Recent Experience in Reforming Islamic Education" in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (151-166) Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005.

Cohen, Stephen P., *The Idea of Pakistan*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2004.

Çevik, Salim, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Seta Yayınları, Ankara, 2013.

Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford University Press, 2002.

Fair, C., *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, U.S.Institute of Peace. Washington, 2008.

Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu (çev.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

http://www.mora.gov.pk/ erişim tarihi: 28/03/2013.

http://www.visionofhumanity.org/#/page/indexes/terrorism-index erişim tarihi 02.09.2015

ICG, *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group, Asia Report No:164, 2005.

ICG, *Pakistan: Karachi's Madrasas And Violent Extremism*, International Crisis Group, Asia Report N0: 130, 2007.

ICG, *Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military.* International Crisis Group, Islamabad/Brussels, Report No. 36, 2002.

ICG, *Pakistan: The Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group Asia Report No: 164, 2009.

Irfani, Suroosh, "Pakistan's Sectarian Violence: Between the "Arabist Shift" and Indo-Persian Culture", Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde, Asia-Pacific Center for Security Studies, Honolulu, 2004.

Kaymakcan, R. ve İ. Aşlamacı, Pakistan Medreseleri: 11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları, *Değerler Eğitim Dergisi*, 10/24, 2012, ss. 101-126.

Looney, R. Reforming Pakistan's Educational System: The Challenge of The Madrassas, *The Journal of Social, Political and Economic Studies*, 28:3, 2003, 257-274.

Malik, Jamal, *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* London and New York: Routledge, 2008.

Metcalf, Barbara D., The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India, *Modern Asian Studies*, x2, I, 1978, ss. 111 -134.

MORA, *Year Book 2010-2011*, Islamabad: Ministry of Religious Affairs, 2011.

Nimer, Mohammed A. & Kadayifci A. Human Rights and Building Peace: The Case of Pakistani Madrasas, *The International Journal of Human Rights*, 15:7, 2011, 1136-1159.

Pakistan Anayasası, *http://www.na.gov.pk/uploads/documents/1333523681_951.pdf* (Erişim tarihi: 27.03.2015)

Rahman, T. "Reasons for Rage: Reflections on the Education System of Pakistan with Special Reference to English" Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (87-106) Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005.

Rahman, T. *Denizens of Alien Worlds: A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press, 2004.

Rahman, T., Madrasas: The Potantial for Violence in Pakistan, Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* içinde, Routledge, London and New York, 2008, ss.61-84.

Rais, Rasul Bakhsh, Islamic Radicalism and Minoritiesin Pakistan, Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds) *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (447-465), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004.

Rana, M. Amir, and Sial, Safdar, *Radicalization in Pakistan*, Narratives publication, Lahore, 2012

Riaz, A., *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.

Singer, P.W. *Pakistan's Madrasahs: Ensuring a System of Education Not Jihad*, Brooking Institute: Analysis Paper No. 4, 2001.

Stephens, J., & Ottaway, D. The ABCs of Jihad in Afghanistan: Violent Soviet-Era Textbooks Complicate Afghan Education Efforts. *Washington Post*, March 23. 2002.

Stern, J. 'Pakistan's Jihad Culture', *Foreign Affairs*, 79, 6, 2000, 115–126.

Talbani, Aziz, Pedagogy, pover an discourse transformation of islamic education, Stephen lyon and Iain R. Edgar(Eds), *Shaping a nation: an examination of education in Pakistan* içinde (54-72) Karachi: Oxford University pres, 2010.

UNESCO, World Data on Education: Pakistan, VII. Ed 2010/2011 *http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002113/211310e.pdf* (Erişim tarihi: 07.10.2012).

Waseem, Mohammad, "Origins and Growth Patterns of Islamic Organizations in Pakistan, Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds), *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (17-33), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004.

Winthrop, R. & Graff C. "*Beyond Madrasas. Assessing the Links between Education and Militancy in Pakistan*" Washington DC.: Center for Universal Education at Brookings, 2010.

Zaman, Muhammad Q. Ulema in Contemporary Islam: Custodians of Change, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

Zaman, Muhammad Q., Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 2, 1999, ss. 294-323.

VI. BÖLÜM

İSLAMI ANLAMA VE YORUMLAMA PROBLEMİ

FORMASYON-DEFORMASYON-TRANSFORMASYON DİYALEKTİĞİ OLARAK ŞİDDET BAĞLAMINDA DİN DİLİ

Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Kur'an metni açısından bakıldığında din dili ve şiddet arasındaki ilişki, Kur'an vahyinin ilk tezahürü ve onun tarihsel ortamı arasındaki ilişki ile ortaya çıkar. Dikkatle bakıldığında bu tarihsel ilişki içinde şiddet hadisesinin farklı boyutlar kazanmaya başladığı fark edilmektedir. İnsanların kendilerine ve başkalarına zulmetmeleri, gerçeğin üstünü örtmeleri ve ahlaki zaafları nedeniyle Kur'an vahyi, şiddete karşı toplumda bir "direnç noktası" tesis etmeyi amaçlamaktadır. İlk elde bu direnç noktası "şiddetsizlik" ya da "şiddet-karşıtlığı" gibi görünmektedir. Toplumda hakim olan şiddet geleneğine karşı Kur'an, kendine özgü diliyle, farklı düşünme ve sorgulama alanı açmaya çalışarak şiddetin daha açıkça görünür hale gelmesine yani fark edilmesine katkı yapmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın ilk hedefi, toplumdaki dil kullanım tarzını dönüştürerek dili, şiddetin toplumda yeterince ve açıkça düşünülmeyen pratik karakterinin önüne geçirmek, gayri ahlaki bir pratiğe yeni dil kullanımı aracılığıyla ahlaki perspektif içinde öncülük etmektir. Bir başka deyişle Kur'an'ın temel amacı, mevcut şiddet geleneğinin ilerisine giden ve onu ahlaki bir kulvara yönlendiren dilsel bir diyalog alanı oluşturmaktır.

Ancak bunu yaparken, söz gelimi modern dönemde pasifizm ve şiddet-karşıtlığı taraftarı olan Gandi'nin yaklaşımından çok farklı olarak, Kur'an Allah'ı "şiddete karşı şiddet" noktasında karşı konulamaz nihai güç olarak takdim eder. Kur'an'da Tanrı, mutlak şiddet ve mutlak şiddetsizlik ya da barışın sahibi olarak dile gelir. Bu noktada mutlak şiddetsizliğin sembolü ve nihai mekanı olarak cennet ve mutlak şiddetin sembolü ve mekanı olarak da cehennem tasvirlerine yer verilir. Buna göre, insanlar arasındaki şiddeti azaltma noktasında Kur'an'ın stratejisi bir

taraftan affetme, barışı gözetme, ahlaken ve teolojik olarak belirlenmiş bir amaca hizmet etmedikçe şiddete başvurmamayı teşvik etmek, diğer taraftan Tanrı'nın üstün gücünün mutlak şiddeti de içerdiğini hatırlatarak "karşı-şiddet"i bir uyarı ve tehdit unsuru olarak sürekli hatırlatmaktır.

Medine döneminde ise şiddete karşı şiddetle mukabelede bulunmak, fıkhi, kelami ve ahlaki bağlamda belirlenen bazı kurallara aykırı davranıldığında şiddeti meşru kılmak gibi daha farklı bir stratejinin ortaya çıktığına tanık olmaktayız. Burada toplumsal bir uyumun teşekkülü ve bu uyumu zedeleyecek hususların belli oranda bertaraf edilmesi gayesinin güdüldüğü genel olarak düşünülmektedir.

Hz. Peygamber döneminde durum çok kabaca yukarıda özetlediğimiz gibi görünse de, Hz. Peygamber sonrası din dili —burada ağırlıklı olarak Kur'an'ı ve bazı durumlarda hadisleri kastediyoruz— ile şiddet arasında daha farklı bir boyutun tezahür etmeye başladığını fark etmekteyiz. Bu yeni durum, doğrudan din dilinin toplum üzerindeki yönlendirici etkisinin, şiddetin bir vesilesi ya da amacı olarak kullanılma imkanının ortaya çıkışıdır. Fıkhi ve siyasi bir takım sorunlar karşısında Hz. Ömer'in mevcut duruma bakarak bir karar verme çabasına karşılık, Ebu Hureyre'nin sık sık bir hadis rivayet ederek durumu yönlendirmeye çalışması bunun ilk işaretleri arasında görülebilir. Ancak tarihsel olarak belirleyicilik arz eden büyük sorun, Muaviye ve Hz. Ali ile Haricilerle Hz. Ali arasındaki gerilimli ilişkilerde açığa çıkmış görünmektedir. "Hüküm sadece Allah'a aittir" sloganı Haricilerin, din dilini büyük bir şiddetin vesilesi veya amacı olarak yeni bir tartışma alanına çekmelerini simgelemektedir.

Daha açık deyişle, Kur'an özellikle Mekke döneminde mevcut şiddet geleneğinin ilerisine giderek şiddetin akış yönünü kontrol etme ve onun gücünü azaltma stratejisi izlerken, Hz. Ali'nin Haricilerle olan ilişkisinde farklı bir şiddet geleneği tezahür etmeye ve din dilinin kaderine şekil vermeye başlamaktadır. Burada asıl odaklanmak istediğimiz husus, Kur'an ayetlerinin insanları ne anlamda şiddete yönlendirdiği veya şiddetten uzak durmaya çağırdığı sorunu değil, din dilinin özelikle Haricilerle birlikte ortaya çıkan yeni şiddet geleneği ile ilişkisinin fenomenolojik açıdan tahlilidir.

Bunu yapabilmek için, amacımıza uygun düştüğü kadarıyla şiddet fenomeninin tezahür ettiği esnada nasıl bir yapıya büründüğünü ve tezahür ortamına ne tür etki ettiğini ana hatlarıyla açığa çıkarmak gerekmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla şiddet, her zaman bir gücün belli bir bağlamda belli bir amaca yönelik olarak tezahür etmesidir. Şiddeti gücün kendisinden ayıran şey, gücün nötr bir durum olmasına karşın, şiddetin

daima belli bir amaçlılık taşıması ve (etkileyici, energeia, enerjetik) bir fiil olarak anlamını kendi dışından almasıdır. Bu yüzden şiddet, gücün formasyonu yani belli bir bağlamda belli bir amaca yönelik şekil almasıdır; ama aynı zamanda o, her zaman şiddete maruz kalan kişi, nesne, ya da mekanın deformasyonuna yol açarak anlamını bu deformasyondan alır. Kendisi şekil alırken, şiddete maruz kalan şeyin şeklinin bozulmasına yol açtığı için şiddet, aynı zamanda o şeyde bir transformasyona yani şiddetin amaçladığı hedefe doğru bir şeyin yer değiştirmesine, o yere göre yeniden biçimlenmek durumunda kalmasına yol açar.

Kısaca söylersek, şiddet, kendisine maruz kalan şeyi deforme ederken onu başkalaştırır, yerinden eder, yabancılaştırır, orijinal karakterinden soyutlar, pasifleştirir. Sonuçta tüm şiddet eylemlerinin en genel özelliği olarak karşımıza şu durum çıkar: Şiddet daima kendisine maruz kalan şeyi nesneleştirir. Bu nesneleştirme durumu nedeniyle şiddet, kendi teleolojisi yani yöneldiği amaç doğrultusunda şiddete maruz kalan şeyi dönüşmeye zorlar, onu çerçeveler, kuşatır.

Bu kısa analiz perspektifinden bakıldığında, din dili ve onun yorumu arasındaki ilişkide şiddet fenomeninin hangi açılardan ele alınması gerektiği karşımıza bir soru olarak çıkmaktadır. Kutsal metnin toplum nezdindeki gücü karşısında bütün yorumlama faaliyetleri kutsal metnin gücünden kaynaklanan bir şiddete mi maruz kalmaktadır? Yoksa kutsal metin her zaman farklı yorumlama tarzları veya stratejileri içinde bir tür çerçevelenme ile sonuçlanan entelektüel, kurumsal, siyasi, sembolik şiddete mi maruz kalmaktadır? Ya da kutsal metnin yol açtığı şiddete karşı yorumlar bir tür pasifizm, şiddet karşıtlığı veya karşı şiddet olarak görülebilir mi? Bir diğer ihtimal olarak, kutsal metin ile yorum tarzları arasında herhangi bir şiddet fenomeninin tezahür etmediğini ileri sürmek ne derece kabul edilebilir?

Klasik İslam düşüncesine baktığımızda yukarıdaki sorulara tek bir yaklaşım içinde cevap vermek pek mümkün görünmemektedir. Bunun en temel nedeni klasik İslam düşüncesi içinde birbirinden çok farklı ve hatta oldukça zıt denebilecek yorum tarzlarının mevcudiyetidir. Bu durum karşısında her bir yorum tarzı ile kutsal metin veya din dili arasında şiddet fenomeninin söz konusu olup olmadığını ve varsa nasıl tezahür ettiğini araştırmak geniş kapsamlı bir projeyi gerektirecektir. Biz yalnızca soruna dair bir perspektif vermeyi amaçladığımız için genel bir analizle yetinmek durumundayız.

Haricilerin yol açtığı yeni şiddet geleneğine tekrar dönersek, din dili ve yorum arasındaki ilişkide ortaya çıkan şiddet fenomeninin her

şeyden önce kutsal metnin toplum nezdinde sahip olduğu güce referansla ele alınması uygun görünmektedir. Kutsal metnin toplum nezdinde sahip olduğu güç öncelikle onun performatif karakteri ile ilgilidir. Zira kutsal metin yani Kur'an, Allah'ın doğrudan insanlara konuşması, onlara söz vermesi, hakikati bildirdiğine dair onları ikna etmesi, kendisini reddetmeleri durumunda bu ve öteki dünyada cezalandırma ile tehdit etmesi açısından sadece bir söylem değil, belki daha çok bir eylemdir. Yukarıdaki performatif kavramını "metnin gerçekleştirdiği eylem" olarak ele alırken, dikkatleri aynı zamanda metnin "yönlendirici etkisi"ne çekmekteyiz. Yani kutsal metin, insanlara bir şey vaat ederken aynı zamanda fiili anlamını, onların bu vaade kulak vermeleri ve bu vaat doğrultusunda harekete geçmeleri ile kazanmaya başlar.

İşte kutsal metin insanları bir kez harekete geçirmeye başladığında, toplum nezdinde belirginleşen bir güce de sahip olmaya başlar. İslam tarihinde Muaviye ordusunun mızrakların ucuna Kur'an sayfalarını takması, öncelikle, Kur'an'ın toplum nezdindeki muharrik gücünü simgeleyen siyasi bir olaydır. Çok muhtemelen Haricilerin "Hüküm Allah'a aittir" sloganı ilk elde Kur'an'ın toplumsal muharrik gücüne atıf yapmayı amaçlamıştır.[1]

Genel olarak İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorum tarzları, Kur'an ayetlerinin işaret ettiği hususların açığa çıkarılmasını amaçlama gibi meşru görünen bir çaba içinde görünmektedirler. Ancak daha yakından ele alındıklarında, ortaya çıkan durumun kolayca onların bu görünümleri ile meşrulaştırılamayacağı fark edilebilir. Zira klasik İslam düşüncesi içinde yer alan tüm yorum tarzlarına yöneltilebilecek en genel sorulardan bazıları şunlardır: Yorumun kutsal metnin işaret ettiği gerçekliği açığa çıkarma çabasıyla, kutsal metnin toplumda sahip olduğu muharrik gücün, yorumun öngördüğü amaca göre şekillendirilmesi arasında ne tür bir ilişki vardır? Daha teknik bir dil ile söylersek, yorumcu Kur'an'ın işaret ettiği hususu açığa çıkarmaya çalışırken, aynı zamanda Kur'an'ın toplum üzerindeki gücünü yönlendirdiğine (veya yönlendirme potansiyelini taşıdığına) göre, bu durumda her yorum bir siyasi eylem ve her siyasi eylem Kur'an'ı yorumlamanın pratik amacı haline gelmiyor mu? Şayet durum bu ise yorumcunun izlediği Kur'an'ı yorumlama tarzı veya stratejisi aynı zamanda siyasi bir stratejiye dönüşmüyor mu?

1 Hakeza hadis uydurmacılığının arka planında din dilinin söz konusu gücünün bir manipülasyonu bulunmaktadır.

Yani her bir yorum faaliyeti aslında izlediği siyasi stratejiye uygun olarak, Kur'an metnini yönlendirirken aynı zamanda kendi stratejisini Kur'an'ın anlamı olarak teşhir ettiği şey ile meşrulaştırmış olmuyor mu?

Dile getirdiğimiz bu sorular, klasik İslam düşüncesinde belirgin rol oynamış yorum tarzlarının farklı bir açıdan ele alınmasını gerektirebilir ve her şeyden önce onların ne tür stratejiler içinde yorumlama faaliyetine yön verdiklerini fark etmemize yol açabilir. En temel sorumuz, bu yorum tarzları ile din dili (Kur'an) arasındaki ilişkilerde şiddet fenomeninin ortaya çıkıp çıkmadığı ve çıkıyorsa bunun nasıl gerçekleştiğidir. Bu bağlamda tüm yorum tarzlarının ortak denebilecek bir noktasının bulunup bulunmadığını araştırmak önem arz etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla klasik İslam düşüncesi içinde tüm yorum tarzları—burada ayetleri tek tek (atomistik) ele alan klasik tefsirleri dikkate almıyoruz—biraz da kaçınılmaz biçimde farklı üst-anlatılar oluşturarak kendilerini var etmektedirler.

Mesela vahdet-i vücutçu yorum tarzı, tüm farklılıkları tek bir noktada toparlayan ve aralarındaki farklılığı tamamen izafi bir görünüme indirgeyen bir üst anlatı içinde tüm kutsal metni kuşatmaya çalışır. Bir başka deyişle vahdet-i vücutçu yaklaşım kendi kavramsal örgüsü içinde oluşan tek bir entelektüel mekan içinde, Kur'an'ın birbirinden çok farklı ve mantıksal düzeyde uzlaştırılması mümkün olmayan ayetlerini tekdüze bir söyleme dönüştürür. Kelami yorum tarzları Kutsal metnin evrensel, rasyonel ve fıtrata en uygun düştüğünü varsaydığı anlamını ortaya çıkarma ideali içinde, tüm metni zihnin görüş alanı içinde nesneleştirir ve onu rasyonel kavrayış alanı ile sınırlar. Fıkhi yaklaşım ise tüm metni hukuki sorunları çözme ideali doğrultusunda bir anlam-hüküm kaynağına dönüştürürken aynı zamanda onu, fakihlerin kendi tarihsel ortamları içinde faaliyette olan kural bilincinin sınırları içinde sınırlar. Bir başka deyişle, fıkhi düşünceye asıl yön veren fakihin yaşadığı kültürde üretilmiş olan kural bilinci iken, fıkhi düşünce Kur'an'ı kendi otantik anlamıyla kavradığını ileri sürer.

Kısaca söylersek, kelami, tasavvufi, fıkhi ve felsefi yaklaşımlar Kur'an'ın anlamı adı altında kendi metafiziksel üst anlatılarını oluşturduklarında, aynı zamanda Kur'an metnine yönelik bir entelektüel şiddeti de üretebilmektedirler. Zira metafiziksel üst anlatıların en temel özelliği, tüm ayetleri bütüncül bir bakış açısı içinde derleyip toparlamaları yani onları bir şekilde sınırları belli olan kontrol alanında tutmalarıdır. Bir başka deyişle, bu anlatıların temel karakteri, Kur'an'ın kendine özgü dili içinde çok farklı anlama ve yorumlamalara imkan veren potansiyelinin, belli

bir yorum stratejisinin üst anlatısı içinde gözden kaçırılması yani metnin baskı altına alınmasıdır.

Kutsal metin ya da din dili ile yorumlar arasındaki ilişkide ortaya çıkabilen şiddet fenomeninin muhtemelen en temel nedeni Kutsal metnin kendisinde barındırdığı bir köklü paradokstur. Kutsal metin bir taraftan insanlara yönelik bir düşünme, dönüşüm, inanma ve eyleme geçme daveti olmasına karşın, diğer taraftan o kendisini kesinlik arz eden, alternatifi olmayan bir kural, vakıa, gerçeklik şeklinde takdim eder. Daha açık olarak bu paradoks şu şekilde dile getirilebilir: Kutsal metin, ancak ve ancak muhatabına düşünme, dönüşüm, inanma için gerekli bir açık alan yani ahlaki mekan bıraktığı ölçüde kutsal metin haline gelebilir. Dolayısıyla davette bulunmak, muhatabın bu davete olumlu veya olumsuz tepki verme imkanının baştan kabulünü gerektirir. Kutsal metnin okur ya da muhatap önünde açtığı bu açık alan, aynı zamanda muhatabın özgürlüğü, ahlaki düşünme imkanı ve sorumluluk üstlenme çabası için zorunludur.

Ne var ki kutsal metin diğer taraftan kendisini kesinlik arz eden, tartışma götürmez kurallar koyan, alternatifi olmayan, saf bir itaat bekleyen ve böylece muhataplarının önündeki açık alanı ortadan kaldıran, onların özgür değil, sadece yükümlü olduğunu dile getiren bir metin görünümüne bürünür. Böylece bir taraftan o, özgürlük ve sorumluluk ekseninde ahlakiliğe izin verirken, diğer taraftan kuralların tartışılmaksızın yerine getirilmesini ahlakiliğin tek imkanı gibi sunar. Görebildiğimiz kadarıyla klasik İslam düşüncesinde kutsal metnin bu paradoksal görünümüne dair herhangi bir çözüm üretilmemiştir. Yapılan şey daha ziyade kutsal metnin kural koyan ve insanları yükümlü kılan boyutunu ön plana çıkarmaktır. Ancak tam da bu durum, kutsal metnin muhatapları önünde açtığı ahlaki mekanı bertaraf ettiği için, kaçınılmaz olarak onun sahip olduğu toplumsal güç, kolayca insanlara yönelik şiddetin formasyonu için kullanılabilmektedir.

Bu analizlerimize göre ortaya çift katmanlı bir şiddet fenomeni çıkmaktadır: Klasik İslam düşüncesindeki yorumlama tarzları genel olarak kendi ürettikleri üst anlatıyla Kur'an metnine entelektüel şiddet uygularken diğer taraftan Kur'an'ın alternatifi olmayan, kesin bilgi ya da emir veren, kural koyan boyutunu ön plana çıkarmışlardır. Yani kutsal metnin okurlar veya muhataplar önünde açmak durumunda olduğu açık alanı (özgürlük ve ahlaki varoluş alanını) büyük oranda ortadan kaldırarak, kutsal metnin kendisini şiddet fenomeni haline getirmişlerdir. Haricilerin "Hüküm Allah'a aittir" sloganı tam da bu özgürlük alanının tümden ortadan kaldırılmasını simgelemektedir.

Bu noktada Kur'an yorumlarının çifte temsiliyet faaliyeti ile şiddet ve mimesis bağlantısını kendi içlerinde kurduklarına dikkat çekmeliyiz. Yukarıda belirttiğimiz üzere Kur'an yorumları, Kur'an ayetlerinin işaret ettiği hususları açığa çıkarmak isterlerken hem İlahi kelamı hem de İlahi kelamın anlamını yani din dilinin gösterdiği düşünülen hususu kendilerinde temsil etme iddiasındadırlar. Böylesi bir çifte temsiliyet durumu iki boyutlu bir mimesisi ortaya çıkarmaktadır: Bir taraftan yorum İlahi kelamın performatif karakterini kendisinde yansıtmak ve hatta kendi üst anlatısı içinde onu yeniden şekillendirmek çabasındadır. Diğer taraftan o, Kur'an'ın anlamını (gösterdiği düşünülen hususu) kendi anlatısı içinde (ve çoğu kez sosyal muhayyileyi etkileyecek şekilde) biçimlendirerek temsil etmektedir.

Kur'an yorumları kutsal metin ile sosyal pratiklerin şekillenmesi noktasında, çifte temsil ya da iki katmanlı mimesis sayesinde metnin sosyal alandaki gücünü kendi anlatı biçimlerine göre güçlendirirler. Ne var ki bu aynı zamanda kutsal metnin toplumdaki şiddet bilincinin yönlendirilmesi noktasındaki gücünün yorum aracılığıyla çok daha farklı noktalara yönlendirilebilmesini mümkün kılmaktadır. Zira çifte temsil ya da iki katmanlı mimesis aynı zamanda kutsal metin ve sosyal pratikler arasındaki boşluğun aşılması anlamında bir aracılık rolünü üstlenirler. Bu sayede Kur'an'ın şiddet bilincinin dönüşümü noktasındaki gücü, sosyal zeminde çok farklı noktalara yönelebilen şiddet fenomeninin biçimlenmesinde rol oynayabilmektedir.

Sonuç olarak, Kutsal metinlerin veya din dilinin insanları yönlendirme gücü her zaman kolayca bu gücün şiddete dönüştürülme potansiyeline sahiptir. Yorumlar kutsal metnin sahih anlamı adı altında kendi stratejilerini meşrulaştırdıklarında aynı zamanda kutsal metnin toplum üzerindeki muharrik gücünü kendi stratejilerine uygun düşecek tarzda siyasi bir şiddet fenomenine dönüştürebilmektedirler. Ehli Sünnet ve Şia arasındaki bitmeyen gerilimin temel nedenlerinden biri burada bulunabilir. Yorum stratejileri kutsal metnin yukarıda dile getirdiğimiz paradoksunu tek yönlü ele aldığında, yani kutsal metnin kesinliği ve alternatifsizliği doğrultusunda muhatabın kutsal metin karşısındaki açık alanını yok ettiğinde kutsal metni doğrudan şiddet fenomenine dönüştürür.

Böylece yorum aracılığıyla kutsal metin, insanların ahlaki varoluş imkanını (özgürlüğünü) bertaraf edebilen bir deformasyona yol açabilmektedir. Deformasyon, genel olarak, şiddete maruz kalan insanın şiddet teleolojisine uygun olarak transformasyonuna yani şiddeti kanıksayan, düşünmeksizin kurala itaat eden bir tür nesne haline gelmesine neden

olabilmektedir. Böylece din diline dair yorumlar, kutsal metnin toplum nezdinde sahip olduğu gücün şiddet fenomeni olarak siyasi formasyonuna katkıda bulunabilirler.

Bundan kaçınabilmenin yollarından biri, Kur'an'ın yorumlanması olayını, artık klasik gelenekteki gibi çifte temsil ya da iki katmanlı mimesis modelinin dışında ele almaktır. Bir başka deyişle, kutsal metnin okur ya da muhatap karşısında ortaya çıkardığı temel paradoksun farkına vararak, yorumun metnin bir temsili olmadığını, aksine metnin gösterdiği düşünülen husus ile yorumcunun ahlaki bir yüzleşmesi olduğunu ve bu yönüyle yorumcunun ahlaki sorumluluk üstlenerek bir karar vermek durumunda olduğunu anlamaktır. Yorumcu, çifte temsil ya da iki katmanlı mimesis bağlamında kutsal metne yaklaştığında metnin anlamı kaçınılmaz olarak epistemolojik veya metafiziksel bir keşif sorunu haline gelmekte yani yorumcunun metin önündeki ahlaki varoluşuna yer kalmamaktadır. Ahlaki bilincin eşlik etmediği bir anlama süreci ya metni kontrol altına almak ya da metne katıksız itaat etmek şeklinde iki farklı kutba yol vermektedir. Böylece yorumcu, kutsal metnin gösterdiği düşünülen varlıkla ahlaki bir yüzleşme içine girmek yerine o varlığa hükmetme ya da ona tam teslimiyet yolunu seçebilmektedir. Her iki durumda da o, hala kutsal metni ahlaki bilinci öteleyerek kendisinde temsil ettiğini düşünmektedir. Zira çifte temsiliyet ya da iki katmanlı mimesise dayalı yorum anlayışında ahlak her zaman bilgiden sonra gelmekte ve bilginin bir pratik tatbikatına dönüşmektedir.

İLAHİ KELAM VE İNSANİ DRAM ARASINDA İSLAMİ ŞİDDET

Prof. Dr. İlhami Güler
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Barışın iki anlamı vardır; 1-Kategorik barış: hiçbir koşulda şiddet kullanmama. 2- Koşullu barış: şiddete maruz kaldığında/gerektiğinde şiddet kullanma,saldırgan olmama, hukuk ve anlaşmayı tercih etme. Kurucu tecrübeleri itibari ile Hinduizm / Budizm, Hırıstıyanlık ve Mistisizmler (Tasavvuf)birinci kategoriden dinler. M. Gandhi (Hinduizm/Budizm) ve N. Mandela (Hırıstıyanlık), "Barış" dinlerinin çağımızdaki "Güvercin"-temsilcileridir. F. Gülen, küresel yüzü "Ganhdi, içi yüzü Humeyni olan bir figürdür. Demek ki İslam'dan "Barış Güvercini" değil; Şahin bakışlı Humeyni, Ömer Muhtar, Şeyh Şamil, … vb"Kartal"lar türüyor Yahudilik ve İslam ise, ikinci kategoriden dinlerdir. Bunlara "Adalet" dinleri de denir. İsrail devleti, Selefi/Suud isyanı ve İran Devrimi (Humeyni),Radikal Sünni İslam ikinci iddianın çağdaş örnekleridir. Yahudilik, Hz. İsa/İncil ve İslam, aynı dinin fraksiyonları oldukları için, Hz. İsa'da ki kategorik barış söylemini, Yahudiliğin saptırılarak aşırı düzeyde sertlik ve şiddete kaydırılmasına karşı bir yumuşatma/"rahmet-refet"(57/27) çabası olarak –Ruhbanlığı sonradan kendileri icad ettiler- görmek gerekir; yoksa Tanrı'nın bir politik tutarsızlığı olarak değil. Kur'an'da şiddete ve kötülüğe karşı affetme ve iyilik ile mukabelede bulunma, gerçekleştirilmesi son derece zor istisnaî bir tür "yüce gönüllülük(min azmilumur)" olarak tavsiye edilir. Ancak, normal uygulama "adalet", yani misli ile mukabele/misilleme veya kısasdır. (42/40-43)

Kur'anda şiddet 1) İlahi şiddet, 2) insani şiddet olmak üzere ikiye ayrılır. Peygamberlik tarihi, bir nevi İlahi şiddet/helak(katliam-intikam)

tarihidir. Allah Şedidulikab, Seriulhisap, Kahhar, Cabbar ve Zuintikam sıfatları ile sürekli işbaşındadır. Peygamber gönderdiği toplumlar, peygamberlerden mucize talebinde bulunurlar; Allah da, onlara mucizeler verir; daha sonra da bu halklar peygamberlerini yalanlayıp, alay ederek onları kâhin, şair, mecnun, sihirbazlıkla suçlarlar. Allah da onları yerle bir eder/yerin dibine geçirir: "Onlar, bizi kızdırdılar/tepemizi attırdılar(-felemma âsefna); biz de onlardan intikam aldık"(43/55). Sonuç olarak şiddet, ilahi pedegojinin daimi bir parçası olmuştur. Bu tutum: "Biz onlara zulmetmedik; onlar, kendi kendilerine zulmettiler."(11/101) diye savunulmuştur. Tevrat'ın Tekvin bölümünde Hz. İbrahim'in Ad ve Semud(-Sodom ve Gomore) kavimlerine uygulanan orantısız şiddete karşı çıktığı kaydedilmiştir(Tekvin, 18/22-33).

İlahi şiddetin bir parçası olan, dünyada istiğna/istikbar, küfür ve dalalet içinde olarak Kur'an' ve Ahiret'e inanmama suçuna ceza olarak takdir edilen Ahiretteki "cehennem" denen işkencehanede suçlulara "uygun/münasip/hakkedilmiş(vifaken) olan ebedi olarak yakılma ve bağırsakları paramparça edecek kaynar su ve irin içirme (47/15, 78/25-28) vb cezalar da, bu gün bizim vicdani kapasitemiz tarafından haddinden fazla/orantısız olarak görülmektedir. Bugünün insanlık vicanı "işkenceyi" -işlediği suç ne olursa olsun- ceza türü olarak kabul etmemektedir. Bazı âlimlerin yorumladıkları gibi, bunun, o günün ceza algısına uygun olarak vuku bulmuş bir "tehdit(ve'îd)" olması umulur. "Biz, Kur'an'da tehditleri sıraladık ki, onlar sakınsınlar ve öğüt alsınlar"(20/113). İfadesi, bu doğrultuda yorumlanabilir. Nitekim, önceki kavimlerin "yerle bir edilmesi"nden bahsedildikten sonra; "bunun benzerinin" muhatap kafirler/Hz. Muhammedi Mekke'den çıkaranlar için de mümkün olduğu tehdidi savrulmuştur(47/10,13).Hatta bununla yetinilmeyip, "kıyamet(es-saat)"in alametlerinin belirdiğinden bahsedilmiştir.(47/18). Sonuç olarak bazı Kelamcılar, Allah'ın va'dinden/muştusundan/müjdesinden dönmesinin mümkün olmadığı; ancak ve'îdinden/tehdidinden dönebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak, cehennem işkencesine "ister dayansınlar; isterse dayanmasınlar"(52/16), " o ateşin başında gayet katı/çetin(ğilazun şidadun); Allah'ın kendilerine verdiği emre karşı gelmeyen; kendilerine emredilen şeyi yerine getiren melekler vardır."(66/6) …gibi ifadeler, Kelamcıların yorumlarını boşa çıkaracak gibidir.

Kur'an'ın nüzul sürecinde, (610-632) vuku bulan şiddetin iki kaynağı vardır: 1-Allah, 2) Araplar. Allah, son peygamber görevlendirmesinde kendisi şiddet(helak) kullanmamıştır."Hizbullah" olarak nitelediği kendi taraftarları, müşrik Araplar tarafından saldırıya uğrayınca, müminlerin

kendilerini korumaları için onların da misli ile mukabelede bulunmalarına izin verip onları sürekli desteklemiştir. Müşrikler, müminleri "tutuklamak, öldürmek veya sürgün etmek"(8/30) niyetinde idiler. Bundan dolayı, Müminlere kendi aralarında birbirlerine karşı merhametli; kafirlere karşı ise "şiddetli(eşiddâu,48/29)" olmaları istenmiştir. Müminler, üstün durumda iken, gevşeklik göstermeleri veya barış istemeleri yasaklanmıştır(47/35). Hz. Muhammed'in, müminlere ihanet eden Beni Kurayza Yahudilerini, Beni Nadir ve Beni Kaynuka kabilelerine daha önce yaptığı gibi "sürgün" cezası verme yerine Evsli hakem Sad b. Muaz'ın takdir ettiği "eli silah tutan" herkesi toplu katliama tabi tutması, manidardır.

Müminlerin savaşmalarının ahlaki gerekçesinin(dava) "fisebilillah" olması ve öldürüldüğü takdirde bunun da "şehadet" olarak ödülünün ebedi cennetin mutlak olarak hak edilmesi olması, savaşı ve öldürüşmeyi kolayca meşrulaştırmaktadır. Nihai amacın "fisebilillah" kavramı ile "şehadete" kayması, dünyevi-hayat düzleminde kurbanlara karşı ilgisizliği, yani, hem kendini hem de ötekilerini kolayca birer araca dönüştürerek nihilizme müncer olabilmektedir: "*Nasrun minellah; ve Fethun karib*"(61/13) ayetini sloganlaştıran veya kendilerini "Ensarullah/Hizbullah/Ceyşullah…vs"gören herkes, örneğin: Hariciler, Haşhaşiler, İŞİD, EL Kaide, Boko-Haram, eş-Şebab, Taliban….vs.

Müşrik Arapların şiddete başvurmalarının gerekçesi, cahiliyye döneminden gelen şiddete teşne (ficar savaşları) ve çapulcu tabiatlarıdır. Bu şiddete teşne ve çapulcu olma halinin, seciyenin, İslam toplumunun ilk yüzyılında(başta peygamberin torunları – Hz. Hüseyin ve ailesi- olmak üzere iki Halifenin öldürülmesi, binlerce Müslüman kadına tecavüz edilmesi ve Ka'be'nin yerle bir edilmesi olmak üzere) büyük bir iç-savaş olarak (Cemel-Sıffın- Kerbela) devam ettiğini unutmamak lazımdır. Ridde savaşları, mürtedin öldürülesi ve "Tekfir" furyası da yine bu seciyenin ürünüdür.

Cihat, maddi-manevi cehd/gayret göstererek İslamı koruma ve yayma faaliyetlerinin tümünü ifade eder. Gerektiğinde savunma savaşmanın da buna dahil edildiği malumdur. Kur'an'da "Fetih", İslam'ın yayılması için anlaşma (Hudeybiye,48/1), tebliğ ve Anayurdun (Mekke'nin) savaşsız geri alınması (8/19) yolları ile İslam'ın yayılması için "Kapı açma" ve ikincil olarak da "zafer" anlamında kullanılır. Dört Halife dönemi ile birlikte Müslümanların/Arapların komşularından herhangi bir tehdit gelmediği halde, İslamı yayma, ganimet elde etme ve Kabile asabiyeti ile komşularına saldırı/hegomonya kurma ve işgal eylemlerine girerek bunun adını yanlışlıkla "cihat/fetih" koymuşlardır. İslam toplumunun,

Kur'an'dan bir "Dünya Görüşü"(Kelam/Mutezile) ve bir toplumsal düzen(Fıkıh/Hanefi-Şaffi) çıkarmadan çok önce, ondan bir işgal/ganimet/savaş ideolojisi çıkarması manidardır. İslam toplumu, kendinin dışındaki dünyayı "Daru'l-Harp" kavramı ile sürekli "Savaş hali"ne çevirmiş, gözü sürekli ötekinin malında(ganimet) ve toprağında olmuştur.

Kur'an'da Hz Muhammed'e inanmayan Müşrikler ve Kitap ehlinin, ahlaki bağlamda bir değersizlik niteliği olan "Kafir" sıfatı ile nitelenmeleri(98/1); Müslümanları yurtlarından çıkaran, onları dinlerini değiştirmeye zorlayan veya öldüren Müşrik ve Yahudi "Zalim" kafirlerin aynı anda hem "Allah'ın düşmanı ve hem de müminlerin düşmanı"(60/1,8/59-60) olarak nitelenmeleri; bu kafirlerin "mahlukatın en kötüleri"(98/6), "hayvanlardan daha aşağılık oldukları"(7/179), "Müşriklerin "necis" oldukları"(9/28)… gibi nitelemeler, İslam'ın kuruluş aşamasında zalim olmayan (müşrikler dahil) kafirleri eşit düzeyde kategorik/ontolojik (şeytan gibi) veya "Hizbuşşeytan" olarak "düşman ötekisi" durumuna getirmiş olabilir. Bu yanlışlık, gelenek olarak Emevi-Abbasi-Selçuklu-Osmanlı… İmparatorlukları boyunca devam etmiştir. Oysa Kur'an'da Müslümanlara zulm etmeyen kâfirlerle ahlaki ilişki farklı kurallara bağlanmıştır(60/7-9) Müslümanların, Hz Muhammed'in ölümünden sonra müşrik Araplara "Zımmilik" hukuku vermeyerek, -kaldı ki "zımmiliğin" hukuki statüsünün Kur'anîliği ayrı bir tartışma konusudur- onları Müslüman olmaya veya öldürülmeye zorlanmaları, bunun göstergesidir. Kuzey Afrika'nın kısa sürede Araplaştırılması ve müslümanlaştırılması (Fethi/cihadı) da muhtemelen buna bağlıdır.

Bazıları, "o devirler öyleydi, herkes aynı şeyi yapıyordu" diye bu durumu savunmaktadır. Oysa Kur'an: " Pis olanın çokluğu seni şaşırtsa da; temiz olan ile pis olan eşit değildir."(5/100) diyerek, mevcut tarihsel (etik-ekonomik-politik) pratik eğer ahlaksızlık ise; ondan radikal bir kopuşu önermiştir. Ayrıca, bu prensip Fıkıh Usulüne "Batıl, makisun aleyh olamaz" şeklinde yansımıştır.

İslami teolojinin (Kur'an) ve tarihsel siyasal praxisin sürekli şiddet içermesinin, bugünkü Müslümanları kolayca şiddete sevk etmesi, ihtimal dışı değildir. Haçlı savaşlarına ve Kilisenin uyguladığı çeşitli şiddet pratiklerine karşı çıkarken, oturup aynaya bakmayı ihmal etmememiz gerekir.

Günümüzde İslam dünyasındaki şiddetin başlıca dört kaynağı bulunmaktadır: 1- İngiltere ve ABD'nin İsraili nahak yere bölgeye yerleştirmeleri; 2)ABD ve AB nin petrol ve Doğal Gaz kaynaklarını kontrol etmek için bölgedeki saldırganlıkları-zorbalıkları, kışkırtmaları, kandırmaları

3) İslam Dünyasındaki siyasal yapıların yarattığı zorbalık, baskı ve şiddet. 4) Dindar kitlelerin, çileden çıkarak, çıldırarak İlahi şiddeti ve 1400 yıl öncesindeki koşullarda verilmiş şiddet iznini(fisebilillah) kendi koşullarına göre mesned/mehaz ve meşruiyet kaynağı olarak kullanmaları. Bunların hepsi "Arap saçı" gibi bir birine karıştığı için, bir şiddet-terör vakasında ayırması zordur; politik-teolojik analizler kadar; psiko-analizler gerektirir. PKK' nın yarattığı şiddetin saiki ile DAİŞ'in yarattığı şiddetin saiki aynıdır. PKK, uyguladığı şiddeti Marksist teoriye göre meşrulaştırırken(Devrimci-Öncü şiddet, Gerilla savaşı); DAİŞ, İslam dinine göre "Cihad-İstişhad" kavramları ile meşrulaştırmaktadır.

Alain Bodiou'nun yorumu ile: "Evet, bir yanda Bin Ladin ya da cinayeti finanse eden, azmettiren her kimse o, diğer yanda Amerikan süper gücünün temelleri; bunlar, aynı dünyaya aitler: paranın, kör gücün, kinik rekabetin, hammaddelerin gizli altınının, insanların gündelik yaşamlarının topyekün küçümsenmesinin, boşluk üzerinde temellenen bir kendinden eminliğin getirdiği kibrin dünyasına, nihilist dünyaya aitler. Bir de tüm bunların üzerine örtülmüş dinsel ve ahlaki basmakalıp lafalar: iyilik, kötülük, Tanrı..vs. Her iki taraf da bu mali vahşetin çekişmelerine, hegemonik iktidarın komplolarına belağatlı süslemeler olarak hizmet ediyor. Bu aktörler, birbirlerini cinayet biçimi içinde kesinlikle arayıp buluyorlar. Bu cinayet, ister New York cinayeti gibi gizlice tezgahlanmış ve intihara dayalı olsun; isterse de Kabil, Kandahar, Bağdat ve başka yerlerdeki gibi, başkalarının ölümünün ve kendi "sıfır ölüm"ünün taşıyıcısı, anestezi altındaki çok sayıda makinenin yardımıyla işlenene devlet cinayeti olsun, fark etmez. Tıpkı New York cinayeti gibi, Amerikan savaşı da her türlü hukuktan bağını koparmış, her projeye ilgisizdir. Her iki taraf için de önemli olan, "vuruş kapasitesi"ni kanıtlamak için körlemesine vurmaktır. (İnsani-ahlaki) gayelilikten ve hakikatten yoksun kör gücün nihilist ve kanlı oyunlarıdır bunlar." (A. Badiou, Sonsuz Düşünce. İst. 2012.111-113)

Bugün İslam Dünyasında yaşanan şiddeti ülkelere göre saiklerini şöyle sıralayabiliriz. Türkiye:Etnik-mezhepsel asimilasyon. Filistin:İşgal ve Yahudi-İslam din düşmanlığı. Irak: İşgal ve etnik-dini/mezhebi düşmanlık. Suriye: Mezhep ve seküler-radikal yorum farkı. Libya: İşgal, Kabile ve dini yorum farklılığı. Yemen: Mezhep ve Kabile farklılığı. Mısır: Seküler ve Radikal dini yorum. İran: Seküler ve Radikal dini yorum. Afganistan: İşgal, kabilecilik ve seküler-radikal dini yorum farkı. Pakistan: Etnik ve mezhepsel fark.

Bugünkü dünya barışının "hakkaniyete/adalete" dayanmadığını herkes biliyor. Bu savaşsızlık durumu, ikinci dünya savaşının galiplerinin

dikte ettiği anlaşma –daha doğrusu boyun eğdirme- ve akabinde kurulan ve galiplere "Veto" hakkı tanıyan Birleşmiş Milletler sözleşmesine dayanıyor. 1990 lara kadar "Soğuk Savaş" dönemi olarak, SSSCB ve NATO ülkeleri arasındaki dehşet dengesine dayanıyordu. Bugün ise, -yeryüzünün Tanrısı olarak ABD'nin istediği ülkeye "operasyon" yapma hakkının saklı kalması ile birlikte- Batının Ekonomik(Kapitalizm) ve silah(NATO) üstünlüğüne dayanıyor. Batının (ABD ve AB) kendi içinde/evlerinde kurduğu barış ise, Burjuva hegemonyası ile birlikte uzun süren iç savaşlardan sonra keşfettikleri menfaatın/maslahatın(ve de adaletin) altın kuralı olan "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi üzerine kurulan Hukuk Devleti ve İnsan Haklarına dayanır. Global düzeyde ise bugün ABD, AB, Rusya ve Çin arasında siyasal ve ekonomik mücadele değişik cephelerde devam ediyor.

KUR'AN'IN LAFIZCI (LİTERALİST) YORUMU VE DİN REFERANSLI ŞİDDET OLGUSU

Prof. Dr. Mustafa Öztürk
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Geçmişte ve günümüzde teolojik referanslarla üretilen şiddet olgusunun genellikle Kur'an ve hadis metinlerinin lafızcı (literalist) yorumundan kaynaklandığı veya söz konusu şiddetin en azından bu tarz bir yorum yöntemiyle irtibatlı olduğu zannedilir. Oysa şiddet meselesinde dinî kaynak ve yorumdan ziyade sosyal, siyasal, ekonomik, psikolojik temelli motivasyonlar, angajmanlar ve aynı zamanda çok boyutlu kaos/kargaşa vasatlarında baş gösteren sapaklıklar (anomaliler) ve sakatlıklar daha belirleyici role sahiptir. İslam dünyasının umumi kriz halinde olduğu dönemlerde, tıpkı son iki yüzyılda olduğu gibi, topyekûn müslümanların başta özgüven kaybı olmak üzere birçok travma yaşadıkları, olup bitenlere kimi zaman çok yoğun duygusal reflekslerle tavır koydukları ve retrospektif bir yaklaşımla tarihin derinliklerinden bilhassa Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili husumet kayıtlarını çıkarıp dipdiri bir düşman algısı yarattıkları bilinmektedir. Keza günümüzde Selefîlik diye anılan öze dönüş söyleminin de genellikle Moğol istilası, Haçlı seferleri ve Birinci Dünya savaşı gibi büyük felaketlerin refakat ettiği derin kriz dönemlerinde peyda olduğu iyi bilinmektedir. Diğer taraftan bugün Ortadoğu coğrafyasında sanki bir "veled-i zina" gibi peydahlanıp tam bir baş belası olarak ortaya çıkan Işid örgütü tekbir, cihad, iman, küfür gibi İslâmî kavramlar ve sloganlar kullansa da bu retoriğin söz konusu örgüte dinî ve İslâmî bir hüviyet kazandırmadığı izahtan varestedir.

"Şiddet"in Alan ve Sınırı

Bu siyakta "şiddet" kelimesinin anlam ve kullanımında ciddi bir belirsizlik ve şekilsizlik (amorfluk) bulunduğu meselesine de değinmek gerekir. Şiddet denilince sanki herkes Kur'an'da geçen "maruf" gibi bu kelime ve kavramın da herhangi bir açıklamaya ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde açık bir anlam içermesine sahip olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki olgusal gerçek hiç de öyle değildir.

Kanımca olgusal düzlemde sayısız şiddet algısı ve tanımlamasının mevcudiyetinden söz edilebilir. Hatta kimi müslümanlar nazarında Kur'an'ın cihad ve kıtalle ilgili beyanları, Allah'ın gazabı ve uhrevîâlemde mücrimleri cehennem ateşiyle yakacak olması dahi düpedüz şiddet olarak algılanabilmektedir. Bu sebeple, şiddetten ne anlamak gerektiği hususunda en azından kendi fikrimi belirtmem lüzum arz etmektedir.

Kanaatimce şiddet kelimesindeki anlam içeriği izafi ve itibaridir. Daha açıkçası, mutlak manada "katl" (öldürme) fiili şiddetle özdeşleştirilebilir; ama bu fiil bazı takyitlerle şiddet kapsamından da çıkabilir. Sözgelimi, durduk yere bir cana kıymak tam manasıyla şiddettir; ama saldırıya uğramanın gerekli kıldığı savunma veya meşru müdafaa durumunda gerçekleşen katlin şiddet olduğunu söylemek pek mümkün olmasa gerektir. Bu açıdan bakıldığında, küçük bir çocuğa fiske vurmak veya bir hayvana eziyette bulunmak pekâlâşiddete karşılık gelirken, sözgelimi Çanakkale savaşında yüzbinlerce can alıp can vermiş olmak ne şiddete hamledilebilir ve ne de şiddet olarak tanımlanabilir.

Bilindiği gibi Kur'an'da insan canının Allah tarafından dokunulmaz (haram) kılındığı, cana kıymanın çok büyük bir cürüm ve insanlık suçu olduğu belirtilir; hatta haksız yere birisini öldürenin onun günahını da yüklenerek büyük bir vebal üstlendiği ve bir bakıma bütün insanlığıöldürmüş gibi ağır bir suç işlediği ifade edilir.[1] Fakat bütün bunların yanı sıra istisnadan da söz edilir. Cana kıyma fiiline dinî açıdan farklı bir boyut kazandırıp günah olmaktan çıkartan istisna "bi'l-hak" lafzıyla ifade edilir.[2]

Hak kelimesi Arap dilinde "bâtıl"ın zıddı olup, "gerekli, sabit, doğru olmak" anlamlarında mastar, "doğru, sabit, sahih" gibi manalarda isim-sıfat kabul edilir.[3] Râğıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu

1 Mâide 5/32.

2 En'am 6/151; İsrâ 17/33.

3 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, II. 525-528.

kelimenin Arapçadaki aslî manasının mutabakat ve muvafakat (uygunluk) olduğunu belirtir. Gerektiği zamanda ve gerektiği biçimde meydana gelen şeye hak denildiği gibi aslına uygun olarak bilinen şey ve/veya doğru düzgün şekilde yapılıp edilen iş de hak diye nitelendirilir. Fiillerinin hikmetli olması ve abesle iştigal etmemesi hasebiyle Allah da "Hak" diye isimlendirilir.[4]

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) hak kelimesinin sözlükte, "inkârı mümkün olmayan gerçeklik", Meânî ıstılahında ise "vakıaya mutabık hüküm/önerme" diye tanımlandığını belirtmiş ve kelimenin ıstılahî olarak fikirler, inançlar, dinler, mezhepler için kullanıldığına, buna mukabil "yalan"ın zıddı olan "sıdk"ın özellikle görüşler ve fikirlerle ilgili kullanımının yaygınlık kazandığına dikkat çekmiştir. Bu ayrım çerçevesinde "hak" bir şeyin olguya mutabık olması, "sıdk" ise bir şeyin hüküm/önerme açısından doğru olması anlamına gelir. Hüküm ve önerme bağlamında sıdk vakıaya uygunluğu ifade ederken, hak ve hakikat vakıanın ona uygunluğunu ifade eder.[5]

Kur'an'daki kullanım şekline bakıldığında "hak" kelimesinin görüş ve düşüncelerden din ve inanç tarzına kadar geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Dolayısıyla Cürcânî'nin genel izahıözünde isabetlidir; ancak hak kelimesinin Meânî ıstılahında "vakıaya mutabık hüküm" diye tanımlanması, bir değerlendirmeye göre pek isabetli değildir. Çünkü din ve inanç gibi hususlar vakıa, olgu, tarih ve tabiat alanından ziyade, manevî ve ahlâkî alanla ilgilidir. Dolayısıyla vakıaya mutabıklık manası hak kelimesinden ziyade "kizb"in (yalan) karşıtı olan "sıdk"a uygun düşmektedir. Hak ve hakikat çoğu zaman insanıikna edip inandıran bir yalınlığa sahiptir. Kısacası, hakkelimesinin Kur'an'daki anlam alanı tabiat veya fizikle değil, inanç ve ahlakla ilgilidir. Çünkü hak Kur'an'da çok kere ilâhî ve beşerî fiilleri nitelemek için kullanılan bir kelimedir.[6]

Sonuç olarak, hak kelimesi, özellikle yaratılışla ilgili ayetlerden anlaşılacağıüzere bir şeyin amaçsız ve anlamsız değil, bir gayeye, hedefe ve hikmete mebni olmasını, öldürme fiili söz konusu olduğunda ise bu fiilin meşru gerekçeye dayanmasını ifade eder. Mâide 5/32. ayette, kısas hükmü ve fesatcılık öldürme fiilinin iki haklı gerekçesi olarak zikredilir. Bir sonraki ayette ise Allah ve elçisine savaş açmak ve fesat çıkarmaktan söz

4 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Halefullah, Kahire 1970, s. 179.

5 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 89.

6 İlhami Güler, "el-Hakk" Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cilt: XLIII, sayı 2 (2002), s. 202-203.

edilir.

Kısas, kasten adam öldürme suçunda failin işlediği fiile denk bir cezayla cezalandırılmasıdır ki İsrâ 17/33. ayette bir kimsenin mazlum olarak öldürülmesi durumunda onun velisine kısas isteme hakkı/yetkisi verildiği belirtilir. Burada zulüm ve mazlumluk vurgusu önemlidir. Müslümanlara savaş izni veren Hac 22/39. ayette de kendilerine savaş açılan ve saldırıya uğrayan müminlerin zulme uğramışlıklarından söz edilir.

Bütün bu bilgiler katl (öldürme) fiilinin şiddet bağlamında ele alınmamasını gerektiren "hak" kavramının mana ve medlulü hakkında yeterli fikir verir. İslâmî kaynaklar irtidat, bilerek isteyerek zekât ve namaz ibadetlerini terk, livâta (eşcinsel ilişki), evli kişinin zinası gibi fiillerin de öldürme hususunda meşru gerekçe oluşturduğuna ilişkin görüşler içerir;[7] ancak bu görüşler tartışmaya açık olmasından dolayı hüccet vasfını haiz değildir. Hâsıl-ı kelam, şiddetin tanımı ve anlam alanı hususunda daha dikkatli olmak, kelime ve ifade seçiminde özenli davranmak gerekir.

Kur'an Yorumu ve Şiddet Üretmenin Yolu

Din referanslı ve/veya retorikli şiddetin Kur'an ve Hadis metinlerine lafızcı (literalist) yaklaşımdan kaynaklandığı düşüncesi bağlamında genellikle Hâricîlerin En'am 6/57, Yûsuf 12/40 gibi ayetlerde geçen *ini'l-hükmü illâ lillâh ifadesinden lâ hükme illâ lillâh* şeklinde bir slogan üretip kendileriyle aynı safta yer almayan müslümanların canlarını ve kanlarını helal saydıklarından söz edilir. Lafızcılık (literalizm) denilince Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan ve daha ziyade re'y, ta'lîl ve kıyas karşıtlığıyla tanınan Zâhirîyye adlı fıkıh ekolü akla gelir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi bazıâlimler literalizmin müesses temsilcisi konumundaki Endülüs Zâhirîliğini eleştirirken, "Zâhirîler Hâricîlerle kardeştir" deyip Zâhirîleri zihniyet açısından Hâricîlere benzetmiş ve bu arada Hâricîlerin Sıffîn savaşı ve hakem olayında "Hüküm ancak Allah'ındır" mealindeki Kur'an ifadesiyle istidlalde bulunmalarını örnek vermiştir.[8]

Zâhirîlik ve zâhircilik ilk nazarda Bâtınîlik diye adlandırılan eğilim ve yönelimin tam zıddını ifade etse de bu iki zıt eğilim/yönelim arasındaki mesafe kimi zaman "kâbe kavseyn" gibi yakınlaşıp kapanmakta, hatta bir çırpıda zâhircilikten bâtıncılığa intikaller bile söz konusu olmaktadır. Örnek vermek gerekirse, İslam mezhepler tarihinde bâtınî te'vil nazariyesiyle özdeşleşen aşırı Şiî İsmâilîyye fırkasına mensup müellifler haccın

7 Ebû Abdillah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII. 87.

8 Bkz. Ebû Abdillah Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984, XVIII. 188.

bâtınî anlamını, "kendisine itaatin farz olduğu devrin imamına yönelmek ve ona mutlak sadakat göstermek" şeklinde belirlerken hac kelimesinin lugavî/lafzî manasına atıfta bulunmakta,[9] benzer şekilde meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Kur'an'daki "azâb" kelimesine "tatlılık" manası yüklerken[10] veya bir diğer sûfî müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809) Bakara 2/158. ayette geçen "safâ"nın arınmış/saflaşmış ruha işaret ettiğini söylerken[11] morfoloji ve etimolojiye başvurmaktadır.

Diğer taraftan, gerek Zâhirîliğin en güçlü temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi dinde re'y ve kıyasa yer olmadığı görüşünü müdellel kılma, gerek İmam Şâfiî(ö. 204/820) gibi nasların otoritesini korumak adına nasların ve kıyasın tüm ihtiyaçları karşılayacağını savlama, gerekse sûfîler gibi işârî te'villere meşruiyet zemini oluşturma noktasında, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm 6/38) ayetine başvurulmuş olması da[12] lafızcılık ve literalizmin Zâhirîler ve Şâfiîlerden sûfîler ve Bâtınîlere kadar çok geniş bir alanda, birbiriyle bağdaşmaz görünen mezhepler, ekoller ve yönelimlerin kesişme noktası olduğunu gösterir.[13]

Bunun içindir ki Şâtıbî (ö. 790/1388) Kur'an'da zâhir ve bâtın meselesiyle ilgili olarak, "zâhir Kur'an'daki bir kelime veya ifadenin Arap dilinde ifade ettiği düz anlam, bâtın ise Allah'ın o kelime ve ifadeyle kastettiği maksattır"şeklinde bir çerçeve belirledikten sonra Yahudilerin karz-ı hasenle ilgili ayete atıfla, "Allah fakir, biz zenginiz" demelerinden, İslam fıkhındaki hile-i şer formülasyonlarına, Hâricîlerin *ini'l-hükmü illâ lillâh* ayetiyle istidlallerinden, Müşebbihe'nin Allah'a birtakım uzuvlar nisbet etmesine, teaddüd-i zevcât meselesiyle ilişkilendirilen Nisâ 4/3. ayetten

---

9 Ahmed b. İbrahim en-Nîsâbûrî, *İsbâtü'l-İmâme,* nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984, s. 63.

10 Ebû Abdillah Muhammed Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, trs., s. 94.

11 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010, I. 162.

12 Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Mısır 1347, I. 50; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XII. 177-178; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1025-1027.

13 Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) En'am 6/38. ayet münasebetiyle hem İmam Şâfiî'nin, "Bir kişinin din konusunda karşılaşacağı her meseleye dair Kur'an'da mutlaka bir yol gösterici beyan vardır" sözünü, hem İbn Ebi'l-Fazl el-Mürsî'nin, "Kur'an öncekilere ve sonrakilere ait tüm ilimleri içerir" sözünü, hem Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin eşekten düşüp ardından Fatiha suresinde bu olaydan söz edildiği iddiasını dile getirmesini ve hem de bazı kimselerin Osmanlı padişahlarının adları, hal ve hayatları ve kaç yıl saltanatta kalacakları gibi hususları yine Fatiha suresinden tespit ettikleri bilgisini nakletmesi oldukça ilginçtir. Bkz. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, IV. 137.

dokuz kadınla evlenebileceği sonucuna varanlardan Bâtınîlerin akla ziyan te'villerine, hatta sûfîlerin birtakım bâtınî karakterli yorumları ile kelamcıların Arap dili ve şiiriyle şahitlendirmeye çalıştıkları birtakım yorumlarına kadar çok geniş bir alanda zâhir ve zâhircilikten söz edilebileceğine, bu anlamda zâhirciliğin naslarda maksadı dışlayan, dolayısıyla kastı aşan okuma, anlama ve yorumlama tarzı olduğuna dikkat çekmiştir.[14]

Arap dilinde sayısız lafzın birden çok manaya muhtemil olduğu malumdur. Bunlardan her biri yerine göre zâhir mana vasfı taşır. Sözgelimi, günümüzde aile içi şiddet meselesiyle ilgili tartışmalarda sıkça gündeme gelen *darb* mastarı Arap dilinde hem "sopa veya elle vurmak", hem de gaza veya ticaret gibi sebeplerle sefere/seyahate çıkmak manasındadır. *Darb* mastarından türemiş fiiller ise kendisine ilişik muhtelif isimler ve harf-i cerlere bağlı olarak bir şeyi başka bir şeye katmak, suda yüzmek, bir şeyden yüz çevirmek, örnek vermek, mesel irat etmek, vergi koymak, kazık çakmak, madeni para basmak, uzaklaştırmak gibi çok çeşitli manalarda kullanılır.[15] Kısacası Nisâ 4/34. ayette geçen *vadribûhünne* lafzına ilişkin farklı mana takdirlerinin, özellikle bu lafzın kadınları tedip maksadıyla dövme anlamına gelmediği yönündeki modern yorum tercihlerinin hemen tamamıyla zâhirî manayla ilişkilendirildiği iyi bilinen bir husustur.

Bu sebeple, anlama ve yorumlamada nirengi noktası, zâhirci yorum ve yaklaşımdan ziyade, herhangi bir lafza ilişkin mana ve hükmün bağlamsallık vasfı taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla anakronistik olup olmadığı mevzusudur. Zâhircilik ve lafızcılık bağlamsız okuma ve anlamanın sebebi değil, sonucudur. Zira İmam Şâfiî'nin ihramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesinin hükmüyle ilgili olarak, "Rasul size ne verirse, onu alın…" mealindeki Haşr 59/7 ayetle,[16] İbn Hazm'ın nebevî sünnetin vahiy olduğu fikrine, "Rasul hevasından konuşmaz, onun konuştukları ancak vahiydir" mealindeki Necm 53/4. ayetle istidlalde bulunması ile Hâricîlerin *ini'l-hükme illâ lillâh* ayetini anlama tarzları lafızcılıktan öte bağlamsız okuma ve anlamayla ilgilidir.

Ayetler metin içi ve metin dışı bağlamlarından koparıldığı anda yorumcunun her türlü müdahalesine ve aynı zamanda istismara açık hale gelir. Ayetlerdeki lafızlar, özellikle de vücûh-nezâir edebiyatına konu olan ve bir kısmı lafz-ı müşterek kapsamında ele alınan lafızlar tek başına

---

14 Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1997, III. 347-360.

15 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 477-483; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1987, III. 237-254.

16 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 13; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1026.

kaygan bir zemin oluşturur. Lafızların hangi bağlam içerisinde kullanıldıkları tespit edildiğinde bu kaygan zemin nispeten izale edilebilir.

Öte yandan İmam Şâfiî gibi büyük bir âlimin Haşr 59/7. ayetle istidlal tarzının şaka gibi olmasının bilgi yetersizliğiyle ilgili olmadığı müsellemdir. Bunun temel sebebi, Kur'an ve hadis metinlerinin dinî ve dünyevî bütün meseleleri çözecek potansiyele sahip olduğu düşüncesidir. Bu düşüncenin kaçınılmaz kıldığı okuma ve anlama tarzı ise "bağlamsız okuma ve anlama" diye nitelendirilebilir.

Kur'an Yorumunda Bağlamsızlık Sorunu

Din referanslışiddet olgusunun temelde nassların şu veya bu şekilde yorumlanmasına değil, siyasi, sosyolojik, psikolojik boyutlu/bileşenli motivasyonlara dayandığını, ancak şiddetin failinin müslüman olması durumunda bu fiilini meşrulaştırmak veya kendini haklı çıkarmak adına dine referansta bulunduğunu bir kez daha belirtmek gerekir. Zira geçmişte Havâric, günümüzde Cihatçı Selefîlik ve Işid gibi örgütlerin terör ve tedhişle özdeş din tasavvurları da, Mevlana ve Yunus gibi mutasavvıfların sevgi, şefkat, merhametle özdeş din tasavvurları da sonuçta aynı dine ve aynı dinin kutsal metinlerine refere edilmektedir.

Bu itibarla, en başta söylediğimiz gibi şiddet hususunda nasstan öte, nassı anlayan ve yorumlayan öznenin motivasyonları belirleyici görünmektedir. Hâliyle nassın şu veya bu şekilde yorumu öz ve esasa müteallik bir mesele değildir. Bununla birlikte, "Ne tür bir okuma, anlama ve yorumlama tarzışiddet olgusunu gerekçelendirmeye elverişlidir?" sorusu ekseninde nas ve yorum meselesinin araçsal değerini tartışmak mümkün olabilir.

On beş asırlık tarihî tecrübede her türlü farklı görüş ve iddia lehine Kur'an metninden delil devşirildiği malumdur. Bize göre Kur'an'ın sınırsız anlam stoku ve hüküm ambarı olarak algılanıp bu minvalde kullanılmasının bağlamsız okuma, anlama ve yorumlamaya bağlı olduğu kuşkusuzdur. Basra Kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in Kelam tarihinde birbiriyle taban tabana zıt görüşleri savunan farklı ekollerin kendi görüşlerine Kur'an'dan delil bulma sıkıntısı çekmemelerinin nasıllığı meselesine de az çok ışık tutan, "Kur'an ihtilafa delalet eder. 'Kader diye bir şey yoktur' görüşü doğrudur; çünkü Kur'an'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira bu görüşün de Kur'an da dayanağı mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini savunursa isabet kaydetmiş olur; çünkü bir ayet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt

iki manaya hamlolunabilir…"[17] şeklindeki ifadeleri bağlamsız okuma ve anlamanın dramatik sonuçlarına atıfta bulunur.

Kur'an'ın bir bağlam içinde okunması, ayetlerin öncelikle ve özellikle nüzul vasatındaki ilk muhatapları ve aslî manaları temelinde açıklanması, bağlamsız okunması ise ayetlerin kendi nüzul ortamından kopuk ve aynı zamanda genelleştirici tarzda yorumlanmasıdır. Oysa her anlamlı söz gibi Kur'an da asıl mana ve maksadını bir bağlam içerisinde taşır. Hatta tüm ifadeler, Rickmann'ın deyişiyle, bir bağlam içerisinde ortaya çıkar ve bağlam vasıtasıyla anlaşılır.[18]

Bağlam bir sözde veya metinde mündemiç olan mananın kendisini çevreleyen öğelerle oluşturduğu bütünlük diye tarif edilir. Ancak bu tanım bağlamın dilsel içerikli dar çerçevesine karşılık gelir. Hâlbuki bağlam dil dışında sosyal, kültürel, tarihsel boyutlara da sahiptir. John R. Firth'e göre bir kelimenin anlamı ya bir dizge içinde birlikte olduğu sözcüklerle ya da sosyal, kültürel, psikolojik çevreden oluşan "durum bağlamı" ile belirlenir.[19]

İslâmî kaynaklarda siyâk, hal, karîne, makâm gibi farklı kelimelerle ifade edilen bağlam kavramı tefsir geleneğinde dar ve geniş olmak üzere iki farklı düzeyde dikkate alınmıştır. Dar bağlam, ayetlerin metin içindeki siyak-sibâk bütünlüğü, geniş bağlam ise Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem, o dönemdeki normlar, değerler ve ilk muhatap kitlenin dünya görüşleriyle irtibatlandırılmıştır.

Bununla birlikte, özellikle İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserde ortaya koyduğu paradigmanın önemli katkısıyla İslam medeniyetinin giderek dinamik gelenek ve yaşayan sünnet medeniyetinden metin medeniyetine evrilmesi sürecinde gerek Kur'an'dan hüküm üretmede sıkça başvurulan "sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir" kaidesinin ön plana çıkması, gerekse Kur'an metniyle ilgili "edebî i'caz" nazariyesi üzerinde fazlaca durulması gibi sebeplerle mana hemen tamamıyla metin içi dar bağlam çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmış, Kur'an'ın nazil olduğu vasattaki sosyo-kültürel bağlamıöncelemenin ilâhî hitaptaki umumi mana ve mesajı belli bir tarihselliğe hapsedeceğinden kaygılanılmıştır.

Ne var ki bu metin merkezci ve tamimci yaklaşım, Kur'an'ın bir referans metni olarak okunması ve kullanılması sonucunu doğurmuş, do-

---

17 Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 51.

18 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Samsun 2000, s. 18.

19 Doğan Aksan, *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1999, s. 75.

layısıyla tek tek ayetlerin, hatta ayetler içindeki muhtelif ifadelerin nüzul bağlamından bağımsız olarak tek başına referans ve hüccet değeri taşıdığı varsayılmış, kendi özgün nüzul bağlamından soyutlanan Kur'an ifadelerinin anlamını tayin edecek bağlam boşluğu ise yorumcunun mensup olduğu kelâmî ve/veya fıkhî geleneğin kabulleriyle doldurulmuştur.[20]

Klasik dönemlerdeki bu genel okuma ve anlama tarzı birçok ayete keyfî ve sübjektif mana takdirlerinde bulunulmasına, dolayısıyla asıl mananın çok kere muğlaklaşıp buharlaşması gibi olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Yine bu okuma ve anlama tarzı Kur'an kıssalarının nüzul ortamından bağımsız olarak yorumlanmasına ve kimi zaman kıssalardan çok tuhaf anlamlar çıkarılmasına yol açmıştır. Hâlbuki Kur'an birçok ayette kendisini Arap diliyle inzal edilmiş bir kelam olarak tanımlamıştır. Dil sadece fikir, duygu ve düşünceleri iletme aracı değil, aynı zamanda toplumsal kültür, etkinlik ve tecrübenin bir parçası ve yansımasıdır. Dilsel ifadeleri çevreleyen bir ortam, bir kültürel yapı, yaşam ve yaşanmışlık vardır.[21]

Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması konusunda asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kıldığından, fasih Arapçayla indirilen Kur'an lafızlarının zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamlarını belirlemede Arapçayı bilmek, özellikle de Kur'an vahyinin nazil olduğu dönem ve coğrafyada yaşayan Arapçanın dil ve mantık yapısını gözetmek vazgeçilmez bir öncelik taşır. Bu aynı zamanda ümmetin din anlayışının merkezinde Kur'an metninin (Kitâb) yer almasını ve bu metnin anlaşılmasında müslümanlar arasında belli bir ortak paydanın bulunmasını da açıklayan bir husustur. İşte bu sebepledir ki usulcüler Kur'an metninden ve sünnetten hüküm çıkarma metotlarının çatısını dil kurallarıüzerine kurmuşlardır.

Lafzın anlam alanını belirlemede dilin kurallarından ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil etse de ikinci aşamada, anlamı bilinen lafzın nasıl bir şer'î hüküm içerdiğine karar vermek, yani metnin hukukî yorumunu üretmek gerekir. Kur'an (Kitâb) açısından ifade edilecek olursa, lafzın anlamı Şâri'in ne buyurduğu, hükme delaleti ise usulcülerin deyimiyle, mükellefin fiili açısından bu hitabın anlamlarını veya mükellefin fiillerine bağlanan şer'î vasfıdır. İkinci aşamada Şâri'in ne demek istediği meselesini de kapsayan bir fıkhî anlama ve yorumlama

20 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 146.

21 Bağlam (siyak) hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyak, İ*stanbul 2013, s. 21-80.

söz konusudur. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu, içtihat melekesi, yoğun çaba ve geniş birikim gerekir. Sonuçta Kur'an'ı anlamada elfaz pergelin birinci ayağını oluşturur. Ancak Kur'an elfazının şer'î hükme delaletinin mümkün ve muhtemel sınırlarınıçizmede ayetlerdeki lafızlar kadar Kur'an'ın bütüncül anlatımı, şer'î hükümlerin makâsıd denilen temel ilke ve hedefleri, vahyin kendi nüzul ortamı içinde ilk muhataplarıyla diyalektik ilişkisi, lafızların ilk/aslî/tarihî manaları ile kültürel ve tarihsel arka plan bilgisi de son derece önemlidir.

Diğer taraftan Kur'an'ın nazil olduğu yirmi üç yıllık tarih ve toplum kesitine kadar hem şer'u men kablenâ geleneğinin, hem de insanlığın tabii tecrübesinin geçirdiği safahatı bilmek ve karşılaştırmalar yapmak gerekir. Aynışekilde ayetlerin nüzul sebebi ve ortamı, nas-sosyal olgu irtibatı gibi hususların yanında ilk dönemlerden nakledilen sözlü ve amelî geleneği içinde barındıran sünnet ve icma da bu noktada önem taşır. Bütün bunların yanında Kur'an'ın lafzından doğrudan ve açıkça anlaşılan anlam ile onun dolaylı anlatımı arasında bir ayırım yapmak da söz konusu olabilir. Kur'an bu geniş yelpaze içinde okunmadığı takdirde, kişilerin kendi yorum ve tercihlerini tek hakikat olarak bizatihi vahiyle irtibatlandırması ve öznel yorumlarını Kur'an'ın alternatifsiz hükmü olarak sunması tehlikesi ortayaçıkar.[22]

Bağlam sadece nass için değil, nassı yorumlayan özneler için de söz konusudur. Kur'an vahyinin tamimci (umumileştirici) tarzda yorumlanması, usul kaideleri ve kelâmî-itikâdî kabuller dışında yorumcunun içinde bulunduğu sosyal ve toplumsal şartlarla da çok yakından ilişkilidir. Bu husus özellikle Endülüslü müfessirlerin cihad ve kıtalle ilgili ayetleri anlama ve yorumlama tarzlarıyla örneklendirilebilir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kurtubî(ö. 671/1273) gibi müfessirler Bakara 2/193. ayetteki kıtal emrini küfür gerekçesine bağlamış ve Hz. Peygamber'in, "Ben insanların Allah'ın birliğini kabul edinceye değin savaşmakla emredildim" hadisini bağlamsız ve tamimci tarzda yorumlamışlardır. Bu yorum tarzı belli bir usul kaidesine dayanmanın ötesinde İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'nin kendi hayatlarında şahit oldukları acı olaylar ve bu olaylara bağlı duygusal motivasyonlarla irtibatlıdır. Daha açıkçası İbnü'l-Arabî çocukluk çağlarında, "Mülûku't-Tavâif" diye anılan beylikler arasındaki yıkıcı mücadelelere, bundan da önemlisi Kilise'nin teşvikiyle oluşan Hıristiyan gönüllülerle ordusunu takviye eden Kastilya Kralı I. Fernando'nun 1062 yılında Tu-

22 Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *Eskiyeni Anadolu ilahiyat Araştırma Dergisi*, s. 29 (2014), s. 162-163, 166.

leytula (Toledo) ve İşbiliye'yi haraca bağlaması ve Kral VI. Alfonso'nun Tuleytula'yı işgale uğratması gibi olaylara şahit olmuştur.[23]

Hıristiyan İspanyalıların 3 Ramazan 627'de (16 Temmuz 1230) gerçekleştirdikleri bir saldırıda öldürülmüş bir babanın evladı olan ve Âl-i İmrân 37170. ayet münasebetiyle babasının katledilmesi olayına atıfta bulunan Kurtubî[24] ise Kurtuba'nın 633 (1236) yılında Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından ele geçirilmesine şahitlik etmiştir. Bu olaylar Kurtubî'nin iç dünyasında derin yaralar açtığından, "Düşmanla savaşmak size farz kılındı, hâlbuki savaş hoşunuza gitmiyor; ancak hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı olabilir…" mealindeki ifadelerle başlayan Bakara 2/216. ayetin tefsirinde şunları kaydetmiştir: "Kur'an'ın bu ifadesi Endülüs beldelerinde tecrübeyle sabit olduğu üzere hiçbir itiraz ve tartışma götürmez biçimde doğrudur. Müslümanlar bu beldelerde cihadı terk ettiler, düşmanla çarpışmaktan uzak durup çok kere kaçtılar. Bunun üzerine düşman Endülüs beldelerini işgal etti; bizi kâh esir aldı, kâh katletti, kâh köleleştirdi. Kuşkusuz biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz; ancak bütün bu yaşananlar kendi yapıp ettiklerimizin neticesidir."[25]

Yorumcunun durum bağlamı ile tamimci yorum arasındaki sıkı ilişki hususunda Endülüslü müfessirlerden İbn Atıyye ve İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) Âl-i İmrân 3/28. ayetle ilgili izahları da dikkat çekici örnek olarak zikredilebilir. Bu iki müfessir, "Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost, sırdaş, stratejik müttefik (veli) edinmesinler. Aksi halde Allah'la bağlarını koparmış olurlar" mealindeki ifadeyle başlayan bu ayetteki ifadeyi, "Ayetin lafzı tüm zamanlar ve çağlarla ilgili olarak genel geçerdir" (*ve-lafzu'l-ayeti âmmun fî cemîi'l-a'sâr*), "Ayet tüm çağlar için genel geçerdir" (âmmetün fî cemîi'l-a'sâr) şeklinde bir ifadeyle genelleştirmeyi tercih etmişlerdir.[26]

Kuşkusuz bu tercihin sebebi, tefsir veya fıkıh usulü kaidesinden ziyade, müfessirlerin bizzat yaşadıkları dramatik olaylar ve bu olaylara bağlı motivasyonlardır. Zira İbn Atıyye 503 (1109) yılında Talabîre (Talavera) Savaşı'na katılmış, 511'de (1117) Zaragoza'nın savunmasına katıl-

---

23 Bkz. Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, nşr. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî, Bulak 1992, s. 17-27, (Naşirin girişi); Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XX. 197-204.

24 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 174.

25 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 28.

26 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 419; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmedİbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulîmi't-Tenzîl*, Sayda-Beyrut 2005, I. 243.

mış, ayrıca Murâbıt melikleriyle görüşmeler yapıp savaşların durumu ve düşmanlara karşı takip edilmesi gereken stratejilerle ilgili raporlar sunmuş, Hıristiyanlar tarafından istilâ edilen yerleri geri almaları konusunda teşvik ve uyarılarda bulunmuştur.[27] İbn Cüzey ise Nasrîlerin Merînîlerle birlikte İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı Cebelitârık yakınlarındaki Tarîf'te yaptığı savaşta (7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340) şehit olmuştur.[28]

Bu kısa biyografik bilgiler dahi Endülüslü müfessirlerin cihad ve kıtalle ilgili ayetlerdeki hükümleri tüm zamanlar için genel geçer hükümler olarak değerlendirmesinin tarihsel bağlamı ve arka planı hakkında yeterli fikir verir mahiyettedir. Nitekim bir değerlendirmeye göre de Endülüs'te ısrarla Mâlikî mezhebine tutunmanın ve bidat ehline karşı sert uygulamaların arkasındaki temel sebeplerden biri kuzeydeki Hıristiyanlarla sürekli mücadele ve çatışma yaşanmasıdır. Endülüs'te Yahudilerle de çetin bir dinî rekabet yaşanmıştır. İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), İbn Rüşd (ö. 595/1199) gibi müslüman âlimler Ehl-i Kitab'a reddiyeler yazmış, İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî (ö. 708/1308) gibi diğer bazı âlimler ise cihadın faziletiyle ilgili olarak *Sebîlü'r-Reşâd fî Fadli'l-Cihâd* gibi eserler kaleme almışlardır.[29]

Değerlendirme ve Sonuç

Fıkıh usûlü ve tefsir geleneğinde Kur'an'ı bağlamsız okuma ve yorumlamanın genel kaidesi, "sebebin hususiliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilir" klişesiyle formüle edilir. Bu kaide, "Kur'an'ın sadece ilk hitap çevresindeki doğrudan muhataplarına değil, sonraki zamanlarda diğer bütün dolaylı muhataplarına da söyleyecek sözü vardır" şeklinde ifade edilebilecek bir düşünce temelinde ortaya çıkmış olabilir; fakat lafzın umumîliğine itibar kaidesinin günümüzdeki yaygın algılanış tarzı, "Kur'an'daki şer'î ahkâm hüküm her zaman ve zeminde lafzî mucibince uygulanır" şeklindedir. Hatta "Kur'an İslamı" ve/veya "Kur'an müslümanlığı" diye adlandırılan modern söylemde, Kur'an elfazı sadece hüküm değil, anlam itibariyle de umumî kabul edilmekte, dolayısıyla ayetlerdeki kelimeler yöntem, ölçüt gibi hiçbir şeye bakılmaksızın sözlükteki müteaddit manalarından herhangi birine kolaylıkla hamledilebilmektedir.

Bu yaklaşımda Kur'an lafızları her durumda ve koşulda farklı mana

27 Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1973, s. 71-75.

28 Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim İbn Ferhun, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire 1972, II. 274-276.

29 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı. 3 (2004), s. 57-58.

takdirlerine elverişli hale gelebilmekte; başka bir ifadeyle, yorumcunun içinde bulunduğu çağdaş durum bağlamı değiştiğinde ayetin anlamı da rahatlıkla değişebilmekte, böylelikle Kur'an her türlü anlam arayışına çağdaş cevaplar verebilmektedir. Fakat ne acıdır ki bu tür operasyonel yorumlarda çağdaş durum metbû, Kur'an ona tâbi kılınmakta, üstelik çağdaş durumun dayattığıanlamı üretmek adına Kur'an metni çok kere yorum tahrifine uğratıldığı halde bu pespayelik gayet ilmî ve ulvî bir çaba gibi sunulabilmektedir.

Bize öyle geliyor ki hem Kur'an'ı bu şekilde yorumlayanlar, hem de bu yorumları değerli bulanlar olan bitenin farkındadırlar. Ne var ki söylem düzeyinde güçlü ve sükseli bir retorikle İslam şeriatının evrenselliğini ve bugünün dünyasında aynen geçerliliğini savunurken pratikte şeriatın özellikle toplumsal alanla ilgili hükümlerine kayıtsız biçimde laik gibi yaşamak, "iki dünyalı"lığı kaçınılmaz kılmakta, bunun neticesinde ister istemez modern durumun ilcaatına uygun bir Kur'an yorumu üretilerek pratik yaşam kodları meşrulaştırılmaya çalışılmakta ya da kısaca inanıldığı gibi yaşamak yerine yaşandığı gibi inanmanın gerekçeleri oluşturulmaktadır.

Bu serapa ilkesizlik tablosu bağlamsız ve tamimci Kur'an okumalarının modernist versiyonuna aittir. Aynı okuma tarzının gelenekçi ve evrenselci versiyonuna gelince, Türkiye özelinde gelenekçi ve evrenselci okuma tarzı da pratik yaşam düzeyindeki yansımaları itibariyle modernist çizgiden pek farklı değildir. Başka bir ifadeyle, günümüz Türkiye'sinde modenisti de gelenekçisi de hemen hemen aynı pratik hayat kodlarına sahiptir. Ancak ülkenin hâl-i hazırdaki siyasi konjonktürü dikkat alındığında, bilhassa İlahiyat ve Diyanet gibi camialarda "Ehl-i Sünnet" patentli geleneksel dinî görüşler ve kabullere sadakat söyleminin ikbal açısından son derece işlevsel ve ön açıcı olması hasebiyle Kur'an ahkâmının bağlamsız ve tamimci tarzda okunmasını savunmak İslam'ı ve Kur'an'ı müdafaa anlamı taşımakta, söz konusu ahkâmın öncelikle kendi tarihsel bağlamında okunmasına ve maksadının araştırılmasına yönelik teklifler ise kimi zaman "ergen tavrı"yla eleştirilip düpedüz heretiklik olarak takdim olunmaktadır.

Vaktâki Işid, Cihadcı Selefîlik gibi örgütler ve hareketlerin tam da Kur'an'ın cihad ve kıtalle ilgili ahkâmının bugünkü dünyada nasıl tatbik edileceğini gösterircesine ürettikleri terör ve tedhiş faaliyetleri gündeme oturduğunda, "İslam bu değil! Bunlar müslüman değil!" gibi kesin hüküm cümleleriyle başlayan kıyasıya eleştiriler eşliğinde tiksindirici bir çifte standartcılığa yaslanılarak ilgili ayetlerin nüzul sebepleri, tarihsel

bağlam içinde ne ifade ettikleri gibi nafile lakırdılara başlanmaktadır. Neredeyse hemen her gün şahit olduğumuz bu manzara, bize göre genelde İslam dünyasında, özelde bu topraklarda yaşanan en ciddi ve yakıcı sorunlardan birinin "derin ahlaksızlık" sorunu olduğunu ortaya koymaktadır.

ANLAM - YORUM GERİLİMİNDE KUR'AN METNİ: KUR'AN METNİ ŞİDDETİN KAYNAĞI OLABİLİR Mİ?

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

Modern dönemde müslüman entellektüellerin belki de en büyük hatası, teori üretmeden çözüm üretme telaşına kapılmalarıdır. Bu telaş, tarihsel tecrübede oluşmuş yorum sistemlerinin göz ardı edilmesi, hatta itham edilmesi ve ötelenmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Hem sahih anlamı muhafaza edip sürdürme hem de bu sahih anlamı değişik zaman ve zeminlere uyarlama potansiyeline sahip yorum geleneğinin yerine, modern dönemde Kur'an ve Sünnet metinlerinin lafızlarına doğrudan başvurmayı, kurtarıcı yöntem olarak ikame etmeyi öngören bir yaklaşım revaç bulmuş ve dinin popülerleşme süreci böylece başlamıştır. Tarihsel tecrübede özellikle fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında oluşan ve farklı zaman ve zeminlerin testinden geçen ekoller esas itibariyle birer yorum sistemidir ve esasında şiddet içerikli yorum kapısını aralayan lafız merkezli popüler anlayışların bertaraf edilmesi metinleri anlam ve maksat ilişkisi içerisinde bütünlüklü olarak ele alan yorum sistemlerinin dinamik hale getirilmesiyle mümkündür.

1. Şiddetin Mahiyeti Problemi

Şiddetin ne olduğu ve nelerin şiddet kapsamında yer alacağı konusunda sergilenen muğlaklık, şiddet konusunun sağlıklı bir şekilde tartışılmasını zorlaştırmaktadır.

Keşke ilk oturum şiddetin mahiyeti konusuna tahsis edilseydi ve şiddetin ne olduğu enine boyuna tartışılabilseydi, daha sağlıklı bir şe-

kilde yol almak ve daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilirdi. Böyle olmayınca her konuşmacının kendi kafasındaki şiddet algısından hareketle birtakım tesbit ve iddialarda bulunması ve din şiddet ilişkisini bu algıya göre kurması kaçınılmaz oldu.

Gerçi bu konuya derinlemesine girmek ve tahlil etmek amacında değilim, ama en azından bu konuda bundan sonra yapılacak tartışmalara bir zemin veya başlangıç teşkil etmesi bakımından aklıma gelen bir iki hususu dikkatlerinize sunmak istiyorum.

Şiddet konusunda yapılan çalışmalarda yer alan şiddet tanımlarına bakıldığında, pek çoğunun, her türlü güç kullanımını şiddet kapsamına dahil etme eğiliminde oldukları görülmektedir. Her güç kullanımının şiddet kapsamına dahil edilmesi durumunda bir hukuk sisteminin suç saydığı bir fiile müeyyide uygulaması teorik zeminden mahrum kalacağı gibi, hukukun hem şiddeti önleme amacıyla yola çıktığı hem de şiddet içerdiği gibi bir paradoks ortaya çıkacaktır. Aynı paradoksal durum temel mesajı adaletin sağlanması ve insanların maslahatının gerçekleştirilmesi olan Kur'an hükümleri açısından da söz konusu olacak ve Kur'an'da yer alan cihad emri ve bazı temel suçlar için öngörülen bedeni cezalar da hiç tartışılmadan doğrudan şiddet kapsamına dahil edilebilecektir.

Bu paradoksal durumdan kurtulmak için bazı araştırmacılar şiddetin meşru/haklı ve gayrimeşru/haksız olarak tasnif edilebileceğini dile getirmişlerdir.

Nötr veya doğal eylemler için haklı-haksız, meşru-gayri meşru gibi nitelendirmeler yapmak mümkündür. Mesela cinsel ilişki eylemini ele alalım. Doğal bir aktivite olan cinsel ilişki, insanlar açısından evlilik birliği içinde olunca meşru/helal, nikahsız olursa gayrimeşru/haram ve yasak olabilir. Yine mesela hayvan boğazlama fiili, Allah'ın adı anılarak yapılıyorsa kesilen hayvanın eti helal, değilse haram olabilmektedir. Halbuki her iki durumda da fiil aynı fiildir. Benzer bir mantıkla bir şeyin hikmete aykırı olarak amacı dışında kullanımının da şiddet olarak nitelendirilmesi mümkündür. Mesela hayvan boğazlamak mubah bir iş olarak görülmekle birlikte bu işin testereyle yapılması aslında mubah olan bir şeyi şiddete dönüştürmüş olur.

Şiddet ise nötr olmayıp negatif anlam ve çağrışım yüklü bir kavram olduğu için haklı şiddet-haksız şiddet şeklinde bir ayırım hem dilin mantığı açısından hem de genel mantık açısından pek mümkün görünmüyor. Bunun yerine konunun güç kullanımı üzerinden ele alınması ve meşru sınırları aşan güç kullanımının şiddet olarak değerlendirilmesi kanaatimce

daha doğru olur. Böyle bir zemin hukuk-güç veya hukuk-zor ilişkisinin doğru anlaşılması için de işlevsel olacaktır. 'Meşru sınır'ın kim tarafından ve nasıl belirleneceği sanıldığı kadar zor değildir. Biliyoruz ki toplumsal hayatı düzenleyen kuralları ihlal etmenin bir müeyyidesi vardır. Hukuk kurallarının ihlali durumunda da çeşitli derecelerde müeyyide uygulanır. Müeyyide esas itibariyle hukuk kuralının ihlaline hukuk düzenince gösterilen tepkidir ve müeyyidenin özünde cebir yani zorlama vardır.

Kanaatimce -hukukça tanınmış- meşru amaçlı, -zımnî veya açık- toplumsal rıza ve kamusal yetki kaynaklı eylemleri şiddet kapsamından çıkarmak, daha doğrusu bu özellikteki eylemlerin şiddet olarak değerlendirilemeyeceğini kabul etmek daha sağlıklı gözükmektedir.

Bu genel değerlendirme ışığında Kur'an-ı Kerim'de yer alan savaş ve öldürme hükmünün ve bazı suçlar için öngörülen kısas ve celd gibi bedeni cezaların şiddet kapsamında değerlendirilmesinin isabetli olmadığı söylenebilir. Bütün bu müeyyidelerin, saygıdeğer (mükerrem ve muhterem) bir varlık olan insana tatbik edilmesi, onun saygıdeğer oluşuyla çelişmez. Çünkü hem kamu maslahatlarının tikel maslahatlara feda edilmemesi, hem de herkes için düşünülmüş olan genel maslahatların korunmasının esasında zımni veya açık bir konsensüs temeline dayandığı ve aksi durumun birlikte yaşama durumuna zarar vereceği açıktır. Her türlü hak ihlaline karşı bir müeyyidesi bulunan hukuk, bu yönüyle, birlikte yaşama durumunun kaos, kargaşa ve anarşiyle sabote edilmesine karşı bir güvence olmaktadır. İnsanın varlığını devam ettirmesi insanlığın devam etmesine bağlı olduğundan insanlık insandan (bireyden) değerlidir.

Burada hukukun uygulayacağı -ve bireye maddi ve/veya manevi zarar veren- müeyyidenin mahiyeti itibariyle şiddet sayılıp sayılmayacağı veya bu müeyyideyi şiddet olmaktan çıkaran şeyin ne olduğu sorusu akla gelebilir. Bu noktada kelamî bir tartışma olan hüsün-kubuh meselesine atıf yapmak ve İslam hukukçularının Kur'an'da yer alan savaş ve bedeni cezaları hangi çerçevede ele aldıklarına kısaca değinmek zihin açıcı olabilir.

Hüsün-kubuh meselesi, şeylerin güzellik çirkinliklerinin (iyilik kötülüklerinin) özlerinden mi kaynaklandığı yoksa hitaba (yani Şâri'in emir ve yasağına) mı bağlı olduğu sorusunun cevabında ortaya çıkmıştır. Genel olarak belirtmek gerekirse Mutezile ve Mâtürîdîler bir şeyin güzellik-çirkinliğini bilmede aklı merkeze koyarken, Eş'arîler aklın bu konuda bir rolünün olmadığını, güzellik ve çirkinliğin hitaba bağlı olduğunu yani Şâri'in (Allah ve Peygamber'in) emrettiği şeylerin güzel, yasakladıklarının ise çirkin olduğunu savunmuşlardır.

Özellikle Mâtürîdî Hanefî usulcüler Kur'an'da yer alan acı çekme veya ölümle sonuçlanan hükümleri özü itibariyle 'bizatihi' güzel/iyi olup olmadığı açısından değerlendirmiş ve cihad da dahil olmak üzere bu tür hükümlerin bizatihi güzel olmadığını belirtmişlerdir. Bizatihi güzel olmayan şeyin emredilmesinin anlam ve amacını da daha üst ve daha üstün bir değeri ve daha genel bir maslahatı korumak olarak açıklamışlardır. Mesela Hanefî usulcü Serahsî, kafirlerle savaşın özü itibariyle güzel sayılamayacağını şöyle açıklamıştır: "Cihâd, yapısı itibariyla güzel değildir. Çünkü cihad Allâh'ın kullarına acı çektiren ve ülkelerin tahribine yol açan bir iştir. Hz. Peygamber'in 'Âdemoğlu Rabb'in binasıdır; Rabb'in binasını yıkan mel'undur.' sözü de dikkate alındığında cihadın özü itibariyle güzel bir şey olduğunu söylemek mümkün olmaz." (Serahsî, *el-Usûl*, I, 62). Serahsî'nin savaş için söyledikleri Kur'an-ı Kerim'deki had cezaları için de aynı şekilde geçerlidir.

Bu genel girişten de anlaşılmış olacağı üzere benim kanaatim özellikle İslam dininin özü itibariyle şiddet içermediği yönündedir. Ancak dini metinlerin yorum yoluyla şiddeti meşrulaştırmakta kullanılması elbette ki mümkündür. Mesele "kötüye kullanım"ın sebeplerini doğru tahlil etmek ve bu kötüye kullanımın önüne geçmenin yollarını bulmaktır.

2. Anlam-Yorum Gerilimi

Anlam ve yorum epistemolojik olarak birbirinden farklıdır. Kur'an söz konusu olduğunda anlam kesin olarak metine içkin olan ve ancak dilin imkanları ve Şâri'in maksatları çerçevesinde doğru bir şekilde keşfedilecek olan bir şeydir. Gerek dilin imkanlarına gerekse Şâri'in maksatlarına vakıf olan Hz. Peygamber açısından 'sahih anlam' bir problem teşkil etmiyordu. O anlamın ne olduğunu biliyor ve o yönde açıklama ve uygulamalarda bulunuyordu. Hz. Peygamber'in beyanı demek olan ve sahih anlamı içinde taşıyan Sünnet, sonrakiler açısından sahih anlama ulaşma yolunda dil ve makâsıd-ı Şâri kriterlerinin yanında üçüncü bir kriter olarak devreye girmiştir. Lafı uzatmadan söyleyecek olursak anlam, dışarıdan metne yüklenmemekte, tam tersine metinden dışarıya doğru taşmaktadır. Hz. Peygamber'in "Kim Kur'an'ı kendi reyiyle -yani şahsi görüşüyle- tefsir ederse kafir olur" sözü tam bu bağlamda doğru anlaşılabilir.

Yorum ise 'mevcut anlam'ın zaman ve zemin şartları dikkate alınarak uygulanmasıdır. Anlam ve yorumun hüküm değeri (uygulanması) ise illa ki bir otorite gerektirir. Kimi hükümler için ilmî-dinî bir otorite yeterli iken, kimi hükümler için, özellikle siyasete ve ceza hukukuna ait

hükümler söz konusu olduğunda hukukî süreçlerin arkasında duran ve destekleyen dünyevi otoriteye ihtiyaç vardır.

Günümüzde gerek bireylerin gerek grupların, ayet veya hadislerdeki güç kullanımıyla ilgili hükümleri bizzat kendilerinin uygulamaya çalışmalarından hareketle onların eylemlerini doğrudan dine bağlamak da doğru değildir. Yaptıkları şey, yetki ve rıza temeline dayanmayan bir uygulama olması itibariyle şiddet kapsamında değerlendirilebilirse de, dine veya ilgili naslara fatura edilmesi haksızlık olur.

Çünkü bu türden hükümlerin uygulanması illa ki arkasında bir kamu velayetini ve bu hükümlerin kendilerine uygulanacağı toplumun genel kabulünü ve filcümle rızalarını gerektirir. Kimsenin veya bir grubun kendini devlet yerine koyarak ve bir konsensüs varmış addederek bu hükümleri uygulama yetkisi yoktur.

Fiziksel güç uygulanmasını gerektiren hükümlerin ancak bir kamu velayeti sayesinde, bir kurumsal yapı ve belli bir hukuki prosedür içinde uygulanabileceğini göz önünde tutmak gerekir. Anlam ve yorum ile hüküm ilişkisine dair söylediklerimizin ictihâd, iftâ ve kazâ (hüküm) terimleri arasındaki ilişki ve farklardan hareketle test edilmesi mümkündür.

Kanaatimce modern dönem ilahiyatçılarının yaygın hatalarından biri anlam ve yorum arasındaki farkı gözden kaçırmaları, bir diğeri de anlam ve yorum ile hüküm arasındaki ilişkiyi fark etmemeleri veya göz ardı etmeleridir. Sözü edilen bu kavramlar ve süreçler arasındaki farkı ve ilişkiyi dikkate almadan üretilecek söylem ve eylemin yanlış sonuçlara götürdüğü özellikle son dönemlerde İslam coğrafyasında yaşananlar dikkate alındığında isbata ihtiyaç duymayacak denli görülür hale gelmiştir.

3. Lafzî Yorum (Literal Anlam)-Şiddet İlişkisi

İlahiyatçı yazar ve analistlerin çoğu, kimi Müslüman grupların son dönemlerde yaptıkları şiddet eylemlerini, Kur'an ve Sünnet'in 'lafzî yorum'una dayandırma eğilimindedir. Tabii ki lafzî yorumun şiddete yol açma potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Fakat daha önemlisi bu lafzî yorumun arkasındaki zihniyettir ve bu zihniyetin deşifre edilmesi gerekir. Esasında lafızcı ve zahirci bütün yorumlar rasyonel bir çerçevede zapturabt altına alınması zor olan 'ehl-i hadis zihniyeti'nin ürünüdür.

Farklı ton ve renkleri bulunsa da tarihsel tecrübede iki zihniyet daima rekabet ve çekişme içinde olmuştur. Bunlardan biri 'ehl-i rey zihniyeti', diğeri ehl-i hadis zihniyeti'dir.

Ehl-i hadis çizgisi genel olarak lafızcı ve zahirci yönü baskın olan bir yaklaşımı temsil eder. Bu tesbitin teyidi açısından Davud b. Ali ez-Za-

hiri'nin önderlik ettiği ve daha sonra İbn Hazm'ın temsil ettiği Zâhiriliğin bu çizginin aşırı versiyonu olduğunu hatırlamak yeterlidir. Ehl-i hadis çizgisi lafzı ve zahiri ön planda tuttuğu için 'maksat' çok fazla dikkate alınmaz. Hatta bu çizgi açısından çoğu kere anlam dışında yorum kapısının pek açık olmadığı ve anlamın esas itibariyle zahir anlamın kendisinde mündemiç olduğu hususu temel bir kabul sayılır. Bu çizgi açısından anlam ve yorum arasında fark bulunmadığı ifade edilebilir.

Ehl-i rey çizgisi ise soyutlayıcı bir yaklaşımla Şâri'in temel amaçlarını ufka koyarak, yorumlarını o amaçlar doğrultusunda yapan bir yaklaşımı temsil eder. Bu çizgi açısından ayetlerin zahir anlamları yanında illet, hikmet ve maksat da yorum sürecinde sürekli dikkatte tutulur.

Tarihsel tecrübede etkinlik ve belirleyicilik kazanamamış olan Ehl-i hadis zihniyeti modern dönemde ilginç bir şekilde modernleşme süreciyle birlikte daha baskın hale gelmeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır. Bunun sebeplerini çok iyi analiz etmek lazım.

Ehl-i hadis zihniyetinin yaygınlaşmasının sebeplerini bir kenara bırakıp, bu zihniyetin yaygınlaşmasının bazı basit sonuçlarına bakabiliriz. Bu sonuçlardan biri, tefsir ve hadisin temel İslâm bilimleri arasında görülmesi ve her biri için yeni bir usul ihdas edilerek bunların 'yeniden inşa'sına teşebbüs edilmesidir. Bu ilimler maalesef asli işlevlerinden uzaklaştırılarak yorum sürecinin ve bu süreç sonucunda verilecek hükmün aktörü haline getirilmişlerdir. Çok net biliyoruz ki tarihsel tecrübede bu iki ilmin yorum sürecine katılmak ve teori oluşturmak gibi bir işlevi yoktu. Günümüzde bu iki ilmin teori üretecek pozisyona çıkarılma çabasının –gerisinde hangi sebeplerin yattığı ayrı bir tartışma konusu ama- sonucunda anlam, yorum ve hükmün birbirine karıştığı, dinin popülerleştiği ve 'ortaya karışık' bir durumun çıktığını görüyoruz. Biraz daha ileri gidilerek ortaya çıkan bu durumun dünyada yaygınlaşan selefi anlayışı besleyen bir damar haline dönüştüğü bile söylenebilir. Hiç kimse kusura bakmasın, kimse alınmasın, her bakımdan nitelikli bir ilahiyat eğitim-öğretimi hedefleniyorsa, başta bu iki ilmin asli pozisyonlarına geri döndürülmesi, İlahiyat Fakültelerinin üç temel İslam bilimi olan kelam, fıkıh ve tasavvuf ekseninde yeniden yapılandırılması şarttır. Tabii ki bu yeniden yapılandırmada mantık ve felsefenin de mevcut duruma nisbetle abartılması gerekir. Tarihsel tecrübede kelam, fıkıh ve tasavvufun sistematik ve metodolojik bir çerçeveye oturtulmasında felsefenin önemli katkıları olduğu bilinen bir husustur.

Diğer bir sonuç ise modern dönemde Kitab ve Sünnet'e dönme ve onları geleneğin kirlerinden arınık olarak yeniden anlama söyleminin yaygınlaşmasıdır. Kitab'a Sünnet'e dönme gibi ilk bakışta sempatik ve çekici görünen bu söylem içeriği itibariyle o kadar da masum değildir. Bir kere geleneği bütünüyle bir sapma ve bozulma olarak görmesi ve 'geleneğin kirinden arınma' iddiası başlı başına bir problemdir. Daha problemli ve daha riskli olan kısmı ise 'yeniden anlama' iddiasıdır. Bugün İslam dininin popülerleşmesinin ve uçuk kaçık yorumların havada uçuşmasının sebeplerinden biri bu yeniden anlama hevesinden kaynaklanmaktadır. Bir meşruiyet zeminine oturtulmamış yorumların 'asrın idrakini okşayan' yorumlar olması mümkün olduğu gibi, şiddeti körükleyen yorumlar olması da mümkündür. Bütün bunların sonucunda Kur'an'ın, ulaşılmak istenilen sonuçların kendisiyle meşrulaştırıldığı bir metne dönüştürülmesi riski kaçınılmaz bir son olarak ortaya çıkmaktadır.

Diğer bir sonuç 'meal patlaması'dır. Meal patlaması, aynı zamanda modern dönemde entelektüel kısırlığın Türkiye'deki önemli göstergelerinden biridir.

Sonuç

Modern dönemde müslüman entellektüellerin belki de en temel hatası, teori üretmeden çözüm üretme telaşına düşmeleri ve bunu da Kur'an ve Sünnet'ten hareketle yapabilecekleri zehabına kapılmalarıdır. Batının başta askeri ve teknolojik üstünlük olmak üzere hemen her alanda üstünlüğü ele geçirip değer üreten ve değer empoze eden bir pozisyona yükselmesi karşısında ağır bir şok yaşayan müslüman entelektüeller tabir caizse bir komplekse kapılmış ve mevcut durumun suçlusunu aramaya başlamışlardır. Siyasi ve entelektüel hakimiyetin kaybedilmesinin yarattığı psikolojik sarsıntı eşliğinde gerçekleşen bu telaşlı sorgulama süreci, büyük ölçüde, tarihsel tecrübede oluşmuş 'yorum sistemleri'nin göz ardı edilmesi, hatta itham edilmesi ve ötelenmesiyle sonuçlanmıştır. Hem sahih anlamı muhafaza edip sürdürme hem de bu sahih anlamı değişik zaman ve zeminlere uyarlama imkan ve potansiyeline sahip sistematik yorum geleneğinin yerine, modern dönemde Kur'an ve Sünnet metinlerinin lafızlarına doğrudan başvurmayı, kurtarıcı yöntem olarak ikame etmeyi öngören bir yaklaşım revaç bulmuş ve dinin popülerleşme süreci böylece başlamıştır. Dinin popülerleşme sürecine girmesi, onun tarihsel tecrübede oluşan ve her bakımdan Müslümanların yüz akı olan gelenekten kopmasına yol açmıştır. Köklü bir geleneğe dayanmayan bir medeniyet tasavvurunun bir 'çocuksu hayal' olduğunu artık görmek gerekir.

O zaman bugüne kadar bilinçli olarak sorulmayan veya sorulamayan asıl soruyu sormak lazım: Sahih ve meşru yorumun kriteri nedir?

Bir kere şunu hiç unutmayalım ki; ister Kur'an'dan isterse Sünnet'ten hareketle yapılmış olsun, metodolojik ve sistematik bir çerçeveye oturtulmamış yorumlara meşruiyet atfetmekten vazgeçilmeyecek olursa eline bir ayet veya hadis metni geçiren herkesin o nassın kendince sahih yorumunu yapabileceği kabul edilmiş olur ve İslam adına ortaya atılan hiçbir aşırı söylemi eleştirme ve yanlışlama imkanı kalmaz.

Tarihsel tecrübede özellikle fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında oluşan ve farklı zaman ve zeminlerin testinden geçen ekoller esas itibariyle birer yorum sistemidir ve esasında şiddet içerikli yorum kapısını aralayan, şiddete çanak tutan lafız merkezli popüler anlayışların bertaraf edilmesi, metinleri anlam ve maksat ilişkisi içerisinde bütünlüklü olarak ele alan yorum sistemlerinin dinamik hale getirilmesiyle mümkündür. Kısaca meşru yorumun adresi ekol sistematiğidir.

VII. BÖLÜM

EKOL FARKLILIKLARI VE ŞİDDET

MEZHEPLERİN STRATEJİK BOYUTU VE MEZHEP ÇATIŞMASI

Prof. Dr. Hasan Onat
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Konunun Anlam ve Önemi

Stratejik düşünmek, öncelikle "mezhep" kavramından ve "stratejik boyut"tan ne anladığımızı ortaya koymayı gerektirmektedir. Ancak ortada stratejiden de, bilimden de daha mühim bir gerçek vardır: Müslümanlar acımasızca birbirlerini öldürmektedirler. En acımasız savaşlarda bile, insanlarda mevcut vicdan kırıntısı çocukların, kadınların, yaşlıların öldürülmesine izin vermezken, Müslümanların yaşadıkları her yerde en fazla bu masum insanların kanı akmaktadır. Bazı Müslümanlar, kendileri gibi düşünmeyen, kendi mezheplerinden olmayan kimseleri Müslüman kabul etmedikleri için, Müslümanları maalesef İslam adına öldürdüklerini, yaptıkları işin cihat olduğunu, bu yolda ölmenin mükafatının şehitlik olduğunu iddia edebilmektedirler. Bu olaylar karşısında iki açık seçenek mevcuttur: Birincisi, savaş sonuna kadar devam edecek, tabii ıstıfa gereğince, geride sadece güçlü olanlar kalacaktır; dışarıda kalmak isteyenlerin –eğer kalabilirlerse- yapabileceği tek şey, olayları seyretmekten ibaret olacaktır. İkincisi; her ne pahasına olursa olsun, en azından masum insanlarının öldürülmesinin önüne geçmek için mutlaka bir şeyler yapmak gerekmektedir. İslami hassasiyetler, kim olursa olsun, masum insanların öldürülmesine seyirci kalınamayacağını, kalınmaması gerektiğini akla getirmektedir. Masum insanların öldürülmesinin hiçbir meşru gerekçesi olamaz. Mezhep farklılıkları, hem de Müslüman olduğunu söyleyen insanların birbirlerini öldürmelerinin sebebi olarak gösterilemez.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, yaşanan bazı acı gerçekleri

büyüteç altına almakta fayda vardır. İçinde yaşadığımız "tuhaf" zamanlarda, İslam dünyasında, insanların kendilerini güvende hissedebilecekleri hiçbir yer mevcut değildir. İslam'ı şiddetle irtibatlandırmak isteyenler için yeterinden fazla malzeme vardır. Hemen her yerde ölüm kol gezmektedir. Suriye, Irak, Yemen, Afganistan, Pakistan, Endenozya, Sudan sıcak çatışmaların olduğu ilk akla gelen yerlerdir. Müslümanlar acımasızca birbirlerini öldürmektedirler. Ölen de, öldürülen de ''Allahu Ekber'' diye bağırmaktadır…

Bir başka acı ve onur kırıcı gerçek daha vardır: Şu anda, Ege'de, Akdeniz'de, göçmenleri taşıyan kaç kaçak geminin, teknenin ya da botun batmak veya batırılmak üzere olduğunu bilmiyoruz. Binlerce Müslüman, Batı'nın eşiğine yüz sürebilmek için tüm ailesiyle, ölümü ve onlarca riski göze alarak denizde dalgalarla boğuşmaktadır. Artık, kıyıya vuran cesetler de dikkat çekmez olmuştur. Vicdanları, istemeden de olsa harekete geçiren ''Aylin bebek'' gibi bazı acı örneklerin, saman alevi gibi küçücük bir sağduyu kıpırtısı yarattığı görülüyor ise de, her şey kısa bir süre sonra unutulmaktadır. Belki de ölümü kutsamak, Kur'an'ın kalp mühürlenmesi dediği bir tür "duyarsızlık"a yol açmaktadır. Bu konuda Batı'dan medet ummak, hem bir çelişki, hem de bir tür haysiyetsizlik olarak görülebilir. Müslümanların kitleler halinde, Müslüman olmayanların yaşadıkları yerlere sığınmaya çalışması, bilebildiğimiz kadarıyla ilk defa başımıza gelmektedir. Tarih, Engizisyonlardan kaçan Yahudilere Osmanlı'nın kucak açması gibi onlarca olayı kaydeder. O yüzden bu gelişmeler, hem insanlığın, hem de İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından çok özel bir ehemmiyet arz etmektedir. Bizler, eğer Müslüman isek, bu sorunun esas itibariyle bizim sorunumuz olduğunu; kendimizle, kültürümüzle, din anlayışımızla kendi gerçeklerimizle yüzleşmeden, üstesinden gelemeyeceğimizi görmek zorundayız.

Hiç kuşkusuz İslam kelimenin tam anlamıyla barış dinidir; fakat Müslümanlar kendileriyle, birbirleriyle, hatta dinleriyle kavgalıdırlar. Müslümanların yaşadıkları toprakların çoğu, yaşanılabilecek bir yer olma vasfını kaybetmiş durumdadır. İnsanlar, öncelikle hayatta kalabilmek için ülkelerini terk etmektedirler. İslam hayatı ve barışı esas alan bir din olmasına rağmen, Müslümanların ölümü ve savaşı tercih etmiş olduklarını söylemek, pek de yanlış olmasa gerektir. Dünyanın her yerinde olduğu gibi Müslümanların yaşadıkları yerlerde de eğitim, üretim, ekonomi gibi alanlarda pek çok sorun vardır. Bunların, bir şekilde üstesinden gelmek mümkündür. Ne var ki, can yakıcı sorun, özgürlük ve temel insan haklarıyla ilgilidir. Müslümanları Batı'ya yönlendiren yaşama arzusu, özgür-

lük ve güven arayışıdır. Özeleştirinin odağına bu hususu yerleştirmek gerekmektedir. İşin gerçeği özgürlüğün olmadığı yerde İslam'dan söz etmek abesle iştigal olur.

Özgürlük ve güven ortamının olmayışı, kaçmayı tercih edenleri kınamayı zorlaştırmaktadır. Öyle ise yapılacak iş, öncelikle ne pahasına olursa olsun, akan kanı durdurmak; sonra da İslam'ı özgürlük temelli yeniden okumak; devletin dininin "adalet" olduğunu görmektir. Bir yerde özgürlük yoksa, adalet işlemiyorsa, orada insanca yaşamak mümkün olmaz. Orada yüksek güven kültürü yaratılamaz. Orada anlamlı bir hayattan söz edilemez. Müslümanların son iki asırdır yaşadıkları acı tecrübeler, maalesef Tanrı'nın "en güzel şekilde" yarattığı "insan"ı görünmez hale getirmiştir. Mevcut Müslüman kültürde "insan" buharlaşmıştır. Hatta insan "nesne" konumuna indirgenmiştir. Çıkış yolu da, "insan"ı, Kur'an'ın kurucu ilkelerinin ışığında yeniden keşfetmekle mümkün olacaktır. "İnsan"ı görmezlikten gelen hiçbir anlayış, stratejik nitelik taşıyamaz. Mezheplerin beşer ürünü olduğunu göremediğimiz zaman, "insan"ı mezheplere mahkum etmiş oluruz. Mezheplerin dinleşmesi anlamına gelebilecek bu durum, tekfir mekanizmasının işlemesini de kolaylaştırır.

Mezhepler Hakkında Stratejik Bilgi

Din, kültürün oluşmasında başat belirleyicilerden birisidir. Din bir tür paradigma işlevi görür. Toplumda egemen din anlayışı, insanların dünya görüşlerini, üretimlerini hatta değer sistemlerini bile belirler. Çünkü insanın, içinde yetiştiği kültürden bütünüyle bağımsız olması pek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, insanların dinle ilgili bireysel tercihleri, onların dinin etki çemberinin dışında olmalarını sağlamaz. Bu durum, çoğu zaman "din"in neliği üzerinde düşünmeyi zorlaştırdığı gibi, dinin en temelde bilgi meselesi olduğu gerçeğinin de göz ardı edilmesine yol açar; din konusunda bilgi sahibi olmakla, dindar olmak birbirine karıştırılır. Sık kullanılan "din" kavramına, ortama ve koşullara uygun olarak inanç, kültür, mezhep ve zihniyetle ilgili gibi pek çok içerik yüklenebilir; herkes de birbirini anladığını zannedebilir. Konumuz açısından en mühim nokta "mezhep" kavramının din yerine; "mezhepsizlik" kavramının da "dinsizlik" yerine kullanılmasıdır.

Din ve mezhep kavramlarının birbirinin yerine kullanılması, esas itibariyle süreç algısıyla, insanların içine doğdukları gelenekle ve her geleneğin bilerek ya da bilmeyerek kendini dinin yerine koymasıyla ilgili olmalıdır. İnsanların din konusundaki düşünce, tutum ve tavırlarını daha çok ailesi ve içinde bulundukları ortam belirlemektedir. Bir başka ifadey-

le, herkes dinini de, mezhebini de hazır bulmaktadır. Özel bir çaba sarf edilmedikçe, içinden gelinen dinsel geleneklerle ilgili sorgulama süreçleri işletilmemektedir. Özellikle şifahi kültürle beslenen çevrelerde öne çıkartılan günah ve dinden çıkma korkusu, dinsel nitelik taşıdığına inanılan her türlü görüş, düşünce ve eylemin tartışma dışı tutulması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Bu hususu besleyen en mühim unsur, iman ve aklın birbirinin alternatifi olarak algılanmasıdır. Oysa İslam sorumluluğun ön koşulu olarak aklı esas alır. İslam'da akla aykırı herhangi bir husus olamaz. Akıl, insanın ilgi alanına giren her yerde neyin akla uygun olup olmadığını bilir. Akıl, aklın sınırlarını da; bir şeyin akla aykırı olmasıyla aklın sınırlarını aşmasının aynı şey olmadığını da bilir. Bir kimse, inanılacak hususlar hakkında bilgi sahibi olur, aklına yatarsa iman eder. Kur'an'ın istediği iman, bilgiyi önceleyen bir imandır. Nitekim klasik İslam uleması imanı "bilgi ve tasdik" olarak anlamıştır.

Diğer taraftan her birey, kendi hür iradesiyle, hiçbir baskı altında kalmadan inanır veya inanmaz. Nitekim "dinde zorlama yoktur" (2/256) diyen Kur'an, imanın bireysel olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Dileyen iman eder, dileyen inkar eder" (18/29) Bu durumda, hiç kimse bir başkası adına iman edemeyeceği gibi, her insan, iman esaslarına tek başına iman eder. Mezhep müntesipleri topluca iman edemeyecekleri gibi, bir mezhebin içinde, ya da ona bağlı olmak da, bireysel iman gerçekleşmediği müddetçe iman etmek anlamına gelmez. Aynı şekilde mezheplerin ve benzer dini oluşumların, müntesiplerinin imanlarını garanti altına aldıkları şeklindeki iddiaların, Kur'an'ın kurucu ilkeleri doğrultusunda temellendirilmesi de pek mümkün değildir. Ayrıca, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in "örnek"liğini esas alarak düşünecek olursak, alışılagelmiş genel kabulün aksine taklide dayalı imana yer bulmak da, doğrusu biraz zordur. Nitekim İmam Maturidi de, taklidin mazur görülemeyeceği kanaatindedir. (Bk. Kitabu't-Tevhid, çev. B. Topaloğlu, 2002, 3)

İslam, Hz. Muhammed'e gelen vahyin kurucu ilkeleri etrafında, Hz. Muhammed'in "en güzel örnek" alınmasıyla vücut bulan bir dindir. Din kavramının içeriğinin, biraz da keyfi olarak doldurulmaya müsait oluşu, dinin en temelde "iman", daha açık bir ifadeyle Kur'an'da belirtilen kurucu iman ilkeleri olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesini beraberinde getirmiştir. Hz. Muhammed'in sağlığında mü'min olmak, Tevhid, Ahiret ve Nübüvvet'e inanmak anlamına geliyordu. Nitekim daha sonraki zaman dilimlerinde de, İslam dairesi içinde olmayı sağlayan çekirdek ilkeler bu iman esasları olmuştur. Hz. Muhammed'in sağlığında din alanında belirleyici bilgi kaynağı Kur'an'dır. Kur'an, Hz. Muhammed'in Allah katından

vahiy alan bir beşer peygamber olduğunu ve "en güzel örnek" olduğunu belirtir. Aklını kullanarak Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına inananlar da Müslüman olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip, dört halife döneminde herhangi bir mezhebin, cemaatin veya tarikatın varlığından söz edilemez. Her toplumda olan muhtelif görüş ayrılıkları sahabe arasında da ortaya çıkmıştır. İlk ciddi ihtilaf, Hz. Peygamber'den sonra kimin toplumun lideri olacağı hususundadır; Hz. Peygamber yerine herhangi bir kimseyi atamadığı için uzun tartışmalar olmuş; sonunda Hz. Ebu Bekir üzerinde karar kılınmıştır. O zamanki yaşananları dikkatlice değerlendirdiğimizde, Sahabenin Hz. Ebu Bekir'in hilafetini "dini bir sorumluluk" olarak görmediğini tespit edebiliriz. Nitekim Hz. Ebu Bekir'e bey'at etmeden vefat eden Sahabelerin var olduğu bilinmektedir. Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir tarafından topluma önerilmiştir; O, kendisinden sonra kimin halife olacağını belirlemek üzere altı kişilik bir heyet oluşturmuştur. Hz. Osman şehit edildiğinde siyasi açıdan Müslümanlar dört gruba ayrılmışlardır: Hz. Ali'yi meşru halife olarak tanıyanlar, Cemel'de Hz. Aişe'nin yanında yer alanlar, Şam'da Muaviye'yi destekleyenler ve hiçbir gruba katılmayan tarafsızlar. Cemel, Sıffin'de yaşananlar Müslümanların geleceğini derinden etkilemiştir. Daha sonra mezheplerin ortaya çıkmasında etkin olan "halifelik/ imamet", "büyük günah meselesi", "amel-iman ilişkisi" gibi hususlar bu dönemde yaşanan olaylardan beslenen sorunlardır. Kısaca söylemek gerekirse, ne Hz. Peygamber'in sağlığında, ne de Dört Halife Dönemi'nde herhangi bir mezhepten söz edebiliriz. Sorunlar vardır; kabileler vardır; farklı etnik aidiyetleri olan Müslümanlar vardır; hatta siyasi kümeleşmeler vardır; fakat ne mezhep, ne de tarikat vardır. Fıkhi/ ameli mezhepler de, siyasi/ itikadi mezhepler de, Hz. Peygamber'in vefatından çok sonraları, birer beşeri oluşum olarak tarihteki yerlerini almışlardır.

Mezhepler hakkında mutlaka bilmemiz gereken bir başka husus daha vardır: Her insan içinden geldiği geleneğin ve içinde yetiştiği ortamın ürünüdür. Öyle ise İslam söz konusu olduğu zaman, Müslüman bireyin zihni, çift yönlü bir sorgulama sürecini her daim diri tutmak zorundadır. Bu çift yönlü sorgulama süreci bugünden, Kur'an'ın insanla buluştuğu, Hz. Muhammed'in örnekliğinin göz önünde olduğu zamana; Kur'an'ın kurucu ilkelerinden ve Hz. Muhammed'in ilk örnekliğinden bugüne sürekli aktif olmak durumundadır. Çünkü toplumsal açıdan bakarsak, tıpkı denize doğru akan bir nehir gibi, Hz. Muhammed'e ilk inen Alak suresinin ilk ayetleriyle Tevhid, ahiret ve nübüvvet'e Kur'an'da belirtildiği şekliyle inananlardan oluşan ilk Müslüman toplum, değişerek,

dönüşerek, farklılaşarak yarınlara doğru akıp gitmektedir. Değişim, dönüşüm ve farklılaşma bu akışın doğasında vardır. Toplum, her daim yeni bir toplumdur. Kur'an ve Kur'an'daki kurucu ilkeler elbette değişmemiştir. Ancak Müslümanların onu anlama ve hayata taşıma biçimleri doğal olarak farklılaşmıştır. Burada önemli olan husus değişme ve farklılaşma değil, bu süreçte Kur'an'ın kurucu ilkeleriyle irtabatın, yani istikametin ne ölçüde muhafaza edilebildiğidir. Milel-Nihal kitaplarındaki "Gulat" bahisleri, her ne kadar birtakım uçlara savrulmaları işaret ediyor ise de, toplumda hakim olan anlayışın, çoğu zaman kendisi gibi düşünmeyen anlayışları, ya da tehdit gördüğü oluşumları kolaylıkla İslam dışı ilan ettiğini unutmamak gerekmektedir. Bu çift yönlü sorgulama süreçleri ve teyakkuz hali, bize hiç kimsenin tekelinde olmaması gereken "istikamet" konusunda bir farkındalık kazandıracağı gibi, ondört asrı aşan zaman diliminde oluşan birikimi ve tecrübeyi de doğru anlama imkanı sağlayacaktır. Sağlıklı düşünen bir kimse, ne geleneği, ne de bu süreçte ortaya çıkan birikimi ve mezhepleri görmezlikten gelebilir. Ortada anlaşılmayı bekleyen muazzam bir birikim vardır. Eleştirel düşünce gelişmeden sadece geçmişten gelen mirasla beslenmek, ileri düzeyde hazımsızlığa yol açar bizi maziye mahkum eder. Burada biz yol gösterecek temel ölçütün akıl ve vahiy olduğunu; Kur'an'ın dışında hiçbir bir bilgiye ve bilgi kaynağına Kur'an'la eşdeğer bir muamele yapılamayacağını; bize her zaman doğruyu gösterecek olan aklın vahiyle işbirliği yaptığı zaman, bize doğru olanı yapma imkanı sağlayacağını bilmek gerekmektedir.

Bu anlatmaya çalıştığımız hususlar İslam açısından mezhep meselesine nasıl bakılacağı konusunda bize ciddi ipuçları vermektedir. Her insanın, İslam Ortak Paydası'nı oluşturan Tevhid, ahiret ve nübüvvet konusunda, hem diğer Müslümanlarla ortak, hem de sadece kendine özgü bir boyutu olan bir anlayışa sahip olabilir. Aslında olması gereken de budur. Her insan biricik, özgün bir varlık olduğuna göre, hem inanıp inanmadığını, hem de neye ne kadar inandığını en iyi kendisi bilir. Bireysel anlayış farklılıkları insanın varlık yapısından kaynaklanmaktadır.

İnsanların içinde bulundukları fiziki ve sosyo-kültürel ortam, ekonomik yapı, toplumun eğitim düzeyi, toplumda hakim olan siyasi gücün niteliği ve belirleyiciliği insanların dünya görüşlerini ve din anlayışlarını doğrudan etkileyebilmektedir. İşte bireyin dışındaki etkenlerin belirleyiciliği, muayyen bir ortamda yaşayan toplumda, benzer kültür evrenindekilerden farklı bir dinsel anlama biçimi oluşturup, bu durum hayatın akışında belirleyici olmaya başlayınca, biz artık mezheplerden söz etmek durumunda kalırız. Artık yeni bir bilgi anlayışı, yeni bir din anlayışı ve

yeni bir toplum söz konusudur. Ortaya çıkan dinin farklı yorumu o toplumda kabul gördüğü gibi, hayatın akışına da damgasını vurmuş demektir. Bu ise farklı din anlayışının kurumsallaşma imkanı bulması anlamına gelmektedir. Ortada, kendilerinin toplumun diğer kesimlerinden farklı olduğunu iddia bir grup ve o grubun farklı olduğunu kabul eden bir toplum veya diğer gruplar vardır. Bütün bu söylediklerimizden sonra mezhebi şöyle tanımlayabiliriz: Din anlayışında ortaya çıkan farklılaşmaların, belirli bir süreç içinde kurumsallaşması sonucunda ortaya çıkan beşeri oluşumlara mezhep denir. Mezhepler hakkındaki stratejik bilginin merkezinde mezheplerin beşeri oluşum olduğu gerçeği yatar. Bu gerçek bilinmediği ve doğru anlaşılmadığı takdirde ne her mezhebin kendisini İslam'la özdeşleştirmesinin, ne de kendi dışındaki mezhepleri İslam dışı ilan etmesinin önüne geçilebilir.

"Mezhep" kavramı günlük hayatta sık kullanılmaktadır. Bilinçli ya da bilinçsiz "din" yerine kullanılması, "din"in paradigma işlevinin mezheplere yüklenmesi anlamına gelmektedir. Mezhebin beşeri oluşum olduğunun dile getirilmesi, ya da "mezheplerüstü yaklaşım"dan söz edilmesi, ya doğrudan mezhepleri inkar etmek, ya da dinsizliğe kapı aralamak olarak değerlendirilebilmektedir. Oysa İslam'ın erken dönemi hakkında birazcık bilimsel bilgi sahibi olan ve süreç okumasını bilenler, fıkhi /ameli ve itikadi alanda tarih sahnesine çıkan yüzlerce mezhepten çok azının günümüze ulaşma imkanı bulduğunu da iyi bilirler. Müslümanlar İslam'ı anlayabilmek, karşılaşılan sorunlara çözüm bulabilmek ve insanca yaşayabilmek için çok büyük emek harcamışlar; devasa bir kültür ve uygarlık yaratmışlardır. Bunu görmezlikten gelmek, elbette büyük bir haksızlık ve adaletsizliktir. Ancak bu birikimi dinleştirmek; kutsallaştırarak insanın anlama menzilinin dışına taşımak sadece haksızlık değil, aynı zamanda vicdansızlık ve ihanet olacaktır. Müslümanların bugününü anlamak, geçmişten sızan ışıkla sağlıklı ve güvenli bir gelecek tasarlayabilmek, bir bütün olarak "geçmiş"i doğru anlamaya bağlıdır. Mezhep denildiğinde günümüzde akla daha çok fıkhi mezhepler geldiği için, Hanefilik ve Ebu Hanife örneğinden hareketle anlatmak istediklerimizi biraz daha açmak mümkündür. Ebu Hanife'den bize ulaşan eserlerden birinin adı "Fıkhu'l-Ekber"dir. Ebu Hanife büyük bir alimdir; İslam'ı anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır; yaptığı işin adı da "fıkıh" yani anlayış olmuştur. Onun düşünceleri on üç asırdır Müslümanların yolunu aydınlatmaktadır. Ebu Hanife hiçbir zaman ben bir mezhep kuruyorum / kurmak istiyorum diye yola çıkmadığı gibi; onun öğrencileri bir mezhebin ilk salikleri olarak yürümemişlerdir. Ebu Hanife'nin görüşleri zamanla toplumda

belirleyici olmaya başlayınca, insanlar kendi görüşlerini teyit edebilmek, hatta meşrulaştırabilmek için ondan daha fazla yararlanma yoluna gitmişlerdir. Abbasiler'in Ebu Hanife çizgisinde yetişen insanları kadı olarak atamaları, Hanefi düşüncenin geniş bir bölgede tanınmasını ve kabul görmesini sağlamıştır. Böylece daha sonra adı Hanefilik olan bir fıkhi / ameli mezhep ortaya çıkmıştır. (Kutlu-Aydınlı, "Ehl-i Sünnet'in Fıkhi Boyutu", İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı, ed. H. Onat-S. Kutlu, Ank. 2013, 424 vd.) Burada konumuz açısından önemli olan husus, başlangıçta ne Ebu Hanife, ne de öğrencileri, yaptıkları işi dinle özdeşleştirmişler; görüş ve düşünceleri kesin doğru olarak görmüşlerdir. Biz Ebu Hanife'nin zaman zaman öğrencilerinin içtihatlarını benimsediğini biliyoruz. İmam Şafii'nin Mısır'a gittikten sonra, daha önceki görüşlerinin çoğundan vazgeçtiğini açıkça ilan etmesi de, konunun anlaşılması bakımından önemlidir. (Kutlu-Aydınlı, aynı yazı, 439) Hiçbir alim, şayet kendisine vahiy geldiğini iddia etmiyor ise, düşüncelerinin, görüşlerinin mutlak doğru olduğunu, "din" olduğunu ya da din gibi kabul edilmesi gerektiğini söylememiştir. Mezheplerin bir şekilde dinin yerine ikame edilmeye çalışılması, içinden geçilen süreçlerin fikri dinamizmden ne kadar yoksun kaldığının bir kanıtı olarak anlaşılabilir.

Bu tespitlerimiz, sadece Hanefiliğin, Malikiliğin, Şafiiliğin değil; bugüne ulaşsın ulaşmasın, hatta mezhepleşme imkanı bulmamış olsun, üretilen bütün fikirlerin bizim için hazine değerinde olduğunu göstermektedir. Bu birikimi anlamaya çalışmak, en azından kadirşinaslık olacaktır. Ancak hiç kimsenin ne bu mezhepleri İslam'la özdeşleştirmeye, ne de mevcut olanın dışında yeni içtihatların, yeni arayışların önünü kapatmaya hakkı vardır. İçtihat kapısının kapalı olduğu, ya da sadece mezhepte içtihat yapılabileceği gibi tartışmaların en hafif tabirle abesle iştigal olduğunu bilmekte fayda vardır. Ayrıca her ne kadar açıkça ifade edilmese de, her fıkhi/ ameli mezhebin mutlaka üzerine inşa edildiği itikadi bir zemin de mevcuttur. Bir başka ifadeyle, fıkhi / ameli mezheplerin de bir itikadi boyutu her zaman vardır. Ebu Hanife sadece bir fakih değildir; iyi bir mütekellim ve İslam Düşüncesi'nin "Ehlu'r-Rey" denilen akılcı damarının da kurucu isimlerinden birisidir. Aynı damarın en mühim kurucu isimlerinden olan İmam Maturidi'ye baktığımızda da yine benzer bir durumla karşılaşırız. Maturidi'de büyük bir fakih olmasına rağmen, onun toplumda iz bırakan ve kalıcı olan fikirleri daha çok kelami konularla ilgili olmuştur. O da sağlığında bir mezhep kurucusu olarak ortaya çıkmamıştır. Onun yapmış olduğu en mühim işlerden birisi, İslam'ın akılla ve bilgiyle irtibatını yeniden tesis etmek olmuştur. Maturidi'nin gözden ka-

çan en ilginç başarılarından birisi, Mihne sürecinde Mu'tezile ile birlikte yeterince hasar gören Hanefiliği ve Ehlu'r-Rey çizgisini Semerkant bölgesinde yeniden diriltmiş olmasıdır. (Bk. Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eş'arilik Maturidilik İlişkisi, Ank. 2013, 122 vd.)

Bu tespitlerin açığa çıkarttığı bir gerçek daha vardır: İnsanın varlık yapısı, İslam'a göre imanın ve sorumluluğun bireysel oluşu, esas itibariyle iman boyutunda, her ne kadar literatürde itikadi mezhepler diye bir kavram var ise de, imanın mezhep meselesi olmaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Olması gerekenden söz ettiğimiz kolayca anlaşılabilir; çünkü mevcut durum, İslam'ın, kurucu ilkeler üzerinden değil; mezhep, tarikat, cemaat ve benzeri beşeri oluşumlar üzerinden anlaşıldığı gerçeğidir. Fıkhi / ameli mezheplerin görünürlüğüne karşın, itikadi mezhepler daha çok, sınırları zorlayan inanç yorumları ortaya çıktığında görünür hale gelmektedir.

Mezheplerin Stratejik Boyutu

İnsanlar, çoğu zaman hazır buldukları inançları, geleneği, toplumda yaygın kabul gören anlayış biçimlerini pek sorgulamak istemezler. Bunun en mühim sebeplerinden birisi, kalıcı olan pek çok şeyin süzülerek, ayıklanarak daha sonraki nesillere ulaştığı kanaatidir. Bu yanlış da değildir. Düşünce, davranış ve eylem planında kalıcı olmayı başaran her şeyin evrensel bir yönünün olduğu dikkat çekmektedir. Ancak bir başka gerçek daha vardır: Her şey, ama her şey, değişerek, dönüşerek hatta farklılaşarak daha sonraki nesillere ulaşmaktadır. Dinle ilgili bilgimiz de, anlayışımız da, hatta yaşayışımız da değişimle ilgili süreçlerden bağımsız değildir. İşin ilginç yanı, mezheplerin tam da bu bağlamda, dinin anlayış planında farklılaşarak daha sonraki nesillere ulaştığının en güzel örneği olduğunun pek görülmek istenmemesidir. Mezhepler, belirli bir zaman diliminde, bir toplumda, dinsel anlayış farklılıkları, yani "yorum" temelinde ortaya çıkmışlardır.

Müslüman gelenekte siyasi açıdan oldukça önemli olan, çoğunluğun kararının bağlayıcı olmasını esas alan "icma" kuralı vardır. Fıkhın Kur'an ve Sünnet'ten sonraki "delil"i "icma"dır. "Edile-i Erbaba" ya da "Edile-i Şer'iyye" de denilen bu esaslar, daha sonra fıkıh dinin yerine ikame edildiği için, doğrudan din ile irtibatlandırılmıştır. Toplumsal düzen açısından icma elbette önemlidir. Ancak bunu dinin olmazsa olmazı gibi algılamak, dinen bağlayıcı olduğunu söylemek pek doğru olmasa gerektir. Mezheplerin beşeri oluşumlar olduğunu ve geleneğin din olmadığını unutturan hususlardan birisinin de "icma" konusundaki zemin kayması

olduğunu düşünüyoruz.

Mezheplerin stratejik boyutunu görebilmek için, bütün mezheplerin doğuşunda, kurumsallaşmasında etkin olan ana sebepleri iyi değerlendirmek gerekmektedir. Mezhepleri yaratan, kurumsallaştıran; kendi yarattığı mezhebin sınırlarına kendini mahkum eden insandır. Bu yüzden ısrarla mezheplerin insan ürünü olduğun söylemekteyiz. Mezheplerin oluşmasında ve kurumsallaşmasında en başta gelen belirleyicilerden birisi siyasettir, egemenlik meselesidir. Siyasi gücü elinde bulunduranlar, onu muhafaza edebilmek için, dinin meşrulaştırıcı işlevini sonuna dek kullanmaktan çekinmedikleri gibi, toplumda egemen olmak isteyenler de, topluma ulaşmanın en etkin yolunun din dili olduğunu iyi bilmektedirler. Dinin meşrulaştırıcı işlevi bir müddet sonra mezheplere transfer edilmekte, dinin kurucu ilkeleri yerini, dinle ilgili yorumlar üzerine kurulan mezheplere terk etmektedir. Gelenek ve din aynileşince, köklü sorgulama süreçleri kendiliğinden akamete uğramaktadır.

Mezheplerin stratejik boyutu ile ilgili olarak önemli gördüğümüz birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz:

1. Din- Siyaset İlişkisi Bağlamında Mezhepler

İslam dininin günümüz açısından problemli olan, çatışmaların odağında yer alan yönü, din-siyaset ilişkisi bağlamında tezahür etmektedir. Müslümanların yaklaşık %10-15'inin din anlayışını biçimlendiren Şiilik, İmamet meselesini iman meselesi olarak görmekle, din ve siyaseti, dini liderlikle siyasi liderliği, hatta din ile devleti aynileştirmiş olmaktadır. İmamlar toplumların din ve dünya işlerini düzenlemekle görevlendirilmişlerdir. İran İslam Devrimi'nin arka planındaki en mühim dinamiklerden birisi Şiiliktir. Humeyni, geliştirmiş olduğu "Velayet-i Fakih" nazariyesi ile, Onikinci İmam Muhammed Mehdi'nin gaybeti döneminde onun bütün yetkilerinin fukahada olduğu tezini işlemiş; kitleleri Mehdi geldiğinde işini kolaylaştıracak şekilde aktif olmaya çağırmıştır. Bugün de İran, Şii nüfusun var olduğu her yerle ciddi olarak ilgilenmekte; bir yandan Şiiliğin İslam dünyasında daha etkin olması için çalışırken, diğer yandan da kendisini bütün Şiilerin hamisi gibi görmektedir. Şiilik, Orta Doğu'da yaşananları anlamak için bir tür anahtar niteliği taşımaktadır. İran ve Suudi Arabistan arasındaki rekabet, çıkar ve nüfuz çatışması, Şiilik ve Selefilik üzerinden meşrulaştırılmaktadır.

Vehhabilik, bid'atlarla mücadele adına yola çıkmış, Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanarak, bugünkü Suudi Arabistan'ın tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı Devleti Vehhabilere karşı mücadelesini

onları Ehl-i Sünnet dışı görerek meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Bugün gelinen noktada modern bir zihniyet olan Selefilik'e eklenen Suudi Arabistan İran'a karşı bütün Sünni dünyayı yanında görmek istemektedir. İran'a karşı, sahabe karşıtlığını mehtevasında barındıran "Rafıza" kavramını kullanan Suudi Arabistan, Şiileri İslam dışı mütalaa ederek Şii olmayan Müslümanları İran'a karşı mücadeleye çağırmaktadır.

Vehhabilikle özdeşleştirilen Selefilik, Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecindeki ıslahat arayışları doğrultusunda ortaya çıkan, erken dönem idealisazyonunu merkeze alan, sömürgecilik ve Batı karşıtlığı ile kendini ifade eden bir zihniyettir. Reşit Rıza'nın şahsında, Abduh'un vefatından sonra Menar Dergisi ve 1924 yılında Mısır'da kurulan Mektebetu's-Selefiyye ile daha da görünür hale gelmiştir. Reşit Rıza'nın vefatından sonra Menar Dergisi 1940'lara kadar Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el-Benna tarafından çıkartılmıştır. Müslüman Kardeşler'in şiarlarından birisinin Sefilik olması dikkat çekicidir. Daha sonra ortaya çıkan bir şekilde "Selefiyye" ile irtibatlı oluşumların kökünün Müslüman Kardeşler olduğu, ya da Müslüman Kardeşler zemininden gelişme imkanı bulduğu, çoğu oluşumun liderlerinin Mısırla irtibatlı olması, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Selefi çizgide ortaya çıkan grupların hemen tamamı "İslam Devleti" gibi bir siyasi amaç peşinde olmuşlardır. Bunun son örneği Irak Şam İslam Devleti'ni kurduğunu ilan eden, Bağdadi'yi "Müslümanların Halifesi" olarak gösteren IŞID olmuştur.

Şia'nın din ve siyaseti aynileştirmesine, imamet meselesini iman meselesi olarak görmesine karşılık, Ehl-i Sünnet imamet / hilafet meselesini hiçbir zaman imanla irtibatlandırmamıştır. Ancak Dört Halife Dönemi uygulamaları ve "Hilafetin Kureyşliliği" Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışında merkezi bir yer tutmuştur. Bugün Ehl-i Sünnet adına hareket ettiğini ve hilafet peşinde olduğunu söyleyen Hizbu't-Tahrir de dahil bütün oluşumlar, hilafet meselesini dini bir mesele olarak görmektedirler.

Özetlemeye çalıştığımız bu hususlar, İslam dünyasındaki mevcut çatışmaların temelinde iktidar kavgalarının yattığını; her çatışmanın din ile meşrulaştırılmak istendiğini; çoğu yerde din dili ve siyaset dilinin örtüştüğünü; mezheplerin hem çatışmayı kolaylaştırdığını, hem de tekfir mekanizmasının işlevsel olmasını sağladığını göstermektedir. Oysa İslam siyasi meseleleri insana bırakmıştır. Halifeliğin dini bir kurumu olmadığı iyi anlaşıldığı ve siyasetin beşeri bir sorumluluk olduğu bilinci gelişirse, devletin dininin de sadece ve sadece adalet olması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

2. İman ve Sorumluluğun Bireyselliği ve Mezhepler

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi İslam iman ve sorumluluk noktasında bireyi esas alan bir dindir. Her insan biricik bir varlıktır; akıl ve hür irade sahibidir. İnsanlık tarihi boyunca bütün peygamberlerin esas görevi Allah'tan aldıkları vahiyle insanları uyarmak ve Tevhid'e çağırmaktır. Düşünen insan aklıyla Allah'ın var ve bir olduğunu bilir. Hür iradesiyle Allah'ın var ve bir olduğuna inanır veya inanmaz. Nitekim Kur'an'da dileyenin inanacağını, dileyenin de inanmayacağını belirtir (18/29). İslam akıllı ve sorumluluk üstlenecek olgunlukta olan insanı sorumlu tutmuştur. Necm suresinde "Gerçekten de hiçbir günahkar başkasının günah yükünü yüklenemez" (53/38; ayr. Bk. 35/18) buyrularak, sorumluluğun bireysel olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda cennete de ancak hak eden gidecektir. Çünkü insan için hem dünyada, hem de ahirette sadece hak ettiğinin karşılığı vardır. (53/39) Bu tespitlerden mezheplerin statejik boyutuyla ilgili çıkarabileceğimiz bazı sonuçları da şöyle özetleyebiliriz: Bir mezhebe ait olmak, mü'min olmak, ya da cenneti garantilemek anlamına gelmemektedir. Kur'an'a göre Allah'ın affetmeyeceği tek günah O'na şirk koşmaktır. Tevbe edildiği taktirde o da affedilir. İmanın ve sorumluluğun bireysel olduğu bilinci gelişirse, insanların cennet vadiyle ve cehennem korkusuyla sömürülmesinin önüne geçilmiş olur. Aynı şekilde mezhep, tarikat ve cemaatlerin grup çıkarlarının İslam'ın önüne geçirmeleri de engellenebilir. Sağlıklı birey bilinci, eleştirel düşüncenin de en alt basamağıdır.

3. Kimlik ve Aidiyet İlişkisi Bağlamında Mezhepler

Kimlik, esas itibariyle insanın kendi varlığının farkında olmasıyla ilgili, "ben kimim" soruna verilebilecek en uygun cevaptır. Bu cevabı insanın varlık yapısında bulmak durumundayız. Kendimizi dilimizle ifade ederiz. Bir annemiz, babamız, akrabalarımız ve kendimizi içinde bulduğumuz bir kültür çevresi ve ortam mevcuttur. Hayatın anlamını toplum içinde keşfetmek ve inşa etmek durumundayız. Bu hususlar kimliğin bireysel ve toplumsal boyutuna işaret etmektedir. Aynı şekilde kimliğin keşfedilen ve inşa edilen bir başka boyutu daha olmalıdır. Manuel Castells, "sosyolojik bakış açısından bütün kimliklerin inşa edildiği olgusu üzerinde" anlaşmanın kolay olduğunu belirterek asıl meselenin "kimliklerin nasıl, nereden hareketle, kim tarafından, ne için üretildiği" olduğuna dikkat çekerek şöyle der: "Kimliklerin inşası, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üretmeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır. Ama bireyler, toplumsal gruplar, toplumlar bütün

bu malzemeyi, içinde bulundukları toplumsal yapıya, uzam/zaman çerçevesinden kaynaklanan toplumsal koşullara ve kültürel projelere göre işler, bütün bu malzemenin anlamını yeniden düzenler" (Castells, Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, II, 2006, 14). Gerçekten de, eğer kimlik-anlam ilişkisi üzerinde düşüneceksek, kimliğin keşfedilip, keşfedilmediğinden çok, inşa edilen boyutla ilgili nasıl, niçin gibi hayati sorular üzerinde odaklanmak gerekmektedir. İnsanlar, kimliğin keşfedilen/ keşfedilmesi gereken boyutu üzende, mecbur kalmadıkça düşünmek bile istemezler. Üstelik bu boyutun da çoğu zaman, inşa edilen boyuttan pek bağımsız olmadığı söylenebilir. Her ne kadar "bütün kimliklerin inşa edildiğini" düşünmek mümkün ise de, inşa süreçlerinde fark edilen, gerçekle örtüşmeyen, insanların başkalarının çıkarları için muayyen hedeflere yönlendirilmesi amaçlayan projelerin fark edilmesi kimliğin keşfedilen boyutuna ilginin artmasına yol açmaktadır.

Castells'e göre "kimliğin toplumsal inşası, her zaman iktidar ilişkilerinin damgasını vurduğu bir bağlamda gerçekleştiğinden" kimlik inşasını üç farklı biçim ve kökene ayırmak mümkündür: ,

"Meşrulaştırıcı Kimlik: Toplumun egemen kurumları tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir….

"Direniş Kimliği: Hakim olanın, başat olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve-veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir…

"Proje Kimliği: Toplumsal aktörlerin, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleri; bunu yaparken bütün bir toplumsal yapıyı amaçlamalarıdır". (Castells, aynı eser, II, 2006, 14)

Castells'in bu tespitleri mezheplerin her üç kimlik inşaında da etkin olduğunu akla getirmektedir. Ehl-i Sünnet'in inşa ettiği kimlik daha çok "meşrulaştırıcı" bir nitelik taşımaktadır. Ehl-i Sünnet'in diğer mezhepler gibi bir "mezhep" olmadığı; Hz. Muhammed'in ve ashabının yoluna en uygun olan anlayış olduğu ve "Dört Hak Mezhep" anlayışı bu doğrultuda akla gelen ilk örneklerdir. Şia'nın tarihi boyunca hakim karakteri olan "protest duruş" bir tür direniş kimliği olarak değerlendirilebilir.

Bütün mezheplerin kendini bir "öteki" üzerinden inşa etmesi de doğrudan "kimlik"le alakalı olmalıdır. Bütün mezhepler, ortak payda üzerinden değil, diğer mezheplerden farklılıklar üzerinden kendini ifade etmektedir. Toplumsal boyutlu kimliklerde, en yakın gruplarla geçişlili-

ği önlemek için, farklılıklar kullanılarak su sızdırmaz duvarlar, aşılmaz bariyerler inşa edilebilmekte; farklılıklara odaklanan kimseler, asla ortak paydayı akletmek ihtiyacı hissetmemektedirler.

4. Stratejik Açıdan "Dört Hak Mezhep Meselesi"

Her şeyden önce herhangi bir mezhebin hak ya da batıl olduğunu iddia etmeden, bireyin inancının hak ya da batıl olacağından söz etmenin daha doğru olacağını söylemeliyiz. Oysa bizim şuanda yaygın anlayış biçimimiz dinin, mezhepler üzerinden anlaşılması noktasına kaymıştır. Dini mezhepler üzerinden okuduğumuz zaman, olay sadece mezhepler üzerinde kalmamaktadır. Karşımıza hemen şöyle bir hadis çıkmaktadır: ''Yahudiler 71, Hıristiyanlar 72 fırkaya ayrıldılar; benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır; biri hariç hepsi cehenneme girecek''. Cennete gidecek olan "Fırkayı Naciye" yani kurtuluşa erecek olan fırkadır. Müslümanların tarihi boyunca ortaya çıkan her mezhep, hatta her tarikat ve cemaat kendisinin kurtuluşa eren fırka olduğunu iddia etmiştir. Bu durum, 72 fırkanın cennete gideceği şeklindeki rivayeti unutturduğu gibi, hadisin ne ölçüde sahih olup olmadığı tartışmalarını da geride bırakmıştır. İslam Mezhepleri Tarihi açısından bu hadisin sahih olup olmamasından önce, alanı ne kadar etkilediği oldukça mühim bir meseledir. Mezhepler Tarihi kaynak eserlerinin yazarlarının bir kısmı, bu hadise uygun olarak mezhep sayısını 73'te dondurmaya, ya da o sayıyı yakalayabilmek için alt grupları bile mezhep kategorisinde saymaya kalkışmışlardır. Kur'an Müslümanları birlik-beraberliği davet ederken, Hz. Peygamber Müslümanların bir vücudun organları gibi olması gerektiğine işaret ederken, bazı müsteşriklerin "bölünme, fırkalara ayrılma konusunda bile Yahudi ve Hristiyanlardan bir basamak ileri olmak" şeklinde, müstehzi bir yaklaşım sergilemelerine yol açan bu rivayeti, (Bk. Watt, W. M. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. Ruhi Fığlalı, İst. 1998, 2) senet ve muhteva açısından ayrıca değerlendirmek gerekmektedir. Biz sadece Hz. Peygamber'in gaybı bilmediğini hatırlatmakla iktifa etmek istiyoruz.

Fırkayı Naciye anlayışının ilginç tezahürlerinden birisi de "Dört Hak Mezhep" meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususu, böylesi bir anlayışın hangi zaman diliminde ortaya çıkmış olabileceği sorusundan hareketle anlamaya çalışmakta fayda vardır. Ebu Hanife'nin vefatı 150 / 767'dir. Hanefilik onun vefatından sonra teşekkül etmiş olduğuna göre, ikinci hicri asrın sonlarını düşünmek durumundayız. İmam Malik 179 / 795'te vefat etmiştir. İmam Şafii'nin vefatı 204 / 819'dur. Ahmed b. Hanbel ise 241 / 855 tarihinde vefat etmiştir. Burada Ebu Hanife'nin önderi olduğu Ehlu'r-Rey çizgisi ile Ahmed b. Hanbel'in temsilcisi olduğu

Ehlu'l-Hadis çizgisinin bir arada mütalaa edilmesinin ayrı bir tartışma konusu olduğuna işaret ederek, dört hak mezhep algısının en erken hicri üçüncü asrın sonralarında tartışılma imkanının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak bizim tespitlerimize göre böyle bir anlayışın ilk tezahürlerine, Fatımilerin 567 / 1171 yılında Selahattin Eyyübi tarafından yıkılmasından sonra, Sünni anlayışın hakim kılınmaya çalışıldığı Eyyübiler döneminde rastlanmaktadır. "Dört Hak Mezhep" ifadesi, muhtemelen Şii-İsmaili yayılmaya karşı, Sünni tabanı pekiştirmek amacıyla, siyaseten üretilmiş olmalıdır. Esas amacın Şia'yı bütün kollarıyla birlikte ötekileştirmek, mahkum etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayışın Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de devlet tarafından desteklendiği bilinmektedir. Bugün de, "Dört Hak Mezhep"le ilgili en küçük bir eleştirel yaklaşım, pek çok kimse tarafından, hatta bazı gruplar tarafından hemen "mezhepsizlik"le irtibatlandırılmakta, konunun tartışılmasına bile sıcak bakılmamaktadır. Oysa İslam dünyasında mezhep çatışmasının önüne geçebilmek için öncelikle, farklı mezheplerin "öteki" ilan edilmesinin engellenmesi gerekmektedir.

"Dört Hak Mezhep" denildiğinde, kendiliğinden bu dört mezhebin dışında kalan Müslümanlar, "Hak" algısının dışına itilmiş olmaktadırlar. Bu sebepten, "hak mezhep", "batıl mezhep" kavramlarının yeniden sorgulanmasına; en ileri aşamada, İslam Ortak Paydası bağlamında bireyin görüşlerinin hak, ya da batıl olduğunun konuşulabileceğine işaret etmekte fayda olduğunu düşünmekteyiz.

5. Tarih Algısı Bağlamında Mezhepler

Her mezhep, teşekkül edip, kurumsal yapılarını tamamlaya başlayınca, hemen kendi görüşleri doğrultusunda bir tarih inşa etmeye başlamıştır. Bu doğrultuda, sözü hiç uzatmadan, Ehl-i Sünnet'in, Şia'nın ve Haricilerin sadece Dört Halife Dönemi ile ilgili anlayış biçimlerini ortaya koymak, konuyu anlamak için yeterlidir. Şia'ya göre Hz. Ali Hz. Peygamber'den hemen sonra İmam ve Halife'dir. Ali nass ve tayinle imam olmuştur. Ancak Hz. Ebu Bekir ve Ömer, Ali'nin hakkını gasp etmişlerdir. Sahabe de en azından Ali'nin hakkını korumamıştır. İmamiyye Şiası açısından On iki İmam'ın yaşadıkları zaman dilimi İslam'ın en iyi dönemidir. İmamlar masum kimselerdir. İmamların sözü, Hz. Peygamber'in sözüyle, o da Kur'an'la eşdeğerdedir.

Ehl-i Sünnet Dört Halife Dönemi uygulamalarını, onların sırasını fazilet sırası da kabul ederek bir anlamda kutsallaştırma yoluna gitmiştir. Hz. Ali, Ehl-i Sünnet'e göre dördüncü halifedir.

Hariciler ise sadece Hz. Ebu Bekir ve Ömer dönemlerini ideal dönem olarak kabul ederler. Hz. Osman'ı ilk altı yıldan sonra, Hz. Ali'yi Tahkim'den sonra tekfir ederler.

Bu özet tespitler bile, Müslümanların uzlaşmaz kamplara ayrılmalarının tarih anlayışları ile irtibatlı olduğunu anlamak için yeterlidir. Aslında stratejik açıdan belirtilmesi gereken husus, geçmiş ile tarihin aynı şey olmadığı; tarihin geçmişten intikal eden bilgi, belge ve bulgulara göre sonradan inşa edildiği gerçeğidir. Maalesef Müslümanların önemli bir kısımı geçmişten intikal eden her verinin bile inşa edilmiş olduğunu unutup, geçmişi kutsallaştırarak, kendi mezhepleri doğrultusunda bir tarih inşa ettiklerinin farkında değildirler. Dikkat çektiğimiz her üç tarih telakkisi de, sonradan inşa edilmiştir; doğruları da yanlışları da vardır. Bize düşen, öncelikle geçmişi doğru anlamaktır. Geçmişi kutsallaştırmaya kalkışanlar, onu asla anlayamazlar. Geçmişi anlayamayanların sağlıklı bir gelecekleri olmaz.

Mezhepler stratejik boyutu ile ilgili, kısaca dikkat çektiğimiz bu tespitlerin ışığında, zihnimizi biraz daha berraklaştırabilmek için şu hususları tekrar hatırlatmakta fayda görmekteyiz:

- İster fıkhi/ameli, ister siyasi/itikadi olsun bütün mezhepler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan beşer ürünü oluşumlardır. Bütün mezhepler beşeridir. Bu anlayış, bu düşünce müslümanlara kazandırılamazsa, mezhep çatışması domino tesiriyle her yere yayılır.

- Adı her ne olursa olsun hiç bir mezhebi İslam'la özdeşleştiremezsiniz. Çünkü mezhepler, dinin anlaşılma biçimidir. Dinle özdeşleştirildiği zaman bir takım problemlerle karşı karşıya kalırız.

- Bu mezheplerin hiç birisi, doğdukları haliyle değil değişerek ve dönüşerek sonraki dönemlere ulaşmamıştır. Zira farklılaşma, mezheplerin ruhunda vardır.

- Eğer mezhepler, dinin yerine ikame edilmezse, zenginlik olarak karşımıza çıkar ve ufkumuzu genişletir. Çünkü mezhep dediğimiz oluşumlar, insanların kapasitelerine, içinde yaşadıkları kültürlere ve ortamlara göre teşekkül etmiş beşeri oluşumlardır. Harikulade doğruları ve güzellikleri olmakla birlikte, yanlışları da vardır. Örneğin; daha önce de ifade ettiğimiz gibi İmam-ı Azam Ebu Hanife, mezhep kurucusu olarak ortaya çıkmamıştır. Ebu Hanife›nin söylediklerinin bir kısmı o zaman diliminde de doğruydu bugün de doğrudur. Bazıları o zaman diliminde de yanlıştı, bugün de yanlıştır. Bazıları ise o zaman diliminde doğruydu, bugün ise yanlıştır. İmam-ı Azam, görüşlerini ortaya koyarken yaptığı işin

fıkıh olduğunu biliyordu ve o zamanlar fıkhın anlamı da daha genişti. Ancak bugün, biz bunların hepsini unuttuk ve en ciddi açmazımız fıkhın dinleşmesiyle ilgili süreçlerdir.

Mezhep Çatışması Önlenebilir

Bütün insanlığın zor bir süreçten geçtiğini söylemek pek yanlış olmasa gerektir. İnsanlık, adeta varoluşsal bir boşluğa, ciddi bir anlam krizine düşmüştür. Victor Frankl bu durumu "çağın nevrozu" olarak ifade eder. Aynı şekilde kimlik krizi de küresel bir boyut kazanmıştır. İçinden geçtiğimiz "tuhaf" zamanlar, insanı, insanlığın geleceği ile ilgili kaygı dolu hale getirmektedir… Pek görülmek istenmese de, insan onurunu zedeleyen her acı olay, bir tür "kelebek etkisiyle" kendi geleceğimizi karartıyor. Milyonlarca yıllık süreçte damıtılarak inşa edilen insanı insan yapan yüksek insani değerler, küresel ölçekte bir tehditle karşı karşıyadır. Şiddet ve terör de küresel bir boyut kazanmış durumdadır. Küresel bütün krizlerden en çok etkilenen Müslümanlardır. Şiddet ve terör de maalesef en fazla Müslümanları etkilemektedir. Müslümanların yaşadıkları her yerde kan ve gözyaşı vardır; ölüm kol gezmektedir. Daha da kötüsü, Müslümanlar, 14 asrı aşan tarihlerinde ilk defa, küresel boyut taşıyan bir mezhep çatışması riski ile karşı karşıyadırlar.

İslam dünyasının pek çok yerinde fiilen mezhep çatışması yaşanmaktadır. Akla hemen Suriye ve Irak gelse de bu çatışmanın en yoğun olduğu yerlerden birisi Pakistan'dır. Pakistan›da iki tip mezhep çatışması çok aktif durumdadır. Birincisi; Ahmediler'e karşı hem devletin, hem de Sünni geleneğe mensup insanların yürüttüğü bir çatışma vardır. İkincisi de, Şiilerle Sünniler arasındaki çatışmalardır. Pakistan Parlamentosu 1974›te Ahmediler›i İslam dışı ilan etmiştir. Şu anda merkezleri İngiltere›dedir. Londra yakınlarında İslamabad diye küçük bir ilçe kurmuşlardır. Kendi ifadelerine göre dünyanın 102 ülkesinde örgütlenmişlerdir.

Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarını anlayabilmek için Şiilerin yaşadığı yerlere ve ülkelere dikkat etmek gerekmektedir. İran, Şiilerin yaşadığı her yerle ciddi olarak ilgilenmektedir. Bu bağlamda Suriye olup bitenleri büyüteç altına almakta fayda vardır. Suriye'de oluk oluk kan akmaktadır. Buradaki olayların dönüm noktasının Hizbullah'ın Esed'in yanında savaşması olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu Hizbullah, Lübnan menşeilidir. Lübnandaki ''Şii Emel Örgütü'', 1979 İran İslam Devrimi'nin ardından Humeyni'nin doğrudan müdahalesiyle, Şii Emel ve İslami Emel olmak üzere ikiye bölünmüştür. İşte Hizbullah'ın kökü bu İslami Emel örgütüdür. İran, Hizbullah'ı Esed'in yanında savaşmaya yönlendirdiği

andan itibaren savaşın kaderi değişmiştir. Öyleyse, İran'ın niçin Suride'deki rejimi desteklediğinin cevabını bulmak gerekecektir. Beşar Esad Şii İmamiyye'nin alt kollarından birisi olan Nusayri gelenekten gelmektedir. İran'lı mollaların kısa süre öncesine kadar Nusayrilere pek de sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Bu olumsuz bakış, unutulmuş, Hizbullah mevcut rejimin en ciddi destekçisi olmuştur. Suriye'de olup biteni anlamak için İran'ın Lübnan'la, Irak'la ve Körfez ülkeleriyle ilişkisine odaklanmak gerekmektedir. Eğer İran Suriye'deki üstünlüğünü kaybederse Lübnan'daki ve Irak'taki üstünlüğünü de kaybeder. Suriye İran'ın çıkarları ve bölgedeki etkinliği açısından, asla gözden çıkarılmaması gereken bir yerdir. İşin ilginç yanı, Amerika'nın bölgeye her türlü müdahelesi, İran'ın önü açmış, daha etkin olmasını kolaylaştırmıştır.

Şimdi de bölgedeki Şii nüfus açısından meseleyi anlamaya çalışalım. Bahreyn, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri›nde %30 ile %70 arasında Şii nüfus vardır. Dolayısıyla İran'ın bu bölgelere ilgisiz kalması söz konusu olamaz. İşin içinde konumu son derece stratejik olan Basra Körfezi vardır. Peki Suudi Arabistan, Bahreyn ile niçin bu kadar ilgili? Çünkü Suudi Arabistan›da da en zengin petrol yataklarının olduğu bölgede %15 civarında Şii nüfus yaşamaktadır. O yüzden Suudi Arabistan, Bahreyn›deki en küçük bir kıpırtıya dahi izin vermez. İşin gerçeği Ortadoğu›daki yaşanan olayların arkasında petrol ve İran ile Suudi Arabistan›ın nüfuz, iktidar ve güç kavgası yatmaktadır. Yemen'deki çatışmalar bu durumun açık örneklerinden birisidir. Bu çatışmalar meşruiyetini mezheplerden almaktadır. İran, Sünni dünyayı karşısına almamak için Vahhabilik/Selefiliği öne çıkartmaktadır. Suudi Arabistan, Sünni dünyayı arkasına almak için Rafizilik kavramına vurgu yaparak, Şiilerin İslam'la irtibatını sorgulamaktadır. İşin ilginç yanı, her iki tarafın da, özgürlük ve insan hakları sicilinin çok kötü olmasıdır. Her iki taraf da İslam'ın kendi tekelinde olduğunu sanmaktadır. Sonuçta olan Müslümanlara olmakta, binlerce, milyonlarca insan yerinden yurdundan olmakta; masum insanların kanı akmaktadır. Ayrıca Amerika›nın ve Avrupa›nın silah fabrikaları Müslümanlar için çalışmakta; hem paramızdan, hem de canımızdan olmaktayız. Tüm bu süreçlerde gerçekler çarpıtılmakta ve iktidarların İslam'a ve insanlığa aykırı uygulamaları, genelde din, özelde de mezhepler kullanılarak, kolayca meşrulaştırılmaktadır.

Amerika'nın Irak'a müdahalesinden sonra, Saddam'ın gitmesiyle birlikte Saddam'ı destekleyen Sünniler boşlukta kalmıştır. Amerika'nın desteğiyle Maliki gelmiştir; Sünniler de bütünüyle sistemin dışına itilerek ötekileştirilmişler ve mağdur edilmişlerdir. Ve sonuçta meydan IŞİD de-

diğimiz oluşuma kalmıştır. Tüm bu tabloya bir de şu bilgileri eklemekte fayda var: Irak'ın %60'ı, Azerbaycan'ın %70'i, Hindistan ve Pakistan'ın %20'si Şiidir. Afganistan'da Hazaralar Şii'dir. Bütün bunlardan sonra dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Eğer ki biz, mezhebin, dinin yerine ikame edildiği gerçeğini görmezsek, Şii- Sünni mezhep çatışması, domino tesiriyle adım adım tüm İslam dünyasına yayılabilir. Bu da Müslümanların en yüz sene daha sömürge olması anlamına gelecektir.

Yeri gelmişken, önemine binaen konunun pek dikkat edilmeyen bir yönüne de işaret etmek istiyoruz: Aslında Şiilik-Sünnilik meselesi Arapların ve Farsların doğrudan meselesi değildir ama Türklerin doğrudan meselesidir. Durumu açıklayıcı bir örnek vermek gerekirse; Irak'taki Türkmenlerin yarısı Şii diğer yarısı ise Sünni'dir. IŞİD'in yaptığı katliamdan en çok zarar gören kişiler oradaki Şii Türkmen grubuydu; ancak kimsenin kılı kıpırdamadı. Şu anda Irak'ta Türkmenler'den pek söz edilmemektedir. İran'ın her yerinde Türkçe etkin bir dildir ve nüfusun yarıya yakını Türk'tür. Azerbeycan'dan söz etmiştik. Türkiye'deki Caferileri de unutmamak gerekmektedir. İşte bu gerçekler, muhtemel bir Şii- Sünni mezhep çatışmasında Türkiye'nin kilit bir rol oynayacağını göstermektedir. Böyle bir çatışmayı ancak Türkiye önleyebilir; hatta önlemek mecburiyetindedir. Bunun için de Türkiye'nin binlerce yıllık devlet geleneğinden, Cumhuriyetten, demokrasiden ve istenildiği gibi olmasa da laiklik tecrübesinden yararlanmayı bilmesi lazımdır.

İslam dünyasında mezhep çatışmasını tetikleyen bir diğer unsur, din ve siyaset dilinin örtüşmesi, halifeliğin dini bir kurum gibi görülmesi ve siyasi gücü ele geçirmek isteyenlerin, bu taleplerini dinle bütünleştirmiş olmasıdır. Sömürgecilere karşı verilen mücadelede İslam bir tür kurtuluş ideolojisine indirgenmiştir. Batı karşıtı tepkisellik, ezilmişlik duygusu ile bütünleşince, pek çok kimse bütün sorunların siyasetle çözülebileceği yanılgısına savrulmuştur. Bu savrulma cehaletten ve geleneğin kutsallaştırılmasından kaynaklanan, tepkiselliği doğal olarak gören, aklı ve bilimi itibarsızlaştıran süreçleri derinleştirmiştir. Sonuçta Müslümanların bulundukları her yer, yaşanılamaz hale gelmiştir. Devletin dininin adalet olduğu unutulmuştur. Özgürlüklerin olmadığı yerde İslam'dan söz edilemeyeceği hiç akla gelmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

"Mezhep" dediğimiz oluşumlar Hz. Muhammed'din vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkmaya başlamış; bir kısmı mazinin derinliklerinde kaybolup giderken, pek çoğu da, değişerek, dönüşerek, farklılaşa-

rak bugüne gelmeyi başarmıştır. Diyoruz ki, bu mezhepler, adı ne olursa olsun, din değildir; beşeri oluşumlar ve dinin anlaşılma biçimleridir. Hiçbir mezhebin İslam'la özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Müslümanların mezhep konusunda sıkı bir özeleştiriye ihtiyaçları vardır.

Müslümanlar İslam Ortak Paydası bilincini kaybetmişlerdir. Bu durum, tıpkı görme engellilerin fil tanımında olduğu gibi, her mezhebin sadece kendisinin hak yolda olduğunu; sadece kendi görüşlerinin gerçek İslam'ı temsil ettiğini iddia etmelerine sebep olmaktadır. Mezhepler bir vakıadır; İslam Ortak Paydası bilinci gelişirse, farklılıkları zenginlik olarak görebilir ve yararlanabiliriz.

Özellikle fıkhi mezhepler alanında muazzam bir birikim oluşmuştur; dinleştirmediğimiz taktirde onu anlayabilir ve ondan yararlanabiliriz. İtikadi boyutta ise mezhebin olmayacağını/ olmaması gerektiğini en azından ilahiyatçılar olarak bizler bilelim. Eğer bunu bilmezsek, İslam'ı kendi mezhebimize indirgemiş oluruz.

Bir insanın Müslüman olması için, Kuran'da belirtilen temel iman esaslarına inanıyor olması yeterlidir. Bunlar, Tevhid, nübuvvet ve ahirettir. Cenabı Hak Ahkaf Suresi'de şöyle buyurmaktadır: ''Şüphesiz Rabbimiz Allah'tır deyip sonra da dosdoğru olanlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. İşte onlar cennetliklerdir; yaptıklarına karşılık olarak cennette sürekli kalacaklardır." (46/13-14). Aslında bu ayetler, esası Allah'a teslimiyet olan İslam'ın da özeti gibidir. Müslümanlar bu gerçeği anladıkları gün, İslam ortak paydası bilinci yeniden inşa edilmeye başlanır. Aksi takdirde her birimiz kendi mezhebimizi, cemaatimizi, tarikatımızı İslam'la özdeşleştiririz. Sonuçta ise biz birbirimizle çatışırken, bizim insanlarımız Batı'nın eşiğine yüz sürebilmek için denizlerde telef olurlar.

Müslümanların on dört asrı aşan tarihlerinde yüzlerce mezhep çatışması yaşanmıştır. Bu çatışmalar, sadece Şiilerle Sünniler arasında değil, Hanefilerle Şafiiler arasında da geçmiştir. Ancak, bu tür olumsuzluklar, hep mahalli kalmış; yaşanan acılar seçilmiş travmaya dönüşerek Müslümanların geleceğini karartmamıştır. Bugün İslam dünyası, ciddi bir mezhep çatışması riski ile karşı karşıyadır. Binlerce insan, sırf farklı mezheplerden oldukları için, hunharca öldürülmektedir. Bir grup adına, bir şekilde kan aktığı zaman, gerçekten de artık araya kan davası girmiş demektir. Akan kan, hasımlar arasındaki duvarı iyice kalınlaştırır; kin ve öfkeyi besler. Daha ileri bir aşamada, acıların seçilmiş travmaya dönüşmesine sebep olur.

Ayrıca, Cenab-ı Hakk'ın lütfettiği yaratıcı yetileri etkin kullanarak

anlam ve değer üretemeyenlerin, İslam'ın hayatı ve barışı esas alan, adaleti kurucu ilke kabul eden bir din olduğunu kavramalarının çok zor olacağının, bu tip kimselerin ezilmişliğin de etkisiyle hem kendilerini, hem de diğer insanları bir "nesne" gibi göreceklerinin unutulmaması lazımdır. İslam'ın yüksek evrensel değerlerine sadece Müslümanların değil, bütün insanlığın ihtiyacı vardır. İslam insandan, kendi varlığının farkında olmasını, aklı etkin kullanmasını ve enerjisini Salih amele dönüştürerek değer üretmesini ister. Evrensel Yaratma sürecine "salih amel"le katılamayanlar, ancak yakar, yıkar, yok eder ve öldürürler.

İslam dünyasında, mezhep çatışmasının önüne geçebilmek için, mezhep farklılıklarından dolayı hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğinin, adı ne olursa olsun hiçbir bir mezhebin İslam'la özdeşleştirilemeyeceğinin; imanın ve sorumluluğun bireysel olduğunun ve cennete veya cehenneme toplu rezervasyon yapılamayacağının bilinmesi ve İslam ortak paydası bilincinin geliştirilmesi gerekmektedir. İslam, hiçbir kimsenin, hiçbir mezhebin, cemaatin ya da tarikatın tekelinde değildir.

Kaynaklar

Castells, M., *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür,* II, Bilgi Üniversitesi, İst. 2006.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Maturidilik İlişkisi,* Ankara Okulu, Ank. 2013.

Kutlu-Aydınlı, "Ehl-i Sünnet'in Fıkhi Boyutu", *İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı,* ed. H. Onat-S. Kutlu, Grafiker Yayınları, Ank. 2013.

Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid,* çev. B. Topaloğlu, İst. 2002.

Onat, H. "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Oş, 2005.

Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev. E. Ruhi Fığlalı, İst. 1998

MODERN SELEFİLİĞİN ŞİDDETLE İMTİHANI: TEOLOJİK KÖKEN Mİ, SİYASAL PÜRİTENLİK Mİ?

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Başlığın ihtiva ettiği sorunun cevabını vererek tebliğime başlamak isterim: Şiddet kısmen teolojik büyük oranda siyasi püritenlikle ilgilidir.

Ama bu cevabı kolaycılığa, indirgemeciliğe düşerek söylemek istemem. İki ilkeye dayanıyorum.

Birincisi; bir takım olayların sebeplerini ve sonuçlarını tamamen teolojik dünyada aramayı bir ölçüde kaderci cebri ideolojinin yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Bir durum Kur'an'da, sünnette, kültürde öyle ise artık ondan kurtulmak mümkün değildir: İlahi kader. Böyle bir durum insanları bir takım "inanç bölgelerinin" nesnesi haline getirmekle eş anlamlıdır.

Biz nedense hayatı hep din üzerinden okumaya çok meraklıyız. Eğer sosyal bilim yapmak istiyorsak dini yorumları hayat üzerinden anlamak gerekmektedir.

İkincisi, dinin toplumsal siyasal olaylardaki rolü fazla abartılmamalıdır. Dinlerin, mezheplerin, inancın derin tarihi temellerinden kaynaklanan doğal çatışma hatları olmadıklarını belirtmemiz gerekir. Çünkü dini yorumun kendi başına özerkliği bulunmamaktadır. Din bağımsız bir fenomen değildir. Maddi dünya dinsel gelişmenin her evresinde bulunduğu için dinin nedensel özerkliği yoktur.

Belli inançların ya da kültür unsurlarının şiddet düşüncesini cesaretlendirdiği ifade edilebilir. Ama inanç ya da kültür doğal olarak şeyleştirilemeyecek bir kategoridir. Kültür ancak kendisi gibi karmaşık ve dinamik bir yorum sisteminin bir unsuru olarak ele alınırsa şiddeti açık-

lamaya katkıda bulunabilir. Jean Leca'nın işaret ettiği gibi şiddet de ne bağımlı (neden olunmuş) ne de bağımsız (neden olan) bir değişkendir. Şiddet çok sayıda etki sisteminin bir sonucudur[1].

Bu yüzden inançtan ya da kültürden söz ederken bir kültüralist bakış açısı yanıltıcı olabilir. Weber bizi haddinden fazla etkilemiştir. Halbuki Weber, bir kültüralist olmasına rağmen hiçbir zaman bir takım inanç esaslarıyla toplumsal pratikler arasında birebir ilişki olduğunu söylememiştir. Sadece bir "seçici uyuşumdan" söz etmiştir[2]. Buna göre belli sosyal şartlarla dini zihniyetler, bir araya gelebilirler; "tencere yuvarlanıp kapağını bulabilir".

Genel anlamda Selefiliğin dini zihniyetini şu şekilde tespit etmek mümkündür:

Dini hakikate sahip olma, sahihlik söylemi, İslam adına insanlar üzerinde hak iddia etme, dünyayı yeniden inşa etme, dünyaya nizam verme hevesi. Selefilik tarihi yeni bir dünyaya giriş olarak okur ve insanın durumunun tepeden inme ya da başka yollarla yeniden düzenlenebileceğine inanır.

Bütün hayatın İslam'ın içinde olduğunu farz etmeye dayalı totallik, İslam'ın her şeyi kapsadığını düşünme. Selefiliğe göre İslam her soruya cevap verebilecek yetkinliktedir.

Şeriatın değişmezliği üzerine vurgu yapma ve onu din yerine ikame etme. Selefiliğe göre din denince akla gelen yasadır.

Bu ve benzeri düşüncelerin şiddete verilen tavizler olduğu söylenebilir. Bu ilkelerin şu veya bu şekilde dini inanç ya da doğma ile ilişkilendirilmesi mümkündür.

Selefilik özcü bir harekettir. Özcülük, tarihi olayların inanç sistemlerinde ve siyasi kurumlarda neden olduğu görünür değişikliklere direnmek, sabit bir öz, sert bir çekirdek olduğuna inanmaktır. Burada insan adeta "homo religioustur" (entegrizm).

Ama bu özcülük, geleneğe bağlılık olarak anlaşılmamalıdır. Modern selefilikte şiddet unsuru bu anlamda akidenin bir uzantısı olmaktan çok modern ve küresel bir fenomenin ifadesi gibidir. Başka bir ifade ile selefi hareketlerde görülen şiddet eylemleri ya da nefret söylemleri teolojik-kültürel bir mirasın sonucu değil aksine kültür kaybının, kültür buna-

1 Bkz. Hamit Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan el-Kaide'ye*, çev. Ali Berktay, İletişim Yay., İstanbul 2015, s. 16-21.

2 Bkz. B. S. Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 57.

lımının bir uzantısıdır. Modern selefilik geleneğin yitirilmesi sonucunda gelişmektedir. Modern selefiliğin hikayesi teolojinin çekiciliği ile değil siyasi öfkenin ya da siyasi püritenliğin cazibesi ile ilgilidir.

Selefiliğe artan ilgi, moral bir düşünce olarak taşıdığı güce pek bir şey borçlu değildir. Burada dini saikin özerk dünyasının rolünden bahsedilemez. Selefiliğe ilgi bir hayat tarzından ziyade bir protestodur. Din dünyayı bizim için bazen keyfi yollarla "haritalandırır". Bu haritalandırma süreç içinde kimliğe bağlı olarak güçlü anlamlar kazanır[3].

Dini aslına irca ya da selefe dönüş, sadece bir ihya sahası değil aynı zamanda bir iktidar eksersizidir. Selefe dönüş dışlamacı bir dile dayanmaktadır. İslam'ın dışında olan alan, bu zihniyette çok geniştir. Dışlama ile iktidar talebi arasındaki ilişki ise açıktır.

Selefilik, ütopik bir toplum modeli çizmeye çalışır. Böylece İslam'ı bir inanç olmaktan çıkarıp halife yönetiminde otoriter ve devletler üstü püriten bir sistem haline getirir. Selefilik dini, "gücün teolojisi" haline getirmektedir.

Belki bu nedenle selefilikte din kaide ve sofuluğa indirgenmiş, yasa, kültürün yerini almıştır. Selefilikte gündelik yaşantının en ufak ayrıntılarına dair bir hükmün bulunduğuna inanılmaktadır[4].

Selefiliğin baskın özelliği tasviyecilik ve dışlamacı dildir. Şiddetin ana nedeni bu noktada aranabilir. Selefilikte şiddetin asıl kaynağı, geleneği ret ve "kimliği" "yeniden keşfetmektir". Şiddet, "born again"in, yeniden doğanların, kendini yeniden keşfedenlerin, kendini yeni doğmuş bir bebek gibi hissedenlerin arasında taraftar bulmaktadır. Selefilik, din ve şiddet sarmalında dini kimlik ile kültürel kimliğin ayrışması, imanın yenilenmesi, yeniden dindarlaşma ve yeniden doğuş vakaları anlamına gelmektedir[5]. Burada kimlik imanın yerini almaktadır. Mühtedilik yani yeni hidayete ermek günümüz selefi din anlayışının temel anahtarlarından biridir. Olivier Roy'un "aziz cehalet" dediği durum budur[6]. Burada dinselliği görünür kılan şey, kültür ve medeniyet şuurundan yoksun oluştur. Simgeler ya da büyük iri kelimeler veya kavramlar kültüre karşıdır. Şeriat

3 Bkz. Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012, s. 23.

4 Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 141-145.

5 Olivier Roy, *Kayıp Şarkın Peşinde*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2015, s. 210.

6 Roy, *Kayıp Şarkın Peşinde*, s. 226.

kültürün yerini tutmaktadır.

Selefilik kültürel kimliğin kaybı sonucu gelişmektedir. Burada İslam, bir kültürel miras olarak değil tıpkı evanjelizm gibi küresel ve belirli kültürlerin ötesine geçen bir "din" olarak görülmektedir. Nitekim Bin Ladin'den itibaren modern selefiliğin devşirdiği güçler, militan geçmişleri olmayan Avrupa'dan gelen köksüzleşmiş gençler olmuştur. Bunlar göçebe cihatçılardır[7].

Hemen hemen şiddete bulaşmış yeni selefilerin hepsi, Batıdaki köksüzleşme içinde anavatandan, aileden ve gidilen ülkeden olmak üzere bir üçlü kopma yaşayarak yeniden İslamileşmişlerdir[8]. Bunların radikalleşmeleri, İslamlarının olgunlaşmasından değildir. Aksine önce siyaseten radikalleşmişler sonra İslam'ı yeniden keşfetmişlerdir.

1993'te Dünya Ticaret Merkezine düzenlenen ilk saldırıdan tutuklanmış Wadih el-Hage, bir Amerikan vatandaşıdır ve aslında İslam'ı sonradan benimsemiş olan Lübnanlı bir Hristiyan'dır. Önce Beyrut'ta yaşamış sonra Louisiana Üniversitesinde şehircilik öğrenimi görmek için ABD'ye gitmiştir. Bir Amerikalı ile evlenmiştir. Afganistan'a gitmiş sonra Kenya'ya yerleşmiştir. Diğer sanık olan Muhammed Sadık, Suudi Arabistan doğumludur, Ürdün pasaportu ile dolaşmaktadır. Filipinlerde mimarlık diploması almıştır. Host'ta eğitim görmüştür. Somali'ye gitmiştir. Kenyalı bir kadınla evlenmiştir.

Hollandalı film yapıcısı Theo van Gogh'un katili Muhammed Bouyeri, Amsterdam'da doğup büyümüştür. Gençlik döneminin başlarında dindar değildir. Uyuşturucu kullanmaktadır. Ama birçok genç gibi küçümsenmeye ve reddedilmeye karşı hassastır. Ailesinin kültüründen uzaklaşmıştır ama aynı zamanda yaşadığı ülkede huzursuzdur. Başka bir ifade ile kendine arınmışlık, ahlaki üstünlük ve güç vadeden yeni bir kimliğin cazibesine kapılmaya hazırdır. Yirminci yüzyılın başında yaşamış bir Rus olsaydı anarşist olabilirdi. Ya da gençlik dönemi 1970'lere denk gelen bir Alman olsaydı Kızılordu fraksiyonuna katılabilirdi. Yirmi birinci yüzyılda Hollanda'da yaşayan bir faslı olduğu için bir İslami ütopya uğruna savaşan mücahit kimliğini benimseyerek dini inancını "yenilemişti".

Londra metrosuna yapılan bombalı saldırının elebaşı olarak zikredilen Muhammed Sıddık Han'ın hikayesi de bu hikayeden farklı değildir. Sıddık Han, Pakistanlı bir aşiret çevresinden gelen geniş bir göçmen nüfusun yaşadığı köhne bir banliyöde büyümüştür. Çevresinde yaygın

7 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 175.

8 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 176

olan uyuşturucu bağımlılığı ile mücadele için "genç mollalar" adlı bir gruba katılmış, Leeds Metropoliten Üniversitesinde işletme okumuştur. Hintli bir Müslüman kızla tanışarak ailesinin kesin karşı çıkmasına rağmen evlenmiş, genç mollalar eliyle Suudi destekli köktenci Vahhabilikle tanışmıştır. Barelvi aşiretinin dışında bir kadınla evlenmek, ailesine ve geleneksel çevresine meydan okumaydı, İslamcılığı da bundan farklı olmamıştır[9].

11 Eylül'ün pilotlarından Muhammed Atta'nın vasiyetine bakılırsa onun dindar bir geçmişi olmadığı anlaşılmaktadır[10]. Dünya ticaret merkezi saldırısındaki intihar uçaklarının pilotları, Muhammed Atta, Mervan el-Şehi, Ziyad Cerrahi, Batılılaşmış bir hayat sürmüşlerdir. Mimari, mühendislik, uygulamalı bilimler okumuşlardır. Azar azar, birbiriyle tanıştıkları el-Kuds camii çerçevesinde yeniden İslamileşmişlerdir.

Avrupa'da İslam tartışmasının belki Selman Rüşdi'den sonra ikinci sembolü Ayan Hirsi Ali'dir. Somali kökenli Hollanda vatandaşı Ayaan Hırsi Ali, son olarak İslam'a karşı "sıfır tölerans" politikasını savunmaktadır[11]. Somali'de başlayan ve Avrupa ile ABD'de devam eden hikayesi, bir çokların ki gibi bir hayal kırıklığı ve dönüşüm hikayesidir. Kenya'da sürgünde büyürken (babası Somali devlet başkanına muhalifti)köktenci bir Müslümandır. Çarşaf giymekte Ayetullah rejimine sempati duymaktadır. Rüşdi'nin "küfrünü" duyduğunda onun ölmesini istemiştir. Hollanda'ya sığındığında hala dindardı. Yavaş yavaş ateist olmuştur. Kadınların örtünmesini isteyen ayetlerin kadınların vücutlarına yansıtıldığı "teslimiyet" adlı bir kısa filmin senaryosunu yazmıştır. Filmi yöneten Theo van Gogh filmin televizyonda gösterilmesinden kısa bir süre sonra öldürülmüştür[12].

Bugün de özellikle İşid'e katılımların bir bölümü Avrupa'dandır. Bugüne kadar üç binden fazla insanın Avrupa'dan gelip İşid'e katıldığı tahmin edilmektedir. Bir tespite göre şu ana dek «Suriye›deki terör faaliyetlerine katılacaklarından şüphelenilen, 123 ülkeden 33 bin 746 kişiye Türkiye›ye giriş yasağı koymuştur. 89 ülkeden 2 bin 783 şüpheliyi yakalayıp sınır dışı etmiştir.» IŞİD ile bağlantılı faaliyetlere karışmakla suçlanan

9 Ian Buruma, *Dinin Demokrasiyle İmtihanı*, çev. Deniz Ali Gür, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 2014, s. 99-101.

10 Roy, *Kayıp Şarkın Peşinde*, s. 248-249.

11 Bkz. Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, çev. Zehra Cunillera, Metis Yay., İstanbul 2015, s. 46.

12 Ian Buruma, *Dinin Demokrasiyle İmtihanı*, s. 117.

binin üzerinde kişi tutuklanarak mahkeme önüne çıkarılmıştır.[13]

Avrupa'da IŞİD gibi örgütlerin saflarına katılmak nispeten kolaydır. Her şey bir oyun gibidir. Çok seçenekli başvuru usulleri söz konusudur. Adaylar belli başlı sitelerde kendilerine sunulan "cengâver look", "erkek muhabbeti", "silah kullanabilme" gibi kutucukları işaretleyerek sanal alemde örgütlere katılabiliyorlar. Çok modern bir kahramanlık biçimi aracılığıyla kendini şipşak gerçekleştirme durumu söz konusudur. Elde bu yeni kimliğin anahtarı, video oyunları ve Reality TV ile kırma yapılarak, IŞİD'in kökenden ziyade ürünü olduğu şiddet "erotikleştirilmektedir". IŞİD pornografik bir şiddetin dışa vurulabileceği, aranabileceği, yasaklarından kurtulabileceği ve güç kazanabileceği somut bir alan sunmaktadır. Belki bu yüzden baş aktörlerinin Avrupalı mühtediler olması bir tesadüf olarak görülmemelidir[14].

Olivier Roy Fransa ve burada yaşayan Müslümanların sorunları hakkında şunları söylemektedir:

"1996'dan beri, çok yerleşik bir hadiseyle karşı karşıyayız: Genç Fransızların iki kategorisinin, yani "ikinci kuşak" Müslümanların ve "öz be öz" Fransız olup sonradan Müslümanlığı kabul edenlerin radikalleşmesi. Dolayısıyla Fransa için esas mesele, kâbusa dönüşen eski bir serap gibi er ya da geç buharlaşacak olan Suriye çöllerindeki halifelik değildir. Asıl sorun bu gençlerin neyi temsil ettiğini; gelecekteki bir savaşın öncüleri mi, yoksa aksine tarihin bir gurultusunda püskürttüğü rateler (tutunamayanlar) mi olduğunu bilmektir.

Neredeyse tüm Fransız cihatçılar çok belirgin iki kategoriye girerler: ya Fransa'da doğmuş veya buraya çocukken gelmiş "ikinci kuşak"-tırlar, ya da sonradan Müslüman olmuşlardır (bunların sayıları zamanla artmaktadır, ama 1990'lı yılların sonuna doğru radikallerin yüzde 25'ine ulaşmışlardı zaten). Bunun anlamı, radikaller arasında pek "birinci kuşak" (yeni gelmiş göçmen işçiler bile) olmamasıdır.

Önce bir kuşak isyanı söz konusu: İki taraf da ebeveynleriyle ilişkiyi keser, kültür ve din bakımından temsil ettikleri şeyden koparlar. "İkinci

---

13 İbrahim Kalın, "Zizek, Türkiye ve entelektüel ciddiyetsizlik", 24 Aralık 2015, Aljazaara Turk,
http://www.aljazeera.com.tr/gorus/zizek-turkiye-ve-entelektuel-ciddiyetsizlik

14 Peter Harling, "Ötekileri öldürmek, kendini öldürmek", çev. Haldun Bayrı, *http://medyascope.tv/2015/12/19/paris-saldirilari-uzerine-otekileri-oldurmek-kendini-oldurmek/*
Makalenin orijinali şu linkten okunabilir: Peter Harling, "Tuer les autres, se tuer soi-même », OrientXXl, 26 Kasım 2015. http://orientxxi.info/magazine/tuer-les-autres-se-tuer-soi-meme,1103

kuşaklar" hiçbir zaman anne-babalarının İslamını benimsemezler, batılılaşmaya karşı isyan eden bir geleneği asla temsil etmezler. Batılılaşmışlardır, ebeveynlerinden iyi Fransızca konuşurlar. Hepsi kendi kuşaklarındaki "genç" kültürünü paylaşmış, alkol kullanmış, esrar içmiş, diskoda kızlara asılmıştır. Sonra, sabahlardan bir sabah, dine yönelmiş ve selefi bir İslam'ı, yani kültür kavramını reddeden bir İslam'ı, kendilerini kendi başlarına inşa etme imkanı sağlayan bir akait İslamını seçmişlerdir. Zira kendinden nefretin simgeleri haline gelmiş olan anne-babalarının kültürlerini de "Batılı" bir kültürü de istemezler.

Fransız radikallerin Müslüman ebeveynleri evlatlarının isyanını anlamazlar. Git gide, onlar da mühtedi gençlerin ebeveynleri gibi, çocuklarının radikalleşmesine engel olmaya çalışırlar: Polise telefon ederler, geri getirmeyi sağlamak için her yolu denerler, daha radikalleşmiş büyüklerin kardeşlerini beraberlerinde sürüklemesinden çekinirler. Kısacası cihatçılar, Müslüman toplulukların bir radikalleşmesinin simgesi olmadıkları gibi, kuşaksal kırılmayı patlatmakta, yani düpedüz aileyi paramparça etmektedirler.

Aileleriyle bağlarını koparmış olan cihatçılar, Müslüman topluluklarının da kıyısındadırlar: Neredeyse hiçbirinin kendini dine ve ibadete kaptırdığı bir geçmişi olmamıştır. "Born-again" (yeniden doğmuş) oldukları vakit, gençler gizlenmezler ve yeni inanışlarını Facebook'tan sergilerler. Her şeye kadir yeni benliklerini, içe atılmış bir yoksunluğun rövanşını alma isteklerini, öldürme isteği ve kendi ölümleriyle büyülenmelerinin onlara verdiği yeni her şeye-kadirlik sevinçlerini teşhir ederler böylece. Benimsedikleri şiddet modern bir şiddettir, ABD'deki kitle üzerine ateş açanlar, ya da Norveç'te Breivik gibi, soğukça ve sakince öldürürler. Burada nihilizm ve gurur derinden bağlıdır birbirine. Hiçbiri "cemaat halinde yapılan" ibadetlere (Ramazan'da iftar sofrası kurmak; camilerde ya da kapı kapı dolaşarak tebliğde bulunmak) katılmamıştır. Hiçbiri ciddi dini eğitim görmemiştir. Hiçbiri ilahiyatla ilgilenmez; hatta cihadın tabiatı ya da İslam devletinin tabiatıyla da ilgilenmez. Dolayısıyla teröristler Müslüman bir nüfus kesiminin radikalleşmesinin dışavurumu değillerdir, fakat belirgin bir genç kategorisini etkileyen kuşaksal bir isyanı yansıtırlar. Onlar "Müslümanlardan da Müslüman"dırlar; özellikle de anne-babalarından…[15]

---

15 Bkz. Olivier Roy, "Cihadcılık Bir Kuşağa Özgü Nihilist İsyandır", çev. Haldun Bayrı, *http://medyascope.tv/2015/12/06/olivier-roy-cihadcilik-bir-kusaga-ozgu-nihilist-bir-isyandir/* Makalenin orijinali su linktedir: Olivier Roy, "Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste »

IŞİD'in elinde 10 ay tutsak kaldıktan sonra serbest bırakılan Fransa vatandaşı Nicolas Henin, esaret dönemini ve aralarında 'Cihatçı John' olarak bilinen Muhammed Emwazi'nin de bulunduğu gardiyanlarını bir söyleşide şöyle anlatmaktadır:

"Yerel kültürle -Arap kültürü ya da İslam kültürü- hiç ilgilerinin olmadığını fark ettim. Onlar bizim toplumlarımızın çocukları. Bizimle aynı dili konuşuyorlar. Benzer şeylere atıflarda bulunuyorlar. Aynı filmleri izleyip aynı bilgisayar oyunlarını oynuyorlar. Bu batılı IŞİD gardiyanlar, çocuk programı Teletubbies'den, dünya genelinde popüler hale gelen fantastik-kurgu dizi Game of Thrones'a (Taht Oyunları) kadar çok farklı şeyler izlemekteler. Onlar bizim kültürümüzün çocukları"[16].

Yeni Selefiliğin şiddete bulaşmış şahıslar üzerinde genelde olarak şunları söylemek mümkündür:

Bunlar ulus ötesidirler, doğdukları ülkede yaşamamaktadırlar. Aileleriyle, gittikleri ülkelerle ya da anavatanlarıyla bağlarını koparmış, uluslararası bir kardeşlik ağına katılmışlardır.

Bazen Batı ya da ABD vatandaşıdırlar.

Modern eğitim görmüşlerdir, bazen batı tarzında eğitim görmüşlerdir.

Çoğunlukla batı tarzında bir gençlik yaşamışlar, toplumsal açıdan ya orta sınıflardan ya da uyuşturucu kullanmasının yaygın olduğu, hapishanelerde bulunup genelde orada hidayete erenler olarak "tehlikeli mahallelerden" gelmişlerdir.[17]

Fakat bunları söylemek, IŞİD gibi dini şiddete dayalı örgütlerin teolojik kökeni konusunda bizi tembellik yapmaya da sürüklememelidir. Yukarıda genel anlamda Selefiliğin teolojik görüşlerinden bahsedilmişti. Şimdi özel olarak IŞİD ve benzeri şiddet örgütlerinin teoloji demenin pek mümkün olmadığı dini anlayışlarından örnek verilebilir. IŞİD'in Türkiye'de yayımladığı bir dergide dini zihniyetinin kökenleri çok güzel bir şekilde özetlenmiştir:

Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler, kafirlerin ta kendileridir.

Batı ile işbirliğine girenler, müşriktirler.

---

http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html

16 *http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2015/03/150310_isid_rehine_henin* 10 Mart 2015 Çarşamba, Lucy Williamson, BBC, Paris.

17 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 117.

Hükümette görev alan yetkili ile şube müdürü arasında şirk bakımından fark yoktur.

Diğer İslam gruplar, tek bayrak altında toplanmadıkları için, isyancıdırlar.

Allah'ın şeriatının hakim olduğu yerde yaşamak gerekir. Bu yüzden "İslam yurduna" göç gereklidir.

Kendisini Müslüman addeden her bireyin yasama ve hüküm koyma yetkisini Allah'a verip bu konuda Allah'a şirk koşmaması gerekir.

Rabbini razı etmek isteyen her kul demokrasi ve benzeri şirk sistemlerinden ve bunları halka dayatan tağutlardan uzak durmaları ve rablerinin kanun ve kurallarını hayata hâkim kılmaları gerekir.[18]

İslam devletine geçip "küffar devletinde kurtulmak" fikrinin, Türkiye'den IŞİD benzeri örgütlere katılanların da en büyük fikri altyapısını temsil ettiği tespit edilmiştir. Buna göre "egemenlik kayıtsız şartsız Allah'ındır. Egemenliği Allah'a ait bir alan görmeyen toplumlar şirk içindedir. Bu ilkeyle hareket etmeyen toplumdan, anne babadan tüm bağları koparmak lazımdır. Çünkü Kur'an'da; ""Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorlarsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi (bile) veli edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin kendileridir. De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah›tan, Resûlünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez" (Tövbe 23-24)buyrulmaktadır.[19]

Şiddete bir ölçüde sebep olabilecek "dini" temellerden bazıları da bunlar olabilir. Ama belirtilmelidir ki bugün Türkiye'de bu fikirleri savunan çok şöhretli yazarlarımız ve ilahiyatçılarımız da bulunmaktadır.

Bir yazarımız şöyle yazabilmektedir:

"Kuranı Kerim Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin *"kâfir, zalim ve fasık"* olacaklarını söyler. Ayrıca Allah: "Biz sana Kitabı hakikat olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği ile hükmedesin" buyurmaktadır.

---

18 *Kostantiniyye*, sayı:1, yıl: 1436.

19 Bkz. *http://appsaljazeera.com/interactive/isid_dosya/konyali_dede.html*
http://appsaljazeera.com/interactive/isid_dosya/isid_korkusu.html

Bugün başka kanunlar etrafında yaşıyorsak Allah'ın kanunlarını uygulamaya gücümüz yetmediğinden dolayıdır. Bu konuda İslam'ın hükmünü onun şu genel kaideleriyle düşünmeliyiz: İki kötünün ehven olanı tercih edilir. Büyük zarar küçük zararla def edilir. Zararı defetmek, yararı elde etmekten önceliklidir.

Bir de genel hayat kuralı vardır: Bir şeyin tamamı elde edilemiyorsa, tamamı da terkedilmez. Kuranı Kerim'in, Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyenleri kötülerken, bununla hüküm verme imkânı bulunduğu halde başkasını tercih edenleri kastettiği açıktır. *"Allah kimseye gücünün üstünde yük yüklemez"*. O'nun indirdiği ile hükmetmeye gücümüz yetmiyorsa, gücümüzün yettiği zulmü azaltma, adaleti çoğaltma işini yaparız.

Ama tercih imkânına sahip olduğu halde Allah'ın hükmünden başkasını tercih edenler işte o ayetlerin muhatabı olmuş olurlar[20]".

Aynı yazarımız "İlahiyatçıların kafası neden karışık" başlığını attığı makalesinde de şunları savunmuştur:

"Dinin temel ilkelerinin dogmalar olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple İslami bir eğitim, bugünkü sistemle lisans sonuna kadar sadece sabit doğruları öğretmelidir. Ondan sonra tartışma ve mukayeseye başlayabilir. Bu sebeplerdir ki, Hicri ikinci asrın sonlarına kadar, sadece felsefe değil, kelam bile gereksiz sayılmış, hatta İmam Şafiî; 'men tekelleme tezendeka, yani kelamla uğraşan zındıklaşır' demiştir. İşte İlahiyat Fakültesi mezunlarının kafalarının karışıklığı sabit doğrularının bulunmamasındandır[21]".

Bir başka yazarımız da şöyle yazmaktadır:

"Müslümanlar ya bütün düzenlemeleri İslam'a uygun, İslami kaynaklara dayanarak hazırlanmış bir ülkede yaşarlar veya İslam'ı siyasi, sosyal, hukuki alanlarda kaynak ve bağlayıcı olarak kabul etmeyen laik ülkelerde yaşarlar. Bu ikinci çeşit ülkelerde Müslümanların yaşamaları caiz midir, her ne pahasına olursa olsun veya imkan var ise İslam ülkelerine göçmeleri gerekir mi" konusu tartışılmıştır; ancak en azından çaresizlik veya daha iyisi bulunmadığı için buralarda yaşayan milyonlarca Müslümanın bulunduğu bir vakıadır. Laik ülkelerde Müslümanlar düzeni kökten değiştirme imkanı bulamazlarsa laik kanunlar içinden İslami kurallara veya amaçlara daha uygun olanlarını tercih eder, bunların ha-

---

20 Faruk Beşer, "Laik Düzende Hakim Ya da Avukat Olmak" *Yeni şafak* 26 Haziran 2015 http://www.yenisafak.com/yazarlar/Faruk_Beser/laik-duzende-hakim-ya-da-avukat-olmak-2014664

21 Bkz. Faruk Beşer, "İlahiyatçıların Kafası Neden Karışık", *Yeni Şafak,* 21.06.2013.

yata geçmesi için çaba gösterirler"[22].

"Devletin temel referansı İslam'dır. Kamusal alan İslam'ın emir yasak ve tercihlerine göre düzenleniyorsa orası İslam devletidir. Devlet bütün dinlere eşit davranırsa, din kuralı devletin düzenine kaynaklık etmeyecekse ve bunun adı demokrasi ise demokrasi İslam'la bağdaşmaz. İslami kuralları temel almayan devlete Müslümanlar zaruret hali dışında uymazlar"[23].

Şimdi bu görüşlerle IŞİD'in deklere ettiği görüşler arasında sadece bir derece farkı bulunmaktadır. IŞİD diyor ki "hemen şimdi". Bu yazarlarımız ise "henüz vakit gelmedi" görüşündedirler.

Orta doğu ya da Hint alt kıtasında selefiliğin, Vehhabiliğin sosyo politik oluşumlarını "anlamak" mümkündür. Ama Türk selefiliği" diyebileceğimiz bu tür bir din anlayışını anlayabilmek için birkaç Weber'e ihtiyacımız olacaktır. "Türk selefiliği" Baudrillard'ın ifadesini kullanacak olursak bir "orji sonrası" halidir. Orji tam da modernliğin patladığı andır[24]. Politik özgürleşme, muhafazakârın her alanda hak ve özgürlük elde etmesi, "beyazlaşmaya" başlaması, aşırı tüketim yollarının katedilmesi, bilinç dışı itkilerin özgürleşmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. "Türk selefiliği": "Orji bitti simdi ne yapacağız? Şaşkınlığıdır. Türk selefiliği, bir modernlik simülasyonu, "imiş gibi göstermenin" sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Bu tür görüşler söz konusu olduğunda, bir Osmanlı tecrübesi yaşamış, İslam'ı yasa dini olmaktan çok bir medeniyet şuuru ile dikkate almış bir coğrafyada, cumhuriyeti ve demokrasiyi içselleştirmede, gelenekselleştirmede epey yol almış bir çevrede, dinin sonu böyle mi olacaktı şeklinde bir yakınmaya gitmek mümkün.

Ama bir de şu soruyu sormamız gerekmektedir: Bazı inanç esasları bir yerde şiddeti cesaretlendirirken başka bir yerde neden bu esaslar şiddete yol açmamaktadır? Bu noktada önemli olan, dini metinlerde şiddet unsurlarının olması değil, bu unsurlar olsa bile bizim neden şiddete başvurmamış olmamızdır.

Buradan hareketle sosyal ve siyasal durumlarda teolojiden hareket

---

22 Hayrettin Karaman, "Müslümanlar referanduma katılabilir mi?" Yeni Şafak 30 Temmuz Cuma 2010-07-30
http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?t=30.07.2010&y=HayrettinKaraman

23 Bkz. Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 22. Eylül 2011, 02 Ekim 2011.

24 Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay, İstanbul 2010, s. 9-10.

etme veya teolojik merkezileşme için artık özür dileme vakti geldiği ifade edilebilir. Din ilahi bir tüzük gibi hayatın kaynağı olarak tanımlanırsa, şiddetin de kaynağı olacaktır.

DİN VE ŞİDDET BAĞLAMINDA OSMANLI-KIZILBAŞ (ALEVİ) İLİŞKİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ümit Erkan
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Günümüzde Kızılbaşlık/Alevîlik pek çok ülkede tarihsel süreçteki yeri ve de toplumsal-siyasal yansıması bakımından ciddi bir şekilde tartışılmakta; bu tartışmalar, gün geçtikçe daha karmaşık bir hâl almaktadır. Bu tartışmaların ortaya çıkmasının arka planında tarihsel köklere bağlı olan sorunlar yatmaktadır. Bu sebeple özellikle geçmişten bize intikal eden sorunların köklerinin tespit edilmesi gelecekteki çözüm arayışları için bizi zorunlu kılmaktadır. İşte tarihsel bir olgu olarak Türkler'in İslâm'a girişiyle birlikte yaklaşık X. Yüzyıldan itibaren başlayıp günümüze kadar gelen Alevîlik meselesi acılar üzerine inşa edilen bir sorundur. Bu sorunun devam etmesinin arka planında, tarihsel bir olgu oluşunun yanında yüzyıllar içerisinde çeşitli siyasî, sosyo-ekonomik, dinî ve kültürel farklılıklar içerisinden süzülerek gelmesi yatmaktadır. Dolayısıyla tarihsel köklerin bilinmemesi ister istemez çok yönlü bir Alevîlik tarihi perspektifinin oluşmasını sağlamaktadır. Ancak söz konusu mesele ile ilgili yapılması gereken objektiflikten uzaklaşmak yerine meselenin tarihsel arka planının ve bugüne olan etkisinin araştırılması ve bilimsel araştırmaların yapılıp mevcut bilgi kirliliğinin bir an evvel giderilmesi gerekmektedir.

Alevîlik tarihi açısından önemli bir dönemi teşkil eden XVI. yüzyıl ve bu yüzyılda ortaya çıkmış Osmanlı-Kızılbaş ilişkileri ile ilgili bilimsel araştırmaların azlığı ciddi bir bilgi boşluğu oluşturmakta ya da benimse-

nen dünya görüşünün etkisinde kalınarak yapılan çalışmalarda objektiflik ilkelerine riayet edilmemektedir. Bu bağlamda pek çok yazar ve araştırmacının bu konuyu inceledikleri bilinmekte ancak yapılan çalışmalara baktığımızda konunun ya ayrıntılarına girilmediği görülmekte ya da belli konulara ağırlık verilerek bu yüzyılda ortaya çıkmış diğer ilişkiler göz ardı edilmektedir. Diğer taraftan bilimsel formasyon eksikliği, ideolojik tercihler, metod eksiklikleri ve ilk elden kaynakların kullanılmaması konunun farklı açılardan taraflı bir şekilde ele alınmasını sağlamakta, bu durum, konu ile ilgili yeni sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Müslüman devletler içerisinde önemli bir yere sahip olan Osmanlı Devleti, altı asırdan daha fazla bir süre varlığını sürdürmüştür. Selçuklular tarafından Bizans sınırlarında uç beyliği olarak yerleştirildikten kısa bir süre sonra güçlü bir devlet, hatta imparatorluk haline gelen Osmanlılar, kendinden önce kurulan Türk-İslâm devletlerinden tevârüs ettiği siyasî, dinî ve sosyal alandaki bazı yönlerini devam ettirmiştir. Her siyasî topluluk gibi Osmanlılar da Selçuklular aracılığı ile eski Türkler, Sasaniler ve Abbasilerden devraldıkları siyasî ve kültürel kimliklerini başta Bizans olmak üzere fethettikleri ülkelerin örf ve uygulamalarıyla güçlendirerek çağına göre çok ileri bir siyasî kurumlaşma gerçekleştirmişlerdir.

Osmanlı Devleti gerek kuruluş devrinde, gerekse imparatorluk döneminde doğusunda ve güneyinde verdiği mücadelerle yeni topraklarla beraber çok sayıda Müslüman halkları kendi hâkimiyeti altına almıştır. Böylece devletin genişlemesiyle birlikte Ehl-i Sünnet dışında kalan mezhepler ve akımlar da Osmanlı Devleti sınırları içerisinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti kuruluştan itibaren, merkezi yönetim, Müslüman tebaa içindeki bu dinî ve mezhebî yapıyı hep göz önünde tutup her fırkanın kendi hayatına genel düzeni sarsmamak kaydıyla izin vermiş, kendisi ise dinî politikasını Hanefîliğe dayandırmıştır. Bu minvalde komşusu olan Safevî Devleti de Şia mezhebini tercih etmekle kalmamış, bu itikadî mezhebi yayma ve bütün Anadolu'yu Şiîleştirme politikası izlemiştir. İşte bu devreden sonra Safevî propagandalarının Anadolu'daki insan gücünü teşkil eden kızılbaş Türkmen gruplarla Osmanlı Devleti arasında bir mücadele başlamış ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde XVI. yüzyıl içerisinde birçok kızılbaş ayaklanması ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Alevîlik tarihi açısından önemli bir dönemi teşkil eden ve din-şiddet ilişkisinin çerçevesini oluşturan Osmanlı-Kızılbaş ilişkileri diyebileceğimiz Kızılbaş ayaklanmaları, Anadolu toprakları içerisinde, Osmanlı ile Kızılbaş topluluklar arasında geçen olumsuz ilişkilerin ardında dinî argümanların ne derece kullanıldığını, Osmanlı'nın Kızılbaş gruplar üzerine

uygulamış olduğu şiddetin kaynağının din mi olduğunu, yoksa dinin bir araç olarak mı kullanıldığını ortaya koyacaktır.

Kızılbaşlık Kavramı

Osmanlı-Kızılbaş ilişkilerinde geçmeden önce kavramsal çerçeveyi belirleme adına Kızılbaşlık kavramının tarihsel süreçte almış olduğu anlamları ortaya koymamız gerekmektedir. Nitekim bu süreç din-şiddet bağlamındaki ilişkinin kavramsal alt yapısını oluşturmaktadır. Kızılbaş kavramı X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan konargöçer Türkmen boylarının farklı zaman ve mekânlarda kullanmış oldukları isimlerden biridir. Bu isim eski Türklerde bir çeşit baş giysisi ile ilgili olup belli bir zümreyi ifade etmek için kullanılmıştır.[1] Bu noktada siyah başlık giyen bir Türkmen grubun Karapapak veya Karakalpak diye anılması, yine Kıpçakların onbir boyundan birine Karabörklü denilmesi ayrıca Kazak ordusunun içinde Kızılbörk ve Konurbörk isminde grupların oluşu bunu doğrulamaktadır.[2]

Öte yandan Kırgızların içkilik oymaklarından birine Kızılbaş denilmekle birlikte[3] Afganistan'da yaşayan Şiî halk Kızılbaş şeklinde ifade edilmiştir.[4] Ayrıca Altaylı Şamanlar'ın dinî ayinlerinde başlarına taktıkları kırmızı külah Alevî dedelerinin ve Bektâşî babalarının giydikleri kıyafetlere benzemektedir.[5]

Bunların ötesinde Kızılbaş ismi İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen olaylarla irtibatlandırmaya çalışılmıştır. Örneğin, Uhud savaşında Hz. Muhammed'i oklara karşı kendisini siper eden Ebû Dücâne'nin kafa-

---

1 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964, s. 255; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TTK Basımevi, 1995, ss. 1-13, 204-207; Mircea Eliade, Şamanizm, Çev. İsmet Berkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, s. 16, 21, 23, 25; İlyas Üzüm, "Kızılbaş", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 546.

2 Pavel Petrovich İvanov, "Karakalpakların Tarihine dair Materyaller", Çev. H. Ortekin, *Ülkü Mecmuası*, XI/65, Temmuz 1938, s. 423; *ayrıca, Faruk Sümer,* Anadolu'daki Türkmenlerin Selçuklular döneminden itibaren Kızıl Börk giydiklerini, Osmanlı döneminde ise devşirme zümresine mensup askerlerin Ak Börk giyebildiğini, devlet hizmetinde bulunan askerlerin ise Kızıl Börk giydiklerini ifade etmektedir. Bkz., Faruk Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, C. I, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1999, s. 235.

3 Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara: TTK Basımevi, 1968, s. 45.

4 Ahmet Caferoğlu, "Türk Onomastiğinde Başlık Yahut Serpuş", *Sekizinci Türk Dili Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1960, s. 124.

5 Üzüm, "Kızılbaş", s. 546.

sına sardığı sarığın kana boyanmasından kendisine kızılbaş denilmiştir. Hayber kalesinin fethinde Hz. Ali başına kırmızı sarık takmış ve kızılbaş adıyla anılmıştır. Sıffin savaşında her iki taraf müslüman olduğu için Hz. Ali, askerlerine Muaviye'nin askerlerinden ayırt edebilmek için kızıl sarık sardırarak onların Kızılbaş diye anılmasına sebep olmuştur. Ancak kızılbaş ismi ile ilgili tarihsel bir doğrulanma imkânı olmayan bu rivayetler, kelimeyi kutsallaştırma çabasının bir sonucu olarak görülmektedir.[6]

Bütün bunlar dikkate alındığında Kızılbaş isminin başa giyilen kırmızı bir giysi olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Orhan Gazi'nin padişah olduğu dönemde de farklı bir grubu temsil etmesi için bir giysi olarak kullanılmaya başlandığı Aşıkpaşazâde(889/1484)'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.[7]

Kızılbaş isminin bir giysi türü ve belirli bir zümreyi temsil etmesi XV. yüzyılının son çeyreğinden itibaren farklılık kazanmaya başlayarak belirli bir dinî ve sosyal grubu nitelemek için kullanılmaya başlamıştır. Özellikle Safevîye tarikatı ve bu tarikatın devletleşme sürecinde[8] ortaya çıkan Osmanlı-Safevî mücadelesi sürecinde kızılbaş ismine yönelik farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu süreçte Kızılbaş isminin Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar zamanında ilk defa kullanıldığı görülmektedir. Şeyh Haydar, müritlerini diğer Türkmenlerden ayırmak için gördüğü bir rüyanın tesiriyle ve kendi taraftarlarını ayırt edebilmek için aynı tarikatın Sünnî kolunca kabul edilen siyah giysiye karşılık yeni bir giysi hazırlatmıştır. Artık bu müritler bundan sonra sırtlarına derviş entarisi giymiş, başlarına da *Tâc-ı Haydarî* denilen on iki dilimli kızıl bir taç takmışlardır.[9] Öte

---

6 Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İzmir: Selçuk Yayınları, 1990, ss. 11-12; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul: Otağ Yayınevi, 1977, ss. 87-88.

7 "Elhamdullillah ki seni padişah gördüm. İmdi senin leşkerin yevmen feyevmen ziyade olsa gerekdir. İmdi seninle leşkerine bir nişan koyalım gayri leşkerde olmasun dedi, Orhan Gazi der: Kardaş her ne kim ider sen ben anı kabul iderin dedi. Ol itti imdi etrafdaki beglerin börkü kızıldır senin ak olsun. Orhan Gazi emretti Bilecik'te börk işlediler. Gaziler ve cemi-i tevabi-i ak börk giydiler ". Bkz., Aşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332, s. 264.

8 Safevîye tarikatının oluşum süreci için bkz., Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2010, ss. 55-125; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, ss. 21-90.

9 Cemaleddin Mahmud Efendi Hulvi, *Lemezât*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Kol., No: 291, vrk. 129a; Müneccimbaşı, *Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar*, Süleymaniye Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., No: 4046, vrk. 180b-182a; Solakzâde Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey Kol., No: 315, vrk. 316a; ayrıca bkz., Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Ha-*

yandan Hacı Bayram Veli tarafından kurulan Bayramiyye tarikatında da kullanılan bu on iki dilimli kızıl taç, Safevîlere benzememe adına terk edilerek yerini altı dilimli ak çuhaya bırakmıştır.[10] Öyle görülüyor ki on iki dilimli kızıl taç Safevîlerle oldukça özdeşleşmiştir.

Şeyh Haydar'ın ve müritlerinin başlarına taktıkları on iki dilimli taç Şia mezhebinin temel inançlarından olan oniki imamı temsil etmektedir. Safevîye tarikatı mensupları parmak kalınlığındaki dilimlerden oluşan ve her bir dilimin üzerinde bir imamın isminin işlendiği bu tacı takmalarından ötürü Kızılbaş olarak anılmışlardır.[11]

Başlangıçta belirli bir zümreyi adlandırmada kullanılan ve siyasî bir isim olan Kızılbaşlık kavramı, Safevîlerin dinî propagandaları sonucu oniki imam inancına bağlı kalmakla birlikte tecelli ve tenasüh inançları ile ayrıca Allah'ın beşer suretinde görülmesi olan Hz. Ali'nin Şah İsmail'in bedenine tecessüm etmesi ile birleşerek aşırı Şiî nitelikleri üzerinde barındıran Türkmen Şiîliği biçimine dönüşmüştür.[12]

Kızılbaş ismi başlangıçta Şeyh Haydar'ın taraftarlarını içine alan bir tabanı oluştururken oğlu Şah İsmail'in faaliyetleri ve propagandaları sonucu çok geniş bir alanı kapsar hale gelmiştir. Geniş bir tabanı kapsayan bu topluluk Kızılbaş ismini iftiharla benimserken, kurmuş oldukları devlete, *devlet-i kızılbaş*, şahlarına *padişah-ı kızılbaş*, ülkelerine *ülke-i kızılbaş*, asker ve emirlerine *ümerâ-i kızılbaş, leşker-i kızılbaş, sipâh-i kızılbaş*

---

line Yükselişi, Çev. Tevfik Bıyıkoğlu, Ankara: TTK Basımevi, 1992, s. 65; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü Yayınları, 1989, s. 46; Gölpınarlı, "Kızılbaş", s. 789; Cl. Huart, "Haydar", *İA*, V/I, s. 387; Üzüm, "Kızılbaş", s. 546; R. M. Savory, "Kizilbâsh", Encyclopedia of Islam, I/V, Leiden: E.J.Brill, 1979, s. 243; Richard F. Kreutel, eserinde "Şah İsmail Akkoyunlu Devleti'ni yendikten sonra almış olduğu galibiyet ve şöhretle ülkesindeki bütün Hrıstiyan ve Müslüman tebaaya kırmızı çuhadan taçlar giymeyi emretmiştir. Şah İsmail'in askerlerinin Kızılbaş olarak anılması bundan sonra olmuştur." demektedir. Bkz. Kreutel, s. 39. Safevî geleneğinde önemli yeri olan başa Taç giyme ritüeli ve buna göre isimlendirilmeleri, Safevî Tarihi'nin en önemli ve etkili dönemlerinden biri olarak kabul edilen Sasanî İmparatorluğu (224-651) döneminden kalma bir uygulama olarak gözükmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., İsrafil Balcı, "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sâsânî İlişkilerindeki Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27, Samsun 2008, s. 61.

10 Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963, s. 85; Fuat Bayramoğlu ve Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, V, s. 270.

11 Hinz, s. 65.

12 Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2006, s. 52.

ve *gaziyan-ı kızılbaş* gibi isimler vererek bu şekilde anılmışlardır.[13] Nitekim Şah İsmail öldükten sonra yerine geçen Şah Tahmasb'ın yazmış olduğu Tezkire isimli eserde bile Kızılbaşlık kavramı Safevî askerleri manasında kullanılmıştır.[14]

Verilen bilgilere göre tarihi sürece baktığımızda Kızılbaş isminin ve oniki dilimli kızıl tacın ortaya çıkışının kaynağının Şeyh Haydar ve Şah İsmail olduğu, Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte devleti kuran Türkmenlerin Kızılbaş olarak anıldığı görülmektedir.

Kızılbaş ismi X. yüzyıldan itibaren kullanılmasına rağmen Osmanlı-Safevî mücadelesinin ilk başladığı dönemlerde bu ismin yerine *Sufî* isminin kullanıldığı görülmektedir. Aşıkpaşazâde II. Bayezid döneminde Anadolu'daki Safevî tarikatı mensupları için Şeyh Safiyuddin'in müridlerinden olan sufiler şeklinde bahsederek devamla II. Bayezid'in onları Rumeli'ne sürmesinden bahsetmesi devletin kızılbaş kavramını henüz siyasî bir gaye ile kullanmadığını göstermektedir.[15] Öte yandan belgelere de yansıyan bu kavramın Safevîlerle mücadelenin ilk dönemlerinde kullanılması Safevî tarikatı mensuplarına yönelik Kızılbaş kavramına potansiyel bir tehdit gözüyle henüz bakılmadığını göstermekle birlikte Anadolu ile Erdebil Ocağı arasındaki yoğun hareketliliğin takip edildiğini ortaya koymaktadır. Zira Osmanlı hükümetinin durumun çok ciddi boyutlara ulaşabileceğini fark etmiş olduğu bu belgelerden anlaşılmaktadır. Ayrıca bu belgelerde kullanılan terminolojiye baktığımızda Safevî tarikatı mensupları için *sufi, sufî taifesi, Erdebil Sufileri* tabirleri kullanılmakla birlikte Şah İsmail *Erdebiloğlu* olarak zikredilmiştir. Safevî toprakları için ise *sufî canibi, yukarı taraf, öte taraf* gibi kavramlar kullanılmıştır.[16] Ilımlı bir şe-

---

13 Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, 2. Baskı, Ankara: TTK Basımevi, 1990,* s. 150; Sümer, *Oğuzlar*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1999, s. 175; Kızılbaşların kendileriyle övünmeleriyle ilgili bkz., Hasan Onat, Kerbela'yı Doğru Okumak, *Akademik Orta Doğu Dergisi*, 2/1, 2007, ss. 1-9.

14 Şah Tahmasb-ı Safevî, *Tezkire*, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 25, 30, 44, 55.

15 Bkz. Aşıkpaşazâde, s. 264; ayrıca, Hadîdî Tevârîh-i Âl-i Osmân adlı eserinde kızılbaşlarla ilgili olarak "Kızıl tacı başında sufi adı, Müslüman şekildi kâfirnihadı" diyerek, kızılbaşlara sufi isminin de verildiğini doğrulamaktadır. Bkz., Çelebi Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osmân,* Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 2081, vrk. 228a.

16 *II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, Haz. İlhan Şahin ve Feridun Emecen, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1994, Hüküm No: 27 "…Erdebil sufilerinden Erdebiloğluna giderken dutulan sufilerün soygunları dutan kimesnelere virilüp kendüleri siyaseten salb oluna diyü buyurulmuşdı …"; BOA, AD, No: 71 "…Erdebiloğluna varup ol tarafta şekavet idüp ol zümre-i tugat ve taife-i eş-

kilde başlayıp sufî takibatına dönüşen hatta birçok Erdebilli sufinin sürgüne maruz kalmasına vesile olan Osmanlı-Safevî mücadelesi şiddetini artırdıkça sufî tabiri yerine belirli bir zümre ve dinî bir grubu temsil eden siyasî bir kavrama dönüşen Kızılbaş isminin kullanılmasını sağlamıştır.

II. Bayezid döneminde Kızılbaş isminin ilk defa kullanımı Şah İsmail ile Akkoyunlu hükümdarı Sultan Elvend arasında meydana gelen Şarur savaşından önce II. Bayezid'in göndermiş olduğu mektuplarda rastlanılmaktadır. İlk mektup Akkoyunlu Elvend'e ikincisi de Kürt Emir Hacı Rüsteme gönderilmiştir. Mektuplarda, Şah İsmail ve ordusu için *Cemaat-i dâl ve mudîl-i evbaş u kızılbaş hazelehumullah ve kaherum*, *Taife-i bağıyye-i kızılbaşiye hazelehumullah* ve *Cemaat-i Kızılbaş* gibi tabirler kullanılarak Şah İsmail ve Safevî taraftarlığı kastedilmiştir.[17]

Belirli bir dinî grubu temsil eden ve siyasî bir mana kazanan Kızılbaş kavramı Osmanlı-Safevî çekişmesinin artmasının bir sonucu olarak zamanla siyasi anlamını aşıp devlete muhalif, ayaklanmacı, dinden çıkmış, doğru yoldan sapmış vb. anlamlara gelen farklı kavramları da içine alacak bir şekle bürünmüştür.[18]

---

kiyanın enva-i şenaatleri zahir olup…"; BOA, AD, No: 111 "…Erdebil sufilerinün ve Şirvan tarafınun ahvalin ilam itmişsiz imdi gerekdir ki bu kaziyyenün aslı ve hakikati nice ise yarar ve mutemed kimesneler gönderüp…"; BOA, AD, No: 281 "…Erdebiloğluna varup gelen fitne ve fesada sebep olan sufilerden yolda ve izde varışda ve gelişde dutulan sufinun soygunı dutanın olup kendüsi siyaseten salb oluna…"; BOA, AD, No: 453 "…Sufi taifesi Kür suyınun öte kenarında oturup Şirvan vilayetinün ekin yörür ovalarında taun hastalığı vaki olup…"; BOA, AD, No: 454 "…Yukaru tarafa varan Erdebil sufilerinden varışda ve gelişde bulunanun siyaset idesiz…".

17 Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-selâtin*, İstanbul: Dârü›t-tıbâati›l-âmire, C. I, 1858, ss. 354-352.

18 Kızılbaşları ifade etmek için olumsuz manada kullanılan kavramlara şunları örnek verebiliriz; Kızılbaş-ı evbaş, "…Ali Paşa ile Kızılbaş-ı evbaşun savaşı ne vechle suret bulur…", bkz., Kemalpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmân VIII. Defter*, Haz. Ahmet Uğur, Ankara: TTK Basımevi, 1997, s. 210; Taife-i evbaş, "…ol taife-i evbaş kasdına Kıravçan yolundan ılgar edüb…", bkz., TSMA, E 6316; Evbaş-ı delalete maaş, "…müfsidlere baş olup evbaş-ı delalete maaş cem' eyledi…", bkz., Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., No: 4423, vrk. 164b-165a; Melain-i gümrah, "…melain-i gümrah tu'me-i şimşir-i gaziyan-ı din penah olub…", bkz., TSMA, E 6316; Gümrah-ı ru-siyah, "…Gözler yaş ü bagırları baş tolub ol gümrah-ı ru-siyahlar kızılbaşa gitdiler…", bkz., Celâlzâde, Tabakât, vrk. 160b; Bîdin ulaş, "…serdarları olan lain Nur Ali-i bi din ulaş ve yaraş hayli ceng edüb…", bkz., TSMA, E 6316; Leşker, "…bin tedbir sad leşker şikesti mezmuni ile amel ederiz…", bkz., Solakzâde, vrk. 465b; Gürûh-i mekruh, "…Ol gürûh-i mekruha zafer ne yüzden müyesser olur…", bkz., Solakzâde, vrk. 465b.

Kızılbaş kavramının tarihsel süreç içerisinde almış olduğu anlamlardan bir diğeri de Kızılbaşların yaşamış olduğu Safevî topraklarını ifade etmek için kullanılması olmuştur. Bunun örneklerini arşiv belgelerinde çokca bulmak mümkündür. Örneğin, 29 Muharrem 967 tarihli belgede "Erzurum beğlerbeğisine hüküm ki haliya kızılbaş ve gürcü taraflarının ahvali malum olmak lazım olmağın buyurdum ki vusul buldukta bu babda daima mukayyed olup kızılbaş canibinin evza' u etvarı ve fikrü firasetleri ve gürcü taraflarının evza'u etvarı ve hareket ve sükunları ahvali her ne yüzden ise her canibinin vakıf olduğun ahbarın mufassal yazub mezbur ile südde-i saadetime bildirüp…".[19]Ayrıca, 19 Zilkade 967 tarihli bir belgede "Erzurum beğlerbeğisine hüküm ki haliya mektup gönderüp Amasya ve Tokat ve Çorum levendlerinden yirmi nefer kimesne Kızılbaş vilayetine kaçup giderler iken serhadde tutulup Kale-i Erzurum'da haps olundukları…" şeklinde geçen ifadeler Kızılbaş isminin belirli bir yeri tanımlamak için kullanıldığını göstermektedir.[20]

X. yüzyılda İslâmiyeti kabul etmeye başlayan Türkmen gruplar tarafından bir baş giyisisi olarak kullanılmaya başlayan Kızılbaş kavramı, Şeyh Haydar zamanında Safevîye tarikatı içerisindeki farklı grupları temsil eder hale gelmiştir. Safevîye tarikatının devletleşme süreci ile birlikte Şah İsmail ile Osmanlı mücadelesinin bir sonucu olarak bu kavram daha çok siyasî ve dinî belirli grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Özellikle bu kavramın dinî olarak belirli bir grubu temsil eder hale gelmesi Osmanlı'nın Safevîlere yönelik politikalarının alt yapısını teşkil etmede önemli bir yeri vardır. Müslüman olan bir türk devleti ile mücadeleye girmeden önce hem ulemadan destek alınıp mücadeleyi haklı kılmak hem de halka bunun doğruluğunu ispatlamak için bu dönemde önemli ölçüde risaleler yazılmış ve fetvalar verilmiştir. Bu risale ve fetvaların kızılbaş kavramının tarihsel süreçte almış olduğu anlamlarda oldukça büyük katkısı olmuştur.

---

19 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri, No: 3, Sıra No: 477.

20 BOA, MD, 3-1422; ayrıca bkz., BOA, MD, 3-1143 "…Mektub gönderüp vilayet-i mezbure serhaddine karib Kızılbasa tabi' Durak nam memleketün hakimi olan Mirza Ali…"; BOA, MD, 6-247 "…Kızılbaş tarafına ademleri ve pişkeşleri varup ittihaddan hali olmayup…"; BOA, MD, 6-424 "…Kızılbaş serhaddinde Kefer-gergin nam mevzi…", BOA, MD, 12-833 "…Kızılbaş tarafından getürdilüp Erciş Karhanesi'nde mal olan kara kükürdden…"BOA, MD, 32-443 "…Kızılbaş tarafından dahi ne makule ahbara vakıf oldın…"; BOA, MD, 32-596 "…Kızılbaş vilayetinin feth ü teshirine sa'y olunmak ferman olunursa Diyarbekir ve Basra ümerasından ve kulından ve ahar yerden asker tedarük ve irsal olunmasını bildirmissin…".

Örneğin, Kemalpaşazâde'nin *Risale fi Beyan-ı Fırak-ı Dalle* adlı risalesinde dalalette olan fırkalar arasında Râfızîler'i[21] zikrettikten sonra bunları da alt gruplara ayırmıştır. Alt gruplar arasında ise Kızılbaşlık'ı da ekleyerek bu fırkayı ehl-i sünnet dışı sapık/dalalette olan fırkalar arasına sokmuştur.[22] Kemalpaşazâde'nin yapmış olduğu bu tasnife göre Râfızîlik ile Kızılbaşlık terimlerinin farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Aynı döneme ait Nahcıvani'nin risalesinde, Kızılbaşların durumunu belirtmek için onları üç fasıla ayırmış, birinci fasılda Kızılbaşların, Şah İsma-

21 Arapça'da terketmek, bırakmak, ayrılmak anlamlarına gelen *Râfıza* kavramı, Şiî fırkalarıyla ilgili terim olarak ilk kullanılışı, Muhammed el-Bakır'ın 114/733 yılında ölümünden sonra kardeşi Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı isyanı esnasında ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Zeyd b. Ali, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i meşru halife kabul ettiği için kendisini terk edenlere yönelik olarak bu nitelemeyi yapmıştır. Daha sonra ise bu kavram, Sünnî müellifler tarafından Şiî grupların tamamını ifade etmek için kullanılmıştır. Osmanlı döneminde ise Râfızîlik, Acem düşmanlığı ile birlikte düşünüldüğü için yayılmasına hiçbir zaman izin verilmeyen, Osmanlı siyasî ve sosyo-ekonomik yapısına muhalif gruplar için kullanılmış bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab el Muhit*, I, Beyrut, tsz., ss. 1196-1197; Komisyon, el-*Mu'cemu'l-Vasît*, I, Mısır, 1972, s. 360; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950, C. I, ss. 87-88; Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyeti minhüm*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 21; İsferâyînî, e*t-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-fırakı'l-hâlikîn*, tahk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1983, ss. 27-30; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, C. I, s. 155-159; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, ss. 26-52; Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şi'ası Örneği)*, Rize: STS Yayınları, 2011, ss. 30-31; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983, ss. 2-5; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, ss. 448-449; İsa Doğan, İmam Zeyd b. Ali, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, ss. 95-97; Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfızîlik ve Bektâşîlîk", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX/2, Nisan 1932, s. 1; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfizî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", İÜEFTED, 12, ss. 514-516; Etan Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde "Râfizî" Terimi", Çev., Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 2004, ss. 117-124, (www.kelam.org/kader); Yusuf Benli, "Rafıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler" , *Hikmet Yurdu*, 1/1, 2008, ss. 31-69; Kıyasettin Koçoğlu, "Matüridiyyenin Temel Kaynaklarında Rafıza ve Rafızi Fırkalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 2012, ss. 215-248.

22 Kemalpaşazâde, *Risâle fi beyân-ı fırâk-ı dâlle*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Kol., No: 1028, vrk. 297b-298a.

il'i ilah kabul ettiklerini[23], Peygamberin ve ashabının kabirlerini yakmak istediklerini, Mekkeyi yıkıp Erdebil'i kıble yapacaklarından bahsetmektedir. Ayrıca bu bölümde Kızılbaşlar iki fırkaya ayrılmıştır. Birinci fırkayı muvahhidun denilen Şah İsmail'i ilah kabul edenler oluşturmaktadır. Diğer fırkayı ise birden çok ilahın olduğunu kabul eden ve bunların ise halifelerden oluştuğunu söyleyenler teşkil etmektedir. İkinci fasılda Kızılbaşların namaz kılmadıklarını, diğer ibadetleri yerine getirmediklerinden bahseder, üçüncü fasılda ise kızılbaşların Kuran-ı Kerim'e, peygamberlere, sahabelere ve halifelere lanet ettiklerinden bahsederek Kuran-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olmadığını ve onun bazısının esâtîru'l-evvelîn olduğunu söylediklerinden bahsetmektedir.[24]

Kızılbaş Türkmenlere yönelik bu düşünce yapısının klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihçiliğinin en temel özelliklerinden olan kendi mezhebî yapısını doğru görüp diğer düşünce yapılarını dışlama tavrı Maturidî geleneğin esas aldığı Nesefî'nin *Kitabu'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida*[25]' adlı eserinde ve onun yöntemini takip eden sonraki döneme ait eserlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin ve diğer fetva veren alimlerin risale ve fetvalarında kızılbaş Türkmen topluluklara yönelik dışlayıcı ve reddedici tavrı kendinden önceki geleneğin temsilcisi oluşundan kaynaklanmaktadır.[26] Nesefî'nin eserinde kurtulaşa eren fırkayı belirtmek için kullanılan "ehlü'l-cemaat el-mürciûn" ismi zaman içerisinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şekline dönüşerek Mürcie[27] kavramının ana

23 İnsanın ilahlaştırılması ile ilgili bkz., Sayın Dalkıran, *Aklın Büyük Yanılgısı Tanrılaştırma*, İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2004, ss. 1-240; Seyyid Hüseyin İbn seyyid Gaybî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, Haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004, ss.107-109.

24 Küçük Kasım Nahcıvani, R*isâle fi tekfir-i kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla Kol., No: 1829, vrk. 54a-56a.

25 Bkz., Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl en Nesefî, *Kitabu'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida,* thk., Marie Bernand, Annales İslâmlogiges, 1980.

26 Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008, s. 103.

27 Mürcie, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan özellikle Büyük günah işleyen kişinin durumu konusunda yorum yapmak istemeyen itikadî ve siyâsî bir fırka olup Maturîdîliğin teşekkülünde önemli rol oynayan mezheplerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yyayınları, 2000; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2012; Sönmez Kutlu, "İlk Mürci Metinler: İrca Kasidesi(I) ve İrca Kasidesi(II)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 1999, ss. 239-252; Sönmez Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi", *Ankara Üniversi-*

bünyeden ayrılmış ve Nesefî ekolünün takipçileri tarafından bidat mezhep olarak takdim edilmiştir.[28]

Öte yandan kızılbaşlar için kullanılan kavramlar arasında *Râfızî*, *kalender*, *ışık* gibi tabirler de öne çıkmaktadır. Râfızî tabiri her ne kadar İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Emevilerin Kufe-Basra valisi Yusuf b. Ömer es-Sakafi'ye karşı ayaklanması sırasında Hz. Ali'ye haksızlık eden Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşlerinden dolayı İmamiyye'nin dördüncü imamı Zeynelabidin'in oğlu Zeyd'den ayrılanlar anlamına gelse de özellikle XVI. asrın başlarında Osmanlı Devleti'nin merkezileşmesi ile birlikte bir takım baskıcı politikalarla yerleşik hayata alışamama bununla birlikte vergi ödeyememe gibi bir takım nedenlerle Safevî propagandalarına maruz kalıp Şiîlikten etkilenen Kızılbaş gruplar için kullanılmaktadır. Bunların örneklerini döneme ait arşiv belgelerinde görmek mümkündür.[29] Önceki yüzyıllarda ehl-i sünnet anlayışını uh-

---

tesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35, 1996, ss. 467-475; Sönmez Kutlu, "İlk Mürcii Metinler Ve Kitabü'l-İrca", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 37, 1997, ss. 317-331.

28 Aydınlı, s. 119.

29 BOA, MD, 3-413, "Rum beğlerbeğisine hüküm ki mektub gönderip mukeddema varid olan emr-i şerif mucebince Kızılbaş namına olanların haklarından gelinürse külli telef-i nefs olmak lazım gelür deyu ilam eylediğin ecilden buyurdum ki vusul buldukta anun gibi Sünnî mezheb olmayub mülhid ve Râfızî olan Kızılbaşları evleri ve barklarıyla alakaların kat' edip hisar erlerine koşub Kıbrıs'a sürgün eyleyüb halife namına olanların haklarından geldiresiz Müşarünileyhin kethüdası Kaya'ya verildi…"; BOA, MD, 36-393, "…Bozok beğine ve Budaközü ve Artukabad ve Tokat kadılarına hüküm ki sen ki Artukabad kadısısın südde-i saadetime mektub gönderip Kara Yakub nam kimesne kaza-i mezburda Sulusaray nam karyeden Kabil oğlu Şeydi ve Aygud ve Canvirdi ve Mustafa nam kimesneler için Yukaru Canib ile muamele edip Râfızîlerdir deyu ilam olunmağın hüsnü tedbir ile ele getürülüb ahvallerin mutemedü'n-aleyh kimesnelerden tefahhus olunmak emrim olduğu…";BOA, MD, 7-2073, "**…**Etmekcioğlu dimekle maruf Mehmed nam hatib rafz ile maruf ve meşhur mezhebi İslâmdan hariç çiharıyarı kibarı münkir zındık ve mülhid kimesne olub haşa Kuran-ı azim hakkında dahi bazı nameşru kelimat idüb…"; BOA, MD, 6-1312, "…Kastamonu beğine ve Taşköprü kadısına hüküm ki mektup gönderip sabıkan şer'le rafz ve ilhadı sabit ve sicil olan Güzku İsmail nam kimesne emr-i şerifimle tutulup teftiş olundukta…"; BOA, MD, 5-1401, "…Kızılbaş teftiş olunur imiş deyu şayi olmaktan ihtiyat edüp anın gibi yukarı canib ile alaka iden kimesneleri birer bahane ile hafiyeten ele getirip dahi ahvallerin şer'le teftiş edip rafz ve ilhadı sabit ve zahir olanları haps edip…"; BOA, MD, 6-897, "…taht-ı kazana tabi Hacıbölük nam karyeden rafz ve sebb-i şer'le sabit İsmail için ulema ve süleha ve sair müslimin mezkur rafz ve sebble meşhur olduğundan gayri ehl-i sünnet ve cemaatten nice haliü'z-zihin Müslümanların delaletine sebep olup tarik-i rafz ve ilhada tahrik eder men olunmaz ise amme-i müslimini idlal edip mezhepi ehl-i sünnet ve cemaatten ihracı mukarrerdir…"; BOA, MD, 27-957, "Rum

desinde bulunduran mevcut kurulu düzene karşı batınî inanç sahibi ve düzen karşıtları için kullanılan bu kavram XVI. asırda Safevî propagandalarına maruz kalan ve faaliyetlerini bu çerçevede sürdüren Kızılbaşlar için kullanılmış üst bir kavram olarak da görülmektedir.[30] Aynı döneme ait el-Hac Hasan b. Ömer Sunkurî adlı bir kişinin yazmış olduğu risalede Râfızîlik'in Abbasiler döneminde ortaya çıkmış bir oluşum olduğu kastedilerek Kızılbaş kavramı yerine kullanılan Râfızî tabirinin muhalif grupların mezhebini nitelemekten ziyade Osmanlı Devleti'ne olan karşı duruşlarını ifade etmek için kullanılmıştır.[31]

Örneklerden anlaşıldığı üzere Râfızî kavramı aşırılık ifade eden Şiî kimseler için kullanılmış olsa da, Kızılbaşlık yerine kullanılışı onların Osmanlı'ya muhalefeti ve hangi mezhebi geleneğe ait olduklarını göstermek içindir.

Kalender ve Işık tabirlerinin bazen Kızılbaş olan kişileri işaret etmek için kullanıldığı ortaya çıkmakla beraber[32] bu iki kavramın Kızılbaş

---

beğlerbeğisine hüküm ki Ulus kadısı Dergah-ı Muallama suret-i sicil gönderip kaza-i mezburede Hasan taifesinden Marsi Fakih ve Piri fakih ve Pasin Kazası'ndan Hub Mehmed nam kimesnede rafza müteallik bazı kitablar olmağın ahvalleri tefahhus olundukda…"; BOA, MD, 35-473, "…rafz ve ilhadları ve nezir gönderdükleri şer'le sabit olursa sicil etdirdükden sonra siyaset etdirüb dahi emrim yerine varduğın yazub bildiresin…".

30 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII yüzyıllar)*, Ankara: TTK Basımevi, 1999, ss. 125-126.

31 El-Hac Hasan b. Ömer Sunkurî, *Elsine-i Nasda Kızılbaş Dimekle Maruf Taife-i Rezilenin Hezeyanlarını Mübeyyen bir Risale-i Mustakıledir*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Kol., No: 261, s. 89, "…Yüz dört sene evailinde devlet-i abbasiyede Râfızî dimekle maruf bir taife-i habise zuhura gelüp kizb-i zahir ve tevil-i faside mebni bazı kelimat-ı faside ve itikadat-ı kaside ihdas eyledikleri…kızılbaşların…bilad-ı acemden kesret-i kıtal ve vefret-i fitne ve dalal sebebiyle ol diyarda olan ehl-i sünnet ve cemaat inkıraz bulup ol diyar ahalisinin dil-i fasidleri fitne ve fesada mail olmağın erazil-i nasdan bir nice ehl-i fesad Erdebil şeyhi Şeyh Haydar oğlu İsmail'i serdar idüp ümmet-i din üzerine bağy ve huruc eylediler…".

32 BOA, MD, 3-1644, "Varna kadısına hüküm ki haliya zaim Mehmed ile mektup gönderüp Varna kazasına tabi Sabur nam mevzide Akyazılı Baba Tekyesinde sakin olan ışıkların adları emri şerif mucibince teftiş olunduk da zikr olunan tekyeye karib olan kura ahalisinden nice Müslümanlar tekye-i mezbureye serhad beğleri hizmet için vafir kullar gönderip zikr olunan kullar tekyenin etrafında bağlar diküp ve üzüm sıkup hamr idüp fısk-u fucurdan hali olmadıklarından gayri gelen levendana hamr deyüp satup külli fesada sebep olur deyu haber verdiklerinden maada tekye-i mezburede ehl-i sünnet ve cemaat vaz'ı üzere olan dervişler dahi vech-i meşruh üzere haber verip ale'l husus içlerinden Hacı Ali nam ışık haramzade olup cemi zamandan fesaddan hali olmayup ehl-i fesad olmaktan tedip olunup birkaç günden sonra pervane ve ışık

ismiyle eş anlamlı olmadığı belgelere yansımaktadır.[33] Genelde Kalenderî ve Işık tabiri Kızılbaşlık propagandalarına eğilimli olan sufî çevreler için kullanılmıştır.[34] Nitekim belgelerde Işık tabiri kullanılırken bir tekke ya da dergâhın isminin geçmesi bunu doğrulamaktadır.[35] XVI. yüzyılda yaşamış olan Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Tezâkîr-i Hüdâyî adlı eserinde Işık taifesi için "*Işık taifesi ve anlarun habaseti vasolunmaz her daim Kızılbaşın zuhur ve intişarın temennî iderler idi* " demesi Kızılbaşlık ve Işık terimleri arasında farklı bir kullanım olduğunu göstermektedir.[36] Kanuni dönemi Kızılbaş ayaklanmalarından olan Kalender Çelebi ayaklanmasından bahseden Peçevî, Kalender'in etrafına toplananlar için "*ne kadar ışık ve abdal namına akidesi nâ-pâk bed mezheb var ise yanına cem olmağla yiğirmi otuz bin eşkiya idüğü tahkika irmişdir*" demesi, Kızılbaş ve Işık tabirleri arasındaki farklılığa vurgu yapması açısından önemlidir.[37] Arşiv belgeleri ve Osmanlı tarihçilerinin kayıtlarında rastlamış olduğumuz Kızılbaşlara yönelik ta-

---

ile tekyenin Sünnî kul taifesinden olmak gerek ve birkaç kullar ile ittifak idüp ahali-i tekye-i mezbure emr-i riyaseti mezbura bırakup külli fesada bais olmuştur deyu arz olunduğu ecilden buyurdum ki mezburları yarar adamlara koşup südde-i saadetime gönderesiz mezbur Mehmed Çelebi'ye virildi".

33 Kızılbaş olmadığı açıkça belli olan Işık taifesinden birine yapılacak yardımın soruşturulması hakkındaki belge, BOA, MD, 27-398, "Akdağ kadısına hüküm ki Hacı Bektâş kuddise sırruhu dervişlerinden Şah Veli Benlübaş nam derbendde bir tekye vaz edip ol mahalde bir çiftlik olub ayende ve ravendeye ve bi'l-cümle ebna-i sebile zarar ve ziyan olmamak şartıyla muaf ve müsellem olub ve aşardan dahi muaf olmak reca itmeğin buyurdum ki göresiz fi'l-vaki tekye vaz olunan mahal-i mahuf ve muhatara derbend midir ve zikr olunan çiftlik dahi anda mıdır ve hıfz ve hıraset lazım iden olmağa mahal midir nicedir ehl-i vukufdan tefahhus edip dahi vukuu üzere yazub arz idesiz ki sonra emr-i şerifim ne vecihle sadır olur ise mucibi ile amel oluna Şah Veli nam ışıka verildi".

34 Bkz., Mehmed Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, Haz., Metin Ergun, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, ss. 44-45; Ocak, *Kalenderiler,* ss. 101-132.

35 BOA, MD, 3-473, "…Varna kadısına ve zeamet tasarruf eden Nazır-ı Emval olan Mehmed'e hüküm ki canib-i taht-ı kazanda olan tekyelerde bazı ehl-i bidat ışıklar cemiyet üzere olup…"; BOA, MD, 3-418, "…Varna kadısına hüküm ki Kasab-i Balçık naibinin imzasiyle süddei saadetime sureti sicil sonılub tahtı kazana tabi Kelgra nam hisarda vaki olan Sarı Saltuk zaviyesinde ışık taifesinden Mehmed…"; BOA, MD, 3-1644, "…Varna kadısına hüküm ki haliya zaim Mehmed ile mektup gönderüp Varna kazasına tabi Sabur nam mevzide Akyazılı Baba Tekyesinde sakin olan ışıkların adları emri şerif mucibince teftiş olunduk da…"BOA, MD, 7-312, "…Anadolu beglerbeğisine ve Denizlü kadısına haliya dergah-ı rnuallama rık'a sunub Denizlü kazasında Saru Baba zaviyesinde müctemi olan ışıklar…".

36 Aziz Mahmud Hüdaî, *Tezâkîr-i Hüdâî*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., No: 2572, vrk. 89a.

37 Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol.,, No: 2094, vrk. 47a-47b.

birler toplumdaki ayrımcılığın ve kutuplaşmanın boyutlarını göstermesi açısından önemli bir durum ortaya koymaktadır.

Özellikle Osmanlı-Safevî mücadelesinin şiddetlendiği Yavuz Sultan Selim döneminde Kızılbaşlarla olan mücadelenin meşruiyetini halka ve idarecilere aktarmada fetvalar önemli ölçüde kullanılmıştır. Yavuz'un Şah İsmail'e savaş açabilmesinin temelini oluşturan fetvalar kızılbaşlık kavramına yüklenen anlamın nasıl dinî bir boyut kazanarak toplumdaki kızılbaş gruplara yönelik ötekileştirme hareketinin başlatıldığını göstermektedir. Kavramın dinî bir boyut kazanmasının hem Kızılbaşlar hem de Osmanlı tarafından sürekli ön planda tutulması Kızılbaşlığın Erdebil Ocağı ile bağlantısının olduğu kadar Osmanlı idarecilerinin istekleri üzerine ulemanın vermiş olduğu fetvalarla da ilgilidir. Ayrıca bu mücadelede dinî argümanların kullanılmasının siyasî gayeleri olduğu kadar Anadolu'da yetişmiş Safevî Devleti'ni oluşturan Kızılbaş Tükmenlerin Safevîlere ciddi bir kaynaklık teşkil etmesi önemli bir etkendir. Bu dönemde Osmanlı-Safevî mücadelesini meşru bir zemine oturtma gayesi ile dönemin önemli âlimlerinden *Nureddin Hamza Saru Görez* (928/1522)'in vermiş olduğu fetva Kızılbaşlık kavramına yüklenen anlam açısından önemlidir.

Nureddin Hamza Saru Görez fetvasında Kızılbaşları, Kuran-ı Kerim'i ve Hz. Muhammed'in şeriatını ve sünnetini hafife aldıkları, Allah'ın haram kıldıklarını helal saydıkları, Kuran-ı Kerim'i ayaklar altına aldıkları, âlimlere ihanet edip, reisleri olan Şah İsmail'e secde ettikleri, Hz. Ebubekir'e ve Hz. Ömer'e sövdükleri ve Hz. Muhammed'in eşi Hz. Ayşe'ye iftira edip sövdükleri için kafir olarak nitelemekte, onları öldürmenin müslümanlara vacip ve farz olduğunu ifade etmektedir.[38]Öte yandan, bu dönemde Hamza Saru Görez dışında Kızılbaşlık kavramının farklılaşmasında önemli bir yeri olan Kemalpaşazâde'nin fetvalarını içeren bir risalesinde, Kızılbaşların Şia'dan olduklarını iddia ettikleri halde 72 bidat fırkanın içinde olmadıkları bu sapık fırkalardan kendi hevalarına göre istediklerini alıp küfre girmiş farklı bir grup olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca onların İslâmı hafife aldığı, Kuran-ı Kerim'i ayaklar

38 TSMA, E 12077, " Huve'l-muin Bismillahirrahmanirrahim Elhamdulillahi nasır-ı evliyaihi ve kahir-i a'daihi ve's-salatu ala seyyidi enbiyaihi muhammedin ve alihi ve ashabihi Müslümanlar bilün ve agah olun şol taife-i kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmaildür peygamberimizin aleyhi's-salatu ve's-selam şeriatını ve sünnetini ve din-i İslâmı ve ilm-i dini ve Kuran-ı mübini istihfaf itdükleri ve dahi Allahu Teala harm kıldığı günahlara helaldür dedikleri…"; ayrıca bu fetvanın farklı nüshaları için bkz. TSMA, E 6401, TSMA, E 5960.

altına alarak ona hakaret ettiği, din âlimlerine saygısızlık yaptıklarını söyleyerek onların öldürülmesinin helal olduğunu zikretmektedir.[39] Genelde bu dönemde kızılbaşlarla ilgili fetvalara baktığımızda içerik olarak birbirlerine çok yakın oldukları göze çarpmaktadır. Bu noktada Şeyhülislâm Ebu's-Suud Efendi'nin kızılbaşlarla ilgili vermiş olduğu fetvanın içeriği Kemalpaşazâde'nin fetvası ile parallellik arz etmektedir. Ebu's-Suud Efendi fetvasında, kızılbaşların, İslâm'ı hafife aldıkları, haramı helal saydıkları için ehl-i sünnet dışı sapık fırkalardan biri olarak zikredilerek öldürülmelerini helal saymıştır.[40] Döneme ait Osmanlı tarihi kaynakları da kızılbaşlara yönelik fetvaları doğrular niteliktedir.[41] Ancak, Osmanlı-Sa-

---

39 Kemalpaşazâde, *Fetevây-ı kemalpaşazâde der hakkı kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 3548, vrk. 45b46-b.

40 Ebu's-Suud Efendi, *Fetevây-i der hakkı kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Özel Kol., No: 626, vrk. 1a-10a "…Taife-i Kızılbaşın şer'an kıtali helal olub asker-i İslâmdan anları katl eden gazi ve onlar elinde maktul olanlar şehid olur mu beyan buyurup mesab olalar el-cevap Allahu alem olur gaza-i ekber ve şehadet-i azimdir kıtalleri helal olduğu takdirce mahzen sultan-ı ehl-i İslâm hazretine bağı ve adavet üzre olup asker-i İslâma kılıç çektiği için mü olur yahut gayri sebebi varmıdır el-cevap hem bağilerdir ve hem vücuh-ı kesireden kafirlerdir taife-i mezbure şiadan olmak dava ederler La ilahe illallah Muhammedun Resulullah derlerken bu mertebeye icab halleri nedir tafsil-i meşru üzere cevap buyrula el-cevap şiadan olmak değil yetmiş iki fırka ki içlerinden ehl-i sünnet ve'l-cemaat fırkasından gayrı nardadır deyu Hazreti Resul-ü sallallahü aleyhi vesellem tasrih buyurmuşlardır bu taife fırka-i dallinin halis birinden degildirler her birinden birer miktar şer ve fesad olub kendülerin hevalarınca ihtiyar etdikleri küfr ü bidatleri ilhak idüb bir mertebe-i küfr ü dalalet ihtira eylemişlerdir dahi durup günden güne artırmak üzerinedirler mufassal hükmü budur ki ol zalimler Kuran-ı azimi ve şeriat-ı şerifi ve din-i İslâmı istihfaf eylemekle ve kütüb-ü şer'iyye-i tahkir idüb oda yakmakla ulema-i dini amelleri içün ihanet idüb ve reisleri olan faciri mabud yerine koyub ona secde eylemekle ve her husus-i katiyye ile sabit olan muharremat-ı diniye-i istihlal eylemekle ve Hazret-i Ebubekir ile Hazret-i Ömer radiya'l-lahü anhümaya haşa la'n eylemekle kâfirolduklarından sonra Hazret-i Aişe-i Sıddıka'nın radiya'l-lahü teala anha ber'ati ve nezaheti hakkında bir nice ayat-ı azime nazil olmuşken anlara itale-i lisan eylemekle ve Kuran-ı Kerim'i tekzip idüb kâfirolduklarından gayri hazreti risaletin sallalahü aleyhi vese'l-lem cenab-ı azizlerine şe'n getirmekle sebebini eylemiş olup cumhur-ı ulama-i asar ve emsar icmaları ile kıtalleri helal olub…".

41 Örnek olarak Celâlzâde Mustafa, kızılbaşlarla ilgili fetvalara yönelik şunları ifade etmektedir. "…madam ki ol tayifenin bu sebile sülukleri olub, tarik-ı dalaletden tevbe ve inabetleri olmıya, her vechile küffar-ı haksardan eşedd ve eşerr, min cemii'l-vucuh füccar-ı nar-karardan edall ve ebterlerdir deyu tafsil-i kelam idicek samiine mecal kalmayub cümlesi ol canibe azimet makul ve makbuldur didiler bazı erbab-ı savab bu râyı mustahsen görüb işaretleri ana müncer oldı ki, bu husus a'lemu'l- lemadan sual müfti-i din-i mubinden fetva olına ana binaen bu suret-i ahval tesdid olunub ol tarihte müfti'l-muslimin olan alimden istifta itdiler". Bkz., Celâlzâde Mustafa, *Selim-*

fevî mücadelesini meşrulaştırmak için verilen bu fetvaların farklı inançlara mensup insanlar arasında bir kutuplaşma ve çatışma çıkarmaktan ziyade devletlerarası ilişkilerde belirleyici etkileri olmuştur.[42]

Sonuç olarak Osmanlı-Safevî ilişkileri çerçevesinde olumsuz bir mana verilen Kızılbaş ismi bu süreçte meydana gelen Kızılbaş ayaklanmalarının ortaya çıkardığı olumsuz hava ile birlikte siyasi anlamının üzerine çıkıp daha da büyüyerek dini çağrışımları olan bir kavrama dönüşmüştür. 16. yüzyılda II. Bayezid döneminden başlamak üzere Kızılbaşlar ve Kızılbaşlık kavramı Osmanlı ile mücadelede yenik düşmüştür. Özellikle Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde büyük yenilgilere maruz kalan Kızılbaşlar, kavrama yüklenen olumsuzluklardan kurtulamamışlardır. 16. yüzyılda genelde tahkir ve aşağılama amaçlı kullanılan bu kavram 19. Yüzyılın sonlarından itibaren özellikle İttihat ve Terakki'nin politikaları doğrultusunda bu kavrama yüklenen pejoratif anlamlardan kurtulmak için yerini Alevî ismine bırakmıştır.[43]

---

nâme, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan Kol., No: 1274, vrk. 107b; ayrıca bkz., Hoca Sadeddin, vrk. 442a; Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye Kol., No: 3406, vrk. 230a-230b; Müneccimbaşı, vrk. 450a; Solakzâde, vrk. 316a; İbn-i Kemâl ve Ebûssûd Efendi'nin risale ve fetvaların teolojik temelleri üzerinde yapılmış değerlendirmeler için bkz. İsmail Safa Üstün, Heresy and Legitimacy in the Otoman Empire in the Sixteenth Century, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi),* University of Manchester, 1991, ss. 77-99.

42 Osmanlı-Safevî mücadelesinde Ulemanın rolü için bkz., Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî mücadelesinde Ulemanın rolü: Kemalpaşazâde Örneği", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 7/21, 2005, ss. 179-195.

43 Kızılbaşlık kavramı ile ilgili bkz. Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik,* ss. 9-12; Melikoff, ss. 25-26, 33-34, 51-70; Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003, ss. 33-35; İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, ss. 39-41; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyat*, VI/3, Ankara 2003, ss. 111-126; Üzüm, "Kızılbaş", ss. 546-557; Gölpınarlı, "Kızılbaş", ss. 789-790; Savory, "Kizilbâsh", ss. 243-244; Mehmet Saffet Sarıkaya, "Anadolu Alevîliğinin Oluşumu", *EKEV Akademi Dergisi,* 1/1, Ankara 1997, ss. 81-96; Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, ss. 18-41; İslam Mezhepler Tarihi'nde kavramların önemi ile ilgili ayrıca bkz., A. Bülent Ünal, "Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Semantik Yöntem", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2007, ss. 1-18; Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Dinî Araştırmalar*, X/28, 2007, ss. 19-38; Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, 2010, ss. 69-80.

Osmanlı İslâmı

Osmanlı siyasal iktidarı bizzat gücü elinde bulunduran bir merkez olduğu için Osmanlı resmi düşünce yapısının pratiğe yansıması sonucunda bu düşünceyi benimsemeyen kesimlerde bir takım sorunlar çıkmıştır. Bunun sonucu olarak siyasal iktidar bunu kendi varlığına yönelik bir tehdit olarak görüp bazen bu sorunları gidermek için baskı yöntemleri uygulamaya yönelmiştir. İşte bu baskıyı doğuran en önemli resmi düşünce kavramı arasında *nizam-ı âlem* prensibi önemli bir yer tutmaktadır. Nizam-ı âlemin kapsamı ise imparatorluk sınırları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Devletin bekası ancak bu prensiple mümkün olmakta bu itibarla nizam-ı âlemin bozulduğu veya bozulmak üzere olduğu durumlarda hangi taraftan gelirse gelsin, hangi dine veya mezhebe mensup olursa olsun merkezi otoriteye rakip olacak, onu bozacak her türlü eğilimi ve faaliyeti şiddetle bastırmak ve onu ortadan kaldırmak en temel gaye olmuştur.[44] İşte kızılbaş Türkmen grupların yaptıkları her türlü faaliyette ve kızılbaş Türkmen ayaklanmalarında Râfızîlik, zındıklık ve mülhidlik vs. gibi ithamların ortaya atılmasının arka planında bu anlayış bulunmaktadır. Bu ithamlar, Osmanlı siyasal iktidarının bir nevi kendini koruma aracı olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Osmanlı'nın katı tutumu her durumda kendini göstermektedir. Fatih Kanunnamesindeki kardeş katli meselesini de işte bu nizam-ı âlem çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu kanunname, devletin düzenini bozması durumunda hanedan üyelerinin bile gözden çıkarılması gibi bir kararlılığı ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Yavuz Sultan Selim'in, Memluk Devleti'ni ortadan kaldırması ile birlikte hem hilafet makamına varis olmaları hem de bundan sonra Osmanlı padişahlarının artık hadimu'l-harameyni'ş-şerifeyn ünvanıyla anılmaları, halife-sultan olarak daha fazla kutsallık kazanmalarına, buna paralel olarak büyük bir saygınlık kazandıran fakat daha fazla sorumluluk getiren bir konuma yükselmelerini beraberinde getirmiştir. Artık İslâm'ın hamisi olan Osmanlı padişahı, Osmanlı resmi düşüncesinin temsilcisinden ziyade İslâm dünyasında nizam-ı âlemin efendisi olmuştur. Bu itibarla kendisine yöneltilen her türlü tehdit İslâm dünyasına

44 Bkz., Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 97; Fahri Unan, İdeal Cemiyet İdeal Hükümdar İdeal Devlet, Ankara: Lotus Yayınevi, 2004, s. 50; Osman Turan, "Cihan Hakimiyetinin İlahî Menşei", *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II, İstanbul 1969, ss. 88-106; Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler", İslâmî Araştırmalar, XIII/2, Ankara 2000, s. 187.

yöneltilmiş gibi algılanarak bu çerçevede değerlendirilmiştir.[45]

Ayrıca Osmanlı resmi düşüncesinde yer alan tebaa olmak kavramı Müslümanlığı kabul edip kendi dinî, mezhebi, kültürel kimliğinden vazgeçmek değildir. Aksine bütün bu özelliklerini koruyarak devlete vergi vererek onun hâkimiyetini kabullenmek, istenilen hizmeti eksiksiz yerine getirmek ve devlet gerekli gördüğünde müdahalesine boyun eğerek varlığını sürdürmek demektir. İşte Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun yıllar boyunca varlığını devam ettirebilmesinin arka planında bunlar yatmaktadır.[46] Dolayısıyla tebaa olmanın gereklerini yerine getirmeyen her kim olursa olsun karşılaşacağı durumdan da sorumlu olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin siyasal ve toplumsal gelişmesine paralel olarak İslâm, siyasî bir yapıya bürünmüştür. Osmanlı İslâm'ı dediğimiz bu İslâm, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşederek onun meşruiyetini güçlendirmeye çalışmış diğer yandan da siyaset etme aracı olarak ikinci bir fonksiyonu icra etmiştir. Osmanlı İslâm'ının ikili bir fonksiyon taşır hale gelmesi özellikle Fatih Sultan Mehmed döneminde merkezileşme sürecine bağlı olarak devletin İslâm anlayışının medrese eğitimine bağlı fıkıh ve kelam temelli kitabî İslâm'a dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreçte Sahn-ı Seman medresesi başta olmak üzere medreseler Osmanlı resmi düşüncesini Sünnî hüviyete bağlı ideolojik bir karaktere büründürmüştür. Bununla birlikte fetva kurumunun ve ilmiye sınıfının başı olan Şeyhülislâmlığın bütün kurumlarıyla birlikte Osmanlı siyasal iktidar sisteminin içine alınması merkezi yönetimin bir aracı olarak kullanılmasına ve bu kurumun devletin kontrolü altına girmesine sebep olmuştur. Bu durum İslâm'ın devlete hakim bir konumdan ziyade devletin kontrolünde olduğu, Şeyhülislâm'ın ise bir papa veya patrik gibi ruhanî bir otoriteden ziyade padişaha bağlı dinî bürokrasinin en üst kademesindeki bir memur olmaktan öteye gidemediğini göstermektedir.[47] Halifelik makamı da bu durumu değiştirmekten ziyade iktidarın temsilcisi olan padişahın otoritesini daha da kutsallaştırarak daha üst bir konuma yükseltmiştir. İşte bu yapılanma başta Osmanlı padişahı olmak üzere Osmanlı siyasal iktidarının ileride ortaya çıkacak birçok fiil ve hareketlerinin meşrulaştırılmasını kolaylaştırmıştır.Merkezileşme süreci ile birlikte Hanefilik tara-

45 Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kültür ve Teşkilat", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 981.

46 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 105.

47 Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire Volume One 1300-1600*, London: Cambridge University Press, 1994, s. 172; ayrıca bkz., Ahmet Yaşar Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, IRCICA: İstanbul 1998, s. 141 vd.

fından temsil edilen Sünnî İslâm'ın devletin resmi mezhebi haline gelmesiyle, 16. Yüzyılın başından itibaren Safevîler'le olan mücadele farklı bir boyut kazanmış ve Safevîlerin Şiî idelojisine karşılık Sünnîliğin imparatorluk topraklarının her yerine yayılması için özellikle II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinin belli zamanlarında baskıcı bir metot uygulanmıştır. Bunun örneklerini arşiv belgelerinde çokça görmek mümkündür.

Emevilerden bu yana hiçbir İslâm devletinde Osmanlı Devleti kadar merkeziyetçi bir devlet yapısı görülmemiştir. Bu merkeziyetçi yapı Yıldırım Bayezid döneminde başlamış Fatih Sultan Mehmed döneminde ise tam karakterini kazanmıştır. Bunun en iyi göstergelerinden birisi farklı din mensupları veya etnik unsurları bünyesinde barındırmasına rağmen hiçbir zaman onları sindirme politikası izlemeyişidir. Bu itibarla Osmanlı kendisini sadece Müslüman tebaanın temsilcisi olmaktan öte bütün dinî farklılıkların temsilcisi olarak görmüştür. Bu anlayışın sonucunda Osmanlı Devleti kendini Devlet-i İslâmiye değil *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* şeklinde tanımlamıştır.[48] Bu özelliği dolayısıyla devletin bekası her şeyden önce gelerek Osmanlı hanedanından da üstün tutulmuştur. Devletin bekasının üstün kılındığı gerektiğinde hanedan üyelerinin feda edildiği bu yapıda, devlete muhalif ayaklanan gruplara nasıl bir siyaset uygulanacağı aşikârdır. Bu itibarla devlete her ne niyetle olursa olsun ayaklananlar en ağır şekilde cezalandırılmış, hapse atılmış ya da sürgün edilmişlerdir.

Bu itibarla Safevî Devleti Sünnî Osmanlı Devleti için en büyük siyasal rakip olarak görülmüştür. Silah gücüyle bu işi yapamayacağını anlayan Safevî Devleti, Osmanlı'yı içerden zayıflatma yoluna giderek Anadolu'da zaten problemleri olan yarı göçebe kızılbaş Türkmen kesimler arasında yoğun bir propaganda faaliyeti başlatmıştır. Ancak iki devlet arasında yapılan bu mücadele Sünnîlik-Şiîlik mücadelesi olmaktan ziyade iki devletin de Sünnîlik ve Şiîliği siyasal bir araç olarak kullandığını ortaya çıkarmaktadır. Bunun sonucunda ise Osmanlı siyasal iktidarı Şiî Safevî Devleti'ni İslâm'dan sapmış, küfre girmiş *Râfızî* terimiyle nitelendirmiş bununla da kalmayıp daha da ileri giderek bu ülkeyi *kâfir* ilan ederek gayri müslim ülkelerle aynı konuma sokmuştur. Artık Osmanlı merkezi yönetimi bu yöntemle yalnız Anadolu'da yaşayan halka değil aynı zamanda Müslüman dünyaya da Râfızî veya Sünnî şeklinde bakarak dış siyasetini belirlemiştir.

Osmanlı itikadî düşünce sisteminde Ehl-i Sünnet düşüncesinin hâ-

48 Bkz., Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 121.

kim bir anlayışa sahip olmasıyla Eşarî ve Mâturîdî düşünce sistemi Ehl-i Sünnet itikadının temel iki inanç çizgisini oluşturmuştur. Bu durum aynı zamanda Osmanlı alimlerinin makâlât ve fırak geleneğini kelam kitapları ve fırka risalalerinde yer aldığı ölçüde gerçekleşmesine imkan tanımıştır. Bununla birlikte Mâturîdîliğin Eş'arîliğe göre geri planda kalması Osmanlı alimlerinden Teftâzânî'nin Eş'arîlikle Mâturîdîliği uzlaştırma çabasından kaynaklanmıştır. Mâturîdî'nin Eş'arîlikle uyuşan görüşlerini Eş'arîlikle birleştirmemiş, Mutezile'ye uyan görüşlerini de Mutezile diyerek görmezden gelmiştir.[49] Bu anlayışın sonucu olarak Râfızîlik adı altında Kızılbaşlara karşı yürütülen mücadelenin teorik temelini eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulan Nesefî'nin Akaîd'inin şerhi olan Sadeddin Teftâzânî'nin (1395) Şerhu'l-Akaîd isimli akaîd ve kelam kitabı oluşturmuştur.[50] Eserin aslı Mâturîdî söyleme sahip olmasına karşın şerhi Eşarî usülle yazılmıştır. Sünnîlik dışı İslam Mezhepleri katı bir şekilde yargılanarak devleti Sünnî olmayan toplum üzerinde bir baskı aracı haline getirmiş ve Osmanlı Sünni bakış açısının kızılbaşlara bakışını oldukça olumsuz etkilemiştir.

Öte yandan ulema sınıfının Osmanlı Devleti'nin resmi düşüncesinin oluşturulmasında, teşkilatlanmasında, kültürel ve bilimsel faaliyetlerinde çok önemli katkıları olmuştur. Bu itibarla Osmanlı toplumunda önemli bir yere ve nüfuza ulaşmıştır. İslâmî ilimleri en iyi anlayan, kavrayan ve şahsında uygulayan bu kişiler halk nazarında nüfuz ve itibar kazanırken beraberinde de onlara büyük bir sorumluluk yüklemiştir. Sahip oldukları bu imaj sayesinde devlet tarafından halk ile aralarında iletişimi sağlayan bir aracı konumuna yükselmişlerdir. Bu da ulemanın devlet nezdinde itibar kazanarak belli bir statüye yükselmesine sebep olmuştur. Bunun sonucunda Osmanlı siyasal iktidarı, ulemayı halk ile aralarındaki bu iletişim yüzünden halkı kontrol etme ve devlete saygınlığını artırma gayesi ile kullanmıştır. Daha da ileri giderek ulemayı, devletin menfaatlerini, siyasi

---

49 Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturîdîlik Mezhebi*, Ankara: Avrasya Yayınları, 2003, s. 52; Mâturîdîlik ile ilgili ayrıca bkz., Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Matüridi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Çev., Saim Yeprem, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000, ss. 10-80; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, Çev., Bekir Topaloğlu, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002, ss. 20-314; Eş'arîlik ile Mâturîdîlik arasındaki ilişki için bkz., Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, ss. 11-384.

50 Teftâzânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, Haz., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, ss. 32-33.

çıkarlarını ve otoritesini sağlamlaştırıp meşrulaştıran bir devlet memuru konumuna indirgemiştir. Nitekim ulemanın bu konuma inmesinin temelinde ise ulema mesleğinin eğitim süreleri içinde geçmiş oldukları yollar bulunmaktadır. Silk-i ilmiye denilen bu ulema mesleğinin yolu ve kapısı herkese açık olmakla beraber Osmanlı yönetim sisteminin bir parçası olan intisap sistemine yani bugünkü anlamıyla patronaj sistemine bağlıydı. Bu sistemle taşradaki bir medreseden başkentte bulunan bir medreseye gelmek uzun bir tahsili gerektiriyordu. Birçok aşamayı geçip icazetini alarak İstanbul'a gelebilme imkânı elde edebilen Anadolu insanı, burada devlet kurumlarında nüfuzlu birinin himayesine girerek bürokraside kendine yeni bir görev edinebilirdi.[51] İşte bu sistem ulema adaylarının bürokratik hiyerarşide geniş bir ilişkiler ağı kurmaları ihtiyacını doğurmuştur. Bu sağlıksız rekabet bilimsel açıdan bir kalitesizliği getirmekle beraber devletin menfaatleri uğruna nasıl siyasî gayelerle fetvalar verildiğini de ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ulema, devletin bir memuru gözükmekle birlikte hukukî, adlî, dinî ve eğitim-öğretim gibi birçok idari yapının da kontrolünü elinde bulundurarak sosyal statü itibariyle önemli bir konuma yükselmişlerdir. Aynı zamanda, sahip oldukları bu güçle Şiî Safevî propagandalarının oluşturmuş olduğu Ehl-i Sünnet dışı tüm dinî ve mezhebî eğilimlere karşı amansız bir mücadele başlatmışlardır. İşte bu mücadelenin örneklerini dönemin âlimlerinin yazmış olduğu eserlerde, fetvalarda ve arşiv belgelerinde sıkça görmek mümkündür.[52]

Din ve Şiddet Bağlamında Osmanlı-Kızılbaş İlişkileri

Din ve Şiddet bağlamında Osmanlı-Kızılbaş İlişkilerini ortaya koyarken özellikle arka planın ve hazırlayıcı sebeplerin bilinmesi gerekmektedir. Bahsettiğimiz dönem XVI. Yüzyıl olunca din ve şiddet kavramının farklı amaçlarla kullanıldığı belli alt dönemler akla gelmektedir. Bu anlamda II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemleri göz önüne alınarak Osmanlı-Kızılbaş ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan şiddetin kaynağının din mi? olduğu yoksa dinin farklı bir amaçla mı kullanıldığının örnekleri verilecektir. Bu çerçevede Şahkulu ve Bozoklu Şeyh Celâl ayaklanmalarından yola çıkılarak çeşitli değerlendirmeler yapılacaktır.

---

51 Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: TTK Basımevi, 2003, ss. 235-237.

52 Kızılbaş/Alevîlere yönelik Osmanlı'dan itibaren devam eden bu bakış açısının günümüze dek ortaya koyduğu sonuçları açısından bkz., Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, ss. 52-62.

II. Bayezid Dönemi

Osmanlı-Kızılbaş ilişkilerinin ortaya konulması için *Osmanlı-Safevî-lişkileri*ne kısaca değinmek gerekir. Safevî tarikatının Anadolu halkı ile olan ilişkileri tarikatın kurucusu Şeyh Safiyüddin döneminde başlamasına rağmen Osmanlı Devleti ile Safevî ilişkilerinin Şeyh Hoca Ali (1392-1429) zamanında başladığı pek muhtemeldir. Çünkü Timur'un Ankara Savaşı'nda Osmanlılara karşı üstünlüğü neticesinde savaştaki Osmanlı esirleri Şeyh Hoca Ali'nin isteği üzerine serbest bırakılmıştır. Esirlikten kurtulan bu insanların bir kısmı Safevîlere bağlanmış diğer bir kısmı da Anadolu'ya dönmüştür.[53] Bu zamana kadar Sünnî çizgide oldukları bilinen Safevîler, Şiîleşme yönünde değişime uğramıştır.[54] Ayrıca Safevîyye tarikatının en faal şeyhlerinden biri olan Şeyh Cüneyd, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın baskılarından dolayı Anadolu'nun doğusuna gelip yerleşmiştir. Bir süre buradaki Türkmen boyları arasında kalan Şeyh Cüneyd daha sonra Osmanlı Padişahı II. Murad'a müritlerinden birini hediyelerle göndererek Kurtbeli'nin kendilerine verilmesini istemiştir.[55] Cüneyd'den sonra tarikatın başına geçen Şeyh Haydar, komşuları için çok tehlikeli bir insan olmuştur. Nitekim Akkoyunlu sarayında bile Anadolu'daki Safevî tarikatı üyelerinin halifeleriyle olan bağlantılarının kesilmesi gerektiği düşünülmüştür.[56] Şeyh Haydar zamanında yapılan Safevî propagandaları sürekli artış göstermiştir. Öyle ki Anadolu'daki Safevî tarikat mensuplarının sayıları oldukça artmış nezir ve hediyelerle Erdebil'deki şeyhlerini ziyaret etmeye başlamışlardır. Hatta Erdebil'e gidecekleri yerde Medine'ye gidip Hz. Peygamber'in türbesini ziyaret etmelerini tavsiye eden komşularına, "*biz ölüye değil diriye gideriz*" şeklinde cevaplar vermişlerdir.[57] Tüm bunlardan daha Osmanlılar ile Safevîler arasındaki anlaşmazlıklar başlamadan bile Osmanlı topraklarında Safevîlerin ne derece etkili olduğu görülmektedir.

Şah İsmail'in ortaya çıkışıyla, Safevî taraftarları Osmanlı topraklarında tekrar harekete geçmiş ve her taraftan yeni şeyhlerine varabilmek için yeni kurulan bu devletin topraklarına göç etmeye başlamışlardır. Bu durumda II. Bayezid bir takım ciddi önlemler alarak hududdaki görevlilere Erdebil Şeyhi'ne giden veya oradan gelen sufilerin

53 Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 15; Hinz, ss. 9-15.

54 Gölpınarlı, "Kızılbaş", s. 789; Ayrıca bkz., M. Saffet Sarıkaya, "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *Türkler*, V, Ankara 2002, ss. 498-508.

55 Aşıkpaşazâde, s. 264.

56 Hinz, s. 70.

57 Aşıkpaşazâde, s. 268.

hepsinin yakalanıp öldürülmeleri için hükümler göndermiştir.[58] Ancak hükümlerden anlaşıldığına göre padişahın emriyle harekete geçilmeyip, yakalanan kızılbaş sufilerden 400'er, halifelerinden ise 2000'er akçe alınarak serbest bırakılmışlardır. II. Bayezid, sınır görevlilerinin bir nevi rüşvet karşılığı sufilerin geçişlerine izin vermesine kızarak hükmün yerine getirilmesini ve yakalanan sufilerin kesin olarak öldürülmelerini emretmiştir.

II. Bayezid sınırda aldığı önlemler dışında Şehzâde Selim ve Sivas Sancakbeyi'ne gönderdiği mektuplarda Erdebiloğlu ile Şirvahşah ve Akkoyunlular'ın durumları hakkında bilgi akışının devam etmesi gerektiğini bildirmişti.[59] Alınan tüm önlemlere rağmen sınır ötesine göç önlenememiş Safevî şeyhlerinin ve kızılbaş Türkmen kesimlerinin arzuları doğrultusunda Safevî Devleti kurulmuştur. Askerlerine kırmızı çuhadan taç giydirerek yeni kurulan devletin başına geçen Şah İsmail yanında bulunan hükümdarların çoğunu öldürmüştür. Etrafında toplananların çoğunu Teke ve Hamid illerinden gelen taraftarları oluşturmaktadır. Bu sırada Modon ve Koron'un fethiyle uğraşan II. Bayezid Safevî Devleti'nin kurulmasını engellemekte geç kalmış, aldığı önlemler de sınır valileri yüzünden yetersiz olmuştur.[60] Osmanlı'nın içinde bulunduğu bu durumu iyi kullanan Şah İsmail, Anadolu üzerindeki siyasetinden vazgeçmemiş ve yaptığı propagandalarla Anadolu'da yaşayan kızılbaşları kullanarak

58 BOA, AD, No: 27 "Şimdiki halde Dergah-ı muallama mektup ve adem gönderüp Bundan evvel hükm-i hümayun verilüp Erdebil sufilerinden Erdebiloğluna giderken dutulan sufilerün sotgunları dutan kimesnelere virilüp kendüleri siyaseten salb oluna diyü buyurulmuşdı haliya Şehzâde tarafından kul gelüp anların gibi sufilerün siyaseti tazir bi'l-mal olmak vech görüldi sen ana dahl itmeyüp mezbur kulum sufilerden dörder yüz halifelerden ikişer bin akça alına diyü emr olunmuş, ihtiyat içün arz olundı dimişsiz eyle olsa mezbur Erdebiloğlu'na varan sufiler hususunda olan yasağım kemakan mukarrerdür ol babda ihtimam üzere olup ademlerine ve sipahilerine tenbih ü tekid idüp ısmarlayasız ki sufiyun taifesinden şunlar ki Erdebiloğlu'na varalar yolda varışda ve gelişde her kangısı ele girerse mecal virmeyüp salb itdüresiz soygunı ve esbabı dutanın ola amma bu babda ademlerinden ve sipahilerinden ihtiyat ideler ki heman bir kisb ü kar murad idinüp dutulan siyaset olunmayup esbabı ve akçası alınmağla halas olmayalar…"; ayrıca bkz., BOA, AD, No: 71, 111, 281, 330, 453, 454.

59 BOA, AD, No: 330 "…dergah-ı muallama mektup gönderüp Şark canibine tecessüs idüp adem gönderüp Erdebiloğlu'nun ve Murad Han'un ve Ebulfeth Mirza'nun ve Şirvanşah Beyoğlu Gazi Bey'ün keyfiyeti ahvallerin bildirmişsüz malum oldı eyle olsa buyurdum ki bundan böyle dahi sahib-i vukuf kimesneler gönderüp ol tarafun temam haberi ne ise bilüp hakikat-i hali ile yazup dergah-ı muallama ilam idesiz şöyle bilesiz alamet-i şerife itimad idesiz."

60 Âlî, vrk. 194b; Solakzâde, vrk. 316a.

siyasi faaliyetlerine devam etmiştir.[61] Bu faaliyetler çerçevesinde II. Bayezid döneminde Anadolu'daki kızılbaşlar arasında başta Şahkulu başta olmak üzere çeşitli ayaklanmalar ortaya çıkmıştır.

Şahkulu Ayaklanması

Din-Şiddet bağlamında Osmanlı-Kızılbaş ilişkilerini etkili bir şekilde ortaya koyması açısından Şahkulu ayaklanması önemli bir yer tutmaktadır. Şahkulu, Osmanlı tarihlerinde Şeytankulu adlarıyla da anılan Kızılbaş şeyhi *Hasan Halife*'nin oğludur. Babası, desturunu Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'dan almıştır. Uzun yıllar ona hizmette bulunduktan sonra Teke İli'nin Korkuteli ilçesine bağlı Yalınlu köy civarında bir mağarada inzivaya çekilerek gizemli bir hayat yaşamaya başlamıştır. Bu noktada Aşıkpaşazâde, Hasan Halife ve oğlu Şahkulu'nun kendi köylerinin yakınında bir mağarada ibadetle meşgul olarak oldukça ünlendiğinden ve bu durumun Sultan Bayezid'in kulağına kadar gitmiş olduğundan bahsetmektedir. Bu itibarla Sultan Bayezid onların hayır dualarını almak için her sene onlara 6-7000 akçe göndermiştir.[62]

Şahkulu'nun sahip olduğu bu karizmatik şahsiyeti ayaklanmayı başlatması açısından önemlidir. Nitekim Şahkulu, taraftarları tarafından Baba diye hitap edilerek ayrı bir saygınlık kazanmış[63] bunun da ötesinde bazen kendisinin mehdi, bazen de Şah İsmail'in öldüğünü söyleyerek velayetinin ona geçtiğini iddia ederek karizmatik şahsiyetini pekiştirmiştir.[64]

---

61 Âlî'nin şu sözleri olayın ciddiyetini özetlemektedir: "…İsmail bin Haydar ol esnalarda zuhur idub nice padişahların mülk-i mevrusini cebrle elinden alub vilayetlerine ğaret ve hisaret ateşlerini saldı…yani silsile-i muhabbet-i tahrik suretinde simaı 'udvan muhalefeti kasdın etti bu tarikle ruz be ruz askerini ziyade etmekte ve saat be saat memalik-i mamure halkının huzur ve asayişi zail olup gitmekte Hudavendigar ise zaaf-ı kuvvasına binaen ızharı sekine ve vakar ile ser gerdan vuzera ve umera ol canibde teğallübe hayran reaya ise bu ortalıkta perişan-ı hal ser gerdan olub Şah İsmail'in sit u savleti bir dereceye vardı ki acaba vilayet-i Rum'a bugün mü gelür yahud teveccühi yarına mı kalur deyu havf ile tereddüd iderlerdi ve bu ra'b ve hirası sonı neye varsa gerekdir deyu birbirine söylerlerdi hatta vilayet-i Rum'a mahsus emtiadan bazı nesne ister oldı suret-i arz-ı muhabbette ademleri gelüp ahval-i vilayeti kendün olan havf u huşu'i tamamen fehm eylediği muhakkak oldu…". Bkz., Âlî, vrk. 200b.

62 Aşıkpaşazâde, s. 264.

63 Hasan-ı Rumlu, vrk. 47a.

64 TSMA, E 6187, "…memleket bizimdir deyu mühmelat söyler gah mehdilik davasın ider gah şah öldü onun velayeti bana değdi memleket benimdir deyu gah birkaç günlük ömrüm vardır memleket benimdir deyu birbirine muhalif kelimat ider…"; TSMA, E 2829, "…mezkur bedbaht Mehdilik davasın edüp bundan sonra memleket bizimdir deyu dava edüp…".

Öte yandan sahip olduğu bu gücü iyi kullanan Şahkulu, taraftarları tarafından Allah ve Peygamber olarak görülerek ilahi bir kurtarıcı şahsiyet olarak görülmüştür.[65] Bu noktada Âli, Şahkulu için*"…oldu ashab-ı fesadâta imâm, dedi hep birdir helal ve haram, garet itdi her diyârı bihisâb, köyleri kıldı harâb ender harâb, dedi cahil kulundur fiil-i nikâh, oldu her avret rızayla mübah…"*[66] diyerek Şahkulu'nun sahip olduğu gücü ve etkiyi göstermiştir.

Ayaklanmanın sebepleri olarak zikredebileceğimiz II. Bayezid'in sağlığının elverişsiz oluşu, ortaya çıkan taht kavgaları sonucu liyakatsiz kişilerin devlet kademelerine getirilmeleri, rüşvet ve yolsuzluklar gibi Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu sosyo-ekonomik durumlar kızılbaş Türkmelerin Osmanlı'ya bakışını etkilemiş, kendilerini bu sıkıntılardan kurtaracak bir kurtarıcı bekler olmuşlardır. Şahkulu da bu psikolojik altyapıyı kullanarak 10 Muharrem 916 / 19 Nisan 1511 tarihinde Kızılbaş zümrelerden biat alarak ayaklanmayı başlatmıştır.[67]

İlginç bir propaganda metoduile ayaklanmaya başlandığı görülmektedir. Ayaklanma lideri halkı ayaklanmaya davet etmeden önce inzivaî bir hayat yaşamakta ve Allah ile temas kurduğunu söyleyip kendisinin mehdi olduğunu iddia ederek halkı ayaklanmaya davet etmektedir. Genelde arşiv vesikalarından öğrendiğimiz bu söylemler ayaklanmanın mehdilik düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermektedir.[68]

Bu ayaklanmada hem Osmanlı hem de kızılbaşlar tarafından kullanılan dini argümanlara ve ayaklanmanın ortaya çıkışı ile ilgili olarak

---

65 TSMA, E 632, "… zikr olunan mahpuslardan Salih Fakih nam kimesne mezbur Şahkulu için halka telkin edip haşa Allah budur ve Peygamber budur ve sur-i hesap bunun önünde olsa gerektir buna itaat etmeyen imansız gider dediği bi hasebi'ş-şer' sabit olup salbolundu…".

66 Âli, vrk. 198b.

67 Hoca Sadeddin, vrk. 406; Âli, vrk. 198a; ayrıca Osmanlı tarihlerinde farklı tarihler de verilmektedir. Örnek olarak, kendinden sonraki Hadîdî, Hoca Sadeddin ve Celâlzâde gibi tarihçilere kaynaklık eden Bidlisî, Şahkulu ayaklanmasının başlangıç tarihini Hicri 918 (1512-1513) olarak vermektedir. Bkz., İdris-i Bidlisî, vrk. 49a-49b; Müneccimbaşı ve Solakzâde'de Hicri 917 Muharreminin Onuncu günü olarak geçmektedir. Bkz., Müneccimbaşı, vrk. 436a; Solakzâde, vrk. 329a; Lütfi Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân adlı eserinde, ayaklanmanın Hicri 917 (1511) yılında meydana geldiğini belirtir. Bkz., Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, Süleymaniye Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., No: 4269, vrk. 201a.

68 TSMA, E 6187, "…memleket bizimdir deyu mühmelat söyler gah mehdilik davasın ider gah şah öldü onun velayeti bana değdi memleket benimdir deyu gah birkaç günlük ömrüm vardır memleket benimdir deyu birbirine muhalif kelimat ider…"; TSMA, E 2829, "…mezkur bedbaht Mehdilik davasın edüp bundan sonra memleket bizimdir deyu dava edüp…".

mehdilik konusuna özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Mehdici/Mesiyanik anlayış ve hareketler, Zerdüşlük'ün, Maniheizm'in ve Mazdekizm'in eski hâkimiyet alanları olan İran kültür coğrafyasınında doğmuş ve zamanla Türk toplulukları arasında kabul görmüştür. Dolayısıyla bu ihtilalci mehdici hareketlerin Türkmen kesime yabancı olmadığı ortaya çıkmaktadır.[69] Yine Türkler daha İslâm'a girmezden önce Abbasi yönetimine karşı VIII. ve IX. yüzyıllarda İran'ın çeşitli bölgelerinde pek çok mehdici isyan hareketine katılmışlardır. O dönemdeki mesiyanik inanç ve anlayışlar, Müslüman olduktan sonra bu defa mehdilik biçimine bürünmüştür. Bu da gerek Şiîlikte, gerekse Sünnî anlayışta kendisini gösteren Mesih-Mehdi inancının daha çok Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenerek şekillendiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İlk Şiî fikirlerin hicrî birinci asrın son çeyreğinde vasîlik, mehdilik ve recât gibi fikirlerden etkilenerek günümüzde Şiîlik olarak karşımıza çıktığını düşünürsek bunun doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin Şiî fırkalardan olan Sebeiyye'de Hz. Ali'ye aşırı fikirler ileri süren Abdullah ibn Sebe'nin Hz. Ali'nin ölümünden sonra onun dünyaya gelip düşmanlarından intikam alacağını söylemesi, aynı şekilde Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafî'ye tabi olan Muhtariyye fırkasının Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmeyip beklenen mehdi olduğunu iddia etmeleri, Zeydiyye fırkası içindeki Carudiyye kolunun mehdi beklentisi içerisine girmesi ve İmamiyye Şia'sının oniki imamdan önce birçok kişiye mehdi gözü ile bakılması mehdilik düşüncesi ile olan bağlantılarını göstermektedir.[70] XIII. Yüzyılda Anadolu'da gerçekleşen Babailer İsyanı'nda da bu motif kullanılmış ve daha sonra bu

---

69 Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 141-145.

70 Bağdadî, ss. 32-177; İsferâyînî, ss. 16-71; Şehristanî, I, ss. 150-174; Eş'arî, ss. 15-68; Nevbahtî, ss. 21-27; Kummî, s. 18; Ayrıca bkz., Kummî/Nevbahtî, Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku'ş-Şia, Çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, ss. 50-318; Onat, *Emeviler Dönemi Şiî Hareketleri*, ss. 105-120; Ethem Ruhi Fığlalı, İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi doğuşu gelişmesi ve görüşleri, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984, s. 10 vd.; İhsan İlahî Zahir, Şia'nın Kuran İmamet ve Takiyye Anlayışı, Çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984, s. 9 vd.; Ethem Ruhi Fığlalı, "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993*, ss. 33-46; Hasan Onat, "Şiîlik ve Günümüz Şiîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", İslamî Araştırmalar Dergisi, III/3, 1989, ss. 122-138; Hasan Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, Ankara 1992, ss. 89-110; Hasan Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, Ankara 1997, ss. 79-117; Fatih Topaloğlu, Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, ss. 20-28.

mesiyanik karakter Türkler arasında Alevîlik gibi heterodoks bir İslâm anlayışını ortaya çıkarırken, onun ayrılmaz bir özelliği olarak yerini almış ve Osmanlı döneminde özellikle XVI. Yüzyılda da Şahkulu ve Bozoklu Şeyh Celâl gibi değişik ayaklanma hareketlerinde, merkezi yönetimlere karşı girişilen bütün hareketlerin ana karakter ve temel motifini oluşturmuştur.[71] Bu yüzden XVI. yüzyılın başında Safevî propagandalarının etkisiyle ortaya çıkmış bu ayaklanmada kullanılan mehdici söylemler yeni bir şey değildir.

Kızılbaş Türkmen çevreler arasındaki mehdici söylemlerin arkasında Şiîliğin etkisi olmakla birlikte Hurûfîliğin de tesirleri vardır. Fazlullah Astarâbâdî(796/1394) tarafından yayılmış bir tasavvufi öğreti olan *Hurûfîlik*, XV. Yüzyılda Tebriz ve Halep yoluyla Anadolu'ya gelerek inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücud ve ilm-i esrâr-ı huruf gibi daha önce mevcut olan fikir ve inançlar içinde gizleyerek Bektâşîliğe girmeye başlamıştır. Zira Fazlullah'ın halifelerinden şair Nesimi(811/1408)'nin Hacı Bayram-ı Veli ile görüşmek üzere Ankara'ya gelip Anadolu'da çeşitli yerleri gezmesi, halifeler yetiştirmesi, Beşâretnâme adlı eserin yazarı Refîî'nin onun önde gelen halifelerinden olması, Bektâşîlerin Nesimi'yi kendilerinden saymaları, Alevîlerin onu yedi ulu ozandan biri olarak tanımlamalarından yola çıkarak Hurûfîliğin Anadolu'da yayılmasında ve Bektâşîliği etkilemesinde Mir Şeref ve Nesimi'nin rol oynamış olabileceği ileri sürülmektedir**.** Hurûfîlik öğretisi insanoğlunun yüzünde ve bedeninde tecelli eden "Elifba" harflerinin uluhiyeti üzerine temellendirilmiştir. Fazlullah'ın kutsal kitabı olan Cavidânnâme'de Fazlullah'ın ineceği beklenen ve zuhur edeceğine inanılan İsa ve Mehdi olduğu ifade edilmiştir. Öte yandan Hurûfîlik, Bektâşîliğe sızarken ayrı bir şekle bürünerek doğa tanrıcılığı ve insan biçimli tanrıcılık görünüşü altına girmiştir. XVI. yüzyılın başında Şiî Safevî destekli Kızılbaşlığın Bektâşîliğe sızmasıyla insan biçimli Tanrı anlayışı Tanrı'nın Ali adıyla insanoğlu biçiminde tecelli etmesi şekline bürünmüştür.[72]

---

71 Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 79-80; ayrıca bkz., Ocak, "Kutb ve İsyan: Osmanlı Mehdici(-Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler", *Toplum ve Bilim Dergisi*, 83, Ankara 2000, ss. 48-56.

72 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 1981, ss. 112-113, 207-210, 327-336; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1982, ss. 143-159; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 6. Baskı, 2002, ss. 270-274: ayrıca bkz., Dalkıran, s. 132; Hasan Hüseyin Ballı, *Hurûfiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfi*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013, s. 10 vd.; Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara: TTK Basımevi, 1973, s. 18; İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektâşîlik*

Kızılbaş Türkmen kesime yabancı olmayan bu mehdici düşünceyi Şahkulu ve daha sonra aynı yüzyılda ortaya çıkan ayaklanmalarda diğer kızılbaş liderler çok iyi bir şekilde kullanmıştır. İşte bu noktada, kullanılan mehdici düşüncenin dinî mi yoksa siyasî bir gaye ile mi ortaya çıktığı meselesi devreye girmektedir. Şahkulu'nun mehdici söylemlerinin arka planına bakılırsa Emevi ve Abbasi dönemlerindeki gibi gerçekten dinin ihyası için ortaya çıkmış mehdici hareketler olmaktan ziyade toplulukları kolaylıkla harekete geçirebilmek için kullanılmış bir siyasî argüman olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim aşağı yukarı tüm Osmanlı tarihi kaynakları Şahkulu ayaklanmasının siyasî bir amaç taşıdığı konusunda aynı görüşe sahiptir. Bu nokta kaynaklarda değişik üsluplarla vurgulanmaktadır. Osmanlı tarihçilerinden Şükrî'nin, Şahkulu için "*Başa tâc aldı vu kaldırdı alem, Yürüdi ceng itdi her gün Şah için, Şah anı def' itmedi Allah için*"[73] demesi bu hareketin siyasi bir gaye taşıdığını göstermektedir. Ayrıca, Haniwaldanus Anonimi'nde Şahkulu ağzından aktarılan ifadelerde "*Allah dünyada yeni bir devlet kurmak için elime gökten bir kılıç verdi. Bu yüzden buraya gelin ve hükümdarınız olarak beni takip edin*"[74] şeklinde bir söylemin yer alması, Şahkulu'nun kendini bir hükümdar gibi görerek yeni bir devlet kurma gayesi ile böyle bir harekete kalkıştığını göstermesi açısından önemlidir.

Şahkulu'nun yaptığı propagandaya bakılırsa kendisinin mehdi olduğuna samimi bir şekilde inandığı görülür. Ayrıca söylemiş oldukları onun kendisini hem maddi hem de manevi bir iktidara sahip olarak göstermektedir. Bu iktidar ona ve çevresindekilere göre ilahi bir temele dayanmaktadır. Bu durum, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi mehdici bir hüviyetle hareket ettiğini göstermektedir. Bu özellik, İslâm'da Sünnîlikten ziyade Şiî inançlara yaraşan bir hüviyettir. Nitekim tarihe bakıldığında İslâm dünyasındaki mehdici hareketlerin çoğunlukla Şiî çevrelerden etkilenen yerlerde ortaya çıkması bunu doğrulamaktadır.[75]

Araştırmaları, İstanbul: Demos Yayınları, 2006, ss. 38-41; Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 56; Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", s. 116; Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, ss. 408-411; Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik", *DİA*, V, ss. 373-379.

73 Şükrî, *Selimnâme*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 2148, vrk. 5b.

74 Richard F. Kreutel, *Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*, Çev. Necdet Öztürk, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997, s. 49.

75 Mehdilik konusunda bkz., Montgomery Watt, *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 197 vd; Onat, ss. 105-120; Avni İlhan, *Mehdilik*, İzmir: Akyay Kaynak Yayınları, 1976, ss. 37-60; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi*

Örneğin, 1240 yılında Selçuklular döneminde ortaya çıkan Babâiler İsyanı, Şiîliğin İsmailîyye koluna mensup propagandacıların faaliyetleri sonucu Baba İlyas ve onun adına isyanı başlatan Baba İshak önderliğinde ortaya çıkmıştır. Bir yandan Moğol istilası diğer yandan taht kavgalarının hüküm sürdüğü bir ortamda kendisini hem maddi hem de manevi gücün sahibi gören Baba İlyas bu ayaklanmada mehdi kimliğiyle harekete geçmiştir.[76]

Mehdici hareketlerin bütün dünya genelinde ortaya çıkma şekilleri genelde hep aynı gelişim süreci içerisinde oluşmuştur. Örneğin, her mehdici hareket mutlaka haksızlığa uğramış, memnuniyetsiz ezilmiş bir gruba dayanır. Bu gruplarda kendilerini memnuniyetsizlik ve ezilmişlikten kurtaracak bir ilahî görevlinin gelmesine dair inanç vardır. Bu ilahî görevlinin bu zümreleri hem bu dünyada hem de öteki dünyada huzura erişti-receğine inanılır.[77] İşte Şahkulu ve bu dönemdeki mehdici karaktere sahip diğer ayaklanmalar bütün safhaları ve liderlerinin özellikleri itibariyle bu mehdici hareketlerin belirtilerini sergilemektedir. Şahkulu ayaklanması dışında bu yüzyılda ortaya çıkan mehdici karakterli *Bozoklu Şeyh Celâl* ve Şah Kalender ayaklanmalarının liderlerine baktığımızda hepsi de dini kimlikleri olan birer şeyhtirler. Bu, onların kendilerine bağlı kalabalık bir mürid topluluğuna hitap ettikleri ve karizmaları sayesinde birçok taraftar grubu topladıkları anlamına gelir. Bu ayaklanmalardan bazılarının mehdici karakterli oluşu konusunda kaynakların hepsinde tam ve kesin bir bilgiye rastlanmıyorsa da bu türden farklı mezhebî ve etnik grupları bir araya getirebilen halk hareketlerinin genellikle mehdici karakterli olduğu bilinmektedir. Nitekim aynı yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman döneminde ortaya çıkmış Yenice Bey, Donuzoğlan, Süklün, Mustafaoğlu Veli Halife, Zünnun oğlu Halil ve Seydi Bey ayaklanmalarının liderleri, karizmatik bir şahsiyete ve mehdici söylemlere dayanmadıklarından ötürü kalabalık bir topluluğa hitap edememişlerdir.

Şahkulu ayaklanmasında kullanılan mehdici söylemlere bakarak,

---

Tasavvurları, Samsun: Sidre Yayınları, 1997, ss. 61-64; Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *AÜİFD*, XXV, 1981, ss. 179-214; Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *DİA,* XXVIII, s. 371 vd; Cemil Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/5, 2004, ss. 133-141; Fatih Topaloğlu, "Şia'da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, V/2, 2012, ss. 117-141, (www.emakalat.com).

76 Bkz., Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 60-83.

77 Bkz., Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 144.

Osmanlı Devleti'nin bağlı bulunmuş olduğu Sünnîliğe karşı çıkan ideolojik ve dinî bir ayaklanma olarak algılamanın yanlış olduğu kanaatindeyiz. Bunun sebepleri arasında şunları söyleyebiliriz; Birincisi, Şahkulu ayaklanmasında İslâm'a veya Sünnîliğe karşı yöneltilmiş herhangi bir teolojik itirazın ortaya çıktığına dair en ufak bir belirti yoktur. Bu ayaklanmadan bahseden hiçbir kaynak gerek Şahkulu gerekse onun halifeleri ve taraftarları tarafından Sünnîliğe yöneltilmiş teolojik hücumdan bahsetmez. Aksine, yakalanan taraftarının sözleri, Osmanlı siyasal iktidarının dinî inançlarını değil politikasını ve sürdürdüğü düzeni vs. hedef alıyor. Ayrıca Osmanlı çevresinde de, bu ayaklanma ile ilgili olarak kızılbaşlığın eleştirisine yönelik fetva ve risaleler yazmalarına yönelik bir yayın faaliyetine rastlanmıyor. Bu da taraflar arasında teolojik bir çatışmanın olmadığını göstermektedir. İkincisi ise, hiçbir kaynakta Sünnî halk ile kızılbaş Türkmen gruplar arasında bir çatışmadan bahsedilmemiştir. Aksine, Sünnî halktan da zulme maruz kalanların bu ayaklanmaya katılarak Osmanlı siyasal iktidarıyla mücadeleye giriştiği görülmüştür.

Bu minvalde ayaklanmada kullanılan dinî-mezhebî propaganda yöntemini hesaba kattığımız takdirde Şahkulu'na tabi taraftarları arasında mehdilik inancının bulunmasını dolayısıyla Şahkulu'na sarsılmaz bir şekilde bağlanılmasını anlamamız kolaylaşır. Fakat bu Şahkulu ayaklanmasının tam manasıyla dinî ve mezhebi bir hareket olarak kabul etmek için kesinlikle yeterli bir gerekçe değildir. Eğer Şahkulu ayaklanması gerçekten dinî ve mezhebi bir ayaklanma olsaydı, daha güçlü mezhebi motifler taşıması gerekecek ve de kızılbaş Türkmen zümreler arasındaki propagandaya yansıyacaktı. Kaldı ki ayaklanmaya katılan zümrelere baktığımızda aralarında Osmanlı siyasal iktidarıyla sorunları olan tımarlı sipahilerin varlığı ve bir kısım Sünnî köylünün de bu ayaklanmaya katılmış olması bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Şahkulu'nun mezhepsel bir ayaklanmadan ziyade siyasi bir gayeyle bu ayaklanmayı sürdürmesi söylemlerinden ve fiillerinden anlaşılmaktadır.

Yavuz Sultan Selim Dönemi

Yavuz Sultan Selim tahta geçtikten hemen sonra kendi siyasi geleceğini sağlamlaştırmak için öncelikli olarak saltanata hak iddia eden Şehzâdeleri ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Daha sonra II. Bayezid ile diğer ülkeler arasında yapılmış sadakat ve uzlaşma antlaşmaları yenilenmiş[78] Safevî Devleti dışındaki komşu müslüman devletlerin de kızılbaşlara kar-

78 İdris-i Bidlisî, ss. 116-117.

şı desteği alınmıştır.[79] Ayrıca devlet adamlarının büyük bir çoğunluğu, Şah İsmail üzerine gitmesi için Selim'i teşvik etmiştir.[80] Bundan sonra yapılacak tek şey, Safevîler üzerine yürümenin meşruluğunu ortaya koymak olmuştur. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail liderliğindeki Kızılbaşlık hareketini önemli bir tehdit olarak gördüğünü Padişah olmasının akabinde toplamış olduğu Divan'da yapmış olduğu konuşmadan anlamaktayız. Hoca Sadeddin Efendi'nin ifadesiyle şöyle söylemektedir:

…Hemen bed düşünceli Kızılbaş Şah İsmail sorununu çözüp, topluluğun bağlarını koparup, ülkenin eteklerini pis varlığı kirinden pak etmek gerekmektedir ki, zamanın yarattığı olanaklarla iyice güç bulup, Acem darasının eteklerine saldırgan ellerle yapışup, mürid ve dostlarını artıra artıra genç yaşlı herkesin gönlüne girmiştir. Ermişlerin kaynağı ve ışıkların otağı olan Acem diyarı ki, haramlardan kaçınanların yetişip büyüdüğü ulular otağı ve yiğitler durağıydı. Bunlar Kisralar devleti tacını paralamışlardır. Azgın şahları yolunda can verirler ve cenk ateşine semender gibi girerler. Ne ölümden korkuları ne de uğraştan çekindikleri vardır. İnanç bağları çok güçlü ve saldırıları bir felakettir. İşleri zulüm gidişleri de dinsizliktir. Sevinç duyduğumuz başımızın tacı cevheri köklü dinin devamını sağlamak ve açık şeriat yolunda yürümek olup, Allah'ın desteğiyle gücümüz en yüksek derecede, cihanı tutan kılıcımız İslâm'ın nuruyla parıldamakta iken, o ayıpların kaynağı Şia topluluğu bağını paralamak, ad ve şanlarını varlık dünyasından gidermek işini üstlenmek akıl ve din kuralları gereğince boynumuza borç olmuştur. İşlerin sonuçlarını değerlendirenler bu kargaşanın giderilmesi gereğine varmıştır. Mademki o ayıplı mezhep ve geniş meşreplilerin baş ve buğlarının gücünün artması ve zararlarının bizlere de dokunması gün konusu olmuştur. Zira Anadolu illerinde yaşayan kavrama gücünden yoksun Türkler onlarla bağlantılar kurarak, tanımadan, bilmeden sapkınlık örneğine uymuşlar, çoluk çocuklarını, mal ve varlıklarını onun yoluna feda eder olmuşlardır. Gücü olanlar ölçüsüz adak ve armağanlarla onu ziyarete giderler. Sapkınlıkta pişkin halifeleriyle her yıl sayısız adaklar gönderip, haramları helal sayan mubahinin yıkılasıca dergâhının gölgesini haşa hacet kapısı ve dilek kâbesi bilirler ve ergin kızların, belki kız kardeşlerini tepelenesice adamlarına peşkeş çekip, adını işitseler secde ederler. Salat ve selamların en değerlileri olsun o hazrete ki, insanların efendisidir. Kendine adanan makam-ı Mahmud'a salındıkları sırada Şam diyarının alınması ve Rum taifesi ile savaşa başlanması önlemleri tamamlanmışken ulu sahabelerin söz birliğiyle Ansî ve Müseylemetü'l-Kezzab gibi başkaldıran fesatçıların tepelenmeleri, Allah ondan hoşnut olsun Sıddık-i Ekber hazretlerinin ilk seçeneği olmuştu. Yine Allah'ın aslanı, doğru yolun göstericisi Allah'ın keremi

79 Feridun Bey, I, ss. 374-377.

80 Lütfi Paşa, vrk. 203a.

yüzüne parlasın Hazreti Murtaza kendine biat ile bağlanmayanları alt etmek ve Nehrevan Haricilerini yok etmek girişiminde bulunmuştu. Bunlar, başkaldıranlara karşı savaşmak gereğini belirten en sağlam kanıtlar ve apaçık tanıklardır. Bu nedenledir ki, Hak yoldan sapanları cezalandırmak niyetiyle o sakınmasız kan dökücü üzerine yılmak bilmeyen askeri salup Tebriz'e yürümek artık gerekli olmuştur.[81]

Yavuz Sultan Selim divana bu konuşmayı yaptıktan sonra orada bulunan âlimlerden Şah İsmail ve taraftarlarının küfrüne ve kanlarının helal olduğuna dair fetva istemiştir. Kızılbaşlık meselesini kökten çözüme kavuşturmak için gerekli fetva, dönemin en önemli âlimlerinden *Nureddin Hamza Saru Görez* (928/1522)'den gelmiştir.[82]

---

81 Hoca Sadeddin, vrk. 442a-444a.

82 Müftü Nureddin Hamza, Balıkesir Karasili Yusuf Efendi'nin oğludur. Hoca Sinan Paşa'nın şakirdlerinden olup müderris ve Sahn müderrisliği yapmıştır. 917/1511'de İstanbul kadısı, 919/1513'te Anadolu kazaskeri, 921/1515'te Rumeli kazaskeri olmuş 922/1516'da Sultan Selim tarafından Rumeli kazaskerliğinden azledilerek günlük 120 dirhem karşılığında Sahn medresesinde müderrislik yapmıştır. 927 ya da 928/1521-1522'de vefat etmiş, İstanbul Fatih'te yaptırmış olduğu Yayla Camii'nde defnedilmiştir. Fıkıhta çeşitli konularda risaleler yazmış olup Mürteda isimli bir fıkıh kitabı vardır. Bkz., Taşköprülüzâde, *eş-Şakaiku'n-numaniyye fi ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabi, 1975, s. 181; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, C. I, s. 341; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, (Haz. Nuri Akbayar, Sad. Seyit Ali Kahraman), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, C. IV, s. 1267; Müftü Hamza fetvasında şunları dile getirmektedir. TSMA, E 12077 " Huve'l-muin Bismillahirrahmanirrahim Elhamdulillahi nasır-ı evliyaihi ve kahir-i a'daihi ve's-salatu ala seyyidi enbiyaihi muhammedin ve alihi ve ashabihi Müslümanlar bilün ve agah olun şol taife-i kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmaildür Peygamberimizin aleyhi's-salatu ve's-selam şeriatını ve sünnetini ve din-i İslâmı ve ilm-i dini ve Kuran-ı mübini istihfaf itdükleri ve dahi Allahu Teala haram kıldığı günahlara helaldür dedikleri ve istihfafları ve Kuran-ı azim ve mushafları ve kütüb-i şeriatı tahkir idub oda yakdıkları ve dahi ulemaya ve sulehaya ihanet idub kırub mescidleri yakdıkları ve dahi reisleri laini mabud yerine koyub secde ettikleri ve dahi Hazreti Ebu Bekr'e radıyallahu teala anhu ve Hazreti Ömer'e radıyallahu teala anhu sövüb hilafetlerini inkar ettikleri ve dahi Peygamberimizin Hatunu Ayşe anamıza radıyallahu teala anha iftira idub sövdükleri ve dahi Peygamberimizin aleyhi's-salatu ve's-selam şer'ini ve din-i İslâmı götürmek kasdın itdükleri bu zikr olunan ve dahi bunların emsali şer'i muhalif kulları ve fiilleri bu fakir katında ve baki ulema din-i İslâm katlarında tevatürle malum ve zahir olduğu sebebden biz dahi şeriatın hükmü ve kitaplarımızın nakli ile fetva verdük ki ol zikr olunan taife kafirlerdir ve mülhidlerdir ve dahi her kimesne ki anlara meyl idüb ol batıl dinlerine razı ve muavin olalar anlar dahi kafirlerdir ve mülhidlerdir bunları kırub cemaatlerin dağıtmak cemi' müslümanlara vacip ve farzdır müslümanlardan ölenler said ve şehid cennet-i aladadır ve onlardan ölenler hor ve hakir cehennemin dibindedir bunlarun hali kafirler halinden eşed ve ekbahdır, zira

Daha sonra Şeyhülislâmlık makamına getirilecek olan Kemalpaşazâde (940/1534)'nin fetvası da kızılbaşlarla ilgili çok ağır ifadelerle dolu olmakla birlikte, aynı zamanda iki taraf arasındaki nefretin ne kadar ileriye gittiğini göstermektedir.[83] İki fetvada da karşımıza çıkan ortak unsurlar, kızılbaşların ülkelerinin darü'l-harp olduğu, savaş durumunda erkeklerinin katlinin vacip, kadın ve çocuklarının ise köle olarak İslâm gazileri arasında dağıtılıp paylaştırılabileceği olmuştur. Ayrıca, Şah İsmail'in, Peygamberin şeriatı, İslâm dini ve Kuran ile alay ettiği, Allah'ın haram kıldığı şeylere helal dediği; Kızılbaşların da, Kuran'ı yaktıkları, Şah İsmail'i ilah yerine koyup secde ettikleri fetvalarda gözümüze çarpan temel argümanlardır.

Görüldüğü üzere bu fetvalar Safevîlere karşı düzenlenecek savaşın alt yapısını hazırlarken halkı da bilgilendirme ve motivasyon amacı gütmektedir. Öte yandan fikir planında kalan bu fetvalar tam olarak uygulama safhasına dönüşmese de Anadolu'da yaşayan kızılbaş gruplar için ciddi bir kopuş sürecinin temel yapı taşları haline gelmiştir.

Bozoklu Şeyh Celâl Ayaklanması

Bu sürece olumsuz katkı sağlayan olaylardan biri de Bozoklu Şeyh Celâl ayaklanmasıdır. Bozok (Yozgat) Türkmenlerinden, Tokat'ın Turhal kasabası halkından Celâl adlı bir kızılbaş şeyhi abdal kisvesine bürünüp

---

bunların boğazladıkları ve dahi saydları gerekse doğanla gerekse okla ve gerekse kelb ile olsun murdardır ve dahi nikahları gerekse kendülerden ve gerekse gayrilardan alsunlar batıldır ve dahi bunlar kimseden miras yemek yokdur ve bir nahiye ehli ki bunlardan ola Sultan-ı İslâm eazze'llahu ensarehu içun vardır ki bunların ricallerin katl idub mallarını ve nisalarını ve evladlarını ğazat-ı İslâm arasında kısmet ide bunların bade'l-ahz tövbelerine ve nedametlerine iltifat ve itibar olunmayub katl oluna ve dahi bir kimse ki bu vilayette olub anlardan iduki biline ve yahut anlara giderken tutula katl oluna ve bi'l-cümle bu taife hem kafirler ve mülhidlerdir ve hem ehl-i fesaddır iki cihetten katilleri vaciptir Allahummensur men nesara'd-din ve'h-zül men hazele'l-müslimin amin ya kahir ya nasır ya muin ketebehu efkaru'l-ibad Hamza." Bu fetvanın farklı nüshaları için bkz., TSMA, E 6401; TSMA, E 5960.

83 Kemalpaşazâde'nin fetvasının son kısımları kızılbaşlara yönelik bakış açısını özetler niteliktedir. Şöyle ki; "…bu mesele beyanında ne buyururlar ki kızılbaş taifesinin şer'en kıtali helal olub asker-i İslâm'dan anları katl iden gazi ve ellerinde maktul olan şehid olur mu beyan buyurub müsab oluna el-cevab, olur, gaza-i ekber ve şehadet-i azimedir." Ayrıca Kemalpaşazâde bu fetvada Râfızî olarak nitelendirdiği kızılbaşlarla yapılacak olan savaşı Hz. Ebu Bekir döneminde ortaya çıkan yalancı peygamber Müseylemet'ul-Kezzab ile ashab arasındaki savaşa ve Hz Ali'nin Haricilerle olan mücadelesine benzeterek dini bir hüviyet kazandırmaktadır. Bkz., Kemalpaşazâde, *Fetevây-ı Kemalpaşazâde der Hakkı Kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 3548, vrk. 46a.

kendisini mecnunluğa vurarak Turhal civarında bir mağaraya yerleşmiştir.84 Burada onu gizlice ziyaret eden kızılbaşlar onun "meczub-i ilahi" olduğunu etrafa duyurmaya ve mağarada şeytanca tasarılar düzenlemeye başladılar.[85] Bozoklu Celâl, mesken olarak burayı neden seçtiğini soranlara, "burası evliyanın makamıdır" diyordu. Bir süre sonra ise "biz burayı kendi başımıza seçmedik, abdallar ve gayb adamları, Mehdi'nin pek yakında bu mağaradan çıkacağına dair bana taahhütte bulundular. Zaman yaklaşmıştır" demeye başladı.[86] "Mehdi bu gardan âşikar olsa gerektir ve ben intizarla me'murum" diyerek o tarihlerde bölge halkının çoğunluğu kızılbaş veya kızılbaşlığa[87] meyilli olduğundan devlet idaresinden rahatsız olan köylüleri onlara mutluluk getirme gayesiyle buna inandırmıştır. Yine kendisini kılıcın kesmeyeceğini iddia ederek bana ok batmaz ve üstümden Yavuz yel esmez *Halife-i zaman* ve *mehdi-i devran* benim demeye başlamıştır.[88] Bu arada Bozoklu Celâl, şeriatın bütün yasaklarının helal olduğuna dair fetva veriyor ve "Mehdi'den böyle öğrendik" diyordu. Bu sebeple birçok insan aileleriyle birlikte onun çevresinde toplanıp ona biat etmiştir.

Bazıları daha da ileri giderek ona rükû ve secde etmeye bile başlamıştır.[89] Ülkenin dağınık bir hale geldiğini belirten Şükrî-i Bidlisî, memleketin her yerine şamata ve velvelenin düştüğünü, herkesin bunu kıyamet alameti olarak yorumladığından bahsetmektedir. Bu şekilde düşünmesinin sebebi Celâl'in mehdilik iddiasıyla ortaya çıkması, fesatçıların ona tabi olup Anadolu'da korkusuzca gezerek bozgunculuk yapmasıdır.[90]

Bozoklu Celâl, kendisine inananlara ve Şah İsmail'e güvenerek "Âlemi men serbeser alsam gerek. Cümle münkir gitse ben kalsam gerek"[91] diyerek Yavuz Sultan Selim'in padişahlığını tanımadığını, kendisinin asıl otorite olduğunu ifade etmiş ve etrafına binlerce kızılbaş toplamıştır.[92] Topladığı bu kişilerle Vezir-i azam Pîrî Paşa'nın, Fırat kıyısından

84 İdris-i Bidlisî, vrk. 153a; Celâlzâde, *Tabakât*, vrk. 22b; Hoca Sadeddin, vrk. 502a; Solakzâde, vrk. 413b; Müneccimbaşı, vrk. 470b.

85 Hoca Sadeddin, vrk. 502a; Solakzâde, vrk. 413b.

86 İdris-i Bidlisî, vrk. 153a-153b; Solakzâde, vrk. 413b.

87 Yöre halkı İdris-i Bidlisî'nin Selimşahname adlı eserinde *İsmailî Râfızîler* olarak zikredilmektedir. Bkz., İdris-i Bidlisî, vrk. 153a; Hoca Sadeddin'de Râfızîler olarak kaydedilmektedir. Bkz., Hoca Sadeddin, vrk. 502a.

88 Keşfî, vrk. 118a.

89 İdris-i Bidlisî, vrk. 153a-153b; Şükrî, vrk. 53a.

90 Şükrî, vrk. 52a.

91 Şükrî, vrk. 52b.

92 İdris-i Bidlisî taraftar sayısını ellibin olarak vermektedir. Bkz., İdris-i Bidlisî, vrk.

ayrılıp Padişah'ın yanına gidişini fırsat bilerek Şah İsmail'den aldığı emirle Bozok vilayetinde köylere ve kasabalara saldırarak ayaklanmayı başlatmıştır.[93]

Bozoklu Şeyh Celâl ayaklanmasında tıpkı Şahkulu ayaklanmasında olduğu gibi mehdilik vurgusunun oldukça fazla kullanıldığı görülmektedir. Şahkulu ayaklanmasında bahsettiğimiz üzere tarihsel süreçte Kızılbaş Türkmen zümreye yabancı olmayan bu ideolojiyi iyi bir şekilde kullanan Bozoklu Şeyh Celâl mehdilik iddiası dışında buna *sahib-i zaman*[94] kavramını da ekleyerek Osmanlı siyasal iktidarına karşı bir duruş ve onun meşruiyetini sorgulayıcı bir tavır takınmıştır. Menşei itibariyle İslâm öncesi İran Mistik kültürü ve Eflatuncu düşüncelerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken *sahib-i zaman* veya *kutb-i zaman* da denilen bu anlayış, kâinatı Allah adına idare eden her türlü maddi manevi tasarruf yetkisine sahip velîler piramidininin en üst noktasındaki kişiyi ifade etmektedir. IX. Yüzyılda kendi içinde bir mertebelenmeye tabi tutulan bu veliler piramidinde en alt tabakadan başlayıp sayıları gittikçe azalan *Recebiyyun*, *Müfredun*, *Asaib*, *Nukeba*, *Nüceba*, *Abdal*, *Efrad*, *Evtad*, *İmaman* ve *Kutb* dereceleri bulunmaktadır. Dolayısıyla yeryüzünde velîlerin en büyüğü olan *Kutb*, otoritesi altındaki diğer velîler ile birlikte kâinatı yönetmektedir. Bu anlayışın örneğini klasik tasavvuf kaynaklarında da görmek mümkündür.[95]

Görüldüğü gibi kutb ve sahib-i zaman profilinde, insana üstün bir kutsallık atfedilerek Allah'ın vasıtasız bir şekildeki tecellisi olarak görülmüştür. Nübüvvet ve velayeti şahsında temsil etmiş yeryüzündeki bütün işleri adaletli bir şekilde yönetmek üzere Allah tarafından halife ve hakem kılınmıştır. Ancak bu sırf İslâmî köklere dayalı bir anlayış olmayıp Yeni Eflatunculuk ve Gnostisizm gibi bazı mistik etkilerin de rolü bulunmaktadır. Hristiyan mistisizmindeki Saint düşüncesiyle İslâm tasavvufunda ve Alevîlik'teki Velî telakkisi örneği birçok farklılıkları olmakla beraber

---

153a; Hoca Sadeddin ve Solakzâde ise bu sayıyı yirmibin olarak vermektedir. Bkz., Hoca Sadeddin, vrk. 502a; Solakzâde, vrk. 413b.

93 Hoca Sadeddin, vrk. 502a; Hacı Yekta Ahmed, vrk. 119a; Şükrî bu olayı anlatırken şu ifadelere yer vermektedir: "Yüridi Bozok ile ceng eyledi, Başlarına alemi teng eyledi, Geldi basdı Veysün ordusın revan, Kendü zannında şeh-i sahib-i zaman, Garet oldi urdı vardı şöyle mal, Nice başlar kesdi zülm ile Celâl" Bkz., Şükrî, vrk. 52b.

94 Müneccimbaşı, vrk. 470b.

95 Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz., Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: TTK Basımevi, 1997, ss. 4-8; Ocak, *Zındıklar*, ss. 309-310;

benzer noktaları olan bu etkinin sonucudur. Anadolu'nun fethedilmeye başladığı XI. Yüzyıldan itibaren çoğunluğunu Oğuzlar'a mensup boyların oluşturduğu Türkmen toplulukların beraberinde getirdikleri bu Velî telakkisinin bilhassa Ahmed Yesevî tarafından kurulan Yesevîlik'le birlikte göçebe ve yerleşik Türkmen çevrelerine yayılmaya başlayarak Alevîlik ve Bektâşîlik'te kendine yer edindiği dikkat çekmektedir.[96]

Farklı mertebelerden oluşan bu velîler, belli merhalelerden geçerek bu konuma yükselmişlerdir. Örneğin ait olduğu zümrenin toplumsal, dinî ve ahlakî değerlerinin temsilcisi konumuna yükselerek tabir caizse insan olarak değil inandığı değerler bütününün kendisi olmuştur. Bununla birlikte Velî, dinî ve ruhani güçlerle donanmış olduğu için artık toplum tarafında korku ile karışık bir saygı duygusu hâkim olmaya başlamıştır. Buna paralel olarak sahip olduğu insanüstü hüviyetin etkisiyle bazı fevkaladelikler göstermiştir. Nihayet dünyada sağladığı menfaatler uğruna öbür dünyada da Allah katında yardımcı olması için onu memnun etme çabasına girilmiştir.[97] İşte bu inancın bir sonucu olarak kutb, yalnızca manevi değil dünyevî otoriteyi de kendisinde barındıran mehdilik kavramıyla da birleşip yani zamanın gerçek sahibi, sahib-i zaman olarak ortaya çıkmıştır.

İşte hem mehdici hem de sahib-i zaman söylemleriyle ortaya çıkan Bozoklu Şeyh Celâl'in hem dinî hem de dünyevî farklı iki görevinin olması Osmanlı siyasal iktidarına neden böyle bir ayaklanma ile karşı koyduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Çünkü sahip olduğu bu anlayış gereği Osmanlı iktidarının hem dinî hem de dünyevî otoritesi gayri meşru sayılmakta, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin kendisi olduğuna inanmaktadır. İşte Bozoklu Şeyh Celâl'in arkasında Şah İsmail'in desteği olsa bile Yavuz Sultan Selim döneminde büyük cesaretle mehdilik düşüncesiyle birleşmiş sahib-i zaman iddiasıyla ortaya çıkmasının arka planında bu anlayış yatmaktadır.

Hatırlanacağı üzere kendisini abdal kisvesine bürüyüp evliyanın makamında görerek, kendisini kılıcın kesmeyeceğini, üstünden Yavuz'un yelinin esemeyeceğini söylemesi kendisine ilahî bir güç katarak Osmanlı siyasi otoritesini yok sayması, şeriatın yasaklarının helâl olduğuna dair fetva vererek mevcut dinî otoriteyi tanımaması belli merhalelerden geçerek sahip olduğu sahib-i zaman ve kutb telakkisi ile ilgilidir. Öte yandan

96 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 163-180; Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 69-73; Köprülü, "Ahmed Yesevi", *İA,* I, s. 210-215.

97 Ocak, *Menakıbnameler,* s. 4-8; Ocak, *Zındıklar*, s. 309-310; I. Goldziher, "Ebdal", *İA,* IV, s. 3-4; Ahmed Subhi Furat, "Velî", *İA,* XIII, s. 287-292.

taraftarlarının kendisini Tanrı gibi görerek ona rükû ve secde etmeleri Hurûfîliğin kızılbaşlığa etkisi olarak düşünüleceği gibi bahsi geçen sahib-i zaman anlayışının devamı olarak da değerlendirilmelidir.

Bu noktadan sonra karşımıza şu çıkmaktadır; *Bozoklu Şeyh Celâl'in mehdilik ve sahib-i zaman söylemleri gerçekten de sahip olduğu dinî ve mezhebî anlayışının gereği için mi yoksa siyasî gayelerle mi ortaya çıkmıştır?* Ayaklanma sürecini dikkatle takip ettiğimizde görülmektedir ki, bu ayaklanma her ne kadar dinî-mezhebî söylemlerle ortaya çıkmış olsa da bu söylemlerin arkasında yatan temel etken Osmanlı siyasal iktidarından memnun olmayan kitleleri bir araya getirmektedir. Çoğunluğu kızılbaşlardan oluşan bu gayr-i memnunlar zümresini harekete geçiren temel ortak unsur ise mehdilik ve sahib-i zaman söylemleri olmuştur. Taraftar toplamada kullanılan bu söylemler süreç içerisinde gerçek manasından uzaklaşarak siyasi bir boyut kazanmıştır.

Osmanlı tarihçileri Bozoklu Şeyh Celâl'in dinî-mezhebî söylemler kullandığını söylemesine karşılık ayaklanmanın siyasî gerekçelerle ortaya çıktığı konusunda aynı fikri paylaşmaktadır. Özellikle Celâlzâde Mustafa'nın ayaklanma sürecinde olup bitenleri anlatırken *"…evbaşdan bir nice bin müfsidler, haînler isyan-u tuğyan eylediler ol vilayetde hâkim ve kadı olan ehl-i şer'i katl-u siyaset ile reayanın evlad-u ezvacını seby idüb dahl itdiler istedikleri ademleri katl-u siyaset ile mâl-u menallerin garet idüb"*[98] diyerek ayaklananların hakim, kadı, çoluk çocuk demeden önlerine geleni öldürdüklerini söylemesi bu harekete mehdilik iddiasıyla ortaya çıkmış dinî-mezhebî bir boyut kazandıramamaktadır. Bu durum din veya mezhebin şiddet olgusunu ortaya koymada ne denli bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

X. yüzyılda İslâmiyeti kabul etmeye başlayan Türkmen gruplar tarafından bir başlık olarak kullanılmaya başlanan Kızılbaş kavramı, Safevîlerin dinî propagandaları sonucu oniki imam inancı ile birlikte Hz. Ali ve Ehl-i Beyt anlayışı ile Kerbelâ matemini de içine alarak Şiî bir renk kazanmaya başlamıştır. Safevîye tarikatının devletleşme süreci ile birlikte Şah İsmail ile Osmanlı mücadelesinin bir sonucu olarak bu kavram daha çok siyasî ve dinî belirli grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaşayan kızılbaş Türkmen gruplar, Osmanlı siyasal iktidarının Safevî propaganları ile mücadelesinin merkezinde yer almışlardır. Bu mücadelede kendi düşünce yapısını benimsemeyen her

98 Celâlzâde, *Selimnâme,* vrk. 197a.

türlü muhalif zümre, nizam-ı alem prensibi çerçevesinde kendi varlığına yönelik bir tehdit olarak görülmüş ve devletin bekâsı bu prensible mümkün kılınmıştır. Diğer taraftan İslâm'ın temsilcisi konumuna yükselen Osmanlı kendisine karşı ortaya çıkan her türlü tehdidi İslâm'a karşı çıkış olarak görerek bu şekilde değerlendirmiştir. Bu itibarla Safevî Devleti, Sünnî Osmanlı Devleti için en büyük siyasal rakip haline gelmiştir. İki devlet arasındaki bu mücadele, gerçekte Sünnîlik-Şiîlik mücadelesi olmayıp Sünnîlik ve Şiîliğin siyasal bir araç olarak kullanıldığını ortaya koymuştur.

Osmanlı'nın dinî ve siyasî düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğu Kemalpaşazâde'nin kızılbaş Türkmenlere yönelik vermiş olduğu fetvalar sahip olduğu Maturidî ve Razî ekolünden geldiğini göstermiştir. Osmanlı siyasal iktidarlarının dinî alanı düzenleme çabasının etkisiyle Kızılbaş karşıtlığı keskin bir boyut kazanmıştır. Döneme ait eserler ve fetvalarla pekiştirilen bu anlayışın arkasında Maturidî makâlât ve fırak geleneğinin olduğu ortaya çıkmıştır. Nureddin Hamza Saru Görez'in, Kemalpaşazâde'nin ve Ebu's-Suud'un fetva ve risaleleri bu geleneğin temsilcileri olduklarını ortaya koymuştur. Kemalpaşazâde mezheplerle ilgili yaptığı tasnifte Râfızî Kızılbaşları altı ana koldan biri olarak belirleyerek onların mürted olduğu görüşüne vararak onları tekfir etmiştir. Bu bakış tarzı Osmanlı Devleti'nin Şiî eğilimlere ve kızılbaşlara yönelik sert politikasının bir ayağı olmuştur. Ebu's-Suud Efendi de kızılbaşlarla savaş yapmayı en büyük gaza olarak görerek onları 73 fırka içinde Ehl-i Sünnet inancı dışında olan diğer fırkalar arasına sokmuş onların cehennemlik olduklarını ifade etmiştir.[99] Bu durum kızılbaşları kötüleme adına her türlü ithamlara maruz kalmalarına neden olmuştur. Şah İsmail ve kızılbaş taraftarları İslam ve Ehl-i Sünnet karşıtı söylem ve fiilleriyle her türlü cezayı hak eder konuma gelmiştir. Bunun sonucunda Osmanlı siyasal iktidarı Şîî Safevî Devleti'ni İslâm'dan sapmış, küfre girmiş Râfızî terimiyle nite-

99 73 fırka hadisinin fırkaların tasnifine etkisi için bkz., Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981, s. 167; Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 2; Fığlalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. XXIII-XXVI; Mevlüt Özler, İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı, İstanbul: Nûn Yayınları, 1996, ss. 21-28; Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 1/1, Ankara1997, ss. 97-116; Kutlu, "İslâm Mezhebleri Tarihinde Usûl Mes'elesi", ss. 408-411; Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", ss. 451-453; Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, 2005, ss. 147-160.

lendirerek onu gayri müslim ülkelerle aynı çerçevede değerlendirmiştir. Artık Osmanlı merkezi yönetimi bu yöntemle yalnız Anadolu'da yaşayan halka değil aynı zamanda Müslüman dünyaya da Râfızî ve Sünnî şeklinde bakarak dış siyasetini belirlemiş, böylece Safevî destekli her türlü faaliyet takip edilerek, sorumlular çeşitli şekillerde ithamlara ve cezalara maruz kalmıştır.

XVI. yüzyılda ortaya çıkan Şahkulu ve Bozoklu Şeyh Celâl ayaklanmalarına genel olarak baktığımızda, bu kızılbaş zümrelerin dinî ve mezhebî bir grubu temsil etmiş olmalarına karşın, ayaklanmaların itikadî olmadığı dolayısıyla Sünnî halk ile kızılbaş Türkmen zümreler arasında dinî bir mesele ve inançla ilgili bir çatışmanın olmadığı görülmektedir. Dinî ve mezhebî söylemler, ayaklanmalarda etkili olan bir taraftar grubunun oluşturulmasında araç olarak kullanılmış, katılan zümreler bu şekilde motive edilmiştir. Ortaya çıkan hadiselere baktığımızda başlangıç aşamasını dinî ve mezhebî söylemlerin oluşturmasına karşın sonraki süreçte siyasî hareketlere dönüştükleri görülmüştür. Diğer taraftan Osmanlı siyasal iktidarı da bu gücün farkında olarak kızılbaş Türkmen gruplara yönelik her türlü müdahaleyi dinî argümanlarla temellendirmeye çalışmıştır.

TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE ŞİDDET: UYSALLIK MI İSYAN MI?

Prof. Dr. Mustafa Kara
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Ülkemizde "tasavvuf ve tarikat kelimeleriyle birlikte ilk hatırladıklarının nelerdir" diye bir anket sorusu sorulsa alınan cevaplardan ikisi şöyle olacaktır. "Bu iki kelime bana bir kenara çekilmeyi, iradeyi bir mürşide teslim etmeyi yani uysallığı hatırlatmaktadır. İkinci grup ise "tarikat kültürü bana Şeyh Bedreddin isyanını, Şeyh Sait isyanını, Menemen isyanını yani şiddeti hatırlatmaktadır"

Bu iki cevabı sırasıyla tahlil edelim. Tasavvufî eğitimin teslimiyetçi bir yanı vardır. Yalnız bugün anlaşıldığı ve dolayısıyla tenkid edildiği gibi değildir. Evet mürşide, onun rehberliğine teslimiyet vardır. Fakat bunun öncesi de vardır. O da şudur: Söz konusu eğitimde herkes mürşidini kendisi arar bulu. Yani mürşidi seçme hürriyeti vardır. Kişi mürşidini ararken ilgili şahıslarla tanışıp görüşürken soracağı ilk soru şudur: Bu insan benim aradığımı verebilecek bir yapıya sahip midir? Gönül dünyama hitap edebilecek bir derinliği var mıdır? Tavır, tarz ve üslubu benim ruhuma hitap ediyor mu? Bu sorulara müsbet cevap bulursa intisab iradesini beyan edebilir. İradeyi beyan edene hemen el verilmez. Geçiş dönemi başlar. Kendisine bu yolun "uzun ince bir yol" olduğu "demir leblebi" olduğu uygun bir dille anlatılır. Yolculuk boyunca mürşide itiraz edilemeyeceği, onun rehberliğine teslim olmak gerektiği söylenir. Cevap "tamam" ise intisab gerçekleşir.

Mürşidi seçmek zor bir iştir. Bu safhada yanlış yapılmışsa "kaş yaparken göz" çıkarılacak demektir. İntisap edilen şahsiyet gerçekten mürşid-i kâmil ise hayatın en önemli fırsatlarından biri yakalandı demektir.

Buradaki 'uysallık' hakikati öğrenmeye çalışan bir insanın uysallığıdır, teslimiyet ve huzur halidir. Bu makamda Mehmet Âkif Ersoy'un beyti hatırlanabilir:

Yumuşak başlı isem kim demiş uysal koyunum

Kesilir fakat çekmeye gelmez boyunum

Gelelim ikinci görüşe. Hakikatı öğrenen insanların olaylar karşısındaki tavrı tek tip olmaz. Bazı dervişler muhaliftir. Karşı duran, itiraz eden bir yaratılışa sahiptirler. Seyr u sülük esnasında mürşidinin söylediğine itiraz etmeyen derviş bu 'okul'dan mezun olduktan sonra kendi yolunu kendi fıtratıyla çizecektir. Her şeye "eyvallah" diyen dervişler olacağı gibi doğru bildiği yolda tek başına kalsa da yürüyen dervişler de olacaktır. Bunun için dışlanan, itibarsızlaştırılan, sürgüne gönderilen hatta idam edilen sûfîlerin varlığı bilinmektedir. Sosyal ortamın gerginliği ile doğrudan ilişkisi olan isyan hareketleriyle dervişler arasında kurulan bağ da konumuzla ilgilidir. Akif'in meşhur beytiyle devam edelim:

Adam aldırma da geç diyemem aldırırım

Çiğnerim çiğnenirim Hakkı tutar kaldırırım[1]

Tarihte 'isyan' diye anılan hareketlerde bir problem vardır. O da şudur: Bu hareketlere 'isyan' adını kim vermektedir. Cevap belli: Galip gelen taraf… O zaman şu soruyu sormak gerekir: Her zaman galip gelen taraf haklı, yenilen taraf haksız mıdır? Bir misalle konuyu biraz daha açalım.

Sultan Yıldırım'dan sonra çıkan iç savaşta Mehmed Çelebi değil de Musa Çelebi tahta otursaydı büyük ihtimalle Şeyh Bedreddin Şeyhulislam olacaktı ve tarih 'Şey Bedreddin isyanı' terimiyle tanışmayacaktı. Bir misal de yakın tarihten verelim: 12 Eylul 1980 darbesi başarısız olsaydı bu olay tarihe Kenaniyye veya Evreniyye isyanı diye geçecekti. Sözüm ona başarılı oldu diye '12 Eylül Harekâtı' gibi bir isimle tarihte yerini aldı. Konu ile ilgili bir soru daha var: Darbecilerin 1982'de hazırladığı Anayasa ile ilgili referanduma halkın büyük bir çoğunluğunun 'evet' demesi nasıl izah edilecektir? Bu da çok sebepli bir meseledir. Basit değil, karmaşıktır. Olayların soğukkanlı bir şekilde tahlili gerekir. Kim âsî kim değil sorusunun cevabı ders kitaplarında aranırsa işimiz zor demektir. Çünkü resmî tarihler resmî görüşü yansıtır. Bu da her zaman haktan ve haklıdan yana olmaz.

---

1 İsyan etrafındaki dinî-felsefî tartışmalar için Nurettin Topçu'nun İsyan Ahlakı isimli eseri okunmalıdır.

Bir anket daha yapılsa ve XV. yüzyıldan sonra yaşayan mutasavvıflara "Şeyh Bedreddin'i nasıl bilirsiniz" diye bir soru sorulsa üç çeşit cevap alınır:

1. Mürşid-i kâmildir, alim-i rabbanîdir. Hakikati anlamayanların cehline kurban gitti.

2. Zındık ve mülhiddir. Lâyık olduğu cezayı bulmuştur.

3. Doğrusunu Allah bilir.

Mesela Simav'lı Abdullah İlâhî birinci görüşün sahibidir. Türkistan'da Ubeydullah Ahrar'ın yanında tasavvufî terbiyesini tamamlayan Simavî, memleketine dönmüş daha sonra Balkanlar'a geçmiş, Vardaryenice'sinde dergâhını kurmuş ve orada 1491 yılında vefat etmiştir. Nakşibendiliğin Osmanlı topraklarındaki ilk temsilcisi kabul edilen Abdullah Simavî büyük bir cesaret örneği göstererek Şeyh Bedreddin'in Vâridat'ını Arapça şerh etmiştir.

İkinci görüşü savunanların en meşhur temsilcisi ise 1628 tarihinde İstanbul'da vefat eden Aziz Mahmud Hüdayî'dir. Sultan I. Ahmed'e sunduğu raporda Şeyh Bedreddin ile ilgili bütün menfi kelimeleri kullanarak derdini anlatmıştır. Bu iki farklı görüş bugün de yaşamaktadır. Birinci görüşü tercih eden Bursalı Mehmet Tahir'in(öl.1925) Osmanlı Müellifleri isimli eserini yeni harflere aktaranlar biraz da edeb sınırlarını aşarak aynı sayfalarda uzun uzun karalamalarda bulunmuş ve müellifin görüşünü çürütmeye çabalamışlardır.

Şiddet açısından tasavvuf tarihine bakıldığında müsamaha tarafının ağır bastığı söylenebilir. Ancak şiddetin sıfırlandığını söylemek de insan yaratılışına aykırı bir tesbit olacaktır. Bu noktada sûfileri de 'dokuz ay on günlük' varlık oldukları unutulmamalıdır. Necmeddin Kübra gibi Moğollarla savaşırken şehit olanlar olduğu gibi düşmanlarla işbirliği içine girmeyi tercih edenler de vardır. Fotoğrafın bütününü görmekten çekinmemek gerekir.

Din ve şiddet sempozyumu Aşure günü başladı. Kerbela olayı yüzyıllardan beri Şiî dünyada var olagelen bir şiddet konusunu da gündeme taşımaktadır. Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 680 tarihinde ailece yaşadığı ızdırabı duymak için bir Müslüman kendini zincirlerle kan-revan içinde bırakabilir mi? Bu günü vesile bilerek konuya şiî-sünnî dünyanın bakışını özetledikten sonra sûfilerin tuttuğu yola kısaca temas etmek istiyorum.

Bilindiği gibi Şiî –Sünnî dünyanın tohumu Hz. Peygamber'in Refik-i a'laya yükseldiği gün sorulan sorudur: Yerine kim geçecek? Bir gruba göre bu sorunun cevabını tartışmaya dahi gerek yoktur. Hz. Ali'dir.

İkinci gruba göre tartışmaya gerek vardır. Bir başkası olabilir. Ve öyle oldu. Fakat ilk gün sorulan soru gündemden hiç düşmedi. Cemel'le başlayan, Sıffîn'le devam eden üzücü olaylar Kerbela'da zirveye tırmandı ve 'makas' gittikçe açıldı. Dört halifenin üçü şehit edildi.

Bu olaylar sebebiyle Hz. Ali tarafında yer alanlar Ashab'ın mühim bir kısmını suçlu bulup kınarken diğer kanat Ashab hakkında menfi konuşmamayı tercih etti. Şiî dünya Halifeler ve Hz. Ayşe için 'ağır' kelimeler kullanırken 10 Muharremlerde kan-yaş dökerken Sünniler Ashab'ı bütünüyle temize çıkarmış daha da önemlisi Kerbela'yı nisyana terk etmiştir. "Kerbela acı bir olaydır. Ondan bahsetmeyelim. Her yıl bu yarayı kaşımayalım" tezini seslendirirken, Şiî Müslümanlar " Kerbela unutulmaması gereken bir olaydır. Unutulursa tekrar eder" tezini savunmuşlardır. Sünnilerin görüşü giderek "tatlı yiyelim tatlı konuşalım"a dönüşürken Şiîlerin Ashab'a hakaret ve lanet okumaları sıradan bir iş haline geldi.

Burada sorulması gereken soru şudur: Bu iki aşırı yorumun ortasını bulan olmadı mı? Oldu. Ve bunlar sûfilerdir. Muharrem ayında dergâhlarda yaşananlar üçüncü bir yoruma hayat vermiştir.

Tasavvuf kültüründe Hz Ali sevgisi, Ehl-i Beyt ve bunun tabiî neticesi olan 12 imam mahabbeti yaygındır. Bu anlayış Teşeyyu terimi ile karşılanmaktadır. Yani tekke kültüründe bir alevî-şiî neşve vardır. Sünni sûfilerde böyle bir zevk vardır. Yalnız bu ne Hz.Ömer'e ne de Hz. Ayşe'ye lanet okumayı gerektirir. Sûfiler kelamcıların tartıştığı 'Yezid'e lanet okunur mu' tezini tartışmaya bile gerek görmez. Fakat bununla birlikte her zaman şu uyarıda bulunur: On dört asır önce yaşayan Yezid'e lanet okuyan Müslüman… İçindeki yezidle aran nasıl? Hz. Hüseyin için yaş döken derviş... Hak ve hakikat için hangi menfaatini ayaklar altına aldın?

Sünni yorumun tehlikesi vurdumduymazlık, şiî yorumun tehlikesi ise kindarlıktır.

Muharrem ayında dergâhlarda yapılan işlerden biri Muharrem ilahileri okumak ise biri de Kerbelalı Fuzulî'nin (öl.1556) *Hadikatü's-süeda* isimli eserini okumaktır.[2] On bölümlü bu Türkçe eserin her bölümü bir gece okunarak Aşure günü tamamlanır.

Eser şu dua ile başlıyor:

Yâ Rab reh-i 'ışkunda beni Şeyda kıl
Ahkâm-ı 'ibâdetün bana icrâ kıl
Nezzâre-i sun'unda gözüm binâ kıl

2 Geniş bilgi için bk. Şeyma Güngör, *Hâdikatü's-süedâ*, Ankara 1987.

Evsâf-ı habîbünde dilüm güyâ kıl
Şu mısralarla son buluyor:
Hücûm-ı mihnet-i devrân melûli
Giriftâr-ı gam-ı ‘âlem Fuzûlî
Degül ol leche-i güftâra kâdir
Kim ola kâbil-i sem‘-i ekâbir
Kılur cem‘iyyet-i dil lafz-ı dil-keş
Müşevveş söylemez illâ müşevveş
Gel ey hâl-i tekellümden haberdâr
Terahhum kıl ta‘arruz kılma zinhar

VIII. BÖLÜM

İSLAM VE ÖTEKİ

ORYANTALİZMİN AĞINDA MAHKÛM EDİLEN CİHAD OLGUSU VE ŞİDDETLE KURULAN SANAL İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Saffet Köse
Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Hz. Peygamber (s.a.s.): "*Ben Muhammedim, Ben Ahmedim, Ben önceki peygamberlerin izindeyim, ilk haşrolunacak benim, ben rahmet peygamberiyim ve ben savaş peygamberiyim*." (İbnü'l-Ca'd, *el-Müsned*, nşr. Amir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990, s. 479, nr. 3322).

Hz. Peygamber: "*Şimdi küçük (açık düşmanla) savaştan döndük büyük (nefis ile) savaşa gidiyoruz*." (Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1408/1987, s. 165, nr. 373).

"Cihâd, bir fariza olarak özü itibariyle hasen / güzel değildir. Çünkü o, Allah Te'âlâ'nın kullarına acı vermek ve O'nun yurdunu tahrip etmektir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuşken nasıl güzel olabilir ki: "*Âdemoğlu Allah'ın şaheser yapıtıdır. Allah'ın diktiği bu yapıtı yıkan mel'ûndur*." (Serahsî, *el-Usûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd 1372, I, 60-63).

Giriş: Cihad Sorunsalı[1]

Çok azı istisna Batılı araştırmacılar ortak bir kanaat olarak *holy war* (kutsal savaş) şeklinde çevirdikleri cihâdın, farz derecesinde bir zorunluluk olarak bütün dünya Müslüman oluncaya ya da İslam hakimiyetine boyun eğinceye kadar savaş anlamına geldiğini iddia etmekteler ve bir elinde Kur'ân diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşan bir Müslüman imajı çizmektedirler. Bu tür ifadelerde cihâdın bir din savaşı olduğu fikri hakimdir. Arka planında da Roma

1 Bu metinde yer alan tespitler ve fikirler daha önce iki uluslararası sempozyumda sunulmuş ve yayımlanmıştır (*İHAD*, sy. 10). Editöryal heyetinin talebi üzerine *bazı ilavelerle birlikte gözden geçirilerek* yeniden sunulmuştur.

hukukundan (bellum justum) uyarlanan Hıristiyanlıktaki *haklı / adil savaş* (just war) anlayışı ile Yahudilikteki *kutsal savaş* inancının etkisi görülmektedir.[2]

Bu düşüncelerin oluşmasında da Müslümanların dünyayı *Dâru'l-İslâm* ve *Dâru'l-Harb* şeklinde ikiye ayırmalarının etkili olduğu görülmektedir. Batılı müelliflere göre bu ayırımın tabii sonucu olarak *Dâru'l-Harb* kategorisinde yer alan gayr-ı Müslim ülkeler *Dâru'l-İslâm* oluncaya kadar savaş sürekli şekilde devam edecektir. Bu Müslümanlara dini bir vecibedir.

Savaşın sürekliliği sebebiyle de Müslüman bir ülkenin zaruri şartlar gerektirmedikçe gayr-ı Müslim bir ülke ile kalıcılık arzeden bir barış antlaşması imzalaması mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman ülkelerle diğerleri arasındaki ilişki savaş hali temeline oturmaktadır.

Kur'ân'a göre bir Müslüman ülke savaş ilan etmeden önce karşı tarafa öncelikle Müslüman olmalarını teklif eder, kabul etmezlerse Müslümanların hakimiyetine girerek cizye ödemelerini önerir, bunu da reddederlerse savaş başlar. Batılı kaynaklarda Müslümanların diğer din mensuplarıyla ilişkilerinin oturtulduğu temel çerçeve budur.

Özellikle din özgürlüğüne vurgu yapan ayetlerin Müslümanların zayıf olduğu Mekke dönemi ile ilgili bulunduğu, Müslümanlar güç kazandıktan sonra sürekli bir biçimde savaşı esas aldıkları da iddialar arasındadır.[3]

Bazı müslüman araştırmacılar da cihadın amaçlarından birisinin İslam'ın tebliği olduğunu yani İslam'ın tebliğine izin vermeyen ülke veya topluluğa müslüman devletin bu amaçla savaş açabileceğini savunmakta

---

2 Henri Masse, *İslam* (trc. C. Cabbarov-A. Aleskerov), Bakı 1992, s. 74; Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış* (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1999, s. 63, 69, a.mlf., *İslam'da Adalet Kavramı*, , İstanbul 1999, s. 209-210.

3 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 130-131; Bernard Lewis, "Politics and war", *The Legacy of Islam* (ed. Joseph Schacht-C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 174-176; a.mlf., *İslam'ın Siyasal Dili* (trc. Fatih Taşar), Kayseri 1992, s. 111, 115; a.mlf., *İslam'ın Krizi* (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul 2003, s. 39; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, s. 201; Rudolph Peters, *İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi* (trc. Süleyman Gündüz), İstanbul 1989, s. 179-180; Henri Masse, s. 74-75; Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış* (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1999, s. 62-63; a.mlf., *İslam'da Adalet Kavramı*, İstanbul 1999, s. 209-210; Hans Kruse, "İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı" (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), *İTED*, IV/3-4 (1971), s. 57, 65, 66; E. Royston Pike, "Jihad", *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951, s. 212; Paul E. Johnson, "Jihad", *An Encyclopedia of Religion* (ed. Vergilius Ferm), New Jersey 1959, s. 396.

ve bir başka açıdan inanç merkezli bir savaşın bizzat Müslümanlarca başlatılabileceğini ifade etmektedirler.[4]

Kur'ân-ı Kerîm'in belirlediği cihad siyasetine ve Hz. Peygamberin bu çerçevedeki uygulamalarına bakıldığında oryantalistlerin iddialarını haklı çıkaracak bir sonuca ulaşılması zor olduğu gibi bazı müslüman araştırmacıların tebliğ amaçlı savaşın meşruiyetini haklı gösterecek bir bulguya rastlamak da güç gözükmektedir.

Günümüz müslüman dünyasındaki cihad merkezli olaylarda da bir anlama sorunu gözükmektedir. Özellikle Oryantalizmin merdiven altı İslam ile birleşmesi sonucu cihad örgütleri İslam ülkelerini yaşanmaz hale getirmişler ve bu faaliyetleriyle İslam'a değil oryantalizmin emellerine araç olmaktalar ve ülkelerinin kaynaklarını sömüren Emperyalist Batı ülkelerinin önünü açarak onlara hizmet etmektedirler.

Bu tebliğde bu hususlar ele alınmaya çalışılacaktır.

1. İddialar ve Cihad Olgusu

Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadis-i şeriflerinde büyük değer atfedilen cihad farizası günümüzde en fazla tartışılan kavramlardan birisidir. Birçok anlamı ihtiva eden bu büyülü kelime özellikle savaş (kıtâl, harb) boyutuyla öne çıkmış ve ilgi çekmiştir. Modern dünyada Müslüman şiddetinin! itici gücünü bu kavramın oluşturduğuna dair güçlü bir oryantalist ses vardır.

Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamberin hadislerinde büyük önem verdiği ve Müslümanın hayatının dinamiğini oluşturan *cihad* kavramını tutarlı şekilde anlama önünde bugün iki önemli engel gözükmektedir.

Bunlardan birincisi İslam'ın temel metinlerini ve bu doğrultuda gelişen tarihi tecrübeyi modern kavramlar üzerinden okuma eğilimidir. Bu anakronik bir durumdur ve bizi isabetli bir sonuca götürmesi pek mümkün değildir. Şiddet, bunun tipik örneğidir. Bu kelimeyi yeni formlarıyla Batı kültürü üretmiş, kavramsallaştırmış ve sahaya sürmüştür. Mesela "darb", "kısas" gibi Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde; "irtidat" gibi fıkıh kaynaklarındaki bu türden kavramlar modern şiddet formları üzerinden okunduğunda onun tanımına dahil edilmesi gibi bir sonuç doğmaktadır.

---

4 Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşcu), Ankara 1979,s. 268-274; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul 1998, s. 89 vd.; Mehmet Özdemir, "Fetih-Tebliğ İlişkisi", *İslam'ın Güncel Sunumu, Kutlu Doğum Bildirileri*, Ankara 2003, s. 90-91; Zülfikar Durmuş, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ulus ve Uluslararası İlişkiler*, İstanbul 2006, s. 155-157; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 2010, s. 406 vd.

Böyle bir okuma biçimi, Müslüman tarihi ve kültürünü anlamayı zorlaştıracaktır. Nitekim Batının kültürel tarihi ve oryantalist ideoloji açısından bakıldığında "cihad" bir şiddet aracıdır ve reddedilmelidir. Oysa Hıristiyanlığın 380 yılında Roma'da devlet dini olarak kabul gördüğü andan itibaren kilise merkezli teolojik problemlerin doğurduğu mezhep kavgaları, din savaşları, haçlı seferlerinin yanı sıra sınıfsal yapıların ortaya çıkardığı çatışma kültürü yakın zamana kadar Batı tarihini tamamen bir şiddet süreci olarak şekillendirmiştir. Sadece kendi içlerindeki *heretic* ve *schismatic* gruplara karşı değil Müslümanlara karşı duruşlarında da hep şiddet olgusu bir gerçeklik olarak var olagelmiştir. En büyük *heretic* gördükleri ve bu yüzden düşman saydıkları müslümanlara saldırılarında sonuç alamamalarının temelinde yer alan cihad ruhunu şiddetin itici gücü hatta bizzat şiddet görmeleri kendileri açısından normal bir durumdur. Bugünkü şiddet tanımında bu zihinsel arka planının en azından belli ölçüde etkisinin bulunduğunu görmek gerekir. Dolayısıyla İslam'ın temel metinlerini ve kültürel tarihini bu yeni kavramlar üzerinden okumak birçok açıdan sorunludur.

Hıristiyanlıkta olduğu şekliyle Kitap ve Sünnette meşrulaştırıcı bir öz bulunmaması sebebiyle Müslüman dünyasında şiddet, teolojik bir sorun değildir. Dolayısıyla Batılı anlamda bir şiddet tanımlamasının İslami kaynaklarla bağlantısının sağlanmaya çalışılmasında bir sanallık göze çarpmaktadır. Ayrıca bu durum, müslüman kültürü üzerinden şiddet denildiğinde gücün haksız biçimde ve dengesiz şekilde baskı aracı olarak kullanımı kastedildiğinden bir paradoksa da işaret etmektedir. Şu halde iki hususun göz önünde bulundurulması bize sağlam bir zemin oluşturabilir. Birincisi yerinde, zamanında ve kıvamında kullanılan, hukuki ya da ahlaki / vicdani anlamda haklılığa dayalı karşılık anlamına gelen ya da olumlu bir hedefin tedbiri niteliği taşıyan güç kullanımı şiddet olarak nitelendirilemez. İslami kaynaklar ve bu doğrultuda oluşan tarihi sürecin buna göre okunması gerekir.[5] Burada akla gelebilecek *Sıffîn* türü kavgaların siyasi karakter taşıdığını belirtmemiz gerekir. Tarafların müslüman oluşu ona teolojik bir zemin oluşturmaz. Kaldı ki Hz. Peygamberin (s.a.s.) "benden sonra birbirinizin boynunu vuracak çatışmalara girmeyin"[6] uyarısı vardır. İkincisi, müslüman kültürü bütün insanları aynı ontolojik düzlemde buluşturmuş, Adem-Havva'nın ço-

5 Bk. Saffet Köse, "Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı (Tercrübe: Dinsel Şiddet Süreci: Hıristiyanlık, Farklılıklarla Bir arada Yaşama Örneği: Müslüman Toplumlar)", *İHAD*, sy. 5 (2005), s. 13-48.

6 Buhârî, "İlim", 43, "Hacc", 132, "Megâzî", 77…; Müslim, "Îmân", 118-120…

cukları olarak tüm insanları kardeş sayarak bunun ahlakı ve hukukunu oluşturmuştur. Bu anlayış, farklı inanç gruplarıyla çatışmayı engelleyici bir arka plan sunmuş ve buna göre bir tarih oluşmuştur.[7] Müslümanların zaman zaman yaptıkları mezhep kavgalarının metin merkezli değil kişisel taassup eseri olduğunu ve hiçbir zaman kurumsal nitelik kazanmadığını belirtmemiz gerekir. Elbette hiçbir tarihin siyah ve beyazdan ibaret olmadığını belirtmeliyiz. Asıl olan tarihe yön veren referanslara ve geriye doğru bakıldığında tarihin hakim rengini görmek gerekir. Bu konuda Müslümanların daha berrak ve iyi olduğunu söylemeliyiz.

İkinci önemli sorun, bugün Müslümanların cihad farizasını anlamadaki yöntemsizlikleri ve mesela bunun bir uzantısı olarak Kitap-Sünnete parçacı yaklaşımları sonucu metni bağlamından koparark okumalarıdır. Özellikle Müslümanlar bugün yenilmişlik psikolojisinin getirdiği reflekslerle yöntem ve ilkesel duruşu arayabilecek bir zihne de sahip değillerdir. İslam dünyası bu durumdan yararlanan oryantalist politikalara kolayca yem olmakta ve Batının oyuncağına dönüşmüş durumdadır. Sonuçta cihad kavramının motive edici gücü ve *tekfir* silahıyla oluşan mistik hava, Müslümanları tarihte Hıristiyan mezheplerinin birbirlerine yaptıklarını kendi aralarında uygular hale getirmiş ve bugün İslam dünyası yaşanamaz bir hal almıştır.

2. Cihadın Savaş (Kıtâl-Harb) Boyutunu Anlamlandırmada Tutarlı Yöntem

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren sadece karşılaşılan hukuki meseleler değil ortaya çıkan siyasi problemler de Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin Sünnetinin tutarlı bir yöntemle okunmasına dair arayışların bulunduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Ali, hakem olayında okunan ayetten sonra:

"Aramızda Kur'ân hakem olsun" diyenler için:

"Bu hak bir sözdür ama bâtıl murad ediliyor"[8] şeklinde tepki göstermiş ve şu sözüyle uyarıda bulunmuştur:

"Şu iki kapak arasında satırlara dökülmüş olan Kur'ân konuşmaz. Onu insanlar konuşturur."[9]

---

7 Saffet Köse, "Müslüman Düşüncesinde İnsanın İnsanlığı Sebebiyle Saygınlığının Zirve Noktası -Gayr-i Müslimlere Yardımın Mali İbadet Kapsamında Oluşu-", *İHAD*, sy. 14 (2009), s. 49-66; a.mlf., "Kardeşlik Hukuku", *Hz. Peygamber ve Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu*, Ankara 2013.

8 Taberî, *Târîh*, VI, 37.

9 Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut 1387, V, 66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (nşr. Ömer

Burada söylenmek istenen şudur: Tutarlı bir yönteme bağlı çıkarsama yapılamadığında Kur'ân-ı Kerîm'e istediğinizi söylettirebilirsiniz ve mesela bir müslümanı çılgın bir savaşçıya dönüştürmek mümkün hale gelebilir.

Esasen konuyu Hz. Ali üzerinden ele almaya devam edersek bunun manası onun Abdullah b. Abbas'ı Hâricilere gönderirken aralarında geçen şu diyalogda gizlidir:

"Onlara git ve onlarla tartış fakat Kur'ân'dan delil getirmeye kalkma, Sünnet üzerinden konuş!"

İbn Abbâs'ın: "Ey Mü'minlerin Emiri! Ben Kur'ân'ı onlardan daha iyi biliyorum çünkü o bizim evimizde nazil oldu." sözü üzerine Hz. Ali:

"Doğru söylüyorsun ama Kur'ân ayetleri birçok açıdan farklı yorumlanmaya / anlaşılmaya müsaittir. Sen bir şey söylersin, onlar başka bir şey söylerler. Eğer sünnet üzerinden tartışırsan kaçış yeri bulamazlar."[10]

Buna göre genel anlamda nassları özel olarak da cihad ayetlerini ve Hz. Peygamberin bu yöndeki Sünnetini anlamada keyfiliği önlemek için şu ilkelerin uygulanması bizi isabetli sonuçlara götürebilir:

a. Kur'ân ayetlerinin iç bütünlüğünün sağlanması yani ilgili ayetlerin birbirleriyle bağlantısının kurulması bir başka ifadeyle parçacı yaklaşımdan uzak durulması;

b. İlgili ayetlerin kronolojisi, yani hangi ayetin hangisinden önce veya sonra

nazil olduğuna dair sağlıklı bilgi;

c. İlgili ayetlerin sahih sünnetle bağlantısının kurulması gerekir. Çünkü Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö.132/750) dediği gibi "Sünnet, Kitab'ın mübeyyinidir, müfessiridir, Kitâb, Sünnetin mübeyyini, müfessiri değildir."[11]

d. Nasların geldiği ilgili ortam ve şartların analizi;

e. Âyetlerin *nüzûl*, hadislerin *vurûd* sebeplerinin bilinmesi, bununla birlikte bu olayla sınırlandırılmaması.[12]

f. Hz. Peygamberin *risâlet* görevi yanında devlet başkanı, ordu komutanı gibi vasıfları da vardır. Dolayısıyla tasarruflarını hangi sıfatla

---

Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1417/1997, II, 680.

10 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî), Mektebetü!s-Sıddîk 1414/1993, I, 181 (el-cüz'ü'l-mütemmim); Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, Beyrut 1424/2004, II, 148.

11 İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ* (nşr. Rıza b. Na'sân Mu'tî), Riyad 1415/1994, I, 253.

12 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2015, s. 124.

yaptığının tespit edilmesi sağlıklı bir sonuca varılabilmesi için önemlidir.

g. Tarihi süreç içinde oluşmuş fıkhi müktesebâtı ve uygulamaları yorumlamada sadece müslüman coğrafyanın sosyolojisi değil aynı zamanda Müslümanların karşısında yer alan karşıt grupların duruşu da dikkate alınmalıdır.

3. Cihadın Anlamı

Cihad, İslami dilde çok geniş bir anlamda kullanılmıştır ve *kıtâl* ile *harb* onun sadece bir boyutudur. Onun *kıtâl* ve *harb* boyutu *kâfir*, *müşrik* ve *ehl-i kitâb* mefhumlarıyla birlikte değerlendirildiğinde anlamlı bir zemine oturur.

Cihâdın, sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak nefsi arınma, iyiliği hakim kılma ve kötülüğü engelleme eyleminin genel adı olduğu bizzat Hz. Peygamberin ona yüklediği anlamlardan ortaya çıkmaktadır. Sözgeliminefisle mücahede;[13] zalim idareciye karşı hakkı haykırma,[14] farzların ifası;[15] anne-babaya bakma;[16] hacc-ı mebrûr[17] cihad olarak isimlendirilmiştir. "*Asıl mücâhid Allah yolunda nefsiyle cihâd edendir*" şeklindeki hadis[18] nefisle cihadın önemine işaret etmektedir. Yine aynı doğrultuda Hz. Peygamberin bir savaş sonrası küçük savaşı bitirip büyük savaşa geldiklerini söylemesi üzerine kendisine büyük savaşın ne olduğu sorulmuş O da: "*Kulun nefsi ile cihadıdır*" buyurmuştur.[19]

İlk dönem müfessirlerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830)

---

13 Mücahid Allah'a itaat noktasında nefsiyle mücahede edendir (Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20-22).

14 *Cihadın en faziletlisi zalim sultana veya zalim idareciye karşı adaleti (hakkı) haykırmaktır* (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13; Nesâî, "Bey'at", 37; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 19, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256).

15 Hz. Peygamber kendisine tavsiyede bulunmasını isteyen Enes b. Mâlik'in annesine "*Günahları terk et, bu hicretin en faziletlisidir, farzlara devam et bu cihadın en faziletlisidir*" (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1415, VII, 376, 421, nr. 6731, 6818).

16 Cihada katılmak için izin istemek üzere kendisine gelen birisine Hz. Peygamber: "*Annen-baban sağ mı*" diye sormuş "*evet*" cevabını alınca da "*O halde sen onlara bakmak suretiyle cihâd et*" buyurmuştur (Buhârî, "Cihâd", 138, "Edeb", 3; Müslim, "Birr", 5; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 31; Nesâî, "Cihâd", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 165, 172, 188, 193, 197, 221).

17 *Cihadın en faziletlisi mebrûr hacdır* (Buhârî, "Hacc", 4; "Sayd", 26; "Cihâd", 1; İbn Mâce, "Menâsik", 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 71, 79).

18 Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20, 22.

19 Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, s. 165, nr. 373; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr* (*Feyzü'l-Kadîr* ile), Beyrut 1391/1972, IV, 511, nr. 6107.

kendisinden önceki cihad kategorilerini de kapsayıcı biçimde Ankebût suresinin 69. ayetiyle ilgili olarak cihadın sadece kâfirlerle savaş anlamına gelmediğini bundan başka Allah'ın dinine yardım, ilâhî gerçekleri tersyüz edenlerle ilmi mücadele (er-redd 'ale'l-mubtilîn), zalimleri disiplin / kontrol altına alma, iyiliği hakim kılma kötülüğü engelleme yolunda çaba, Allah'a itaat hususunda nefisle mücâhede şeklindeki kısımlarını vurguladıktan sonra ve nefisle mücadeleyi en büyük cihâd olarak nitelendirmiştir.[20]

Ortak bir görüş olarak şunu ifade etmek gerekir ki İslâm alimlerinin savaş da dahil öngörmüş oldukları bütün cihad kategorilerinde[21] saldırı halinde ve şiddet yanlısı bir düşman söz konusudur ve buna uygun araçlar, yöntemler belirlenmiştir ki bunlar söz, fiil ve silahtır. Cihadın silahlı boyutu *kıtâl* ve *harb*'tir. Kıtâl, fiili olarak karşılıklı vuruşma, dövüşme hali; harb ise çok yönlü savaşın genel adıdır. Kıtâle göre harb daha geniş bir anlama sahiptir.

Cihâd'ın, saldırı halindeki bu düşmanların gücünü kırmayı amaçladığı dikkati çeken önemli hususlardan birisidir. Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında mücâdele, Allah yolunda kalmak isteyenlerle Allah yolundan döndürmek isteyenler arasında geçmektedir. Bu yolda şiddete başvuran kâfirlerin müşrik koludur. Kâfir, bütün inanmayanların genel adıdır ve sadece kâfir olmak savaş sebebi değildir. Müşrik, genel anlamda kafirlerin inananlara inançları sebebiyle düşmanca eylemde bulunan ve şiddet uygulayan gruplarıdır. Kâfirlerin ehl-i kitap kesimi daha çok hukuk zemininde karşılıklı hak ve yükümlülüklere dayalı iyi ilişkilerin kurulduğu ya da bunun arandığı kısımdır.

Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîslerde özellikle *el-cihâd fî sebîlillâh* ile *es-saddü 'an sebîlillâh* ifadelerinin[22] kullanılmış olması bu açıdan anlamlı ve oldukça açıklayıcıdır. *el-Cihâd fî sebîlillâh* Allah yolunda çaba

---

20 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ebû İshâk İbrahim Ettafeyyiş), Kahire 1387/1967, XIII, 364-364.

21 Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Abdullah M. Şehhâte), Kahire 1414/1994, s. 290; İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh* (nşr. Ebû Temîm İbrâhîm), Riyad, ts. (Mektebetü'r-Rüşd), X, 210; Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1985, s. 208; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, XXIX, 317; İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Kahire, ts. (Dâru'd-Da've), s. 171-172; Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî latâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Kahire 1416/1996, II, 401-403, "c.h.d." md.; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Beyrut 1391/1972, IV, 511.

22 Nisâ' (4), 160; A'râf (7), 45, 86; Enfâl (8), 36, 47; Tevbe (9), 34; Muhammed (47), 1, 32, 34.

sarfetmek, *es-saddü 'an sebîlillâh* de Allah yolundan vazgeçirmek demektir. Nitekim Kur'ân müşriklerin Allah yolundan vazgeçirme çabalarına işaret ettikten sonra güçleri yetmiş olsa Müslümanları dinlerinden döndürünceye kadar savaşmaya devam edeceklerini haber vermektedir.[23] Bu sebeple bazı dilcilerin cihâdın tanımını:

استفراغ الوسع في مدافعة العدو

"*Cihâd veya mücâhede düşmana karşı müdafaada (düşmanı geri püskürtmede) bütün gücü sarfetmektir*" şeklinde yapmaları anlamlıdır.[24]

Bazı fıkıh kaynaklarında "*Âdemoğlu Allah'ın şaheser yapıtıdır. Allah'ın diktiği bu yapıtı yıkan mel'ûndur*" şeklindeki rivayete dayanarak savaşın, yıkıcı ve öldürücü özelliği sebebiyle ilkesel olarak *hüsn* (bizatihi güzel) olamayacağı biçimindeki yorumu[25] müslüman bakışını özetlemesi açısından önemlidir.

Bu yönüyle bir müslümanın hayatını anlamlandıran kavramdır ve yaşamın ana dinamiğidir.

4. Cihad Bir Din Savaşı Değildir

Cihadın savaş boyutu insanlarının inancını değiştirmeyi hedefleyen bir eylem değildir. Tevbe sûresinin 6. ayetinden farklı dinden olmanın savaşın sebebi olmadığı açık bir biçimde anlaşılmaktadır. İslam nezdinde şirk en büyük haksızlık[26] ve affı olmayan en büyük günah kabul edildiği halde[27] bir Müslümandan himaye isteyen müşrike bunun sağlanması ve Müslüman olmaması halinde kendisini güvenlik içinde hissedeceği bir yere ulaştırılması istenmektedir. Üstelik ayetin öncesi ve sonrası bu talebin savaş halinde iken bile gelmiş olsa hükmün bu olduğu anlaşılmaktadır.

Keza Mümtahine suresinin 8 ve 9. ayetlerinde de açık biçimde dini sebebiyle Müslümanla savaşmayan gayr-ı Müslimlerle iyi ilişkiler içinde

---

23 Bakara (2), 217.

24 Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî latâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Kahire 1416/1996, II, 401-402, "c.h.d." md.

25 Serahsî, *el-Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372'den ofset İstanbul 1984, I, 60-63; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr* ile), Beyrut 1417/1997, I, 393-406; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1417/1997, I, 393-406; Şâşî, *el-Usûl* (nşr. Muhamed Ekrem en-Nedvî), Beyrut 2000, s. 109-111; Sadruşşerî'a, *et-Tavdîh*, Kahire, ts. (Subeyh), I, 374-378; Teftâzânî, *et-Telvîh*, Kahire, ts. (Subeyh), I, 374-378; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, II, 101-103.

26 Lokman (31), 13.

27 bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "ş.r.k." md.

bulunmanın yasaklanmadığı açıklanmaktadır.

Bundan başka Kur'ân-ı Kerîm açık bir biçimde dinde zorlamayı yasaklamış,[28] ısrarlı bir şekilde Peygamber'in insanlar üzerinde bir zorba olmadığını,[29] öğüt verici,[30] müjdeleyici (beşîr) ve korkutucu (nezîr)[31] gibi niteliklerini sayarak görevinin sadece irşâd, tebliğ, ilahi mesajı insanlara ulaştırma ve davet olduğunu, insanların kabul edip etmeme şeklindeki tercihlerine göre karşılıklarını göreceklerini söylemiştir.[32] Hatta Kur'ân bu konuda ısrar edilmesini de hoş görmemiştir.[33] Esasen bu bütün peygamberlerin ortak tutumudur.[34]

Bu noktada Kur'ân-ı Kerim oldukça dikkat çekici olan Hz. Mûsâ ile Fir'avn arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Hz. Mûsâ'yı Fir'avn gibi birisine gönderirken ona gidip ilâhi mesajı ulaştırmasını ve yumuşak söz söylemesini emretmiştir.[35]

İslam'ın tebliği ile ilgili bu genel esasları dışında Kur'ân-ı Kerîm gayr-ı Müslimlere tebliğin nasıl olacağı hususuna da ayrıca değinir:

"*İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin...*"[36]

Ünlü müfessir Mücahid (ö.721/103) bu âyeti, onları yüce Allah›ın yoluna davet etmek ve imana gelebilecekleri ümidiyle O'nun delillerine dikkat çekmek suretiyle en güzel yolla mücadele etmek şeklinde anlamakta ve bu hususta sertlik ve kabalığa yer olmadığına işaret etmektedir. Ayette zikri geçen "*zulmedenler*" ifadesini de "*size zulmedenler ve harb açanlar*" şeklinde anlamaktadır ki[37] Saîd b. Cübeyr de bu görüştedir.[38] Müfessirler buna örnek olarak da her defasında barış antlaşmalarını

28 Bakara (2), 256; Yûnus (10), 99.
29 Gâşiye (22 ,(88.
30 Gâşiye (21 ,(88.
31 Bakara (2), 119, 213; Nisâ' (4), 165; Mâide (5), 19; A'râf (7), 188; Hûd (11), 2; İsrâ' (17), 105; Furkân (25), 56; Ahzâb (33), 45; Sebe' (34), 28; Fâtır (35), 24.
32 Ali-İmran (3), 20; Maide (5), 92, 99; Ra'd (13), 40; İbrahim (14), 52; Nahl (16), 35, 82; Kehf (18), 29; Nûr (24), 54; Ankebût (29), 18; Yâsîn (36), 17; Şûrâ (42), 48; Ahkâf (46),35; Teğabün (64), 12; Cin (72), 23; İnsan (76), 3.
33 Kasas (28), 56.
34 Nahl (16), 35; Yâsîn (36), 17.
35 Tâhâ (44-24 ,(20.
36 Ankebût (29), 46.
37 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 350-351.
38 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X, 149.

bozup Müslümanları arkadan vuran Nadîr ve Kureyza Yahudilerini[39] zikretmektedirler ki oldukça açıklayıcıdır.[40]

5. Hz. Peygamber'in Savaş Öncesi, Esnası ve Sonlanması ve Sonrasında Uyguladığı Eşsiz Ahlakı

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyguladığı savaş siyaseti yüce ahlakın somutlaşmış biçimidir. Burada işaret edilmelidir ki Hz. Peygamber Mekke döneminde imanla birlikte ahlakı oluşturmuş, Medîne'de de ahkâmını koymuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in cihadın savaş boyutu ile ilgili bütün uygulamaları cihadın büyük ve küçük ayırımına göre şekillenmiş,[41] adeta onun bütün savaş tarihi nefis ve şeytanla cihadın açık düşmanla cihaddan daha büyük ve daha çetin olduğunu Müslümanların kalbine yerleştirmekle geçmiştir.Karşı taraf riayet etmese bile O'nun (s.a.s.) tek taraflı olarak uyguladığı savaş öncesi, savaşın fiili olarak devam ettiği süreç ve savaş sonrasındaki ahlaki düzeye insanlık günümüzde bile ulaşabilmiş değildir. Uluslararası sözleşmelere daha yeni girmiş bir takım hükümler dahi sadece yazılı olarak kalmış ve mesela savaş esirleriyle ilgili hükümler günümüzde bile uygulama şansı bulamamıştır. Özellikle burada vurgulanması gereken husus Kur'ân-ı Kerîm'in ve onun uygulaması mahiyetinde Hz. Peygamberin dünyaya sunduğu ahlakî özün insanlık tarafından keşfi gerekmektedir.

Cahiliye devrinde Arapların savaşı bir yaşam biçimi olarak benimsedikleri, bu hususta da ilkel kabilecilik zihniyetinin oluşturduğu şovenist ruhla hareket etmekte oldukları, yağma, soygun ve çapulculuğun birçok kişi için geçim kaynağı olduğu, kan davalarının sürüp gittiği, ahlaki değerlerin uygulama şansının bulunmadığı bilinen bir gerçektir. İslam'ın gelişiyle bu alışkanlık iki önemli sorun ortaya çıkardı:

Birincisi her türlü şiddeti yaşam biçimi olarak benimsemiş ve müşrik olarak kalmakta ısrar etmiş olan bu insanların yeni hedefi Müslümanlardı ve şiddeti pervasızca uygulamaya devam etmekteydiler. Nitekim haram aylarda savaşmama geleneği[42] bile Müslümanlar söz konusu olduğunda hiçe sayılabiliyordu.[43]

İkincisi de haksız biçimde şiddete maruz kalan müslümanların

---

39 Kurtubî, XIII, 350.

40 Bu ayetin *seyf* ayetiyle neshedildiği yönünde bazı görüşler bulunsa da Taberî gibi bazı müfessirler haklı olarak bu görüşe katılmamaktadırlar (bk., *Câmi'u'l-beyân*, X, 150).

41 Mesela bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 1407/1986-87, XI, 338.

42 Bakara (2), 217; Maide (5), 2, 97; Tevbe (9), 36.

43 Tevbe (9), 36.

cahiliye döneminde sahip oldukları halet-i ruhiyeden bir anda çıkmaları mümkün değildi. Çünkü müşriklerin uyguladıkları insanlık dışı yöntemler aynı zamanda onur kırıcı, duyguları incitici özellik arzediyor ve kışkırtıcı karakter taşıyordu. Dolayısıyla Müslümanlar için savaşı haklı kılan bir sebep olsa bile bu psikoloji içinde savaşmaya izin verilemezdi. Çünkü Müslümanların bu alışkanlıklarının öncellikle tedavi edilmesi icap ediyordu. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in *hamiyyetü'l-câhiliyye* dediği gönüllerdeki ilkel duygular silinmesi, kin ve nefret ateşinin söndürülmesi onun yerine en yüce insani duyguların yerleşmesi lazımdı ki bu bir süreci gerektiriyordu. Aksi takdirde eski alışkanlıkları tekrar nüksedebilir ve bundan da insanlık zarar görebilirdi.

"*Yâ Rasûlallah biz müşrik iken daha başımız dik ve kimseye boyun eğmeden yaşardık, Müslüman olduk boynumuz büküldü, niçin savaşmıyoruz*?" diyen Abdurrahmân b. Avf ve arkadaşlarına Hz. Peygamber: "*Ben affetmekle emrolundum, onun için kimseyle vuruşmayın*" buyurmuştur[44] ki gerçekten bu büyük bir erdem ve önemli bir eğitim hamlesidir.

Bizzat Hz. Peygamber Allah'ın emriyle kendisine suikast düzenleyenleri affetmiş ve örneklik yoluyla ashabı yönlendirmiştir. Bu sebeple hemen işin başında savaşı isteyenlere ve savaşmaya izin verilmemesini bir aşağılanma kabul edenlere Allah Te'âlâ'nın öncelikle namaz ve zekâtla bu duyguları kazanarak derûnî anlamda bir arınmanın temini için[45] ikazda bulunması[46] ahlaki kontrol mekanizmalarının oluşturulmasına giden süreç için önemli bir örnektir.[47]

Temel görevi güzel ahlâkı tamamlamak[48] olan Hz. Peygamberin bu hedefin bir parçası olarak savaştan dönen askerlere küçük savaşı bitirip büyük savaşa geldiklerini söylemesi ve soru üzerine büyük savaşı: "*Kulun nefsi ile cihadı*",[49] gerçek mücahidi de "*Allah yolunda nefsiyle cihâd eden adam*" olarak tanımlaması[50] ahlak eğitimine verilen önceliği göstermesi açısından dikkat çekicidir. İlahi vahiy doğrultusunda insanları eğiten,

---

44 Nesâî, "Cihâd", 1; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, IV, 173; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (nşr. M. İbrahim el-Bennâ v.dğr.), İstanbul 1985, II, 315.

45 Nisâ' (4), 77.

46 M. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), V, 264.

47 bk. Cevdet Said, *İslâmî Mücadelede Şiddet Sorunu* (trc. H. İbrahim Kaçar), İstanbul 1995, s. 48, 111.

48 Mâlik, *el-Muvatta'*, "Husnü'l-huluk", 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 381.

49 Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, s. 165, nr. 373; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr* (*Feyzü'l-Kadîr* ile), Beyrut 1391/1972, IV, 511, nr. 6107.

50 Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20, 22.

onların iç dünyalarını düzenleyen Hz. Peygamber ashabını ahlaki olarak belli bir düzeye çıkarmamış olsaydı Kur'ân-ı Kerîm'in savaşı haklı kılan bir sebep oluştuğunda muharebenin başından sonuna kadar *haddi aşmayı*-[51]yasaklayan bir başka ifadeyle *ahlak dışı uygulamalara geçit vermeyen* emri ile Hz. Peygamber'in muharebe esnasında *savaş dışı unsurların korunması ve sadece silahlı askerlerin muhatap alınmasını* öngören talebinin[52] yerine getirilmesi oldukça zorlaşabilirdi. Zira savaşın öfke duygusunu tetikleyen özelliği ile o dönemki Arap şovenizmi ile birleşmesi istenmeyen sonuçlara yol açabilirdi. Bu duygunun terbiye edilmesi müşriklerin bütün insanlık dışı tutumları ve haksız saldırılarına rağmen Müslümanların savaşmalarına belli bir disiplin ve ahlaki yapı kazandırmış, savaşa da bundan sonra izin verilmiş, yeri geldikçe de bu eğitim devam etmiştir.

Mesela cahiliye dönemindeki savaşların en önemli sebeplerinden olan diğer toplulukların malları bir cazibe oluşturuyordu. Müslümanlar belli ölçüde deruni arınma sağlamış olmasına rağmen girdikleri ilk savaş olan Bedir galibiyetinin ardından bu zaaf tekrar nüksetti ve ganimet hususunda kırgınlıklara varan tartışmalar yaşadılar. Tam bu noktada Allah Te'âlâ ganimet mücadelesini bitirecek şekilde müdahalede bulundu ve ganimetlerin mutlak olarak Allah ve Rasûlünün tasarrufunda bulunduğunu, aralarında bu yüzden oluşan kırgınlığı onarmalarını[53] hatta kazançlarından bir kısmını da Allah yolunda harcamalarını[54] talep ettiği ayetlerini gönderdi. Aynı surenin (Enfâl) 41. ayetinde de ganimetteki hak sahiplerini bizzat Allah Te'âlâ kendisi belirlemiştir. Dahası kendilerini yurtlarından (Mekke) süren bununla yetinmeyip Müslümanların sığındıkları Medîne'ye sürekli saldırıp masum insanlara terör uygulayan sonunda da büyük bir orduyla Bedir'de bütün Müslümanları imha etmeyi planlayan müşriklerden esir olarak alınanların temel ihtiyaç maddelerini karşılamalarını, üstelik de bir teşekkür bile beklememelerini de istemiştir.[55]

Yine bu ilk savaşta (Bedir) Müslümanların büyük bir zaafı daha

---

51 Bakara (2), 190.

52 Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Siyer", 48, "Cihâd", 14; İbn Mâce, "Cihâd", 38; Dârimî, "Siyer", 5; Mâlik, Muvatta', "Cihâd", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 300; IV, 240; V, 358; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Silfî), Haydarabad 1322, XI, 179, nr. 11562; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed A. Atâ), Beyrut 1414/1994, IX, 84, nr. 17949; 90-91, nr. 17966.

53 Enfâl (8), 1-2.

54 Enfâl (8), 3.

55 İnsan (76), 8-10.

kökten terbiye edilmiştir. Savaş sonrası bütün olumsuzluklara rağmen Allah Te'âlâ'nın yardımı sonucu zafer geldiğinde[56] Müslümanlar cahiliye hamiyetinin izlerini çağrıştıran kahramanlıklarıyla övünmeye başlayınca atanın ve öldürenin onlar değil Allah olduğunu bildiren müdahaleyi yapmıştır.[57]

Bedir'in peşinden vuku bulan Uhud savaşında müşriklerin insanlık dışı uygulamalarından çok etkilenen Müslümanların müşriklere karşı *ibretlik bir intikam* hissiyle dolmasından sonra[58] Allah Te'âlâ, cezalandırma hakları bulunmakla birlikte bunun ancak misliyle olabileceğini, sabretmenin ise daha hayırlı olacağını bildirmiş,[59]gerekenden fazla güç kullanımının şiddet ve intikam yoluyla haddi aşmak anlamına geleceğine işaret etmiştir.

Aynı durum Hudeybiye'de kendini göstermiştir. Silahsız bir şekilde ihramlarını giyip kurbanlıklarını da yanına alarak sadece umre yapmak üzere Mekke'ye yola çıkan müslümanları Mekke'li müşriklerin engellemesi üzerine anlaşmayı kabul eden Hz. Peygamber'e itirazlar olmuş ancak peşinden fethi müjdeleyen Fetih suresinin ilgili ayetleri inmiştir.[60] Buna rağmen savaş taraftarı olan ve bu antlaşmanın kendilerini rencide ettiğini düşünerek şoku atlatamayan sahabilere Allah Te'âlâ müdahale etmiş ve mü'minlerin kalbine huzur, sükûnet indirerek onları yatıştırmış, ağır başlı hareket etmelerini sağlamıştır.[61] Bu yolla cahiliye hamiyetiyle nefsine esir olmuş insanlar hassas bir eğitimle Allah'a kulluk zevkini tadarak (takvâ)[62] gerçek özgürlüğe kavuşmuşlar, güçlü bir ahlaki mekanizmaya sahip hale gelmişlerdi.

Bütün savaş ve küçük çaplı çatışmalarda bir taraftan Allah Te'âlâ diğer taraftan Hz. Peygamber sürekli olarak ahlakı yücelten müdahalelerde bulunmuşlar ve sahabeyi bu yönde eğitmişlerdir. Hz. Peygamber'den mesela Uhud'da ve Taif'te düşmana beddua etmesini isteyenlere üstelik Allah'ın icabeti belli iken lanet okuyucu olarak gönderilmediğini belirte-

56 Enfâl (8), 11-12.

57 Enfâl (8), 17.

58 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII, 664-666; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), XV, 138-139.

59 Nahl (16), 126-127.

60 Buhârî, "Şurût", 15, "Cizye", 18, "Tefsîr", XLVIII/5; Müslim, "Cihâd", 94; Ahmed b. Hanbel, III, 486; IV, 330.

61 Fetih (48), 1-10, 25-28.

62 Fetih (48), 26.

rek[63] onların hidayeti için hayır duası,[64] en acımasız düşmanlıkları yapmış olan Mekke halkına fethin akabinde umumi af çıkarması ve yağmalamayı hak ilan eden komutanı derhal görevden alması yüce ahlakın örneği olarak zikredilebilir.

Mekke'nin fethinden 17 gün sonra Huneyn'de 11 Şevval 8 (1 Şubat 630) "Mekke'yi fetheden 12.000 askerden oluşan muzaffer ordu" edasıyla kibirlenen Müslümanları Huneyn'liler darmadağın etmişler[65] ve bu kibirlerinin kendilerine ağır bir sonuç olarak döndüğünü gördükten sonra da Allah Te'âlâ mü'minlere sekinet ihsan edip görünmeyen ordularla düşmanı kahredip azap ettikten sonra zaferi lütfetmiştir.[66]

Burada, azatlı bir köle olan Zeyd b. Harise'yi daha sonra da onun oğlu olan Üsame b. Zeyd'i genç yaşta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi seçkin sahabilerin de içinde bulunduğu orduya komutan atanmasını da onun liyakatının yanında nefis terbiyesine yönelik bir işlem olarak öne çıktığını da hatırlatmamız gerekir.

A. Savaş Öncesi

Kur'ân-ı Kerîm'in cihadın savaş boyutuyla ilgili ayetleri ve Hz. Peygamberin bu doğrultudaki uygulamaları yukarıdaki ilkeler bağlamında değerlendirildiğinde onun hayatı boyunca ilk defa savaşa başladığı bir örneğe rastlanılmamaktadır. Diğer bir ifadeyle cihâd'ın *kıtâl* boyutunun savunma savaşı karakteri taşıdığı dikkati çekmektedir. Cihadın kavramsal analizi yapılırken dikkat çekildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın gelişiyle birlikte sırf Müslümanların maruz kaldıkları baskı ve eziyeti geniş biçimde anlatır. Hatta bu baskı ve şiddetten sıyrılmak için fedakarca yurtlarını terk etmelerine rağmen saldırıların devam ettiği ilk dönemlerde bile savaşa izin verilmediğine işaret eder. İleriki yıllarda belli kurallar çerçevesinde savaşa izin verilmesi ise saldırıların arkasının kesilmeyip şiddetlenerek devam etmesidir. Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında "ben savaş peygamberiyim" ifadesi[67] 'şartlar zorunlu kılarsa ahlaki ilkeler çerçevesinde savaşmaktan da kaçınmam' şeklinde anlaşılmalıdır.

Savaşın izin verildiği dönem ise hicretin ikinci yılında Bedir savaşının hemen öncesidir. Bakara (2), 190. ayeti genellikle savaşa izin veren ilk ayet kabul edilir. Bu ayete baktığımızda:

---

63 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, III, 45.

64 Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 7; Müslim, "Cihâd", 111.

65 Tevbe (9), 25.

66 Tevbe(9), 26.

67 İbnü'l-Ca'd, *el-Müsned*, nşr. Amir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990, s. 479, nr. 3322.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

وَقَاتِلُوا "*Savaşın*" ifadesiyle Allah Te'âlâ savaş realitesini kabul etmektedir.

فِي سَبِيلِ اللَّهِ "*Allah yolunda*" ifadesiyle savaşın intikam, yakıp-yıkma, yönetme, toprak kazanma, İslam'ın yayılması değil, tebliğ değil sadece Allah yoluna hasredilmesi gerekmektedir.

الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ "*Size savaş açanlara karşı*" savunma konumunda bulunarak, münkir, müşrike karşı değil sadece savaşmaya karar vermiş ve bu girişimde bulunmuş kişilere karşı savaş meşrudur.

وَلَا تَعْتَدُوا "*Haddi aşmayın*" ifadesine göre de savaş esnasında her türlü intikam hislerinden kaynaklanan tecavüzlerden kaçınmak gerekir.[68]

Bazı müfessirlere göre ilk defa savaşa izin veren ayet Hacc suresinin şu 39. ayetidir:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

"Kendileriyle savaşılanlara (mü'minlere) zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki, Allah, onlara yardıma ziyadesiyle kadirdir."

Her iki ayette de aynı tema işlenmekte ve Müslümanların saldırı ve zulme maruz kaldıkları vurgulanmaktadır.

1. Hz. Peygamberin Savaşma Sebepleri Bağlamında Savaşı Haklı Kılan Sebepler

Genel anlamda Hz. Peygamberin savaşları incelendiğinde beş sebebinin bulunduğu dikkati çekmektedir. Bir başka ifadeyle aşağıda ele alınacağı üzere savaşı meşru kılan beş sebep vardır. Bunlar:

a. Meşru Müdafaa

Kur'ân-ı Kerîm savaşın sebeplerini açıklar. Özellikle savaşa izin veren ilk ayet ile konu ile ilgili diğer ayetlerde savunmaya vurgu yapıldığı görülmektedir. Saldırıya uğrayan her birey ve devletin savunma hakkı tabii olarak mevcuttur. Nitekim bu gün de Birleşmiş Milletler Antlaşmasının 51. maddesi de saldırıya uğrayan üye devletlere bu hakkı tanımaktadır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm savaş sebeplerinin başında meşru savun-

68 Mehdi Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci* (trc. Y. Demirkıran-M. Feyzullâh), Ankara1998, s. 261.

mayı sayar:

"*Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adâlet yapanları sever. Allah sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan meneder. Kim onlarla dost olursa, işte zâlimler onlardır.*"[69]

b. Barış Antlaşmalarının Tek Taraflı Olarak Bozulması

Ahde vefa uluslararası hukukun en temel ilkesidir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler hem günlük hayatta bireylerin hem de uluslararası ilişkilerde devletlerin bu ilkeye riayet etmelerini zorunlu bir görev olarak kabul eder ve bu ilkeye aykırı davranmayı oldukça ağır bir suç olarak nitelendirir.[70] Bu hassasiyet dolayısıyla Hz. Peygamber hiçbir zaman bir antlaşmayı ilk defa bozan olmamış, hatta sıkıntı çektiği zamanlarda bile bundan taviz vermemiş, karşı taraftan da aynı hassasiyeti beklemiştir. Aksi takdirde bir toplumun en temel ihtiyacı olan güven içinde yaşama hali tehlikeye girmekte ve huzur kalmamaktadır. Bu sebeple antlaşmanın bozulması, taraf ülkenin güvenliğini tehlikeye düşürmenin de ötesinde arkadan vurma gibi ahlak kurallarına yakışmayan bir anlam da taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bu tür davranışları savaş sebebi saymıştır. Hz. Peygamber'in de savaşma sebeplerinden birisi antlaşma yaptığı bazı kabile ve toplulukların aynı ölçüde hassasiyet göstermeyip, Müslümanların zayıf olduğunu düşündüğü anlarda antlaşmaları bozarak Müslümanları arkadan vurmasıdır. Mesela Mekke'nin fethine sebep olan olay Kureyş'in Hudeybiye antlaşmasını bozmasıdır. Kureyş, Mute harbinden sonra Müslümanların yıprandığını görünce Müslümanların müttefiki olan Huzâa kabilesine saldıran Benû Bekir kabilesini antlaşmaya aykırı olarak desteklemiştir. Hz. Peygamber Kureyş'ten maktullerin diyetini ödemesini ve Benû Bekir'le ittifaktan vazgeçmesini aksi takdirde Hudeybiye antlaşmasının sona ereceğini bir elçi vasıtasıyla kendilerine bildirmiş, Kureyş bunu reddedince de Mekke üzerine yürümüş ve orayı fethetmiştir (Ramazan 8/ Aralık629).[71]

---

69 Mümtahine (9-8 ,(60.

70 Bk. M. Fuâd Abdüllbâkî, *Mu'cem*, "a.h.d" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "a.h.d" md.

71 İbn Hişâm, *es-Sire,* Kahire 1415/1994, IV, 267; Taberî, *Târîh* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl),Kahire 1960-70, III, 38-61; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (nşr. C.J. Tornberg), Beyrut 1399/1979, II, 239-255; İbn Kesîr, *es-Siretü'n- Nebeviye* (nşr. Mustafa Abdülvahid), Beyrut 1411/1990, III, 526; M. Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 159-179.

Kur'ân-ı Kerîmin antlaşmaların bozulmasının savaş sebebi olduğunu bildirdiği ayetlerden birisi şudur:

"(Ey Muhammed!): Kendileriyle antlaşma yaptığın ve hiç sakınmadan her defasında antlaşmayı bozanlar var ya, savaşta onları ele geçirecek olursan, onlardan sonrakilerin düşünüp öğüt almaları için, onları darmadağın et. Antlaşma yaptığın bir toplumun hiyanet etmesinden korkarsan, sen de aynı şekilde (antlaşmayı) kendilerine at Allah hainleri sevmez." [72]

c. Elçilerin Öldürülmesi

Uluslararası hukukun en temel ihlallerinden birisi ve bir ülkeye saldırmanın diğer bir çeşidi deo ülkeyi temsil eden elçinin öldürülmesidir. İlk çağlardan beri elçilerin dokunulmazlığı uluslararası hukukun en temel ilkeleri arasında yer almıştır. Çünkü toplumlar arası ilişki kurmanın en sağlıklı yolu bu ilkenin gözetilmesidir. Aksi takdirde diyalog imkanı ortadan kalkacaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber de bu hususta ki teamüle riayet etmiş ve azami titizliği göstermiştir.

Hz. Peygamber'in savaşma sebeplerinden birisi elçisinin öldürülmesi ve ilgili devletin özür dilemeyi reddedip diyeti (kan bedeli) de ödememesidir. Mesela 8/629 yılındaki Mute savaşının sebebi budur. Hz. Peygamber'in Busra valisini İslam'a davet etmek üzere görevlendirdiği elçisi Hâris b. Umeyr'in Hıristiyan Gassânî Emiri Şurahbil b. Amr'in topraklarından geçerken Mute'de adı geçen emir tarafından öldürülmesi üzerine bağlı bulunduğu Bizans imparatorunun özür dilemeyi ve doğan zararı ödemeyi reddetmesi bu savaşın sebebidir.

d. Düşmanla İşbirliği

Kur'ân-ı Kerîm'in Mümtahine suresi 9. ayeti savaşı haklı kılan sebepler arasında düşmanla işbirliği yapmayı saymaktadır. Bu saldırının bir başka çeşididir ve savaşın sona ermesinden sonra düşmanla işbirliği yapanlara karşı saldırı meşru hale gelir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek savaşı sırasında en tehlikeli dönemde düşmanla işbirliği yapan Benû Kurayza'ya muhasara bittikten sonra bu sebeple cezalandırmak üzere bir sefer düzenlemiştir. Çünkü Medîne'de Hz. Peygamber kendileriyle bir antlaşma yapmış ancak onlar Bedir savaşı sırasında Mekkeli müşriklere silah yardımı yaparak antlaşmayı bozmuşlardı. Sonra *unuttuk ve hata ettik* diyerek özür dilemişler ve Hz. Peygamber de kendileriyle antlaşmayı yenilemişti. Fakat onlar yine Hendek muhasarası sırasında düşman tarafla yeniden anlaşarak Müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı bozmuşlar ve

72 Enfâl (8), 56-58; diğer ayetle için bk. Enfâl (8), 71-72; Tevbe (9), 1, 4, 7, 10, 12, 13.

Müslümanları arkadan vurmak üzere iken Hz. Peygamber aldığı istihbaratla onların bu oyununu boşa çıkarmıştı.[73]

Mekke'nin fethinden sonra bir türlü düşmanlarla işbirliği yapmaktan vazgeçmeyen bir çok kabileye düzenlenen seriyyeler de bu amaca yöneliktir. Bu çerçevede *Cezîme* ve *Dûmetü'l-cendel* örnek olarak zikredilebilir.

e. Gayr-ı müslim Ülkede Azınlık Durumundaki Müslümanların İnançları Sebebiyle Gördükleri Ağır Zulüm ve Baskı Sonrası Yardım Talebi

Kur'ân-ı Kerîm gayr-ı Müslim bir ülkede yaşayan Müslümanların sırf inançları sebebiyle baskı ve eziyete maruz kalıp da Müslüman ülkeden yardım istemeleri halinde bunu bir savaş sebebi olarak zikreder. Her şeyden önce bir kimsenin inancı sebebiyle baskı ve şiddete maruz kalması bir insan hakkı ihlalidir. Dolayısıyla hiçbir devletin kendi vatandaşlarına sırf farklı inanç taşıdıkları için baskı yapmaya ve eziyet etmeye hakkı ve yetkisi yoktur. Kur'ân-ı Kerîm bu konuda örnek olarak Fir'avn'ın İsrailoğullarına yaptıklarını zikreder ve onu kınar.[74] Yabancı ülkede yaşayan Müslümanların gördükleri baskı ve eziyet karşısında yardım istemeleri halinde Müslüman ülkenin onların yardımına koşması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder:

"*İnanıp da hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar, onların velâyetinden size bir şey yoktur (onları korumakla yükümlü değilsiniz). Fakat dinde yardım isterlerse (onlara) yardım etmeniz gerekir. Yalnız, aranızda antlaşma bulunan bir topluma karşı (yardım etmeniz) olmaz. Allah, yaptıklarınızı görmektedir*."[75]

Yine bu bağlamda Mekke'de kalıp da yardım isteyen mü'minlerle ilgili şu ayet de konuyu açıklayıcı niteliktedir:

"*Size ne oldu ki Allah yolunda ve; "Rabbimiz bizi şu, halkı zâlim kentten çıkar, bize katından bir koruyucu ver, bize katından bir yardımcı ver!" diyen zayıf erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz*?"[76]

Bu ayet Mekke'den Medîne'ye hicret edenlerle beraber gidemeyip Mekke'de müşriklerin egemenliği altında kalmış olan Müslümanların gördükleri eziyet ve işkence sebebiyle ettikleri feryada diğer Müslüman-

73 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 270; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 230; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, VIII, 188.

74 Kasas (28), 4-6; A'râf (7), 137; Şu'arâ' (26), 59; Mü'min (40), 23-26.

75 Enfâl (8), 72.

76 Nisâ' (4), 75.

ların başka yol yoksa savaşla bile olsa yardım etmeleri gerektiğini ifade etmektedir ki bu hüküm benzeri bütün durumlar için geçerlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'in "*Fitneyi kaldırmak ve din Allah'ın oluncaya kadar savaşma*" emrinin[77] de konuyla ilgisi vardır. Fitnenin birçok anlamı[78] olmakla birlikte burada dinden döndürmek için şiddetli baskı yapmak[79] veya ülkeden çıkarmak[80] anlamına geldiği ifade edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Müslümanların imanlarından döndürülmek için maruz kaldığı muameleden bahsetmektedir.[81]

Fitnenin adam öldürmekten beter olduğunu ifade eden ayette de bu noktaya dikkat çekilmektedir.[82]

Kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de ki yakmak, ateşe atmak, öldürmek, sürgün etmek, saptırmak gibi anlamları[83] da dikkate alındığında dine karşı oluşturulan bu baskı ve kaos ortamının dayanılmaz boyutlarda bir özellik arzettiği söylenebilir. Buna göre bu tür bir baskının oluştuğu ve insanların inançları sebebiyle eziyete maruz kaldıkları bir ülkeye özgürlük ve güvenlik sağlamak amacıyla yapılan savaşın meşru olduğu anlaşılmaktadır. Dinin yalnız Allah'ın olması da bu ortamın temin edilmesi anlamına gelmelidir. Çünkü Ahmet Küçük'ün de isabetle belirttiği gibi özgürlük ve güvenliğin sağlanması sağlıklı bir tercih yapabilmenin en temel şartıdır.[84]

Burada bir husus daha ayetin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Din kelimesinin sadece Allah'ın kullarına peygamberleri aracılığıyla bildirdiği yasalar manzumesi değil aynı zamanda kanun anlamı da vardır. Mesela Yûsuf suresinin 76. ayetinde

"Yoksa kralın dinine göre (Yûsuf) kardeşini alıkoyamazdı" ayetinde din

77 Bakara (2), 191, 193.

78 Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 489, "t.g.v" md.; Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 454, "t.g.y." md

79 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitaâbü'l-'Ayn*, s. 622, "f.t.n." md.

80 Ebü'l-Bekâ', *el-Külliyyât* (nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993, s. 692, "el-Fitne" md.

81 Bakara (2), 109.

82 Bakara (2), 217.

83 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitaâbü'l-'Ayn*, s. 622, "f.t.n." md.; Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 560-561, "f.t.n." md.; Ebü'l-Bekâ', *el-Külliyyât* (nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993, s. 692, "el-Fitne" md.

84 *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma ve Sonuçları* (basılmamış doktora tezi, SÜ SBE), Konya 2006, s. 83.

kelimesi *kanun* anlamındadır.[85]

Burada da *Fitneyi kaldırmak ve din Allah'ın oluncaya kadar savaşmak* din ve vicdan özgürlüğü alanında uygulanan baskı ve şiddet kalkıp kaos ortamından çıkarak kanun hakimiyeti sağlanıncaya kadar savaşmak anlamı ortaya çıkar.[86]

2. Savaşmadan Önce Üç Teklif: Müslüman Olmak, Cizye Ödemek, Savaşmak Arasında Tercih

"*Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Elçisinin harâm kıldığını harâm saymayan ve gerçek dini din edinmeyen kimselerle, küçül(üp boyun eğ)erek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın*."

Batılı araştırmacılar arasında Müslümanların sürekli savaş halinde oldukları, karşılaştıkları gayr-ı Müslimlere öncelikle Müslüman olmalarının teklif edileceği, kabul etmezlerse Müslüman hakimiyetine boyun eğerek cizye vermelerinin isteneceği, bunu da kabul etmezlerse savaşın başlayacağı şeklinde bir anlayış hakimdir. Bu fikir, batılı araştırmacılar arasında o kadar yaygındır ki bu konuyu işleyen her hangi bir kitaba bakıldığında bu düşünce ile karşılaşmamak neredeyse imkansızdır. Bu tez, Tevbe suresinin 29. ayeti ve bazı hadislerle[87] de temellendirilmektedir.

Öncelikle bir hususa işaret etmek gerekir ki o da İslam hukukunda ki hakim telakkiye göre savaşın sebebi karşı tarafın Müslümanlara saldırısıdır. Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler bu görüştedir.[88] Vakıa da bu şekildedir. Çünkü Hz. Peygamber hiçbir zaman ilk savaşa başlayan taraf olmamıştır. Savaşlarının sebebi az yukarıda izah edilmişti.

Tevbe suresinin bu ayeti Müslümanların sürekli saldırı altında oldukları, ihanete uğradıkları, biraz da güçlendikleri için bertaraf edilmesi gereken ciddi bir düşman olarak telakki edildikleri bir dönemde yani saldırıya maruz kaldıkları hicretin 9/630 yılında nazil olmuştur. Bu sebeple adı geçen ayet ve aynı doğrultudaki hadisler Müslümanlara, sırf farklı dinden oldukları için diğer devletlerle doğrudan bir savaşı emrediyor de-

---

85 Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 134; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, Beyrut 1420/1999, I, 428, "dîn" md.

86 Bakara (2), 191, 193; Enfâl (8), 39.

87 Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Siyer", 47 ,30; İbn Mâce, "Cihâd", 38; Dârimî, "Siyer", 38; Mâlik, Muvatta', "Cihâd", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 352, 358.

88 M. Sa'îd Ramazan el-Bûtî, *el-Cihâd fi'l-İslâm*, Dımaşk 1414/1993, s. 94; Ahmet Özel, "Cihâd", *DİA*, VII, 528.

ğil, tam aksine *az yukarıda sıralanan savaşı meşru kılacak sebeplerin oluşması durumunda* karşı tarafa öncelik sırasına göre yapılacak teklifleri belirlemekte ve hangisini kabul ederlerse Müslümanların da ona göre tavır takınacaklarını ortaya koymaktadır.

a. Savaş Esnası

Kur'ân-ı Kerîm savaşı meşru kılan bir sebebin ortaya çıkması halinde savaşmaya izin vermekle birlikte savaş esnasında temel insani değerlerin gözetilmesini ister.

Savaşa izin veren ayette "*haddi aşmayın*" ifadesi[89] bunu amirdir. Mücahidin muhatabı sadece kendisiyle savaşan unsurlardır. Onun dışındaki bütün varlıkların dokunulmazlığı vardır.[90] Hz. Peygamber'in kadınları, çocukları, yaşlıları, din adamlarını, mabetleri, ağaçları ve hayvanları saldırıdan masûn sayması, yağma ve işkenceyi yasaklaması,[91] keza Kur'ân-ı Kerîm'in esirlere iyi muamele edilmesini emretmesi[92] ahlak temeli son derece güçlü esaslardır. Güç kullanımında da düşmanın şerrini defedecek ve misliyle mukabele çerçevesinde görülebilecek miktardan fazlası, şahsi intikam duygularıyla hareket etmek yasaklanmıştır.[93] Bu noktada mütekabiliyete de izin verilmemiştir.

b. Savaşın Sonlanması ve Sonrası

Müslümanların galip gelmesiyle ya da karşı tarafın barış teklifiyle yahut savaşı bırakmasıyla savaş sona erer. Kur'ân-ı Kerîm, karşı tarafın barış teklif etmesi halinde Müslümanların bunu kabul etmelerini, saldırılarını durdurmaları halinde Müslümanların da durmasını istemektedir ki aksi bir durum haddi aşmaktır. Mesela şu ayetler bunu ifade etmektedir:

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O işitendir, bilendir."[94]

Ünlü müfessir Taberî, bu ayetin anlamı ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "İslam'a girmek, cizye vermek suretiyle İslam ülkesi

89 Bakara (2), 190.

90 Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, Kahire, ts. (Mektebetü Muhammed Ali Subh), I, 115.

91 Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Siyer", 48, "Cihâd", 14; İbn Mâce, "Cihâd", 38; Dârimî, "Siyer", 5; Mâlik, Muvatta', "Cihâd", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 300; IV, 240; V, 358; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Silfî), Haydarabad 1322, XI, 179, nr. 11562; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed A. Atâ), Beyrut 1414/1994, IX, 84, nr. 17949; 90-91, nr. 17966.

92 İnsan (76), 8-9.

93 Bakara (2), 194; Nahl (16), 126-127.

94 Enfâl (8), 61.

vatandaşı olmayı kabul etmek, barış antlaşması imzalamak (müvâde'a) gibi barış ve sulh yolunda bir tercihte bulunurlarsa sen de barışın yanında yer al ve kabul et."[95]

"*O halde onlar, sizden uzak dururlar, sizinle savaşmazlar ve sizinle barış içinde yaşamak isterlerse, Allah size, onlara saldırmak için bir yol vermemiştir*."[96]

Savaştan vazgeçenler ya da Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunan bir ülkeye sığınanlara karşı savaş bitmiştir. Bunların eş ve çocukları da dahil olmak üzere ailesi ve mal varlığı dokunulmaz olup onların hayrına olacak bir muamele dışında yaklaşım göstermek yasaktır.[97] Aksi bir davranış haddi aşmak anlamına gelir.

Kur'ân-ı Kerîm, karşı tarafın barış teklif etmesi halinde Müslümanların bunu kabul etmelerini, saldırılarını durdurmaları halinde Müslümanların da durmasını istemektedir ki aksi bir durum haddi aşmaktır. Mesela şu ayetler bunu ifade etmektedir:

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O işitendir, bilendir."[98]

Taberî, bu ayetin anlamı ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "İslam'a girmek, cizye vermek suretiyle İslam ülkesi vatandaşı olmayı kabul etmek, barış antlaşması imzalamak (müvâde'a) gibi barış ve sulh yolunda bir tercihte bulunurlarsa sen de barışın yanında yer al ve kabul et."[99]

"*O halde onlar, sizden uzak dururlar, sizinle savaşmazlar ve sizinle barış içinde yaşamak isterlerse, Allah size, onlara saldırmak için bir yol vermemiştir*."[100]

Savaştan vazgeçenler ya da Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunan bir ülkeye sığınanlara karşı savaş bitmiştir. Bunların eş ve çocukları da dahil olmak üzere ailesi ve mal varlığı dokunulmaz olup onların hayrına olacak bir muamele dışında yaklaşım göstermek yasaktır.[101] Aksi bir davranış haddi aşmak anlamına gelir.

Savaş sonrası esirlere iyi muamele edilmesi emri de[102] Kur'ân-ı Kerîm'in emri ve Hz. Peygamberin eşsiz uygulamaları ile sabittir. Bu bağlamda işkence ve kötü muamele ile esir kadınlara tecavüz yasağının

---

95 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 278.
96 Nisâ' (4), 90.
97 Taberî, *a.g.e.*, IV, 201.
98 Enfâl (8), 61.
99 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 278.
100 Nisâ' (4), 90.
101 Taberî, IV, 201.
102 İnsan (76), 8-9.

getirilmesi, iaşe, ibate ve diğer temel ihtiyaçlarının karşılanması Müslümanlara bir görev olarak belirlenmiştir.[103]

I. Dâru'l-İslam-Dâru'l-Harb Ayırımı; İrtidat ve Fetih Hareketleri

Dünya'nın bu şekilde ikiye bölünmesi Müslümanların Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerinden hareketle ulaştıkları bir sonuç değil karşı tarafın tavrına göre oluşmuş güvenlikle ilgili bir ayırımdır. Böyle bir ayırımın Müslümanların duruşundan kaynaklanmadığına az yukarıda yer verilen Mümtahine suresinin 8-9. ayetleri de delildir. Dolayısıyla *Dâru'l-harb*, Müslümanlarca başlatılacak savaşa açık olan ülke anlamında değil her an Müslümanlara saldırı gelme ihtimaline karşı alarm halini/teyakkuz durumunda bulunulması gereken bir ülkeyi tanımlar. Arap dilcileri ise ilk dönemlerden itibaren *Dâru'l-harb* ifadesini "*Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunmayan müşriklerin ülkesi*" olarak tanımlanmaktadır.[104] Bu da ya fiili saldırı halinde ya da saldırı tehdidi bulunan ülkeleri tanımlamak üzere geliştirilmiş bir kavramdır. Amaç da her an ortaya çıkabilecek bir saldırı durumuna karşı hazırlıklı olmaktır. Çünkü Müslümanların o dönemde en güçlü muhatabı olan Hıristiyanlar dünyayı "Tanrı'ya ait topraklar" ve "Şeytana ait topraklar" şeklinde iki bölmekteydiler. Kendi dışında yaşayan insanların topraklarını şeytana ait görüp Tanrı'ya ait kendi topraklarına katılıncaya ve her bir insan Hıristiyanlıkla kurtuluşa erinceye kadar savaşı devam ettiriyorlar, barışa yanaşmıyorlardı. İşte dâru'l-harb Hıristiyanların sürekli saldırı halindeki Tanrı Toprakları'dır!. Müslüman ülke ile gayr-ı Müslim ülke arasında doğrudan doğruya barış antlaşması yapılmış ise ya da savaş esnasında bir barış antlaşması imzalanmışsa antlaşma hükümlerine sadık kalmak Kur'ân'ın emridir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm açık bir şekilde savaş sırasında bile karşı tarafın barış teklifi ya da savaşı bırakması durumunda Müslümanların bunu kabul mecburiyeti bulunduğunuhabervermektedir.[105]

Buna göre Dâru'l-Harb, Müslümanları Hıristiyanlaştırmak, topraklarını Hıristiyan egemenliğine sokmak için saldırı halinde bulunan ve barışa yanaşmayan yabancı ülke demektir.

Fetih hareketlerini de doğrudan tebliğ için bir savaş tehdidi değil bu arka plana göre anlamak ve buna göre yorumlamak gerekir.

Müslümanların diğer insanları sırf inançlarından dolayı düşman göremeyeceği, ama Müslümanların inançları sebebiyle düşman görül-

103 Bu konuda bk. Ahmet Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, İstanbul 1996.

104 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, s. 148, "h.r.b." md.

105 Nisâ' (4), 90; Enfâl (8), 61; Tevbe (9), 1, 4, 7.

düğü ve bu ayırımın da buradan ortaya çıktığı gerçeğinin uygulamada önemli örnekleri vardır. Fıkıh kitaplarındaki *zimmî* ile *harbî* arasında farklı bir ilişki geliştirilmesi bu konuyu oldukça açıklayıcıdır. Mesela Ebû Hanîfe'ye göre İslam ülkesinde yaşayan gayr-ı Müslim vatandaş anlamına gelen zimmî'ye zekat ve fıtır sadakası, kefâret, nezir, kurbân başta olmak üzere her türlü yardım yapılabilirken *Dâru'l-Harb* ülkesi vatandaşı olan harbî'ye yapılamamaktadır.[106] Dahası bir zimmî'ye verilen sadakalar ibadet kapsamındadır.[107] Buna göre mesela bir Müslüman mal varlığının bir kısmını sırf zimmîlerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakfedebilir.[108] Harbî'ye aynı şekilde yaklaşılmamasının sebebi ise onların *dininden dolayı Müslümanlara karşı savaşmaları*dır.[109] Dolayısıyla kendilerine yapılacak maddi desteğin *Müslümanlara karşı yaptıkları savaşta onlara yardım etmiş olmakanlamınageleceğidir*.[110]

Hz. Ömer'in zekâtın sarf yerlerini belirleyen Tevbe suresinin 60. ayetinde geçen *fakiri* Müslümanın, *miskini* de İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslimlerin (zimmî) yoksulu olarak yorumlaması, halifeliği döneminde de bunu uygulaması gerçekten üzerinde durulmaya değer bir noktadır. Mesela O, hilafeti döneminde Dımaşk bölgesindeki Câbiye'ye yaptığı gezi esnasında yolda uğradığı bazı yerlerde cüzam hastalığına yakalanmış Hıristiyanlara rastlamış ve onlara zekat gelirlerinden verilmesi ve yiyecek temin edilmesi konusunda ilgililere talimat vermiştir. Bu da göstermektedir ki Müslümanların diğer inanç mensuplarıyla inançları sebebiyle bir problemleri yoktur. Hatta Hz. Peygamber Medîne'ye geldiği yıllarda mali yardımın sadece Müslümanlara yapılmasını, gayr-ı Müslimlerin bundan ayrı tutulmasını istemesi üzerine Bakara suresinin 272. ayetiyle uyarılmış, yardım için inanç farkını değil ihtiyacı esas almaları istenmiştir.

Görüldüğü gibi Müslümanlar açısından ilişkilerdeki farklılığı belirleyen karşı tarafın inancı değil Müslümanlara karşı tavrıdır. Nitekim konu ile ilgili kitaplarda bu açık bir biçimde ifade edilmektedir. Mesela İbn Kayyim el-Cevziyye İslam'a inanmamış olmanın yardıma engel bir husus teşkil etmeyeceğini açık bir biçimde dile getirmektedir.[111] O sebeple İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslim bir vatandaş sırf insan

106 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1930, II, 49; VII, 341.

107 Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, III, 111.

108 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, Beyrut 1415/1995, I, 223, 224.

109 Serahsî, X, 190.

110 Kâsânî, II, 49; VII, 341.

111 *Ahkâmu ehli'z-zimme*, I, 223, 224.

olması sebebiyle iyiliği hak eder. Harbî'nin buna layık görülmemesi ise savaşma pozisyonunda bulunduğundan dolayıdır.[112] Bütün bu hükümler yukarıda meali verilen Mümtahine suresinin 9-8. ayetlerine dayanır.

Mürtedin inancı konusunda da aynı tavrı görmek mümkündür. Klasik fıkıh kitaplarında yer alan irtidad suçunun cezasının idam olduğu yönündeki hüküm sırf şüpheleri sebebiyle dinden çıkmış olan mürtedle ilgili değildir. Daha açık bir ifade ile dinden çıkma tek başına idam cezasını gerektiren bir husus değildir. Bu ceza, irtidadıyla birlikte İslam toplumuna karşı savaş eylemine girişenler için öngörülmüştür. Nitekim bunu çok açık bir biçimde fıkıh tarihinin en önemli klasiklerinden *Kenzü'l-vusûl* adlı eserinde Pezdevî (ö.482/1089) aynen şu şekilde ifade eder:

لِأَنَّ الْقَتْلَ يَجِبُ بِالْمُحَارَبَةِ لَا بِعَيْنِ الرِّدَّةِ

"*İdam cezası dinden dönmüş olmaktan değil savaşma eyleminden dolayı gerekir.*"[113]

Kaldı ki sırf şüphelerinden dolayı mürtedin öldürülmesi kendi içinde çelişkili bir hükümdür. En azından öldürülerek daha sonra şüphelerinden kurtulup tekrar İslam'a girme şansı ortadan kaldırılmaktadır. Görüldüğü üzere fıkıh geleneğinde yer alan hüküm mürtedin irtidadından sonra başkaldırma ve devlete savaş açma gibi siyasi bir suçlu haline gelmesi (bağy suçu) sebebiyle verilmiştir. Böyle bir durumda aynı hüküm Müslüman için de geçerli kılınmıştır.[114]

Bütün bunlar dışında Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in insana bakışı onun saygıdeğer bir varlık oluşu ve bir ana-babadan türeyen insan kardeşliği üzerine oturur. Mesela şu ayetin tefsirinde İslam alimleri buna açıkça vurgu yaparlar.

"*Ey insanlar, sizi bir tek nefisten (kişiden) yaratan ve ondan da eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten korkun; adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan korkun ve akrabalık bağlarını gözetin. Şüphesiz Allah, sizin üzerinizde gözetleyicidir.*"[115]

Bir ayeti dışında tamamı Müslümanların devletleşme sürecinin büyük bir aşama kaydettiği ve güçlendiği Medîne döneminde (ayetlerinin büyük bir kısmı 6-8. yıllarda nazil olmuştur) inen ve cihâd'la ilgili birçok hükmün yer aldığı bu surenin, bütün insanların bir ana-babadan doğan

112 Serahsî, X, 190; Kâsânî, II, 49.

113 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, Beyrut 1417/1997, IV, 419.

114 Mâide (33 ,(5.

115 Nisâ' (4), 1.

kardeşler olduklarına ve aralarında sevgi ve kardeşlik hukukunun unutulmaması gerektiğine dikkat çeken bir ayetle başlaması son derece manidardır. Müfessirler bu ayetin, bütün insanların kardeş oldukları gerçeğine vurgu yaptığından hareketle sırf insan olmalarından doğan kardeşlik hukukunu gözetmelerine, birbirlerine karşı saygılı davranmalarına, haklarına tecavüz etmemelerine, zulüm ve eziyetten uzak durmalarına, aynı anne ve babanın çocukları olarak birbirlerine karşı kibirlenme, boş şeylerle övünme gibi gayr-ı ahlakî sayılan tavırlar göstermemelerine delalet ettiğini belirtmektedirler.[116] Mesela Sâbûnî'ye göre Allah Te'âlâ bu ayette bu insânî bağın önemini göstermek için takvâ ile sıla-i rahimi beraberce zikretmiştir ki eğer insanlar tek bir kökten türediklerinin, insaniyet ve nesep açısından kardeş olduklarının bilincinde olabilselerdi mutluluk ve güven içinde yaşayabilirler, yaş kuru ne varsa yakıp yıkan, genç yaşlı ayırımı gözetmeksizin insanları yok eden savaşlar yaşanmazdı.[117]

1. Cihad-Ganimet İlişkisi

Hz. Peygamberin savaş sebepleri arasında ganimet beklentisi yoktur. Ganimet meşru bir savaşın tabii sonucudur. Az yukarıda geçtiği üzere Kur'ân-ı Kerîm daha ilk savaş olan Bedir'de Müslümanların böyle bir beklenti içine girmemesini istemiş, dahası Allah yolunda kendi mallarından harcama yapmalarını talep etmiştir. Bedir savaşının öncesindeki kervana saldırı ganimet sevdasından ziyade o kervanın gelirlerinin savaşın finansına ayrılmış olması yani kervanın askeri bir nitelik taşımasındandır. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında Mekke'de bulunan ve amcasının oğlu Akîl tarafından satılan kendi evinin bile peşine düşmemiş, Medîne'ye hicret sonrası aynı akıbete uğrayan diğer sahabilerden aynı tavrı sergilemelerini talep etmiştir. Kaldı ki o savaş yoluyla fethedilen Mekke'nin tamamını ganimet olarak alabilecek iken bunu yapmamıştır.

2. Cihad-Tebliğ İlişkisi

Hanefiler, Malikiler ve Hanbelilerden oluşan çoğunluğa göre İslam'ın temel kaynakları açısından savaşın sebebi inanmayanların Müslümanlara açtıkları savaş, düşmanca tutum ve tecavüzkar davranışlardır. Şafiiler, Zahiriler, bazı Maliki ve Hanbeli alimler karşı tarafınkafir oluşu-

116 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, III, 565-570; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1366/1947, I, 461-462; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, V, 167; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), II, 138.

117 *Safvetü't-tefâsîr*, Beyrut 1402/1981, I, 258.

nubaşlı başına bir savaş sebebi saymışlardır.[118]

Klasik kaynaklarda "İslam'a davet, hak dini yüceltme, kafirlerin şerrini defetme ve onlara hakimiyet kurma" cihadın meşru kılınma sebeplerinden birisi olarak zikredilir.[119]

Kur'ân-ı Kerîm'in Tevbe suresinin 29. ayeti ve Hz. Peygamberin (s.a.s.) aynı doğrultudaki hadisi[120] hem Batılı hem de Müslüman araştırmacıların zihnini epey meşgul etmişe benzemektedir. Buna göre düşman üzerine gönderilen müslüman ordunun komutanı karşı tarafa öncelikle müslüman olmalarını önerecek, bunu kabul etmemelerini halinde İslam ülkesinin vatandaşı olmalarını teklif edecek bunu da reddederlerse savaş başlayacaktır.

Bunun yanında Hz. Peygamberin (s.a.s.) "Lâ İlâhe illallah Muhammedün rasûlullah deyinceye, namazı kılıp zekâtı verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu yaparlarsa canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar, samimi olup olmadıklarının hesabı da Allah'a kalmıştır."[121] hadisi de bazı kafa karışıklığına sebep olmuştur.

Burada Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetleri ve Hz. Peygamberin hadislerine bütünlük içinde bakıldığında cizye ayeti ve ilk hadis savaşı meşru kılan sebeplerle ilgilidir. İkinci hadis de başlamış bir savaşın başlangıcını değil bitişini açıklamaktadır. Müslüman olduklarını söyledikleri anda ya da barışı samimi şekilde kabullendiklerinde savaş biter. Namaz kılıp zekat vermelerinin aranması da Müslümanlıklarının samimiyeti açısından önemlidir.

Savaş, İslam'a davetin ya da İslam'ı tebliğin aracı olamaz. Hz. Peygamberin bu amaçla yaptığı bir savaş mevcut değildir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetleri Onun (s.a.s.) uygulamaları bağlamında ele alındığında savaşı meşru kılan sebepler arasında "İslam'a davet" gözükmemektedir. Din savaş ortamında değil barış sürecinde kendisine kanallar bulabilir.

Sonuç

Cihad, Müslümanın yaşam biçimidir. Allah yolunda iyiliği hakim kılmak ve kötülüğü engellemek için her türlü çaba *cihad* kavramının içindedir ve eylem sahibinin niyeti ve Allah'ın beğenmesine bağlı olarak bir

118 Ahmet Özel, "Cihâd", *DİA*, VIII, 528.

119 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1910, VII, 98, 127.

120 Müslim, "Siyer ve cihâd", 3; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82.

121 Buhârî, "Îmân", 17, "İ'tisâm", 28; Müslim, "Îmân", 34-36; Tirmizî, "Îmân", 1; Nesâî, "Cihâd", 1…

karşılığı vardır. Cihad'ın merkezinde "Allah'ın emrine saygı, varlığa şefkat" şeklinde tanımlanan İslam ahlakı vardır.

Savaş (kıtâl, harb), cihadın silahlı boyutunu teşkil eder. Hz. Peygamberin "ben savaş peygamberiyim" ifadesi onu meşru kılan bir sebep olduğunda savaştan kaçınmam, yani "bir yanağıma vurana öbür yanağımı çevirmem" demektir.

Cihadın en çok tartışılan yönü onun savaş boyutudur. Burada iki sorun vardır. Birincisi oryantalistlerin mahkum edici tutumu, ikincisi bazı müslüman araştırmacıların yöntemden daha doğrusu yöntemsizlikten kaynaklanan sorunlu yaklaşımlarıdır.

Genel anlamda nassları özel olarak da cihad ayetlerini ve Hz. Peygamberin bu yöndeki Sünnetini sağlıklı biçimde anlayabilmek için tutarlı bir yöneteme ihtiyaç vardır. Bunun için Kur'ân ayetlerinin iç bütünlüğünün sağlanması; ilgili ayetlerin kronolojisi; söz konusu ayetlerin sahih sünnetle bağlantısının kurulması; nasların geldiği ilgili ortam ve şartların analiz edilmesi; âyetlerin nüzul, hadislerin vurûd sebebinin bilinmesi; Hz. Peygamberin uygulamalarını hangi sıfatla yaptığının tespiti; tarihi süreç içinde oluşmuş fıkhi müktesebâtı ve uygulamaları yorumlamada sadece müslüman coğrafyanın sosyolojisi değil aynı zamanda Müslümanların karşısında yer alan karşıt grupların duruşu da dikkate alınması gerekir.

Cihad, dini bir kavram olsa da din savaşı değildir ve insanların hür iradeleriyle tercih etmiş oldukları dinlerini, mezheplerini ya da tarikat türünden tercihlerini değiştirmek amaçlı silahlı bir eylem olmadığı gibi ganimet amaçlı bir savaş da değildir. İnançlara baskı yapılamayacağı Kur'ân-ı Kerîm'in açık emri, Hz. Peygamberin eşsiz uygulamaları ile sabittir.

Kur'ân-ı Kerîm ayetleri, Hz. Peygamberin hadisleri ve uygulamaları, müslüman hukukçuların bu doğrultuda geliştirdikleri içtihatlara bakıldığında uluslararası ilişkilerin barış esasına dayandığı görülür. Cihadın silahlı boyutu, onu meşru kılan bir sebebe dayanmalıdır. Haklı kılan bir sebebe bağlı olarak savaş çıktığında Hz. Peygamberin savaş ahlak ilkeleri üzerinde ısrarla durduğu ve tek taraflı da olsa bu ilkelerden taviz vermediği bilinmektedir. Savaşın ana ilkesi silahlı askerler dışında hiçbir varlığa zarar verilmemesi, uluslararası ilişkilerin en temel prensiplerinden olan *mütekâbiliyet* insani değerlere aykırılık taşıyan durumlarda uygulanmamasıdır. Savaş sonrasında da esirlerin temel insani ihtiyaçları karşılama zorunluluğu getirilmiş, işkence yasaklanmış, vatandaşlık halinde de özel hukuk alanında serbestlik, kamu hukuku alanında mülkîlik ilkesi

gereği devletin hukukuna tabi olmaları yönünde bir esas benimsenmiş ve uygulanmıştır.

Hz. Peygamberin muharebeleri incelendiğinde savaş sebeplerinin meşru müdafaa, barış antlaşmalarının bozulması, elçilerin öldürülmesi, düşmanla işbirliği, gayr-ı müslim ülkelerde yaşayıp da inançları sebebiyle baskı altına alınan Müslümanların yardım talebi olduğu anlaşılmaktadır.

Savaş sonrası esirlere işkence, kötü muamele, esir kadına tecavüz yasaklanmış, iaşe ve ibateleri ile diğer temel ihtiyaçları bizzat Müslümanlar tarafından karşılanması gerektiği bizzat Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber tarafından emredilmiştir. Teorik olarak insanlık bugün bu noktaya gelse bile maalesef uygulamalarda ciddi sorunlar vardır.

Savaşın amacının ganimet olmadığı, Hz. Peygamberin barış antlaşmasını bozan Mekke'lilere düzenlediği sefer sonrası Mekke'nin fethinde gösterdiği tutum ortaya koymuştur. Mekke'yi tamamen ganimet hükmünde, Mekke'lileri de köle hukukuna göre bir statüye sokabilecek bir imkana sahipken bunu yapmamış, Medine'ye hicret sonrası amcasının oğlu Akîl'in el koyup sattığı evinin bile peşine düşmemiş, diğer muhacir sahabilerden de aynı şekilde davranmalarını talep etmiş onlar da buna uymuştur.

Hz. Peygamberin savaşma sebepleri arasında *tebliğin önünü açmak ve İslam'a davet* gibi bir amaç tespit edilememiştir. Bu konudaki görüşler bazı nassların hatalı yorumundan kaynaklanmış gözükmektedir. Düşmanla karşılaşıldığında müslüman komutanın karşı tarafa öncelikle müslüman olmalarını, kabul etmezlerse vatandaş olmalarını teklif etmesi ve bu da reddedilirse savaşın başlaması şeklinde sunduğu seçenekler doğrudan yapılacak önerileri değil savaşı haklı kılan bir sebebin bulunması halinde gündeme gelecek uygulamaları ifade eder. "*İnsanlar lâ ilâhe illallah* deyinceye kadar savaşmakla emrolundum" hadisi de savaşın başlangıç ilkesini değil başlamış meşru bir savaşın bitişini ifade etmektedir. Hangi sebebe bağlı olursa olsun başlayan savaş gayr-ı müslimin samimi şekilde imanını ikrar etmesiyle son bulur.

Fetih hareketlerini de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Fetih, gayr-ı Müslimlere doğrudan dini götürmekten ziyade Hıristiyanların kurtuluşu kendilerinde görüp gelmeyenleri zorla dinlerine kazandırma çabaları; dünyayı Tanrı'ya ve Şeytana ait topraklardan kabul edip şeytan topraklarında yaşayan Müslümanlarla sürekli savaş hali yaşamalarıdır. Bu konuda *haçlı seferleri*ne bakmak yeterlidir. Yoksa Kur'ân-ı Kerîm'e göre barış antlaşması bulunan yabancı ülkeye saldırı söz konusu olamaz.

Tarihi süreç içinde cihadın silahlı boyutunda hasımların eyleme dökülmüş düşmanca tutumlarının bulunduğunu söylemek gerekir.

"Dâru'l-harb" ve "Dâru'l-İslam" ayırımı ilkesel ve genel geçer bir bölümleme değil Hıristiyanların dünyayı "Tanrıya ait topraklar" ve "Şeytana ait topraklar" ayırımına karşı geliştirilmiş ve Müslümanların nasıl tutum alacaklarını öne çıkaran kavramlardır. "Dâru'l-harb", Müslümanların her an inanç merkezli bir savaşı başlatabilecekleri yabancı ülke değil düşman ülkeden her an gelebilecek saldırıya karşı hazır olmayı, alarm durumunda bulunmayı tanımlayan bir kavramdır.

İmam Şâfi'î'nin savaşın sebebini "küfür" olarak belirlemesi o dönem gayr-ı Müslimlerinin özellikle Hıristiyanların ve diğer kavimlerin Müslümanları inançları sebebiyle düşman görüp barış antlaşmalarına yanaşmamalarıdır. Mümtahine suresinin 8-9. ayetleri de buna işaret eder.

İSLÂM'DA KUTSALLAŞTIRILMIŞ ŞİDDET: RİDDE ÖRNEĞİ

Prof. Dr. İsrafil Balcı
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Dinden dönme olarak nitelendirilen ridde veya irtidat, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arap kabilelerinin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılıp dinden ayrılmalarını ve Medine'den kopuşlarını ifade eder. Resûlüllah'ın sağlığında da bireysel olarak bazı irtidat hadiseleri yaşanmıştır. Ancak özellikle vefatından sonra peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılanlarla birlikte kitlesel eyleme dönüşmüştür. Hz. Ebû Bekir döneminde giderek ivme kazanan irtidat olayları, aynı zamanda siyasal başkaldırıya dönüşen dinî-siyasî bir yapı kazanmıştır.

Bi'setin başlangıcından beri tebliğin en tavizsiz yönü, putperestliğe karşı verilen mücadeledir. Malum olduğu üzere Kur'ân putperestliğe sıfır tolerans tanır. Resûlüllah da irtidat edenleri hoşgörüyle karşılamamıştır. Yeni dinin yayılması ve putperestliğin izlerinin silinmesi için bu hassasiyetin haklı nedenleri vardır. Nitekim Resûlüllah'ın vefatına yakın dönemde kimi bölgelerde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılanların hatırı sayılır taraftar bulmaları bu hassasiyetin önemine dair veridir.

Kimi iddialara göre irtidat ve isyan hadiselerinin bastırılması sırasında, bazı asilerin işkenceyle öldürüldüğünden bahsedilir. Hatta bir kısmının bizzat Hz. Ebû Bekir'in emriyle yakılarak öldürüldüklerine dair kan dondurucu betimlemeler anlatılır. Mürtedin öldürülmesi meselesi

bir tarafa, bu makalede üzerinde durmak istediğimiz asıl konu, Hz. Ebû Bekir dönemindeki kimi mürtedlerin yakılarak öldürüldüğüne dair iddialardır. Zira bu döneme ait rivayetlerdeki bazı iddialardan hareketle, mürtedin öldürülebileceğine dair dair çeşitli hukuki görüşler dile getirilmiş, hatta bu anlayış İslâmî gelenekte adeta kutsal inanç doktrinine dönüştürülmüştür.1 Haddizatında bu uygulamaya dair bazı telakkiler, günümüzde IŞİD olarak isimlendirilen bir terör örgütünün benzer uygulamalarının referansı olarak bile gösterilerek yeniden gündeme gelmiştir.

Hz. Ebû Bekir Döneminde Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğü İddiası

Vâkıdî (207/822), Belâzurî (279/892), Taberî (310/992) veya daha sonraki bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekir döneminde patlak veren irtidat ve isyan hadiseleri sırasında, bazı mürtedlerin işkenceyle ve yakılarak öldürüldüklerine dair iddialar bulunmaktadır. Benzer iddialar daha geç dönem kaynak olan Kelâ'î (öl.634/1237) tarafından da tekrarlanmıştır.

Resûlüllah'ın vefatına yakın dönemde Yemen'de Esvd el-Ansî, Necid bölgesinde Tuleyhâ b. Huveylid ve Bahreyn taraflarında ise Müseylime gibi isimler, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış, peşlerine hatırı sayılır taraftar toplamışlardır. Resûlüllah'ı taklit eden bu isimler kendilerine de vahiy geldiğini iddia edip, kabile mensupları veya müttefik kabilelerle bir araya gelip büyük bir irtidat ve isyan dalgası başlatmışlardı. Kısa sürede yayılan irtidat ve isyan ateşi, Mekke'de Kureyş, Taif'te Sakif, Medine'de ise Evs ve Hazreç kabileleri hariç Arabistan'ın hemen her tarafını sarmıştır. Kabileler ya kısmen ya da tamamen iritdat veya isyan hadiselerine karıştılar. Böylesine kaotik bir süreçte Müslümanların idaresini üstlenen Hz. Ebû Bekir bir taftan peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar, diğer yandan zekât adı altında vergi ödemek istemeyip isyan eden kabile mensupları ile mücadele etmek zorunda kaldı.

İsyancı kabilelerin bir gurubu zekât (vergi) hariç diğer dinî görevleri yerine getirmeyi kabul ederken, bir kısmı ise peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılarak hem dinî hem de siyasi olarak Medine'den ayrılmıştı. Bu nedenle Ebû Bekir dönemindeki olayları sadece ridde veya irtidat olarak nitelemek doğru değildir. Zira kabilelerin çoğu sadece vergi ödemeyi reddederken diğer dinî görevleri yerine getirecek-

1 Frank Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama: Şafiî ve Gazalli'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", çev. Şükrü Selim Has, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (sayı: 7, Nisan 2006, ss. 277-296), 282; Ali Toksarı, "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele", B*ilimname* XIX, (2010/2, ss. 47-74), 57-61.

lerini söylüyordu. Bu gurup ile peygamberlik iddiasında bulunanların peşine takılanlar birbirinden farklıdır. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların peşine takılanlar vergi ödemeyi reddettikleri gibi dinden de dönmüşlerdi. Bir kısmı ise sadece vergi ödemek istememiş, ancak diğer dinî görevleri yerine getireceklerini önermişlerdir. Hatta vergi ödemek istemeyen kabileler, Hz. Ebû Bekir'le anlaşmak için Medine'ye temsilciler göndermişlrdir. Ancak Ebû Bekir onların taleplerini kabul etmedi ve "Şayet Resûlüllah'a verdiğiniz zekât devesinin yularını bile vermezseniz sizinle savaşırım" sözleriyle bu konudaki kararlılığını ortaya koymuştur. Medine'den eli boş dönen kabile temsilcileri müteakiben isyana kalkışmıştır.

Kimi iddialara göre, Hz. Ebû Bekir irtidat ve isyan eden asilerle savaşmak için görevlendirdiği komutanların her birisine, uzunca tavsiyelerin yer aldığı talimatlar vermiş ve asileri cezalandırırken gerektiğinde işkenceyle bile öldürebileceklerine onay vermiştir. Komutanlara yaptığı tavsiyeler arasında, "Allah mürtedlere karşı komutana zafer nasip ederse, o onları silahla ve ateşte yakma dâhil her çeşit usulle öldürür"[2] şeklinde açıklamalar nakledilmiştir. Oldukça hacimli olan ve aynı zamanda aşırı mübalağalı ifadeler içeren mektup dil ve üslup yönüyle problemli olduğu gibi, tarihi gerçeklere de aykırı haberler ihtiva etmektedir. Ne ki meselenin bu yönüne dikkat edilmeksizin, mürtedlerin öldürülmesi gerektiğine dair bazı yorum veya içtihatlar bu rivayetlerle referanslandırılmıştır. Hemen belirtelim ki, şayet Ebû Bekir tarafından bir tavsiye verilmişse, komutana yapılmış olmalı. Diğer bir deyişle rivayette iddia edildiği gibi, "Allah komutana zafer nasip ederse, o onları silah ve yakma dâhil her çeşit usulle öldürür" gibi ifadeler kullanılmaz. Buna mukabil doğrudan askere hitap edilerek, "Zafer kazanırsan/kazanırsanız, yakma dahil her türlü işkenceyle öldürürsünüz" şeklinde emir kipinde ifadeler kullanılması gerekir.

Sözü edilen mektup tarihi gerçeklerle de örtüşmemektedir. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in isyancılarla savaşmak için on bir birlik oluşturduğu ve her birliğe mezkûr ifadelerin de içinde yer aldığı talimatlar verdiği iddiası doğru değildir. Hz. Ebû Bekir mürtetlerle savaşmak için on bir birlik değil, Halid b. Velid komutasında bir ordu göndermiştir. Nitekim Üsâme ordusunun gönderilmesinden sonra cesaretlenen asiler, Medine'ye saldırıya geçince, Hz. Ebû Bekir topladığı kuvvetlerin başına geçmiş ve ilk saldıran gurubu Zü'l-kıssa'ya kadar püskürtmüştür. Müteakiben

2 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk,* Beyrut, t.y. III, 227.

başında bulunduğu orduyu Halid b. Velid'in emrine verip peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Tuleyha üzerine göndermiştir. Kendisi de Medine'ye dönmüştür. Seyf b. Ömer et-Temîmî (180/796) kaynaklı iddialara göre, Ebû Bekir burada orduyu on bir birliğe ayırmış ve her birliğin başına ayrı ayrı komutanlar tayin ederek isyan bölgelerine göndermiştir. Hâlbuki Ebû Bekir'in emrinde on bir ayrı birliğe ayrılacak kadar kuvvet zaten yoktu. Konu ile ilgili haberleri detaylı bir şekilde anlatan Vâkıdî on ayrı birlikten değil, sadece Halid'in görevlendirdiğinden söyler.[3] İlk saldıran gurup Benû Esed kabilesinden Tuleyha'ya destek veren Gatafan ve Süleym kabileleridir. Ebû Bekir ilk önce bunlar üzerine yürümüş ve onları dağıttıktan sonra Halid'i Tuleyha üzerine göndermiştir.

Hz. Ebû Bekir, onu gönderirken şu tavsiyelerde bulunmuştu: "Bir yerleşim birimine vardığınızda durup ezan okuyun. Şayet halk da ezan okur ve size karşı gelmezse onlara dokunmayın. Siz ezan okuduktan sonra onlar okumazsa üzerlerine yürümekten başka çare kalmaz. Onlara saldırdığınızda ateşte yakmak dâhil her çeşit işkenceyle öldürün."[4] Benzer muhtevalı rivayet İbn Humeyd isnadıyla şöyle nakledilir: "Yerleşim yerlerini kuşattığınız zaman ezan okunduğunu işitirseniz, neden hoşlanmadıklarını ve neyi istemediklerini sormadan saldırmayın. Şayet onların yurtlarında ezan sesi işitmezseniz üzerlerine yürür, onları öldürür ve ateşte yakarsınız."[5]

Daha önce doğrudan komutanlara verildiği iddia edilen talimat, bu sefer tüm askerlere yönelik emirler olarak sunulmuştur. Oysa böylesine bir emir doğrudan sorumlu komutana verilir. Sadece bu yönüyle bile rivayetin şüpheli olduğunu tespit etmek mümkündür. Halife b. Hayyât (240/854-55) da Ebû Bekir tarafından benzer talimatların verildiğini iddia etmiştir. Ayrıca tavsiyeler arasında ulaştıkları bölgelerdeki halkı sorgulamadan herhangi bir cezaya çarptırmamaları ve şayet ezan sesi duymaz ve namaz kıldıklarını görmezlerse baskın düzenleyerek onları öldürüp kendilerini değil evlerini yakmalarını emrettiğini söyler.[6] Daha geç dönem kaynaklarda da mürtedlerin yakılarak öldürüldüğü iddialarından bahsedilir.[7]

---

3 Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde ve Nebze min Futûhi'l-Irak*, nşr. M. Hamidullah, Paris 1989, 41; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, Beyrut 1986/1403, I, 16.

4 Taberî, III, 242; Kelâ'î, *el-Hilâfetu'r-Râşide ve'l-Butûletu'l-Hâlide fî Hurûbi'r-Ridde*, nşr. Ahmed Ğanm, Kahire 1979, 61.

5 Taberî, III, 242-43.

6 Halife b. Hayyât, 131.

7 Kelâ'î, 112.

Taberî, yakma cezasıyla ilgili rivayetlerin çoğunu kaynağı Seyf b. Ömer et-Temîmî'ye (180/796) dayandırır. Hemen belirtelim ki, Seyf isnadlı rivayetler muteber addedilmez.[8] Üstelik kendisi Temîm kabilesindendir ve dikkat edilirse bu kabileye dair irtidat haberleri arasında birçok abartılı betimlemeler yapmış ve gerçek dışı haberler nakletmiştir. Nitekim kabilesiyle ilgili irtidat hadiselerini çarpıtarak yansıttığına dair ilginç kayıtlar bulunmaktadır.[9] Özellikle Halid'in esirlere işkence yaparak öldürdüğüne dair tüyler ürpertici sahneler anlatması dikkat çeker. Onun iddiasına göre Esed, Gatafan, Tayy, Hevazin ve Süleym kabilelerinden bir gurup, Halid b. Velid'e gelip Müslüman olduklarını beyan etmiş. Ancak Halid aralarında bulunan asileri teslim etmedikleri takdirde onları affetmeyeceğini söyleyince, onlar da kabile mensuplarını teslim etmek zorunda kalmışlar. Bu yolla asileri ele geçiren Halid, ateşte yakmak, taşa tutmak, uçurumlardan atmak, kazdırdığı çukurlara baş aşağı doldurmak ve oka tutmak suretiyle öldürmüştür. Ardından yaptıkları hakkında Ebû Bekir'e bilgi vermiş, Halife de gönderdiği cevabi yazıda yaptıklarından duyduğu memnuniyeti dile getirerek şu karşılığı vermiştir: "Allah'ın emirini yerine getirmek için ciddiyetle gayret et. Gevşeklik gösterme. Müslümanları öldürenleri ele geçirirsen başkalarına ibret olacak şekilde öldürerek öçlerini al." Halid, Ebû Bekir'in bu mektubunu aldıktan sonra yaklaşık bir ay kadar Buzâha'da kalmış ve topladığı âsilerin bir kısmını ateşe atıp yakmıştır. Bir kısmının kol ve bacaklarını birbirine bağlatıp taşa tutturmuş, bir kısmını ise uçurumlardan atmıştır.[10] Hemen belirtelim ki, o günkü şartlarda Müslüman olduğunu söyleyen ve teslim olanları Halid'in kabul etmemesi diye bir lüksü yoktur. Aksi bir iddia hem reel politiğe hem de Ebû Bekir'in emirlerine aykırıdır. Mezkûr rivayet başta bu yönüyle problemlidir. Zira asıla gaye irtidat veya isyan edenlerin öldürülmesi değil, itaat altına alınmasıdır.

İddiaya göre Halid b. Velîd, Esed oğullarına ait esirlerden ilk önce Sebi' b. el-Hashas el-Esedî'yi yaktırmıştır. Bu şahıs Hz. Peygamber tarafından kavmine zekât amili olarak gönderilmişti. Ancak Resulüllah vefat edince, irtidat edip Tuleyha'nın yanında yer almış ve Müslümanlara karşı savaşmıştır. Yakalanıp yargılanmış ve yakılarak öldürülmüştür. Ayrıca esir alınanlar arasında Tuleyha'nın annesinin de bulunduğu, Müslüman

8 Seyf kaynaklı rivayetlerin ve kendisinin güvenilirliği konusunda ayrıntılı bilgi için bkn. Wellhausen, İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş, Çev. Fikret Işıltan, İstanbul 1960.

9 İsrafil Balcı, "Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Ravi Tasarrufuna Seyf b. Ömer'den Örnekler", *İslâmi İlimler Dergisi,* (Yıl3. Sayı 2. Güz 2008), 105-125.

10 Taberî, III, 233.

olmasının önerildiği, fakat kabul etmediği için onunda yakılarak öldürüldüğü anlatılır. İddiaya göre ateşe atılacağı sırada bir de şiir söylemiştir.[11] Yine Esed oğullarından Şücâ' b. Verkâ' adlı kişinin de yakılarak öldürüldüğü söylenir.[12] Kelâ'î, Vâkıdî'den naklettiği bir kayıtta Hâlid'in Buzâha savaşında aldığı esirleri canlı canlı yaktığını iddia eder. Ancak Tuleyha'ya destek veren Fezareli esirlerin aynı şekilde cezalandırıldıklarından bahsetmez. Aksine hiçbirisini yakmadığını söyler.[13]

Vâkıdî ve Taberî'nin iddiasına göre Hz. Ebû Bekir isyancı kabilelere ordu göndermeden önce, halkı ikna etmeye yönelik mektuplar göndermiştir. Farklı rivayetlerdeki ortak nokta Hâlid b. Velid'i asilerin üzerine gönderdiğini hatırlatıp, ateşte yakma dâhil her türlü işkenceyle öldürmeyi emrettiğini, kadınları ve çocukları esir almasını söylediği ihtarının yapılmış olmasıdır.[14] Bu tür haberlerin isyan eğilimindeki halkı korkutmaya yönelik mesajlar olabilir, ancak iddia edildiği şekilde aşırı uygulamalardan bahsetmek olayı çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Haddizatında rivayetleri sorgulamadan kabul etme gibi bir kolaycılığı da beraberinde getirir.

Görüldüğü kadarıyla, kabilevi dürtüler veya özellikle Halid'e karşı oluşan kişisel husumetlere dayalı olarak ortaya atılan birtakım abartılı anlatılar, müteakip süreçte adeta devlet politikası şeklinde sunulmuştur. Ancak yakma gibi İslâm inancının yasakladığı bir eylemin, olanca hassasiyetiyle Resûlüllah'ın izinden gitmeye çalışan Hz. Ebû Bekir'in izniyle/onayıyla gerçekleştirildiğini iddia etmek bize göre fazlasıyla abartılı ve problemlidir. Baştan sona şiddet içeren ve tamamen bir senaryoya dayanan böyle bir haber üzerinden, Hz. Ebû Bekir dönemindeki olayları gerçekmiş gibi yansıtmak ve bunları sorgulamasız kabul etmek ne tarihi gerçeklerle ne de akademik ciddiyetle bağdaştırılabilir. Ebû Bekir dönemini farklı okuduğu iddiasıyla okuyucusunun karşısına çıkan bir akademisyen, görünürde geleneksel kabul haline gelmiş birçok rivayeti eleştirel gözle incelediğini ima etmeye çalışırken, nedense sözü edilen rivayetleri hiçbir sorgulamaya tabi tutmaksızın olduğu gibi kabul etmiş ve kurgusunu bu rivayetler üzerinden anlatmıştır. Böylece farklı okuma iddiasıyla ortaya çıkıp okuyucuyu yönlendirmeye çalışırken, aslında tamamen yanlı okuma yaptığının gözler önüne sermiştir. Kendisinin böyle bir çelişkiye

11 Kelâ'î, 80.

12 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, t.y. II, 134.

13 Kelâ'î, 81.

14 Vâkıdî, *Ridde*, 42; Taberî, III, 226-27; Kelâ'î, 66.

düştüğünü de fark edememesi ciddi bir çelişkidir.[15]

Mürtedler veya isyancıların yakılarak öldürüldüğüne dair iddiaların Seyf'e dayandırılması ve genellikle onun kabilesi olan Temîmlilere[16] uygulandığından söz edilmesi bile son derece manidardır. Anlatılana göre Hâlid b. Velid, Tuleyha'nın etrafında toplananları dağıtınca, Temîm kabilesi üzerine yürümüş. O sırada bu kabilenin başında Mâlik b. Nüvyere zekât amili olarak bulunuyordu. Ancak Resûlüllah'ın vefat haberini aldıktan sonra irtidat etmiş ve Tağlib kabilesinden peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Secah'la birleşmişti. Lakin başarılı olamayacağını fark edince pişman olup adamlarını dağıtmıştı. Halid, Temîm yurduna ulaştığı zaman onu ve yaklaşık yirmi kadar adamını yakalayıp sorgulamış ve ardından suçlu bularak boyunlarını vurdurmuştur. Ancak Seyf b. Ömer et-Temîmî, kendi kabile mensuplarının öldürülmesi hadisesini öylesine abartılı bir şekilde sunmuş ki, kan dondurucu sahneler anlatmıştır. Örneğin Mâlik ve Temîmli asilerin yakılarak öldürüldüğünü iddia ederken şu betimlemeleri yapar: "Malik b. Nüveyre'nin saçı çoktu. Askerler onlardan bir kısmının başlarını sacayağı olarak kullandı. Mâlik hariç olmak üzere ateş her birinin derisini yaktı. Kazan fokurdadığı halde saçları gür olduğu için ateş onun başına tesir etmedi."[17] Mâlik'in öldürülmesi olayına geniş yer ayıran Vâkıdî, yakma değil sadece öldürmekten bahseder. Gerekçe olarak da halkın vergi ödemesini engellediğinden söz eder.[18] Hikâyedeki iddiaya göre Mâlik'in kesilen kafası sacayağı yapılmış. Ancak saçı gür olduğu için güya ateş başını yakmamıştır. Şu kadar söyleyelim ki, saçın gürlüğü nedeniyle ateşin yakmaması iddiası ne derece inandırıcı ise yakarak öldürmeye dair betimlemeler de aynı ölçüde inandırıcıdır.

Bir iddiaya göre Mâlik b. Nüveyre sorgulandığı sırada, "Ben sizin peygamberinizin şu şu sözleri söylemiş olduğunu sanıyorum" şeklinde bir söz sarf edince, Hâlid "Sen onu kendi peygamberin olarak görmüyor musun?" diye karşılık vermiş ve onunla birlikte yirmi kadar taraftarını öldürmüştür. Öldürülme nedenin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Secâh'a tabi olması, halkı zekât vermemek için örgütlemesi ve Hz. Peygamber'e saygısızca davranması gösterilmektedir.[19] Hemen belirtelim ki, sadece bu davranış nedeniyle Mâlik'in öldürülmüşse, bunun ciddi bir

15 Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak 1; Hz. Ebu Bekir Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, 98.

16 Wellhausen, 2-4.

17 Taberî, III, 237, 242.

18 Vâkıdî, *Ridde*, 59, 60.

19 Taberî, III, 243.

haksızlık olduğu aşikârdır. Her şeyden önce isyandan vazgeçtiği ve pişman olduğu bilinmektedir. Oysa ondan çok daha azılı düşmanların affedildiğini görüyoruz. Muhtemelen pişman olduğu halde suçlu bulunarak öldürülmesi, haksızlık olarak görüldüğünden köpürtülerek işkenceyle öldürüldüğü şeklinde sunulmuştur. Mâlik'in haksız yere öldürüldüğünü Hz. Ebû Bekir de kabul etmiş ve diyetini ödemiştir.[20] Ancak bundan dolayı Halid'i cezalandırmamıştır. Şayet iddia edildiği gibi işkenceyle veya yakılarak öldürülmüşse, diyetini ödeyen Ebû Bekir'in katil konumundaki Halid'i en azından sorgulaması gerekirdi.

Mâlik'in haksız yere öldürülmesine dair abartılı rivayetleri sorgulamaksızın doğru kabul eden Azimli, zihnindeki kurgusuna uygun düşen rivayetleri sorgulamasız kabul eder. Bu nedenle ısrarla Mâlik ve taraftarlarının yakılarak öldürüldüğünü savunur. Ancak iddiasına uygun düşen rivayetleri alıp bunlar üzerinden savını temellendirmeye çalışırken, diğer rivayetleri dikkate almayarak ne derece yanlı olduğunu gözler önüne serer. Nitekim asılsız yorumlarda bulunurken adeta Mâlik'in yargısız infaza kurban gittiğini anlatmaya çalışır. Oysa o ve yandaşları yargılanmış ve suçlu bulununca diğer asiler gibi öldürülmüştür.

Yargılama yapılmış olsa da, isyandan vazgeçtiği için öldürülmesinin haksız olduğu kesindir. İsyandan vazgeçmesiyle ilgili gelişmelere bakılırsa, her ne kadar başlangıçta Secâh'a destek vermişse de, Halid'in başarılarından sonra umudunu kesmiş olacak ki, ondan ayrılmış ve adamlarını dağıtmıştır. Halid Benû Temîm yurduna geldiği zaman, vaktiyle kendisine destek veren adamlarından yaklaşık 20 kişi ile birlikte onu da yakalayıp sorgulamış ve suçlu bulup infaz ettirmiştir. Onun hakkında birçok abartılı betimleme yapan ve asılsız haberler aktaran Seyf isnadılı rivayetleri gerçek sanan Azimli, hiçbir sorgulama gereği duymaksızın iddiaları doğru gibi sunar. Hatta bu ön kabulünü "dönemin koşulları gereği olabilir" şeklindeki bir izahla temellendirmeye çalışır. Diğer rivayetlerin birçoğunu yerinde tespit ve değerlendirmelerle irdelerken, sırf kendi kurgusuna uyması nedeniyle aynı hassasiyeti mezkûr rivayetler için göstermemesi başlı başına çelişkidir. Böylesi bir tutum akademik ciddiyetle bağdaşmadığı gibi, sadece bireyin "yanlı okuma" yaptığını belgeler. Hâlbuki bilimsel çalışmalarda ölçü, tüm rivayetleri gördükten sonra aralarında analiz-sentez yapıp bir sonuca gitmek ve elde edilen bulguyu okuyucuyla paylaşmaktır. Dolayısıyla bilim ciddiyetiyle hareket etmek durumunda olan akademisyen, kendi zihin dünyasındaki fantezileri şa-

20 Taberî, III, 242.

ibeli rivayetler üzerinden kurgulayıp gerçekmiş gibi sunamaz. Hâlbuki Mâlik ve yandaşlarının yakılarak öldürdüğüne dair rivayetler arasında, Halid'in onlara karşı hayli insanî davranış sergilediğinden bahsedilir. İlgili rivayette aynen şu ifadeler geçmektedir: "Getirilen esirler Hâlid'in emriyle hapsedildiler. Soğuk gittikçe şiddetlenince, Hâlid münadisine seslenip üzerlerini örtmeleri ve ısınmaları için esirlere giyecek getirmesini emretti."[21] Ne ki, herhangi bir sorgulama zahmetine girmeyen Azimli, adeta Halid b. Velid ve Hz. Ebû Bekir'i suçlu gösterebilmek için özel çaba sarf etmiştir.

Mâlik'in öldürülmesiyle ilgili anlatıların abartılmasında, kardeşi Mütemmim'in Medine'ye gelip dert yanması ve Halid'i suçlaması gibi haberlerin etkisinden söz edilebilir. Mütemmim, Hz. Ömer'e dert yanmış ve kardeşinin haksız yere öldürüldüğünü anlatmaya çalışmıştır. Hz. Ömer de Yemâme savaşı sonunda şaibeli bir anlaşma yaptığı gerekçesiyle Halid'e karşı öfkeliydi. Nitekim bu savaşta şehid düşen kardeşinin yasını tuttuğu ve Halid'i suçladığı bilinmektedir. Görevden alınmasını istemiş, fakat Hz. Ebû Bekir buna yanaşmamıştır. Belli ki, Mütemmim ve Ömer Halid'i haksız bulmuş ve ikisinin de ona karşı rahatsızlığı söz konusuydu. Ancak dikkat edilirse Hz. Ömer, Halid'in görevden alınmasını isterken, mürtedleri yakarak öldürdüğünden hiç bahsetmemiş, Yemâme'deki şaibeli anlaşmayı gerekçe göstermiştir. Keza Mütemmim de kardeşinin yakılarak öldürüldüğünden bahsetmemiştir. Bir başka dikkat çekici nokta ise, Ömer Halid'in görevden alınmasını isterken, şaibeli anlaşma yaptığını öne sürerken Resûlüllah'ın yasakladığı bir eylemi yaptığından söz etmemiştir.

Resûlüllah değil bir insan, herhangi bir canlının bile yakılarak öldürülmesini yasaklamıştır. Üstelik bu yasak bizzat mürted olan bazı isimlerin öldürülmesine dair haberler arasında zikredilir.[22] Esirlerin başlarını kesip kazanlarda pişirmenin yanı sıra, canlı canlı uçurumlardan atmak, ya da kuyular kazıp baş aşağı çukurlara doldurup yakmak gibi betimlemeler, bize göre abartıdan başka bir şey değildir. Seyf'e ait bu senaryoların hiçbirisi çağdaşları tarafından dile getirilmemiştir. Ancak ona isnad edilen rivayetler daha sonra kaynaklara girince, başta Taberî (310/992), Vâkıdî (207/822) ve Belâzurî (279/892) gibi müellifler tarafından dile getirilmiştir. Bir iddiaya göre güya Hâlid b. Velid çukurlar kazdırırken as-

21 Taberî, III, 242.

22 Mezkûr rivayetleri ele alıp inceleyen Ertürk, böyle bir cezanın uygulanmadığı sonucuna ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkn. Mustafa Ertürk , "Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetlerin Tahlîli ve Tenkîdi" *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (2002/2), 71-95.

kerler sebebini sormuş, o da Ebû Bekir'in emri gereği mürtedleri yakacağını söylemiştir.[23] Hemen belirtelim ki, mürtedleri yakmak için çukur kazmaya gerek yoktur. Belli ki bu iddia, "ashabu'l-uhdûd" hadisesinden esinlenilerek Benû Temîmli esirler için uyarlanmıştır.

Şunu da belirtelim ki, şayet uçurumlardan atarak öldürme yolu tercih edilmişse, ayrıca çukur kazmaya veya yakmaya gerek kalmazdı. Keza her isyan bölgesinde uçurum bulunup bulunmadığı konusu da ayrı bir muammadır. Bu konuya dair çekincemizi dile getirirken, bunu "Arabistan'da dağ olmadığı" gibi sulandırılmış bir yoruma dönüştüren ve bu yorum üzerinden kendi fantezisine referans gösteren Azimli, güya eleştireceğim derken aslında kendi ilmi ciddiyetini gözler önüne sermiştir. Örneğin değişik kaynaklarda da benzer muhtevalı rivayetlerin bulunduğunu hatırlatarak, bunları gerçekmiş gibi sunmuştur.[24] Ancak ne yazık ki iddianın gerçekliği ya da rivayetin dayandığı kaynağın konumu gibi hususları dikkate almamıştır. Şu kadar söyleyelim ki iddianın ait olduğu dönemden en az 200 sene sonra kaynaklara giren bu rivayetler birtakım eserlerde yer alıyor diye doğru kabul edilmez. Sözü edilen rivayetler yanlı okuma yapacak kişiler için anlam ifade edebilir. Ancak böyle bir yaklaşımın herhangi bir inandırıcılığı yoktur. Şayet aynı iddia birkaç farklı kaynakta yer alıyor ve bu nedenle doğru kabul edilecekse, hadis koleksiyonları arasında yer alan onca asılsız rivayeti eleştirmemek gerekir. Yine bu bakış açısına göre yakarak cezalandırmayı Hz. Peygamber'in yasaklandığına dair de birçok rivayet bulunmaktadır. Farklı kaynaklarda yer aldığı için bunlar da kabul doğru kabul edileceğine göre, şu halde yasaklanan bir eylemin Ebû Bekir'in emriyle uygulandığını ortaya koyan inandırıcı bir gerekçe sunulmalıdır. Bu itibarla herhangi bir rivayetin bir başka kaynakta yer alması, o rivayetin doğru olduğu anlamına gelmez. Aslında söz konusu eleştirinin ciddiye alınır tarafı yok. Sadece "farklı okuma" iddiasıyla ortaya çıkan bir akademisyenin ne derece "yanlı okuma" yaptığını gözler önüne sermek için bu konuya işaret etme gereği duydum. Şunu da belirtelim ki "farklı okuma" iddiası, aslında baştan taraflı ve yanlı okuma anlamına gelir. Ancak bilim insanı taraflı okuma adında sadece kendi kurgusuna uygun rivayetleri seçip okuyucunun karşısına çıkmamalı. Aksi halde sadece kendi yanlılığını belgelemiş olur ve bütün inandırıcılığını kaybeder.

23 Kelâ'î, 81.

24 Azimli, *Hz. Ebû Bekir*, 108.

Bazı iddialara göre Halid toplu yakma eylemlerinde bile bulunmuştur. Örneğin Buzâha savaşından sonra Süleym kabilesi üzerine yürümüş ve buradaki asileri bir ahıra doldurup canlı canlı yakmıştır.[25] İbn Sa'd sadece bir kişinin yakılarak öldürüldüğünü söyler ve olayı öğrenen Hz. Ömer'in, Ebû Bekir'e gelip Allah'tan başkasının yakarak ceza vermeyeceğini söyleyip Halid'i görevden almasını önerdiğini anlatılır.[26] Dikkat edilirse Mâlik b. Nüveyre'nin öldürülmesine dair haberler arasında Hz. Ömer'in aynı hassasiyeti göstermediğine değinilmişti. Belâzurî de Hâlid b. Velîd'in Süleym kabilesinden bazı mürtedleri yakarak öldürdüğünü iddia etmekte ve şu rivayeti aktarmaktadır: O gün mürtedleri yakıyordu. Bu durumu Ebû Bekr'e söyledikleri zaman o, 'Allah'ın kâfirlere karşı kınından çıkardığı kılıcı, kınına sokmak istemem.' diye cevap verdiğini söylemektedir.[27] Hâlbuki Halid'in sorgulanması meselesi, savaş esirlerini yakarak cezalandırmasıyla ilgili değil, Yemâme'de şaibeli anlaşma yaptığıyla ilgili haberlerin ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Diğer bir deyişle mürtedleri yaktığı şeklindeki bir iddia nedeniyle görevden alınması gündeme gelmemiştir.

Mürtedlerin yakılarak öldürüldüğüne dair en çok dillendirilen rivayetlerden birisi, Süleym kabilesinden Fücâe adlı şahsın cezalandırılması ile ilgili haberlerdir. Anlatılana göre asıl adı İyâs b. Abdullah b. el-Fücâe es-Sülemî olan Fücâe, Hz. Ebû Bekir'e gelip asilerle mücadele etmek istediğini söylemiş ve komutan olarak görevlendirilmesini istemiş. Ebû Bekir de ona at, silah ve savaş araç-gereci verip Benû Süleym yurdundaki asiler üzerine göndermiş. Beraberindeki bir gurup insanla el-Civâ' bölgesine karargâh merkezi olarak belirleyen Fücâe, Nucbe b. Ebî Meysa'ya yetki verip asiler üzerine göndermek yerine Amir ve Hevazin kabilesine mensup Müslümanlar üzerine göndermiş. Rivayete göre bu şahıs çok sayıda mümini kılıçtan geçirmiş. Onun yaptığı vahşet Hz. Ebû Bekir'e iletilince, Tureyfe b. Hâciz'i üzerine göndererek yakalanıp Medine'ye getirmesini istemiştir. Fücâe yakalanıp getirilince, Hz. Ebû Bekr onu yargılamış ve ardından bizzat kendi emriyle Medine'nin namazgâhında yaktırarak öldürtmüştür.[28]

---

25 Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât; Halife b. Hayyât Tarihi*, çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001, 130.

26 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Beyrut 1985, VII, 396.

27 Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, 142.

28 Belâzurî, 142; Vâkıdî, 43-47; Ya'kûbî, II, 134; Taberî, III, 234, 235; İbn A'sem, I, 16-17; Kelâ'î, 184; Bir iddiaya göre Fücâe, Tureyfe'yi karşısında görünce "Sen yetki bakımından benden üstün değilsin, sen de ben de Ebû Bekir'in komutanıyız" deyip birlikte

Vâkıdî, Fücâe'nin yaptıklarını duyunca Ebû Bekir'in Halid'e mektup yazıp onu yakalamasını ve kendisine göndermesini emrettiğini söyler. Hâlid de Benû Süleym'den Ma'ân b. Vâsile'yi onun üzerine gönderip yakalatmış ve Ebû Bekir'e göndermiştir.[29] Rivayetlere bakılırsa bu şahsın irtidat ettiği için değil işlediği terör eylemi nedeniyle öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu hadise yakılarak öldürme iddiasıyla sunulmuştur. Bir iddiaya göre Fücâe bizzat Hz. Ebû Bekir'in emriyle yakılarak öldürülmüştür. Hatta verdiği bu karar nedeniyle sonradan pişmanlık duyduğu ve "Keşke, Fücâe getirildiği zaman onu yakmadan öldürtseydim"[30] veya "salıverseydim" dediği nakledilir.[31] Şunu da belirtelim ki, Fücâe isminin bile şüpheli olması söz konusudur. Dikkat edilirse Benû Hanife yurdunda Hâlid'le şaibeli anlaşma yaptığı söylenen ismin Müccâe olduğu söylenir. Fücâe ve Müccâe isimlerinin benzerliği, bu tür kuşkuları haklı gösterir niteliktedir. Bir başka dikkat çekici çelişki ise, Benû Süleym'den bir şahsı yakarak öldürdüğü iddiasıyla Halid b. Velid'i suçlayan Ömer'in, Resûlüllah'ın yasakladığı bir eylemi gerçekleştirdiğini öne sürüp onu suçlaması, buna mukabil aynı eylemi gerçekleştiren Hz. Ebû Bekir'e ise ses çıkarmadığına dair iddiadır.[32]

Fücâe'nin yakılarak öldürüldüğünden ve bu kararından dolayı Hz. Ebû Bekir'in pişman olduğundan bahsedilse de, bu tür iddialar fazla inandırıcı değildir. Bunu söylerken ne Hz. Ebû Bekir'in bu kararını savunma-reddetme ne de onu aklama veya kararlarını meşru gösterme gibi bir kaygı gütmemekteyiz. Sadece böylesine önemli bir iddianın inandırıcı olup-olmayacağını gözler önüne serme derdindeyiz. Şayet Ebû Bekir böylesine önemli bir karar vermişse, acaba daha azılı düşmanlık yapan birçok asiyi niçin affetmiştir? Fücâe'yi yaktırarak öldürmüşse, onun görevlendirdiği komutan olan ve Müslümanlara işkence eden asıl fail Nucbe niçin bu cezaya çarptırılmamıştır? Şayet Fücâe irtidat ettiği için öldürülmüşse, diğer mürtedler niçin yakılarak öldürülmemiştir? Örneğin Yemen bölgesinde isyan eden Amr b. Ma'dikerib yakalanıp Medine'ye gönderildiği zaman halife onu affetmiştir. Oysa bu şahıs peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved'e tabi olup Müslümanlara karşı amansız bir düşman-

---

Ebû Bekir'e gitmeyi önerdi. Medine'ye geldikleri zaman, Hz. Ebû Bekir Tureyfe'ye emir verip güya Baki'ye götürüp yakmasını istemiş. Böylece Fücâe, yakılarak öldürülmüştür. Taberî, III, 235.

29 Vâkıdî, 45-46.

30 Belâzurî, 151.

31 Taberî, IV, 52.

32 İbn Sa'd, VII, 396.

lık başlatmıştır. Hatta Ebû Bekir'in valilerinden olan Dazeveyh'i öldüren faillerden birisidir. Ancak yargılandıktan sonra bizzat Halife tarafından affedilmiştir. Keza yine Esved'in peşine takılan ve Yemen'de isyancı ele başlardan olan Kays b. Mekşûh da halife tarafından affedilmiştir.[33] Hadramevt'te irtidat edip Müslümanlara zor anlar yaşatan Eş'âs b. Kays da yakalanıp Medine'ye gönderilmiş ve sorgulandıktan sonra affedilmiştir. Bu şahıs gaddarlığıyla ve hainliğiyle tanındığı için 'ateş dalgası' lakabıyla anılıyordu.[34]

Eş'as b. Kays ismiyle Yemen'de irtidat ve isyancı elebaşlardan olan Kays b. Mekşûh ismini karıştıran Azimli, onu Esvd'in komutanı sanmış ve bu şekilde tanıtarak çarpıtılmış bir bilgi sunmuştur.[35] Oysa Eaş'as b. Kays Hadramevt bölgesinde yaşayan Kinde kabilesinin reisidir. Kays b. Mekşûh ise Mezhic kabilesinin ileri gelenlerindedir ve Esved'le ortak hareket etmiştir. Eş'as b. Kays bi'setin son dönemlerinde bir gurup Kindeli ile Medine'ye gelip Müslüman olmuştur. Bu görüşme sırasında kız kardeşini Resûlüllah ile evlendirmeyi teklif etmiş, kendisi de Ebû Bekir'in kız kardeşiyle evlenmek istediğini belirtmiş ve her iki evlilik konusunda mutabakata varılmıştır. Eş'as yurduna döndükten sonra kız kardeşini Medine'ye getirirken vefat haberini duyunca, yoldan dönmüş ve kabilesi içinde patlak veren isyan hadisesinde aktif rol almıştır. Müteakiben yakalanıp Medine'ye getirilerek sorgulanmış, ancak affedilmiştir. Dolayısıyla Esved'le işbirliği yapan Kays b. Mekşûh ile Eş'as b. Kays ayrı isimlerdir. Azimli, kendi kurgusunu doğrulayabilmek için böylesi basit hatalar ve mesnetsiz iddialar üzerinden güya Hz. Ebû Bekir dönemini farklı okuduğunu ortaya koyarken ne derece yanlı okuduğunu gözler önüne sermiştir.

Tuleyha'ya destek veren Benû Fezâre şefi Uyeyne b. Hısn da yakalanıp Medine'ye getirilip sorgulanmış ve ardından serbest bırakılmıştır.[36]

---

33 Taberî, III, 270.

34 Ebû Bekir onu affettiği gibi kız kardeşiyle bile evlendirmiştir. Rivayete göre bağışlanınca daha önce Resûlüllah'la görüştüğü zaman Ebû Bekir'in kız kardeşi Ümmü Ferve ile evlendirilmesini istemiş, Resûlüllah da bu talebini gerçekleştireceğini söylemiştir. Kays Resûlüllah'ın vaadini hatırlatınca, Ebû Bekir onu kız kardeşiyle bile evlendirmiştir. Belâzurî, 151; Taberî, III, 275.

35 Azimli, *Hz. Ebu Bekir Dönemi*, 98.

36 Azimli, savını temellendirmeye çalışırken, Uyeyne b. Hısn hakkında da gerçek dışı bilgiler verip kendi yorumunu desteklemeye çalışmıştır. Örneğin Uyeyne'nin dönek olması nedeniyle aynı cezaya çarptırılmadığını iddia etmiştir. Diğer bir deyişle onun Müslüman olmadığını iddia etmiştir. Oysa Uyeyne Huneyn savaşına da katılmıştır. Dönek olması, benzer cezadan kurtulduğu anlamına gelmez. Azimli, *Hz. Ebu Bekir Dönemi*, 98.

Bu şahıs Resulullah zamanında Müslüman olmuş, ardından irtidat edip peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Tuleyha ile ortak hareket etmiştir. Ancak yakalanıp sorgulandıktan sonra Halife tarafından affedilmiştir.[37] Aynı şekilde kavminin vergi (zekât) vermesini önleyen Kurre b. Huberyre de yakalanıp Medine'ye gönderilmiş ve sorgulandıktan sonra serbest bırakılmıştır.[38] Bunlara ilaveten Tuleyha ile ortak hareket eden ve ona inanan Hibâl b. Ebî Hibâl yakalanıp Medine'ye gönderilmiş ve yapılan sorgulamadan sonra öldürülmüş, ancak yakılmamıştır.[39] Bu isimler affedilirken bir iki ismin ön plana çıkarılması, bu şahıslarla ilgili haberlerin abartılarak yansıtıldığını göstermektedir.

Bir başka manidar yorum ise, Ebû Bekir döneminde asilerin cezalandırılmasıyla ilgili herhangi bir ilkenin olmadığına dair iddiadır. Örneğin mürtedlerin yakılarak öldürüldüğünü sanan Azimli, bu konudaki rivayetlere atıfla, "Bu aktardığımız birbirine tezat örnekler, uygulanan cezaların herhangi bir ilkeye dayanmadığının, hatta yakmak gibi cahiliye Arap toplumunda uygulanan bazı uygulamaların devam ettiğinin bir kanıtıdır."[40] Öncelikli olarak şunu hatırlatalım ki, hiçbir asi yargılanmadan cezalandırılmamıştır. Bu konuda yeteri kadar delil bulunmaktadır.[41] En azından yukarıda verilen isimler bile kâfidir. Bu itibarla herhangi bir standart olmadığı iddiası doğru değildir. Azimli'ye göre Ebû Bekir'in emriyle esirlerin boyunları vurdurulmuştur. Bu iddia Vâkıdî'den alıntı bir rivayetle referanslandırılmış. Cımbızlama yöntemiyle bir rivayeti çekip ön plana çıkarmak ne derece bilimsel etikle bağdaşır, doğrusu düşündürücüdür. Adeta herhangi bir yargılama yapılmaksızın esirlere şiddet uygulandığını iddia etmek gerçeği yansıtmamaktadır.

Yakarak cezalandırmanın Cahiliye Arap toplumunda var olan bir gelenek olduğu iddiası ise bize göre tam bir hezeyandır. Mesela bu iddianın sahibi Hicaz bölgesinde yaşayan Araplar arasında böyle bir cezalandırma geleneğinin olduğuna dair bir tek örnek gösteremez. Bu nasıl bir gelenek ki, bir tek örneği bile bulunmamaktadır? Böyle bir cezalandırmanın sadece Yemen bölgesi ile kuzeydeki Tağlibliler arasında yaşandığına dair bir iki rivayet vardır. Hatta Yemen bölgesindeki hadise Yahudi Zû

37 Vâkıdî, 54; Ya'kûbî, II, 129; İbn A'sem, I, 21-23.

38 Vâkıdî, 48, 54-56.

39 Kela'î, 74.

40 Azimli, *Hz. Ebu Bekir Dönemi*, 98.

41 İsrafil Balcı, *İdarî ve Siyasî Yönden Hz. Ebû Bekir Dönemi*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006, 174-83.

Nuvas'ın uygulamasıdır[42] ve Kur'ân'a da yansımıştır.[43] Bunlardan hareketle Hicaz bölgesindeki Araplar arasında da yakarak cezalandırma geleneğinden bahsetmek, merdiven altı çalışma mantığıyla dile getirilebilecek bir iddiadır ve ciddiye alınır tarafı yoktur.

Fücâe'nin estirdiği terör ve öldürülmesiyle ilgili haberler irtidat olarak nitelense de, aslında Halife'den yetki alarak kendisine siyasî ve ekonomik çıkar sağlamayı hedefleyen bir asi olduğunu unutmamak gerekir. Hâlid b. Velid hakkında yaptığı araştırma ile onun bütün mücadelesini ortaya koyan Fayda, konu ile ilgili şu açıklamayı yapar: "Biz, bu hususun doğru olmadığına, bir iki vak'anın belki birer istisna teşkil edebileceğine inanıyoruz. Çünkü böyle bir ceza şekli olsaydı, daha sonra uygulanan bir usûl haline gelirdi. Hâlbuki İslâm Hukukunda, bildiğimiz kadarıyla böyle bir ceza usûlü bulunmamaktadır."[44]

Rivayetlerde farklılık olsa da, ortak payda mürtedlerin yakılarak öldürüldüğü iddiasıdır. Bu kayıtları doğru kabul ettiğimiz takdirde, yakılarak öldürülenlerin gerçekten sırf din değiştirdikleri için mi, yoksa isyan ettikleri için mi böyle bir cezaya çarptırıldıklarını sorgulamak gerekir. Hz. Ebû Bekr döneminde mürtedlere karşı yaklaşımla ilgili hadis kaynaklarına yansıyan bizim tespit edebildiğimiz yaklaşık on beş kayıt bulunmaktadır.[45] Hz. Ömer dönemine ait ise bir kayıt yer almaktadır.[46] Bu kayıtların hiçbirisinde yakarak cezalandırmanın yapıldığını doğrulayacak bir haber bulunmamaktadır. Buna ilaveten Resulullah'ın yakarak ceza vermeyi yasaklayan kararının hadis kayıtlarına yansıdığını ve yapılan araştırmalar neticesinde böyle bir cezanın uygulanmadığının tespit edildiğini yukarıdaaktarmıştık.[47]

---

42 Yemen'de hüküm süren ve Yahudi olan Himyerli Zû Nuvâs'ın (Yusuf), Necranlı Hıristiyanları büyük bir katliamdan geçirdiği ve onları içi ateş dolu çukurlara atarak diri diri yaktığı anlatılır. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ ve diğl. Beyrût, t.y. I, 21-23; Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, Kahire 1960, 61-62; Taberî, II, 103; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 1984, IV, 495; Mes'ûdî,*Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, nşr. M. M. Abdulhamid, Mısır 1964 I, 67, II, 77-78; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, 9-10.

43 Burûc 85/4-7.

44 Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid*, Çağ Yayınları, ikinci baskı, İstanbul 1992, 257-58.

45 Buhârî, İstitâbetü'l-Mürteddîn, 3; İ›tisâm, 2, 28; Nesaî, *Zekât*, 3, *Muharebe*, 1, *Cihâd*, 1; İbn Hanbel, I, 36.

46 Buhârî, *Kefâlet*, 1.

47 Mezkûr rivayetleri ele alıp inceleyen Ertürk, böyle bir cezanın uygulanmadığı sonucuna ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkn. Mustafa Ertürk , "Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetle-

Değerlendirme: İddialar, Polemikler, Açmazlar

Mürtedlerin işkenceyle veya yakılarak öldürüldüğüne dair rivayetler arasında bir tutarlılığın olmadığını belirtelim. Böyle bir cezalandırma yönteminin hiçbir Kur'ân'ı referansı olmadığı gibi, Araplar arasında da yakarak cezalandırmaya dair bir gelenek bulunmamaktadır. Her ne kadar klasik fakihler mürtedin öldürülmesi gerektiğine dair birtakım içtihatlarda bulunmuşlarsa da, bunların vahiy açısından hiçbir bağlayıcılığı yoktur. İslâm inancının en temel özelliklerinden birisi, bireye tanıdığı inanç hürriyetidir. Dolayısıyla herhangi bir bireyin inancından dolayı öldürülmesi, hatta işkenceyle hayatına son verilmesinin hiçbir izahı yapılamaz. Dinden dönenlerin öldürülemeyeceğini vurgulayan apaçık âyetler vardır. Bunlardan bir kısmının muhtevasını şöyledir:

Ey iman edenler! Aranızda dininden dönmek isteyenler varsa bilsinler ki, Allah onların yerine bir başka millet getirir. Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever…[48]

Peygamber'in hak elçi olduğuna tanıklık ettikleri ve kendilerine birçok delil getirdiği halde, iman edip küfre dönenlere Allah nasıl hidayet eder? Bilin ki, Allah böylesi zalim bir topluluğa hidayet etmez.[49]

İnkârda ısrar edip kâfir olarak ölenler, azaptan kurtulmak için yeryüzü dolusu altın verseler bile bu istekleri asla kabul edilmez….[50]

Kalbi imanla dolu olduğu halde, baskı ve zulüm karşısında Allah'ı inkâr ettiğini söylemek hariç, Allah'a inandıktan sonra, inkâr edip kalbini küfre açan kimseler, dünyada Allah'ın gazabına uğrarlar. Ahirette de onları büyük azap beklemektedir.[51]

... Din adına yapılan zulüm ve baskı, insan öldürmekten daha büyük bir günahtır. Sizden kim dininden döner kâfir olarak ölürse, onların bütün amelleri dünyada da ahrette de boşa gider…[52]

İman ettikten sonra küfre dönen ve kâfirliklerini daha da artıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. Onlar sapıkların ta kendileridir.[53]

İman edip sonra inkâr edenler, sonra yine iman edip tekrar küfre döneneler ve ısrarla küfürde diretenler var ya, Allah onları asla bağışla-

---

rin Tahlîli ve Tenkîdi" Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2002/2), 71-95.

48 Maide 5/54.

49 Al-i İmran 3/86.

50 Al-i İmran 3/91.

51 Nahl, 16/106.

52 Bakara 2/217.

53 Al-i İmran 3/90.

mayacak ve doğru yola iletmeyecektir.[54]

Değişik ayetlerde de küfre sapanların öldürülmesi gerektiğinden söz edilmez.[55] Ayetlerdeki açık hükümlere rağmen, mürtedlerin öldürülmesi gerektiği ve özellikle de bir kısmının yakılarak öldürüldüğü iddiası, daha sonra fakihlerin kendi dönemlerinin koşullarına göre oluşturdukları içtihatlar ve geriye dönük iddialardır. Örneğin erken dönem kaynaklarından Ebû Yûsuf mürtedlerin hukuki durumu ve onlara yapılacak muamele hakkında birçok görüş serdederken ve bu görüşlerini Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki uygulamalara dayandırırken yakılarak öldürülmeden hiç söz etmemiştir.[56] Değil insan, herhangi bir canlının bile yakılarak cezalandırması bizzat Resûlüllah tarafından yasaklanmıştır.

İslâm'ın temel iki kaynağı olan Kur'ân ve sünnette uygulaması olmayan ve bizzat Peygamber tarafından yasaklanan bir eylemin, Resûlüllah'ın ardından halife olan Hz. Ebû Bekir tarafından fiili olarak uygulandığını iddia etmek bize göre sadece rivayetlerdeki iddiaların peşine takılmak gibi kolaycı bir yolu tercihten başka bir şey değildir. Daha önce yaptığımız bir çalışmada, yakarak cezalandırma olgusunun Arabistan'ın bazı bölgelerinde vuku bulduğuna dair bir iki örnek tespit etmiştik.[57] Ancak Hicaz bölgesindeki Araplar arasında böyle bir eylemin varlığından söz edilemez.

Göz ardı edilmemesi gereken önemli hususlardan birisi, Resûlüllah'ın vefatından sonra Müslümanların idaresini üstlenen ve bütün hassasiyetiyle onun izinden gitmeye çalışan Hz. Ebû Bekir'in, onun yasakladığı bir eylemi yapıp yapmayacağı konusudur. Halife seçildiği zaman Resûlüllah'ı kast ederek, "Vallahi o ne yaptıysa ben de aynısını yapacağım." sözleriyle, onun izinden gideceğin vurgulayan Hz. Ebû Bekir'in[58] onun yasakladığı bir eylemi meşru sayması veya onaylaması akıl dışıdır. Azimli, Ebû Bekir'in mürtedleri yaktırdığını iddia ederken, hem bu konuda bir standardın olmadığını iddia eder hem de güya bu tezimize itiraz ederek şu manidar tespiti yapar: "Hz. Peygamber'in yapmadığını, Ebu Bekir'in yapmayacağı şeklinde bir mantık doğru değildir."[59] Ona göre bu

---

54 Nisa 4/137.

55 Tevbe 9/66, 74; Muhammed 47/25-27.

56 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1936, 73, 74, 139, 194.

57 İsrafil Balcı, "Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne Dair Rivayetlerin Tahlili" *Dinbilimleri Akademik Araştırma DergisiVI*, (2006, Sayı: 1), s. 25-26.

58 İsrafil Balcı, "Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sayı: 11, 1999), 201.

59 Azimli, *Hz. EbuBekir*, 104.

tür akıl yürütme ile birçok olayı reddetmenin de imkânı yokmuş. Hatta "önyargılarımıza uygun rivayetleri seçerek zayıf, sahih addetmek ne kadar doğrudur?" sözleriyle ahkâm keserken, kendi zaafını gözler önüne sermiştir.[60] Yalnızca zihnindeki kurguya uygun düşen rivayetleri kullanıp diğerlerini görmeyen ve bir taraftan da farklı okuma yaptığı iddiasında bulunan birisinin bu sözleri sarf etmesi, sadece içine düştüğü tezadın bizzat itirafından başka bir anlam ifade etmemektedir.

Tüm icraatlarında Resûlüllah'ın izinden gitmeye çalışan Ebû Bekir'in bu hassasiyetinin en somut göstergelerinden birisi, Üsâme b. Zeyd komutasındaki orduyu göndermedeki ısrarıdır. Malum olduğu üzere Resûlüllah hastalandığı sırada Üsâme komutasındaki orduyu Şam tarafına göndermeyi planlamış, ancak hastalanınca bu planı yarım kalmıştı. Ebû Bekir halife seçildiği zaman onun hazırladığı orduyu göndermek istemiştir. Ancak Arabistan'ın her tarafından irtidat ve isyan sesleri yükselince, en yakın dostu Hz. Ömer dahil ashabın kahir ekseriyeti bu olayları gerekçe göstererek ordunun gönderilmesini doğru bulmamış ve onu caydırmaya çalışmıştı. Ebû Bekir ise "Onun bağladığı düğümü asla çözemem." sözleriyle bu konudaki kararlılığını ortaya koymuştur. Hatta Üsâme'yi gönderirken "Sana Resûlüllah'ın tavsiye ettiğinin dışında herhangi bir şey söylemiyorum." sözü ile bu konudaki hassasiyetini ve Resûlüllah'a olan bağlılığın açık göstermiştir.[61] Reel politiğe aykırı olduğu halde, sırf Allah Resûlü'nün kararı olduğu için Üsâme komutasındaki orduyu gönderen Ebû Bekir'in, onun bizzat yasakladığı bir eylemi uygulaması bize göre hiçbir inandırıcılığa sahip değildir. Kur'ân ve sünnette yeri olmayan bir icraatı uygun görmesi de düşünülemez.

Resûlüllah tarafından yasaklandığı halde bazı kişilerin yakılarak öldürüldüğüne dair iddiaların ortaya atılmasının mutlak sebebi vardır. İlk dikkat çeken husus ise, bu cezalandırmanın Temîm ve Süleym kabileleriyle ilişkilendirilmesi ve Halid b. Velid'in uygulaması olarak sunulmasıdır. Belli ki bu tür iddiaların ortay atılmasında daha çok kabilevi saikler veya Halid b. Velid'e yenlik düşmanlığın rolü vardır. Velev ki, Hâlid b. Velid böyle bir eylemi gerçekleştirmiş olsa bile, bu aşırı uygulama Ebu Bekir döneminin devlet politikası olarak sunulamaz. Bir taraftan Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in bile dinlemeyen bir Halid portresi çizerek onu zalim konumunda gösterirken, bir tartan da Ebû Bekir'in emri ile mürtedleri

60 Azimli, *Hz. Ebu Bekir*, 105.

61 Vâkıdî, 32; Ya'kûbî, Ι, 127.

yaktığını iddia etmek tam bir çelişkidir.[62] Biz Hâlid'in kendi başına bile böyle bir eylemi yaptığı kanaatinde değiliz. Buzâha savaşına iştirak eden Abdullah b. Ömer anılarından bahsederken, alınan esir ve ganimetlerin bolluğundan söz etmiş, ancak herhangi bir yakma eyleminden bahsetmemiştir.[63] Keza esirlere karşı tamamen insanî ve ahlakî ilkeler çerçevesinde davrandığını göz ardı etmemek gerekir.

Çoğunluğu Seyf'e dayanarak aktarılan yakarak öldürme iddiaları çeşitli kaynaklara girerek bu konuda birçok spekülatif haberlerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu haberler müteahhir kaynaklarda daha da abartılarak sunulmuştur. Aynı iddianın farklı kaynaklarda olmasından hareketle, bu haberlerin doğru olduğuna dair sulandırılmış yorumların hiçbir inandırıcılığı yoktur.[64] Nitekim sayısızca asılsız haber, birçok farklı kaynakta yer alarak günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla asılsız bir haberin farklı kaynaklarda da yer alması, o haberin doğru olduğunun delili sayılamaz.

Bir iddiaya göre esirleri yakma nedeni sorulunca, Hâlid "Hz. Peygamber'e kötü sözler söyleyip sövdükleri ve irtidat ettikleri için" ilim ehlinden bazılarının yakıldıkları cevabını vermiştir.[65] Bu tür iddialar olduğu gibi, aksine rivayetlerin bulunduğunu da hatırlatalım. Örneğin Resûlüllah'ın öldüğünü haber alan Hadramevt bölgesindeki bazı kadınların, sokaklarda sevinç gösterileri yapıp Hz. Peygamber'i küçük düşüren şarkı ve şiirler söylediklerinden bahsedilir. İddiaya göre bu kadınların elleri kesilip dişleri sökülmüş, ancak yakılarak öldürülmemişlerdir. Böyle bir cezayı uygulayan Muhâcir b. Ebî Ümeyye'nin bu eylemini Hz. Ebû Bekir duyduğu zaman şu mektubu gönderdiği söylenir:

Müslümanlarla alay edip şarkı söyleyen kadının elini keserek ön dişlerini söktüğünü duydum. Böyle bir suç Müslüman olduğunu söyleyen birisi tarafından işlenirse, azaları kesilmeden ve koparılmadan terbiye edilir. Şarkı söyleyen kadın Müslümanların himayesinde olan gayri Müslim ise, onun Allah'a ortak koşarak işlediği suçunu affetmenden daha kötü bir şey olamaz. Eğer bundan önce böyle bir olay olup suçlu hakkında çirkin sayılan muamelede bulunmuşsan, bundan sonra yumuşak davran. Azaları koparıp çıkarmaktan sakın. Çünkü azaları koparmak kısastan başka durumlarda günahtır ve nefret uyandırır.[66]

---

62 Azimli, *Hz. Ebu Bekir Dönemi*, 116.

63 Kelâ'î, 82.

64 Azimli, *Hz. Ebu Bekir Dönemi*, 104-105.

65 Kelâ'î, 80.

66 Taberî, III, 277.

Mektupta Resûlüllah veya Müslümanlara hakaret eden kadınlara uygulanan cezanın tasvip edilmediğinden bahsedilmekte. Ne ki, bu detayı görmezden gelen Azimli, zihnindeki fantezisine uygun düştüğünü sandığı bu rivayeti sahiplenip buradaki vahşeti Ebû Bekir döneminin devlet politikası gibi sunmuş ve okuyucuyu yanıltmaya çalışmıştır. Şunu da hatırlatalım ki, sözlü sataşmanın el kesilmeyle cezalandırıldığına dair hiçbir örnek bulunmamaktadır.

Hâlid b. Velid'in savaşlarda birtakım sert tedbirler aldığı ve yapısı gereği daha katı davrandığı iddia edilir. Ancak aşırıya gittiği durumlarda halife tarafından Medine'ye çağrılıp sorgulandığını unutulmamak gerekir. Dolayısıyla onun tamamen başıboş davrandığı söylenemez. Dikkat edilirse Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'in uyarısı üzerine Hâlid b. Velid'i Medine'ye çağırıp sorgulamıştır.[67] Her ne kadar bir rivayette Ebû Bekir'i eleştiren Hz. Ömer'in Hâlid'i kast ederek "Sen Müslümanları öldüren ve ateşle azap eden bir adamı görevlendirdin"[68] şeklinde bir söz söylediği iddia edilse de, Medine'ye çağrılıp sorgulandığında bu konudan hiç bahsedilmemiştir.

Kimi mürtedlerin yakılarak öldürüldüğü iddiası dillendirilirken, Temîm kabilesinin alt kolları olan Abs ve Zübyan boylarına ait bazı ileri gelenler kendi kabile mensuplarından İslâm'dan ayrılmayanlar üzerine saldırıp öldürmüşlerdir. Onların haberi Ebû Bekir'e ulaşınca halife öldürülen Müslüman sayısı kadar insan öldüreceğine dair ant içmiş, ancak hiçbir zaman yakarak karşılık vereceğine dair bir imada bulunmamıştır. Keza failler yakalandığı zaman işkenceyle cezalandırmada bulunduğundan söz edilmez.[69] Dikkat edilirse yakma ve işkenceyle öldürme cezalarıyla ilgili haberler daha çok Tuleyha ile yapılan Buzâha savaşı ile Benû Temîm yurdundaki Butâh savaşı sonundaki yargılamalar neticesinde vuku bulmuş hadisat olarak anlatılır. Oysa Müseylime ile yapılan Akrabâ' savaşı çok daha kanlı ve çetin geçmesine rağmen yakalanan asilerin benzer bir cezaya çarptırıldığından söz edilmez. Bu durum rivayetlerin aktarılmasında ravi tasarrufu veya kabilevi reaksiyonların ne derece etkili olduğunu göstermek için kâfi örnektir.

Şayet mürted oldukları veya isyan ettikleri için böyle bir ceza uygulanmışsa, yakılarak öldürüldüğü iddia edilen isimlerden çok daha azılı

67 İsrafil Balcı, "Hz. Ömer'in Komutan Atama Stratejisi; Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Örneği", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (sayı: 20-21, 2005), 194, 195.

68 Belâzurî, 143.

69 Taberî, III, 224.

asilerin yargılanıp serbest bırakılmalarının izahı yapılmalı. Yakarak öldürme eyleminin "dinde yeri yoktur", hatta "bizzat Resûlüllah tarafından yasaklanmıştır" şeklindeki görüşümüz eleştirilirken ne yazık ki, bir bilim insanına yakışmayan ciddiyetsizlik sergilenmiştir ve şu yorum yapılmıştır: "Bir olayın dinin verilerine uyması ayrıdır, sahabeden dinin verilerine uygun davranmaması ayrıdır."[70] Şu kadar söyleyeyim ki, Halid'i veya Ebû Bekir'i zalim gösterebilmek için belli saiklerle dile getirilmiş birkaç rivayete sığınıp asıl gerçeği görmemek, kolaycı bir yoldur ve bilim ciddiyetiyle bağdaşmaz. Tarihçi kendi kanaatini değil, tüm rivayetleri gördükten sonra önyargısız bir şekilde bütün ihtimalleri dikkate alarak görünüşü sunmalıdır.

İddialara göre Fücâe'nin yakılarak cezalandırılması kararı bizzat Hz. Ebû Bekir'in emriyle gerçekleşmiştir. Şayet bu iddia doğruysa müteakip süreçte onun iddiası içtihat için referans kabul edilirdi. Ancak böyle bir referanstan söz edilmez. Hâlid'in irtidat ve isyan savaşları sırasında birçok asiyi öldürdüğü bilinmektedir. Süreç içinde İslâm toplumuna entegre olan isyancı kabile mensupları, kendi yakınlarının öldürülmesini yakarak öldürme gibi abartılı bir şekilde sunmuş olabilirler ki, özellikle Seyf kaynaklı rivayetler bu savın en somut referansıdır. Daha çok Halid'e duyulan öfke kaynaklı bu haberlerin fazla ciddiye alınır tarafı olmadığını düşünüyoruz.

Yukarıda anlatılanlara ilave olarak Hz. Ömer'in, irtidat eden bir topluluğa karşı yaklaşımıyla ilgili bir kayıt aktararak bu konudaki tartışmaya son vereceğiz. Ebû Ubeyd'in anlattığına göre Hz. Ömer, Necran bölgesindeki Ru'âş halkının irtidat ettiğini valisi Ya'la b. Münye aracılığıyla öğrendiği zaman, onlara bir yazı göndermiş ve bu yazıda şu ifadelere yer vermiştir:

Mü'minlerin Emîri Ömer'den bütün Ru'âş halkına, Sizlere selâm olsun. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a şükür ederim. İslâm'ı kabul ettikten sonra dinden çıktığınızı öğrenmiş bulunuyorum. Sizden kim tövbe eder durumunu düzeltirse, irtidat etmesi ona zarar vermeyecek ve biz ona güzel dostluk göstereceğiz. Düşünerek karar verin ve kendinizi tehlikeye atmayın. Aranızdan Müslüman olanlara ne mutlu! Ya'lâ özür beyan ederek içinizden birini İslâm'a zorladığını veya baskı yaptığını bana bildirdi. Baskı, zorlama ve tehdit olursa emir yerine getirilmez...[71]

---

70 Azimli, *Hz. Ebu Bekir Dönemi*, 97.

71 Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire 1975/1395, 130; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye li'l-Adi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfetu'r-Râşide*, Beyrut 1985, 192-93, (no: 99).

Dikkat edilirse, Ru'âş halkı irtidat etmiş, ancak bu kanaatlerini siyasal alana taşımadıkları için onlara karşı herhangi bir askerî güç kullanılmamıştır. Diğer bir deyişle siyasal alana taşınmayan bireysel kanaatler daha çok kendi haline terk edilmiş bir görüntüdedir. Bu tür kanaat taşıyanların öldürülmesine yönelik bir karar alınmamıştır. Örneğin Osman b. Abdullah adlı kişi Hz. Peygamber'e gelip Müslüman olduğunu söylemiş ardından irtidat edip Mekke'ye kaçmış ve mürted olarak ölmüştür.[72] Bunun yanı sıra bazı mürtedler Resûlüllah'ı yalanlayıp fitne çıkardıkları halde affedilmişlar ve hiçbirisine vahşice bir cezalandırma uygulanmamıştır.

Toplumsal örneklemeler çoğunlukla abartılarak ve genellemeler üzerinden anlatılır. Örneğin Resûlüllah'ın vefatından sonra neredeyse tüm kabilelerin irtidat veya isyan ettiği gibi açıklamalar yapılır. Keza Medine'ye bağlık bildiren kabilelerin tutumu, "Müslüman oldular" şeklinde yansıtılır, ama vergi ödememeleri üzerine isyan etmeleri, irtidat olarak değerlendirilir. Aslında bu tür değerlendirmelerin her birisi görecelidir. Medine'ye bağlılık bildiren kabileler bir anda toptan Müslüman olmadıkları gibi, irtidat hadiseleri patlak verdiği zaman kabilenin tamamı da dinden çıkmamış veya isyan etmemiştir. Ancak irtidat hadisesi gibi nahoş eylemi kötü gösterebilmek için olaylar abartılarak anlatılmış ve tüm kabilenin irtidadı veya isyanı gibi sunulmuştur. Dikkat edilirse Yemen bölgesinde ortaya çıkan Esvd ve peşine takılanların hareketi bile *irtidat* olarak sunulmuştur. Oysa Esved hiç Müslüman olmadığı gibi, peşine takılanlar da henüz Müslüman değildi. Ancak bu bölge ile ilgili olaylar anlatılırken, Esved'in hareketi irtidar olarak sunulur ve olabildiğince kötü örneklemeler üzerinden anlatılır. İrtidat edenler adeta hain olarak görüldüğünden, onlara karşı her türlü muamelenin reva görülmesi gibi bir zihni arka plan söz konusudur.

Bütün bunlardan sonra özellikle inancından dolayı bir mürtedin yakılarak öldürülmesinin hiçbir dinî izahı yapılamaz. Haddizatında yakma haricinde öldürmek bile dinen yasaktır. Bu konuda vahyin mesajı son derece açık ve nettir. Ridde savaşları sırasında öldürülenlere bakılırsa, bunlar inançlarından dolayı değil, terör eylemlerine karışmaları ve özellikle de irtidat adı altında örgütlenip bu kanaatlerini siyasal alana taşıdıkları için onlarla savaşılmıştır. Dolayısıyla Ebû Bekir dönemindeki savaşlar, irtidat edenleri yeniden dine döndürmek gibi bir gaye ila yapılmamıştır. Aksine dinî kanaatlerini siyasal alana taşıyıp merkezî idareye karşı örgütlü bir eyleme veya başkaldırıya dönüştürmeleri nedeniyle savaşıl-

72 İbn Hişâm, II, 438.

mıştır. Bütün bunlara ilaveten İslâm'ın en önemli iki bağlayıcı kaynağı olan Kur'ân ve Sünnette böyle bir cezalandırmanın olmadığını, haddizatında yasaklandığını unutmamak gerekir. Nitekim bu rivayetlerin daha sonraki döneme ait kaynaklarda yoğunlaşmış olması olayın geriye dönük mizansen olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Görünen o ki, yakma ile ilgili iddialar Kur'ân'da[73] işaret edilen ashâbu'l-uhdud vakasından esinlenilerek üretilmiş senaryo olabileceği gibi, özellikle irtidadın hoş karşılanmaması nedeniyle her türlü cezayı hak ettiklerine dair bir zihni arka plandan da söz edilebilir. Kanaatimize göre bu tür haberlerin ortaya çıkmasında böyle bir düşüncenin de etkisi vardır.

Son olarak şunu belirtelim ki, değil yakma gibi tamamen vahye aykırı cezalandırma, İslâm inancına göre dininden dönen hiçbir birey öldürülmez. Aksi bir iddia tamamen vahye aykırıdır. Dikkat edilirse Hz. Ebû Bekir mürtetlerle savaşırken onları tekrar dine döndürmek için değil, irtidat adı altında örgütlenip merkezi otoriteye başkaldırmaları nedeniyle savaşmıştır. Diğer bir deyişle isyan etmeleri ve irtidat adı altında organize olup meşru idareye karşı saldırıya geçmeleri veya geçme teşebbüsünde bulunmaları nedeniyle Hz. Ebû Bekir onlarla savaşmıştır. Ancak zaman içinde onun bu kararı, hukuki görüşler için referans kaynağı olmuş ve mürtedin öldürülmesi gerektiğine dair bir görüş yaygınlık kazanmıştır. Hâlbuki referanslandırılan karar, Hz. Ebû Bekir'in içtihadının yanlış yorumlanmasından başka bir şey değildir. Yanlış yorum, beraberinde bir dizi yanlış içtihadı doğurmuş ve İslâm inancı adeta şiddet dini konumuna düşürülmüştür.

73 Burûc 85/4-7.

BİR ŞİDDET SÖYLEMİ OLARAK "TEKFİR"

Prof. Dr. Muammer Esen
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1. Din ve Şiddet

Tekfir konusuna geçmeden önce din ve şiddet meselesi üzerinde kısaca durmakta fayda var. Burada hemen şunu belirtelim ki, Allah'ın dini (İslam) barış ve esenlik dinidir; şiddet içermez, durduk yerde şiddeti asla önermez. Aksine o, insanlığın sulhunu, barış ve huzurunu ister. Herkesin esenlik içinde yaşamasını ister. Bütün ilahi kitapların, özellikle de Kur'an'ın diline hâkim olan esasen budur. Nitekim Kur'an, insana üstün bir değer atfederek onun varlıkların en şereflisi, en üstünü olarak yaratıldığını;[1] bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek, tek bir insanı bile yaşatmanınsa bütün insanları yaşatmak gibi olduğunu söyler.[2] Kasıtlı olarak mümin birini öldürenin ebedi cehennemde kalacağını, Allah'ın gazabına ve lanetine duçar olacağını söyler.[3]

Buradan da anlaşılacağı üzere esasında din; şiddeti, şiddet dilini onaylamaz. Dahası dinde, Allah'ın halis - muhlis dininde cebir ve zorlama da yoktur;[4] dileyen inanır, dileyen inanmaz, inkâr eder[5]. Bize düşen, doğru bir dil, iyi bir örneklik ve güzel bir üslupla insanları inandığımız sahih dine, Allah'ın dinine davet etmektir, çağırmaktır. Haddi zatında zaten Yüce Allah da Kendi dinini insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiği peygamberlerinden bunu istemiştir. Bizler Kur'an'ın da açık beyanların-

1 Tîn, 95/ 4.
2 Mâide, 5 / 32.
3 Nisa, 4 / 93.
4 Bakara, 2 / 256.
5 Bkz. Kehf/ 29.

dan biliyoruz ki, elçilerin asıl görevi; tebyin, tebşir ve inzarı da içeren tebliğden, insanlara hak ve hidayet yolunu göstermek ve onları ona çağırmaktan ibarettir. Nitekim bu husus Kur'an'da açıkça belirtilmiştir.[6] Ötesi insanların kendi özgür tercihine kalmıştır. Dileyen onun tebliğ ettiği öğüt kitabından öğüdünü alır;[7]dileyen almaz, sonucuna katlanır. Dolayısıyla burada bize düşen, onu insanlara en güzel bir şekilde anlatmak, örnek olmaktır. İnsanlara dinimizin güzelliklerini –yaşayarak- öğretmektir. Tersi doğru olmaz, uygun da kaçmaz.

2. Savaş ve İslam

Burada, bütün bunlar güzel de, "Kur'an'da geçen savaş "emri" ne olacak, bu anlatılanlar içinde nereye konacak?" sorusu gündeme gelebilir.

Her şeyden önce şunu iyi bilmeli ve anlamalıyız ki, Kur'an'da esasen savaş emri diye bir şey yoktur. Aksine burada yaşadığı ülkesi, şehri, köyü işgal edilmek istenen; sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için yurdundan yuvasından çıkarılmaya çalışılan, zorlanan;[8] ezilen, hor ve hakir görülen, zulmedilen insanlara verilmiş bir ruhsat vardır. Dolayısıyla bu, bir "din savaşı" değil; ülkelerinden kovulan, kendilerine her türlü zulüm ve şiddet reva görülen insanların kendilerini ve yurtlarını savunmasıdır. Kısacası bu, hak - hukuk savaşıdır, savunmasıdır.

Ayrıca bir de savaşı Müslümanlar başlatmazlar; onlar sadece kendileriyle savaşa girenlerle Allah yolunda cihad ederler, ancak bunda da aşırıya kaçmazlar.[9] Yine Kur'an'dan öğreniyoruz ki, Yüce Allah, saldırı, zulüm, baskı ve şiddet (fitne), dininin engellenmesi, dinine sahip çıkanlara eziyet ve zulüm edilmesi gibi durumlar dışında savaşa ruhsat vermemektedir.[10] Esasen Allah, insanları top yekûn barış (İslam) ve esenliğe çağırmakta;[11] savaş için ateş yakılmasını ve bu suretle yeryüzünde bozgunculuk çıkartılmasını ise hiçbir surette istememektedir.[12]

Durum bu iken şiddet olgusunu dine, Allah'ın vaz'ettiği halis – muhlis sahih dine yüklemek doğru olmaz.

Şiddet olgusu şüphesiz ki vardır, ancak bunun sebebi bizatihi din olamaz. Olsa olsa bu dini doğru dürüst anlamayan ya da onu hevâsının

---

6 Bkz. Mâide, 5 / 99; Nur, 24 / 54; R'ad, 13 / 40.
7 Abese, 80 /11-12.
8 Hacc, 22 / 39 – 40.
9 Bakara, 2 / 190.
10 Bkz. Bakara, 2 / 193; Enfâl, 8 / 39.
11 Bakara, 2 / 208.
12 Mâide, 5 / 64.

istediği yönde istimal eden insanın bizzat kendisidir. Esasen insanın doğası da buna yatkındır. İnsan doğasında sevgi, merhamet ve şefkat gibi güzel insani duygular olduğu gibi; kin, nefret, öfke ve şiddet gibi menfi bir takım duyguların da olduğu bir gerçektir. Haliyle insanın doğasında saklı bu istenmeyen ikincil duygular onu ister istemez bazen şiddete sürüklemektedir.

İşte tam da burada din devreye girmekte, insanın kötü duygularının önüne geçmek için onu uyarmaktadır. Böylece din, her şeyde olduğu gibi, böyle bir durumda da insanın emrinde ona yardımcı olmaktadır.

3. Şiddetin Tarihsel Arka Planı

İyi - kötü, güzel - çirkin pek çok duygu gibi şiddet duygusunun da insan doğasında ekili olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzdendir ki, şiddetin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Nitekim daha ilk insan yaratılırken Tanrı'nın meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" buyruğu üzerine onların, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın"[13] demeleri bile bunu ima eder görünmektedir.

Bununla belki de daha önceden yaratılmış olmaları muhtemel insan benzerlerinin ya da yaratılacak olan insan türünün şiddet eğilimli yönüne dikkat çekilmektedir. Nitekim ilk insan Âdem'in çocuklarında insanın şiddete eğilimli bu yönüne tarih tanıklık etmiştir. Şiddetin hiçbir türünü ve zorbalığı onaylamayan bir dünya görüşüne sahip Habil'e karşı kıskançlık, kin ve nefret duygularına yenilmiş kardeşi Kabil'in onu öldürmesiyle sonuçlanan şiddeti bunu açıkça göstermektedir. Çünkü Kabil'in nefsi, kardeşi Habil'i öldürmeyi kendisine güzel göstermiş, o da nefsinin esiri olarak onu öldürmüştü.[14]

İnsan Habil'in barışçıl yapısına karşın kardeşi Kabil'in şiddete yatkınlığı daha sonraki süreçlerde de kendini göstermiş, insanlık bu iki duygu arasında gidip gelmiştir. Bu olay insana şiddeti bulaştırmış; insanlığın şiddet tarihinin de başlangıcını oluşturmuştur. İnsanlık için bu durum kötü bir "sünnet", çirkin bir gelenek oluşturmuş; böylece daha sonraki süreç içinde de bu kötü gelenek, şiddet geleneği devam edegelmiştir.

Başta seçkin insanlar olan peygamberler olmak üzere bütün iyiler iyi - kötü mücadelesinde hep iyinin, Habil'in yanında insanlık safında yer almıştır. Buna karşılık doğasındaki, içindeki iyilikleri bastırarak kötülüklerin tutsağı olmuş irade yoksunu Kabilimsi varlıklar ise, ne yazık

13 Bakara, 2/30.

14 Mâide, 5 / 27-30.

ki, insanlığın karşısında hep kötülüklerin yanında saf tutmuştur. Böylece iyilerle kötülerin zımnında iyilik ile kötülüğün mücadelesi daha sonrakiler için de bir miras oluşturmuştur.

Bu bağlamda insanlığın iftihar tablosunu oluşturan peygamberler bile şiddetten nasibini almış, çoğu zaman bizzat kendi toplumları tarafından dışlanmışlardır. Eziyet ve şiddetin her türüne maruz bırakılmışlardır.

Hz. Nuh'un kavmince yalanlanıp türlü eziyetlere maruz kalması, Hz. İbrahim'in Nemrud'un ateşine atılması; Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin, peygamberlerini ve mucizelerini yalanlayıp onlara türlü eziyetleri reva görmesi bunun birkaç kötü örneğini teşkil etmesi bakımından zikre değerdir. Hatta adı geçen topluluklar bununla da yetinmeyerek peygamberleri kendi dinlerine dönmeye zorlamışlar, aksi takdirde onları ülkelerinden bile çıkarmakla tehdit etmişlerdir.[15] Nitekim Medyen kavminin büyüklük taslayıcı ileri gelenleri de Hz. Şuayb'a aynı şeyi yapmıştır.[16] Kendi dininden çıkıp ihtida eden sihirbazlarının ellerini ayaklarını çaprazlama kesip sonra da ibret olsun diye onları asacağını söyleyen[17] Firavun, bununla da yetinmemiş, Hz. Musa'yı ve kavminin oğullarını da öldürmek istemiştir.[18] Hz. İsa da benzer eziyetlere duçar bırakılmış ona da ölüm tuzağı kurulmuştur.[19] Son peygamber Hz. Muhammed'in yaşadıkları ise cümlenin malumudur.

İşte bütün bunlar, peygamberlere ve onların sahih dinine karşı olanların çarpık dinlerinin kendilerini sürüklediği bir şiddetti. Bütün bu şiddet ve eziyetlere rağmen gene de hiçbir peygamber, onların kendilerine yaptığı türden böylesi bir yola asla tevessül etmemiştir. Aksine bütün bu seçkin insanlar, her türlü eziyet ve cefaya sabredip göğüs germiş,[20] Allah'a tevekkülle kendilerine yapılanlara katlanmasını bilmişlerdir.[21]

4. Tekfir ve Şiddet

Tekfir, başkalarını küfürle itham etmek, birilerine "kâfir" damgasını vurmaktır. Bunun, yani tekfirin teolojik, politik, ideolojik, sosyolojik ve hatta ekonomik bir takım boyutları vardır. Bu yüzdendir ki bu söylem, genellikle birilerini baskılamanın, dışlamanın bir aracı olarak kullanıl-

15 İbrahim, 14 / 9 – 13.
16 A'râf, 7 / 88.
17 A'râf, 7 / 124, 127.
18 Mü'min, 40 / 26.
19 Âl-i İmrân, 3 / 54.
20 En'âm, 6 / 32.
21 İbrahim, 14 / 12.

maktadır. Hatta bu baskıcı, dışlayıcı, ötekileştirici yaklaşım ne yazık ki bazı durumlarda somut şiddete bile dönüşmektedir.

İşte gerek söylem ve gerekse eylemde pek çok türde baskı ve şiddet içeren bu kavram üzerinde kısaca durmakta fayda var.

Tekfir sözlükte "saklamak, gizlemek; kâfir saymak, birini küfre nispet etmek" gibi anlamlara gelir.[22] Kavramsal olarak tekfir ise, herhangi bir kişi ya da grubun, kendileri gibi inanmayanları "kâfir" sayması, onları inkârcı olarak yaftalamasıdır.

Şiddet içerikli bu söylem, önceki inanç dönemlerinde olduğu gibi, ne yazık ki, "İslam" içinde de hep olagelmiş tarihsel bir olgudur. Bu durum, inanç alanındaki fırkalaşmanın, farklılaşmanın ortaya çıkması ile daha da görünürlük kazanmıştır. Nitekim bugün de dünyamız, bu söylemin ürettiği şiddete tanıklık etmektedir.

5. Tekfir Söylemin Teolojik-İdeolojik Zemini

Tekfir söylemi esasen siyasal nedenlerden dolayı ortaya çıkmış, bu nedenlere istinaden daha da geliştirilmiştir. Bunun şampiyonluğu ise, daha çok, İslam içi şiddetin ilk temsilcileri durumundaki Hâricilere "nasip" olmuştur. Sıffın Savaşı'da Muaviye'ye karşı Hz. Ali'nin yanında saf tutan Hâricîler, tahkim olayından dolayı Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir. Bununla da yetinmeyip büyük günah işleyen herkesi kâfir ilan ederek kendileri gibi düşünmeyenlerin, çoluk - çocukları dahil, kanlarını helal saymış, yerlerini ise cehennem olarak belirlemişlerdir![23] Hatta Hâricîler-Mürcie-Mu'tezile arasında geliştirilen büyük günah teorisi bağlamında yaşanan tekfir olaylarına zamanla başka inanç konuları da dahil edilmiş, bu alanda iş bazen şiddete kadar bile vardırılmıştır.

Böylelikle siyaseten başlayan tekfir daha sonra ideolojik temelde teolojik yapıya da büründürülerek iş daha da tehlikeli bir hale sokulmuştur. Bunun temelinde ise daha çok kurtuluş teorisi (fırka'yı – nâciye) yatmaktadır.

Bilindiği üzere daha önceki bazı inanç grupları, dışlayıcılığı bayrak edinerek, kendileri gibi inanmayanları tekfir etmekteydiler. Daha sonraları bu iş, bir rivayete (73 fırka hadisi) de dayandırılmak suretiyle, bir kurtuluş teorisi geliştirilmeye kadar vardırıldı. Özellikle Sünniler, bu

---

22 Bkz. İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin İbn Zekeriyâ, *el-Mekâyîs fi'l-Luga,* (neşr. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 930-931.

23 Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn,* neşr. H. Ritter, Wiesbaden 1980 I/87-127. Özellikle bkz. *age.*, I/95, 99, 100, 111, 124-126; Îcî, *Mevâkıf,* s. 424-427.

rivayete dayanarak, kendi "kurtuluş" teorilerini bu çerçevede oluşturmaya çalışarak kendilerini meşrulaştırma yolunu seçmişler ve böylece onlar, kendileri gibi inanmayanların "kurtuluşa eremeyeceklerini" dillendirmişlerdir.

Zamanla bu dışlayıcı tutum sadece söylemle de kalmamış, bazıları daha da ileri giderek tekfir edip "kâfir" saydıklarını dışlayıp ötekileştirmenin de ötesinde işi şiddet uygulamaya kadar bile vardırmışlardır. Tarih bunun, yani tekfire dayalı şiddetin sayısız örneklerine tanıklık etmiştir. Öyle ki bunlardan bazıları, ortaçağ karanlığının karanlık dehlizlerinde yaşananlar türünden tüyler ürpertici hâdiselerdir. Nitekim sırf insan özgürlüğü gibi düşünceleri dile getirdiğinden dolayı tekfir edilip[24] ölümle sonuçlanan işkencelere maruz kalanlar bunun açık örneğidir.

Burada şunu belirtelim ki, kurtuluş teorisinin dayanağı olarak görülen rivayet (73 fırka hadisi),[25] mütevâtir bir haber olmadığı gibi, bunun sahih hadis kriterlerine uygunluğu da şüphelidir, tartışmalıdır. Bu gerçeğe rağmen yine de bazı mezhep tasnifçileri, sözü edilen bu rivayeti esas alarak, "kurtuluşa erecek" (fırka-yı nâciye) olan hak mezhep ile "kurtulamayacak" olan küfür, dalalet ve bid'at mezheplerini belirleme yolunu seçmişlerdir.[26] Oysaki ayrıştırma, dışlama ve tekfir noktasında bu kadar önem arz eden bir konuda bu tür bir rivayetin inanç meselelerinde kaynaklık etmesi oldukça sorunlu bir durumdur. Bu böyle olduğu gibi, böylesine tartışmalı bir rivayete dayanarak hak-batıl ayrıştırmasına gitmek de doğru bir iş olmasa gerektir. Ayrıca bahsi edilen rivayette açıkça bir mezhep adı geçmediği halde her mezhebin, "kurtuluşa eren fırka"nın kendileri olduğunu iddia etmesi[27] ise ayrı bir bahsin konusu olmak durumundadır.

---

24 Ayrıntılı bilgi için bkz. Îcî, *Mevâkıf,* 315-327. Şeybânî, *Kitâbu's-sunne,* I/104, 105; Âcurrî, age. , s. 139-217.

25 Ebû Dâvûd, *Sünen,* Mısır 1950, II/503-504; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* Beyrut, ty., IV/102; Dârimî, *Sünen,* yy., ty., II/241.

26 Bkz. Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida',* (neşr. Zâhidu'l-Kevserî), İstanbul 1939, s. 143; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal,* (neşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Kahire 1948, I/3; İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn,* (neşr. Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983, s. 23.

27 Bkz. Şeybânî, Ebûbekr 'Amr b. Ebî Âsım ed-Dahhâk, *Kitâbu 's-sunne,* Beyrut 1985, I/32-34; Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. Huseyn, eş-Şerîa', tahk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut 1983, s. 14, 18; İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn,* s. 32; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak,* tahk. Tâhâ Abdurraûf Sa', Kahire, ty., s. 5; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, I/3-4; Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, , *el-Mevâkıf,* Kahire, ty., s. 429; Şevkânî, İmam Muhammed Alî b. Muhammed, *et-Tuhaf fî mezâhibi 's-selef,* tahk. Seyyid Âsım Alî, Tanta 1979, s. 27.

Burada bizim için önemli olan husus, tartışmalı bir rivayete istinaden belli bir takım mezheplerin, haliyle onların müntesiplerinin helâke uğrayacağının düşünülmesidir. Hatta daha da vahimi buna iman edilmesidir. Oysaki yüce Allah, Kitab'ında, sahih iman ile salih amelden geçtiğini pek çok ayette sürekli vurgulamakta; bunu bize açıkça bildirmektedir.

Bu açık gerçeğe rağmen yine de kendini "kurtuluşa eren hak mezhep" olarak görenler, farklı İslamî anlayışa sahip olan ve her konuda kendileri gibi düşünmeyenleri küçük düşürücü isimlerle anarak onları dışlama, ötekileştirme ve tekfir etme yoluna gitmişlerdir.[28] Ne yazık ki bunun benzerlerini diğer mezheplerin hepsi de yapmıştır.

6. Tekfirin Doğurduğu Vahim Sonuçlar ve Şiddet

Kendi mezhebinin inandığı gibi inanmayanları, düşündüğü gibi düşünmeyenleri küfürle itham olayı, başta kader konusunda olmak üzere nübüvvet[29], ahiret inancı[30] imamet[31] gibi daha pek çok meselede[32] de yaşanmıştır. Hatta bu mesele zamanla öylesine tuhaf bir hal almıştır ki,- cevher ve arazlarla ilgili meseleler bile tekfire malzeme yapılabilmiştir.[33] Temel iman esaslarına inandığı halde birçok konuda sırf kendisi gibi düşünmedi diye başkalarını tekfir etmenin muhakkak daha pek çok vahim örnekleri de vardır.[34]

Müslüman oldukları halde, sırf bazı konulardaki farklı inanç ve düşüncelerinden ötürü "kâfirlik" ya da "mürtedlik"le yaftalananların selamının alınmaması, kendilerine selam verilmemesi, onlarla aynı mecliste bulunulmaması, hastalandıklarında ziyaretine gidilmemesi, arkalarından namaz kılınmaması, kestiklerinden yenilmemesi, böyleleriyle evlenilme-

---

28 Tekfir ve nahoş isimlendirmeler için örneğin bkz. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu 's-sunne,* tahk. Dr. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad 1981, I/102, 194; II/392; Âcurrî, age., s. 75; Bağdâdî, *el-Fark,* s. 22, 34, 45, 67, 111; İsferâyînî, *et-Tabsîr,* s. 42-144; İmam Yahyâ b. el-Huseyn, *Resâ'ilu'l-'adl ve 't-tevhîd,* tahk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, II/19, 23, 34, 35, 38, 68, 129; Şevkânî, *et-Tuhaf,* s. 17-20.

29 Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu 't-tefrika,* Beyrut 1986, s. 49.

30 Bkz. Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul 1998, s. 168.

31 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Îcî, *Mevâkıf,* s. 419, 420, 429.

32 Örneğin Allah'ın ahirette görülmesi (rü'yetullah), kabir azabı gibi daha dokuz konudaki farklı düşüncelerinden dolayı Eş'arî, Mu'tezile'yi tekfir etmiştir. Bu hususta tekfir olayları için bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl, *el-İbâne,* Medine 1975, s. 7-8.

33 Bkz. Îcî, *Mevâkıf,* s. 416; Bağdâdî, *el-Fark,* s. 198.

34 Bunun için bkz. Esen, Muammer, Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları, *AÜİF. Dergisi,* 52:2 (2011), s. 99-102.

mesi, nikâhlarının hükümsüz kalacağı iddiasıyla eşlerinden boşaltılması, cenazelerine gidilmemesi, mirastan men edilmesi, mallarının ganimet olarak alınması ve nihayet öldürülmesi gibi cezaların verilmesi uygun görülebilmiştir.[35]

Böylelikle teistik açıdan "mürted" ya da "kâfir" görülen kişiler, en temel insani haklarından mahrum bırakılmak istenmiştir. İnsanların en tabii hakları olan ekonomik hakları bile tekfire konu edilerek kişilerin hak kaybına uğramasına sebebiyet verilmiştir. Kur'an'ın ruhuna aykırı olan bu gibi fetvalar, insan haklarının en önemlilerinden biri olan özel mülkiyete yapılabilecek en büyük darbe olur. Çünkü böylesi bir ortamda, kişilerin malları, sırf görüşlerinden dolayı müsadere edilip elinden alınabilir. Bunun yanı sıra kendisinin bir başkasına vâris olması, hatta bir başkasının malına alıcı olması ve bu suretle mal-mülk sahibi olmasına bile yasak getirilebilir. Böylece politik akla muhalif mezhep mensupları, daha önce siyasal ve sosyal alandan tecrit edilip yokluğa mahkûm edildikleri gibi, ekonomik alandan da tam bir tasfiyeye uğrayabilirler.[36]

Bütün bu tekfir suçlamaları daha çok da Kur'an'ın yaratılmışlığı - yaratılmamışlığı ve kader konusu gibi dönemin tartışma alanlarında yaşanmıştır. Örneğin Kur'an'ın yaratılmamışlığı konusunda o kadar ileri gidilmiştir ki, onun yaratılmışlığını ileri sürenlerin küfre düştükleri nedeniyle boyunlarının vurulması gerektiğini, hem de rivayetlere istinaden söyleyenler, bununla da yetinmemiş; bu konuda açık görüş bildirmeyenleri (vâkıfa) bile tekfir edebilmişlerdir.

Bu tekfir olayı, pek çok İslam bilginin yanında, re'y ve içtihadın sahibi büyük fıkıh alimi Ebû Hanife'ye kadar bile uzanabilmiştir. Öyle ki, doğrudan tekfire maruz bırakılmayan Ebû Hanife, bir Cehmî olmakla suçlanmak[37] suretiyle bu duruma düşürülmek istenmiştir. Çünkü Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in de içinde olduğu Ashaâbu'l- Hadîs taraftarlarının kendilerine ait "Kitâbü's – Sünne" türü eserlerin pek çok yerinde Cehmiye'nin küfre düştüğüne dair rivayetler bulunmaktadır.[38] Hatta Ebû Hanife, bir rivayete istinaden, İslam'a en zararlı kişi olarak bile değerlendirilebilmiştir[39] ki, bu işin vahametini açıkça göstermektedir.

---

35 Bu ve benzeri cezalandırma biçimlerine örnek oluşturması için örneğin bkz. Bağdâdî, *age.*, s. 189. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu 's-sunne,* I/102-129, 384; II/385 Abdullâh b.Ahmed b. Hanbel, *age.*, I/105-106. Ayrıca bkz: Âcurrî, *eş-Şerîa'*, s. 149-150, 190-191; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 241.

36 Esen, *agm*, s. 108.

37 Bkz Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's - Sünne*, I / 181.

38 Bunlardan biri olarak örneğin bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's - Sünne*, I / 102, 129.

39 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's - Sünne*, I / 127.

Tekfire ve onun sebebiyet verdiği vahim sonuçlara ilişkin anlatılan vahim söylem ve olaylar da göstermektedir ki, tekfir her zaman şiddete kapı aralamıştır, aralamaktadır.

Sonuç

Netice itibariyle tekfir ve onun doğurduğu kötü sonuçlar, İslam'a, Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Böyle olduğu içindir ki aynı zamanda bütün bunlar, insanlığa, insan haklarına, dahası insanın özgürce inanıp - inanmama hakkına açık bir darbedir. Kaldı ki, inanan insanların, özellikle de onlardan âlim olanlarının dini konularda farklı yorumlarda bulunması ilmin gereğidir. Bundan dolayı insanları tekfir etmek; dinden çıkarmak ve böylece onları ademiyete mahkûm ederek en temel haklarından mahrum bırakmak kimsenin hakkı ve haddi olamaz, olmamalıdır. Ancak ne yazık ki, dinde olmamasına karşın, yukarıda pek çok örneği verildiği üzere, bir takım "dini eserlerde" pek çok yerde buna rastlanmaktadır. Bütün bunlar, Kur'an, sahih sünnet ve aklın aydınlığında yeniden gözden geçirilip esaslı bir eleştiriye tabi tutulmak durumundadır. Aksi halde bunları gelişigüzel okuyan nesiller orada okuduklarını "din" vehmedecek, böylece tekfir sarmalında şiddet bataklığına sürükleneceklerdir.

Burada son olarak şunu da yeniden belirtelim ki, Allah'ın hâlis – muhlis dini olan İslam, akla, ilme önem atfeden bir ilim dinidir. İnsanların sulh içinde yaşamasını isteyen ve böylece onların kurtuluşuna vesile olan barış ve esenlik dinidir. Öyleyse bize düşen, dinimizi, kaynağından doğru dürüst öğrenmek olmalıdır. Kurtuluşumuz ve şiddetten uzak bir şekilde barış içinde bir ve beraber yaşamamız buna bağlıdır. Barış içinde huzurlu bir dünya oluşturmak ise, hepimizin boynunun borcudur.

BİR SAVUNMA ARACI OLARAK PASİFİZM: CEVDET SAİD DÜŞÜNCESİNİN BİR OKUMASI

Doç. Dr. Rıfat Atay

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

"nedir bu kölelerin olanca silâhları
silahların köleleri olmaktan başka."
İsmet Özel / "Propaganda"

Giriş

Belki başlamadan önce kısa bir biyografik hatırayı yad etmek yerinde olacaktır. 1990'lı yıllarda doktora çalışmalarım vesilesiyle bulunduğum İskoçya'da Müslüman Öğrenciler Topluluğu olarak kullandığımız bir mekanda fırsat buldukça vakit namazlarını eda ederken, münavebeli olarak da Cuma namazlarını kıldırırdık. Benim sıralarımdan birinde, "Acaba Filistinliler, şiddete baş vurmak yerine, pasif direnişi seçse, sonuca ulaşmaları daha kansız ve kolay olabilir miydi?" gibi bir soru sormuştum. Tahmin edilebileceği gibi sorum, başta Filistinliler olmak üzere bütün Arap kardeşleri fena halde rahatsız etti. Beni fantezi yapmakla suçladılar ve orada yaşamadığım için meseleyi hiçbir zaman anlayamayacağımı ifade ettiler. Bu olaydan yaklaşık 15 yıl sonra nihayet birkaç yıl önce Filistin ve İsrail'i gidip gördüm. Fikirlerimde bir değişiklik olmadı, fantezi yaptığımı düşünmüyorum; hala daha etkin bir yol olarak pasif direnişi savunuyorum.

Barışla aynı kökten gelen İslam, inananların bütün iyi niyetine rağmen bilhassa son zamanlarda bir şiddet dini olarak anılmaya başlanmıştır. Özellikle 11 Eylül 2001 olaylarından sonra, bu durumun daha da belirgin hale geldiği, basının da gayretleri ile görünür kılındığı, açıktır. Şiddet olaylarını gerçekleştirenlerin İslam'ın tamamını temsil etmeyen bireyler olduğunu söyleyenler elbette olacaktır; ama bu onları yapanların dini gayretlerini göz ardı edebileceğimiz anlamına gelmez. İslam, eylemi önceleyen bir dindir. Bu nedenle şurada ve burada gördüğümüz İslam'dan kaynaklanan şiddet olaylarını basit yanlışlar olarak geçiştirmek pek de

zannedildiği kadar kolay görünmemektedir. Zira, i) kötü yönetim ve yöneticiler tarafından ezilen topluluklar, kimsesiz ve fakir insanlar gerçeği, ii) cihat ayetleri ve tarihteki örnekleri ile birleştirildiğinde, iii) eylemi önceleyen bir din olan İslam'ın müntesiplerinden *istişhad gönüllüleri* ya da basındaki ifadesiyle *intihar bombacıları* üretmek hiç de zor değildir.[1] Değişik vesilelerle, ilahiyattaki öğrencilerimle Filistin sorunu ve intihar bombacılarını, istişhad olayları değil, tartışırken, epey bir kısmının özellikle çaresizlik karşısında intihar eylemlerini onayladıklarını gördüm. Onlara Filistin'de yaşasam da hiçbir zaman intihar bombacısı olamayacağımı söyledim. Bunu da sonuçta ulaşılabilecek en iyi ve en kötü hedeflere bakarak ifade ettim; yani en iyi ihtimalle bağımsız Filistin Devleti'nin kurulması ve en kötü ihtimalle İsrail altında hayata devam etmektir. Tıpkı Cevdet Said gibi, ben de her hâlükârda hayattan yanayım.

Cevdet Said Kimdir?

Çerkez ataları 1864 yılında Kuzey Kafkasya'dan sürülüp yurtsuz bırakılan Said'in ailesi, o zamanlar Osmanlı toprağı olan Suriye'nin Golan, Arapçası ile Culan, tepelerinde Bi'r-i Acem köyüne yerleştirilirler. Said,-Kunaytıra bölgesinde yer alan bu köyde 1931 yılında doğdu. Orta kısımdan itibaren tahsiline el-Ezher Üniversitesi'nde devam ederek, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nden mezun oldu. Öğrencilik yıllarından itibaren geniş okumalar yapan Said, en çok etkilendiği hocası Cezayirli ünlü düşünür Malik Binnebi'dir. Yanı sıra o, Sokrates'ten Aristoteles'e, Nietzsche'den Foucault'ya felsefe tarihinin köşe taşlarını, Muhammed İkbal ve Arnold Toynbee benzeri Doğulu ve Batılı düşünürleri okuduğu gibi, Namık Kemal, Celal Nuri ve Said Nursi'ye kadar Türk dünyasından da haberdardır.[2]

Şiddet karşıtlığı, düşünce özgürlüğü ve yılmaz demokrasi savunuculuğu sayesinde Hafız Esad döneminde 1963 yılından itibaren değişik zamanlarda 5 kez tutuklanıp hapis yatmıştır. Nihayet, 1968'de öğretmenlik görevinden de atılınca,[3] köyüne dönüp çiftçilik ve hayvancılıkla geçimini temin etmeye gayret ederken[4] düşünsel birikimini de hem yazılı hem sözlü hem de sanal araçlar üzerinden[5] kamuoyuna aktarmaya de-

1 Gerek Türkiye gerekse Ortadoğu'da son zamanlarda müşahede ettiğimiz şiddet ve terör olayları bunun en bariz göstergeleridir.

2 *Düşüncede Yenilenme*, 111-112.

3 *Düşüncede Yenilenme*, 180.

4 *Düşüncede Yenilenme*, 113, 115.

5 www.jawdatsaid.net adlı bir sitesi var ama Suriye'den ayrıldıktan yaklaşık altı ay sonra (2013 ortaları) güncellemesi durmuştur. Arapça, İngilizce ve Türkçe olmak üzere bir

vam etmektedir.

Gariptir ama, ya da beklenildiği gibi, Said, hem baba-oğul Esad ailesi yönetimine hem de muhaliflere muhaliftir. Zira onun düşüncesinde şiddete baş vurmadan bütün yollar tüketildikten sonra başka alternatifler gündeme gelmelidir. 82 yaşında, Aralık 2012'de köyünün bombalanması ve yaralılara yardım eden kardeşinin şehit edilmesi üzerine ikinci kez evsiz barksız kalarak Türkiye'ye hicret etmeye verir. Aralık ortalarından bu yana çocukları, torunları, kardeşleri ve yeğenlerinin de dahil olduğu geniş ailesi ile, İstanbul'un Beykoz ilçesinde belediyenin kendilerine sunduğu evde ikamet etmektedir.

Hayli velut bir yazar olan Said, telif ücreti almadığı kitaplarını 60'lı yılların başından itibaren yazmaya başlamıştır. Türkçeye çevrilenler arasında şunlar sayılabilir: *Ademoğlunun İlk Mezhebi*[6], *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*[7],*Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*[8], *Güç İrade ve Eylem*[9], *Oku: Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla- Bilgi ve Güç İlişkisi*[10], *Düşüncede Yenilenme-Söyleşiler*[11], *Din ve Hukuk*[12], *Değişim Rüzgarları*[13], *Makaleler*.[14]

Türkiye'ye yerleştikten kısa bir süre sonra (3 Nisan 2013), Kafkas Vakfı'nın ev sahipliğinde önce, vakfın Üsküdar-Bulgurlu'daki genel merkezinde haftada bir, merkezin Fatih'e taşınmasından sonra da iki haftalık aralıklarla dersler yapan Said'in bu etkinliği, 28 dersten sonra 18 Aralık 2014'te noktalanmıştır. Bunda mutlaka ilerleyen yaşı etkili olmuştur. Aynı minvalden olmak üzere son zamanlarda, sadece Cumartesi akşamları internet üzerinden verdiği derslerle yetinmekte, sohbet ve söyleşi için gelenleri evinde kabul ederek dışarı çıkmamayı yeğlemektedir.[15] Said hiçbir zaman ümitsizliğe düşmeyen şaşmaz bir iyimserdir; fakat hayatı göz önüne alınırsa, Akif'in kendi yurtsuzluğu ve çaresizliğini özetlediği mıs-

---

çok makale, söyleşi ve yazısı sitede mevcuttur. (erişim: 16.09.2015).

6 Çev., H. İbrahim Kaçar, Pınar yay., İstanbul, 2013

7 Çev., Abdi Keskinsoy, Pınar yay., İstanbul, 2015.

8 Çev., İlhan Kutluer, İnsan yay., İstanbul, 1998 (Türkçe baskısı bitti).

9 Çev., H. İbrahim Kaçar, Pınar yay., İstanbul, 2000 (Türkçe baskısı bitti).

10 Çev., Abdullah Kahraman, Pınar yay., İstanbul, 2015.

11 Der., Asım Öz, Pınar yay., İstanbul, 2013.

12 Çev., Abdi Keskinsoy, Pınar yay., İstanbul, 2013.

13 Çev., Muzaffer Marangozoğlu, Pınar yay., İstanbul, 2013.

14 Çev., Abdi Keskinsoy, Pınar yay., İstanbul, 2006.

15 Bu ve diğer bir çok konu hakkında bilgilenmemi sağlayan ve Said düşüncesi hakkında birikimlerini paylaşan, Yalova Ü. İktisadi ve İdari Bilimler F. Öğretim üyesi Doç. Dr. Fethi Güngör ağabeye en kalbi şükranlarımı sunarım. Said'in ders ve sohbetlerinden tuttuğu uzun notların kitaplaşmasını sabırsızlıkla bekliyorum.

raın onun için de çok doğru olduğu görülecektir: "Başka bir şey diyemem işte perişan yurdum!"

Said ve Pasifizm: Habil'in Yolu

Said, çoğu yerde filozof olarak takdim edilse de, onun, düşüncelerini belli noktalarda yoğunlaştıran ama sistem oluşturmaktan ziyade sık sık parçacı okumalar izine rastlanan çağdaş bir İslam mütefekkiri olduğu söylenebilir. Onun düşüncesini, beş kelime ile özetlemek zorunda kalsak öne çıkarılması gereken muhtemel kavramlar, *Habil'in Yolu ya da şiddet karşıtlığı, demokrasi, düşünce özgürlüğü, adalet* ve *ihsan* olabilir. Burada, bu konuların tamamını sırasıyla ele almak mümkün olmadığı için biz sadece ana konumuz olan şiddet karşıtlığı ve onun uzantılarına yoğunlaşacağız. Dolaylı olarak diğer noktalara da değinmek gerektiğinde elbette onları da bahis mevzuu edeceğiz ama temelde şiddet karşıtlığından ayrılmamaya çalışacağız.

Said düşüncesini beş yerine bir kavramla özetlemek zorunda kalsaydık bu şüphesiz *Habil'in Yolu* ya da *pasifizm* olabilirdi. Pasifizmin bir uzantısı olarak Said'in kişiliğine ve düşüncesine hakim olan diğer bir önemli kavram ise *iyimserlik*tir. Onunla karşılaşan herkesin ortak görüşü, fazla iyimser ve sevecen olduğudur.[16] İyimserlik felsefesinin tabii bir sonucu olarak Said, düşüncelerini oluştururken önce doğru örnekten başlamak ister. Bu da çoğu insanın yaptığının aksine Kabil değil,[17] Habil'in yoludur. Çok kısaca hatırlamak gerekirse, Maide Suresi'nde anlatıldığı kadarıyla, kurbanı kabul edilmeyen kabul edilene "Ant olsun seni öldüreceğim," deyince kardeşi, "Beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam; çünkü ben, alemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım," cevabını vermiştir. Kabil nefsine uyarak kardeşi Habil'i öldürür, Allah da ona kardeşini nasıl defnedeceğini göstermek üzere bir karga gönderir. Kabil pişmanlık içinde kargayı taklit ederek kardeşini defneder.[18]

Said'in pasifizm konusunda hadislerden baş vurduğu birçok dayanak vardır. Ebu Davud, Buhari ve Müslim'de değişik tariklerle zikredilen Sa'd B. Ebi Vakkas'ın rivayet ettiği şu hadisi sık kullanır: "Bir kişi Hz. Peygamber (s.)'e, 'Ey Allah'ın Resulü! Birisi evime girer ve beni öldürmek için elini bana uzatırsa bu durumda ne yapmamı tavsiye buyurursunuz?'

16 http://www.yazete.com/yazilar/mehdi-cetinbas/cevdet-said/476954/ (Erişim 18.05.2015).

17 Said, örneğin Nietzsche'yi ve bazı felsefecileri bu konuda eleştirir. (*Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 110-112).

18 Maide, 27-31. Hikaye ana hatlarıyla *Ahd-i Atik*'te de anlatılır: Tekvin 4:3-8.

diye sordu. Bunun üzerine Allah Resulü o kişiye: '*Sen Hz. Adem'in iki oğlu gibi ol*,'cevabını verdi."[19] Said, aynı hadisin, benzer anlamlarla Ebu Musa el-Eş'ari'den gelen rivayetine de hemen her fırsatta müracaat eder. Hadise göre, kıyamete yakın fitne anlarında yapılması gereken şeyler babında Hz. Peygamber, okların kırılmasını, kirişlerin kesilmesini, kılıçların köreltilmesini ve saldırıya uğrayanın Hz. Adem'in *hayırlı evladı Habil* gibi olmasını emretmektedir.[20]

Diğer eserlerindeki tekrarlar bir tarafa bırakılırsa, Said, konu hakkında yazdığı iki ayrı kitapla *Habil'in mezhebi* ya da *yolu*ndan ne anladığını şu sekiz madde ile özetlemektedir:

1. Öldürme, suikast gibi şiddet eylemlerini gerçekleştirmemek ve insanları buna sürüklememek.

2. Müslümanın misyonu 'Aziz ve Celil olan Allah'a iman etmesi', 'Rabbim Allah'tır' demesi ve hüküm mercii olarak sadece yüce Allah'ı kabul etmesidir.

3. İnsanın kendi fikrini başkalarına şiddet yoluyla kabul ettirmeye çalışmaması ve şiddet korkusuyla, benimsediği düşünceden asla taviz vermemesi.

4. Müslümanların benimsediği tebliğ metodunun başından sonuna kadar peygamberlerin metoduna ters düşmemesi.

5. (Davasını başkalarına zorla kabul ettirmek yerine) Benimsediği dava uğruna her türlü zorluğa katlanması.

6. Başkalarının hidayeti için çalışıp onlara doğru yolu gösterirken önce kişinin kendinden başlaması.

7. Kişinin davasına olan bağlılığının göstergesi olarak onun ahlaki derecesinin hareket noktası kabul edilmesi.

8. Her zaman ve her yerde kendisinin kabullenip benimsemeye hazır olmadığı şeyi kabullenip benimsememesi.

Sözün özü; Kur'an'da peygamberlere yöneltilen suçlamadan başka bir suçlamanın bize yöneltilmemesi. O da, 'Rabbim Allah'tır' deme suçudur(!)"[21]

Doğal olarak, şiddet karşıtlığını savunan Müslüman bir düşünüre sorulacak ilk soru, onun İslam'da cihada bakışı, hatta cihadı tamamen

---

19 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 21-22 (*Tirmizî*, Fiten 133, *Ibn Mâce*, Fiten 10. Ahmed b. Hanbel IV-408.416. *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi: 14/367-368).

20 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 22.

21 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 30-31.

ortadan kaldırıp kaldırmadığıdır. Said de bu soruya muhatap olacağını bildiği için yukarıdaki maddelerin hemen altında bu konudaki tutumunu okurla paylaşmak ister. Onun cihada yaklaşımı, kişinin içinde bulunduğu toplumun İslam'la muhatap olup olmamasına göre değişmektedir. Buna göre Said, "İslami bir toplumun yapılanmasına çalışan" kimse ile, "seçkin İslami bir toplumun temsil eden kimsenin" birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtir.[22] Ona göre, bugün Mekke dönemini yaşayan Müslümanların öncelikli derdi "İslami bir toplumun oluşturulması"dır. Cihat ayetleri ise Medine dönemindeki gibi İslam'ın benimsendiği bir toplum için geçerli olan durumları temsil etmektedir.[23] Kaldı ki, Said'e göre, cihadı savaş olarak algılama kolaylığını benimseyenlerin işlediği hata, tebliği ihmal etmeleridir. Müslümanın öncelikli görevi, hiçbir kınayanın kınamasından korkmadan tebliğ görevini yerine getirmektir, ki İslam toplumunun oluşumunu da sağlayacak olan budur zaten.[24]

Hz. Peygamber ve Hz. Nuh, Hud, Musa, Şuayb, İsa gibi diğer peygamberlerin tebliğ metotlarını inceleyen Said, hepsinin şiddetle karşılaşmalarına rağmen tebliğin bütün imkanlarını sonuna kadar kullandıklarını sayısız örneklerle ifade etmeye çalışır.[25] Ancak İslami bir toplumun oluşmasından sonra, inançlarından dolayı zulüm ve işkence görenlere cihada izin verilmektedir.[26] Buna karar verip organize edecek olan kimse de bireyler değil İslam toplumunun lideri olan halifedir, özellikle günümüzde bu durum maalesef sık sık karıştırılmaktadır.[27] Bugünkü Müslümanların bu kafa karışıklığı içinde üç gruba ayrılabileceğini vurgulayan Said, bir grubun fırsatını bulduğunda şiddete baş vurmak için tetikte beklediğini, diğerinin toplumun ıslahından ümidini kestiği için mutena köşesinde kıyameti beklediğini, kendisinin savunduğu sonuncu grubun ise kimsenin kınamasından korkmadan açıkça tebliğ yaptığını belirtmektedir.[28]

Said ayrıca, tebliğ metodunun şiddete üstünlüğü bağlamında bazı noktalara da dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, "sağlıklı bir ortam" oluşturmak, "tek kişi tarafından" uygulanabilmek, "her iki tarafa faydalı" olmak, "açık ve net bir tutum" kazandırmak, "hapis ve işkenceden" korkmamak, "muhaliflerin İslam'a yönelik iftiralarını tesirsiz hale" getir-

22 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 31.
23 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 46-52.
24 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 32, 46-47.
25 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 37-48.
26 Hac, 39-40.
27 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 52.
28 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 57-58; kıyasla, 67-68.

mek, "geçmişte denenen en mükemmel örnekleri özünde" barındırmak ve "içtihat ruhunu canlandırıp taklitten uzak" tutmayı özellikle zikreder ve kendince izahlar yapar.[29]

Buna rağmen Said, şiddet karşıtı argümanına getirilebilecek karşı argümanlara ve itirazlara değinmekten de geri durmaz. On bir başlık altında bu itirazları inceleyerek hepsine birer birer cevap vermeye çalışır. Bazılarının birbirine yakın ve mükerrer olduğu gözden kaçmayan bu noktalardan önce çıkanlarını kısaca ele almaya çalışalım. Birinci ve beşinci noktalar, "cihadın devre dışı kalması"[30] ve "cihat ruhunun sönmesi"[31] benzerdir ve yukarıda muhtemel ilk itiraz olarak cihat konusunda uzunca değinilmiştir.

İkinci itiraz olarak, "değerini bilmeyecek insanlar arasında güzel ahlakın fayda vermeyeceği" meselesini ele almaktadır. Böyle bir itirazın insan tabiatını kötümser olarak yorumlayan kimseden gelebileceğine inanan Said'in ilk cevabı, Fussilet Suresi 34. ayettir: "Hiç iyilikle kötülük bir olur mu? Sen kötülüğü en güzel olanla defet. Bir de bakmışsın ki, seninle arasında düşmanlık olan kişi sanki sıcacık bir dost oluvermiş." Yine de bunun zor bir tercih olduğunun bilincinde olan Said, bir sonraki ayeti (Fussilet, 35) de eklemeyi ihmal etmez: "Kötülüğü iyilikle önleme hasletine ancak sabredenler kavuşturulur. Buna ancak büyük lütuflara mazhar olanlar ulaştırılır." Her ne olursa olsun, Said kötülüğe karşılık iyilik ilkesinden taviz vermemenin İslam'ın temel bir şiarı olduğunu savunmak gerektiğine inanmaktadır.[32]

Üçüncü ve dördüncü itirazlar, şiddet ya da kanuni güç ve tebliğ arasındaki ilişkiye dairdir. Her iki noktada da ardında caydırıcı güç desteği olmayan tebliğin tesirinin olmayacağı gündeme getirilmektedir. Said, her iki itiraza da, önce Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'in tebliğine dair Kur'an'dan ayetler getirerek, kişinin davasında sadık ve samimi olmasının asıl olduğunu vurgular. Hak ve batıl arasındaki mücadelenin sonsuza dek süreceğini belirterek, çeşitli mazeretlerle şiddete sığınmaktansa samimiyetle tebliğe devam etmenin esas olduğunun altını çizer.[33]

Altı, yedi ve onuncu noktalar, tebliğ ve cesarete dair itirazları farklı noktalar olarak incelese de hepsi benzer ve örtüşen konulardır. Üçü

29 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 87-94.
30 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 71-73.
31 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 78-79.
32 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 73-74.
33 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 74-77.

de temelde, pasif tebliği benimseyen Müslümanların ya korktukları, ya sorumluluktan kaçtıkları ya da pısırıklaştıkları için bu kolaycı yolu seçtikleri suçlamasında bulunmaktadır. Said bunları teker teker ele alarak, meselenin göründüğü gibi olmadığını ortaya koymaya çalışır. Öncelikle, yüzyıllardır sayısız örnekte görüldüğü gibi, şiddetin yol açabileceği suçlamalardansa korkmak ve sorumlu davranmakla suçlanmak daha yeğdir. İkinci olarak Mekke döneminde Müslümanların başına gelenler hatırlanırsa tebliğin zannedildiği kadar tehlikesiz olmadığı anlaşılacaktır.[34] Said'in, 80 küsur yıllık kendi çilekeş hayatının da bunun göstergesi olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Pısırıklaşma konusunda da Said, Ebu Davud ve Tirmizi'de Ebu Said el-Hudri'den rivayet edilen, "En büyük cihattan biri de zalim hükümdar karşısında hak/adil/doğru sözü söylemektir," hadisini sık sık tekrarlar. Hatta bu meyanda, Müslümanların zihinlerinin ne kadar karışık, yanlış ve kolaycı işlediğini tespit babında da şehitlikten daha üstün olan adalet için mücadele yerine şehitlik kisvesi altında şiddetin kutsallaştırıldığını belirtmektedir.[35]

Said, sekizinci itiraz noktası olarak, Ka'b b. Eşref'in bizzat Hz. Peygamber'in haberdar olduğu ve onayladığı bir suikastla öldürülmesi meselesini ele alır. Bu olay bir anlamda Müslümanların da planlı şiddet olaylarını gerçekleştirebileceği anlamını taşımakta gibidir. Ancak, Said'e göre mesele göründüğü kadar basit değildir. Zira bu olay, İslam toplumunun teşekkül ettiği Medine döneminde meydana gelmiş ve devlet başkanı sıfatıyla Hz. Peygamber'in onayını almıştır. Bunu sıradan bir şiddet olayı gibi görmek yanlış olur. İslam toplumunun teşekkül etmediği toplumlarda ise bu tür olayların hiçbirini yapmayı Hz. Peygamber onaylamamıştır.[36]

Dokuz ve on birinci noktalar da beraber mütalaa edilebilecek benzer konuları gündeme getirmektedir. O da, tebliğ metodunu uygulayan kimselerin gayretkeşliğinin bazen fanatikliğe kadar uzanarak diğer Müslümanları, hatta insanları, ürkütmesidir. Said, özellikle tebliğ metodunun etkin kullanılarak doğru İslam algısının geniş halk tabakalarına yayılması gerektiğini hep vurgulamaktadır. Ona göre ihlaslı olmak, başarılı olmak için yeterli değildir. Ona kulak verirsek: "Asıl ihlas eylemdedir. Başarıya ulaşmak istiyorsak, ihlasımızı eyleme yansıtacağız ve eylemimizi de sünnetullah çerçevesinde gerçekleştireceğiz. İkisi arasında çelişki değil; tam tersine bir uyum söz konusudur. Zira eylemdeki ihlas, sünnetullah

34 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 79-80.

35 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 23, 61, 83-84.

36 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 80.

çerçevesinde ele alınırsa ancak o zaman hedeflenen semereli sonuçlara ulaşmak mümkündür."[37] Temel mesele, muhataba tek derdimizin İslam olduğunu, bunun ötesinde her hangi bir derdimizin olmadığını samimi bir şekilde anlatma meselesidir. Said'e göre, bir Müslüman bu hedeften ayrıldığı an, baskı, taciz ve şiddet gibi başka şeylerle suçlanacak ve farklı bir kimlikle hesaplaşmak zorunda kalacaktır.[38]

Said, nerede neyin ne zaman söylenmesi gerektiği babında kendi hayatından iki ilginç örnek sunar. 1950'lı yıllarda sık görüştüğü İslami ilimlerde oldukça bilgili bir yargıç dostu bir ara sohbet esnasında, bazı cahil insanların dünyanın güneşin etrafında döndüğünü söylediklerini, halbuki tam tersi olduğunu, söyler. Said, bu yargıca yanlış düşündüğünü ifade etmez. 1990'lı yıllara gelindiğinde, Said, bir camide vaaz ederken dünyanın güneşin etrafında döndüğünü ifade eder. Kendisini dinleyenlerden biri bütün samimiyetiyle, "Doğrusu şu anda biz, bu senin söylediklerinden tatmin olmadık. Bizler böyle bir şey söylemiyoruz, böylesi bir yargıyı onaylamıyoruz. Yalnızca bizim dışımızda bir takım insanlar böyle söylüyor, böyle bir yargıya varıyorlar," diyerek itirazını belirtir. Said, her iki durumda da muhataplarına doğruyu ifade edip onlarla tartışmamıştır, zira iletişim yollarını kapatmak istememiştir.[39]

Said'e göre savaşın devri bitmiştir, bundan sonra savaşarak büyük şeyler başarmak imkansızdır. Said'in, savaş ve barış ikileminde barışın üstünlüğünü ispatlama babında sık baş vurduğu bazı örneklere de bu aşamada değinmek yerinde olacaktır.

Bu örneklerin başında Japonya ve Cezayir mukayesesi gelmektedir. Japonya iki atom bombasından sonra teslim olmayı tercih etmiş ve bugün dünyanın en ileri ülkelerinden biri haline gelmiştir. Cezayir de Fransa tarafından işgal edilmiş ama teslim olmayı reddedip savaşı tercih ettiği için, bağımsızlığı kazanıncaya kadar iki milyon kayıp vermiştir. Buna rağmen Fransa güdümlü hükümet ve elitlerden kurtulup gerçek bağımsızlığa erememiştir.[40] Said, aynı argümanı Filistin için de kullanmaktadır.[41]

İbrahimi dinlerden birine bile mensup olmayan Adem'in çocukları Japonlar, akıllarını kullanarak ilerlerken[42] aynı dili kullanan 23 Arap

37 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 81.

38 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 81-82.

39 *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 252-255.

40 *Düşüncede Yenilenme*, 124.

41 *Makaleler*, 264-266.

42 Tabii, ilerlemekten ne anlaşılması gerektiği, Japonların ilerlerken neler kazanıp kaybettiği ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Bu alanlarda Said okumalarının ciddi

ülkesi perişan vaziyette, ikisi bile bir araya gelip birlik olmaktan acizdir.

Birçok çağdaş Müslüman düşünür gibi Said de şaşmaz bir demokrasi savunucusudur ve İslam dünyasındaki çoğu sorunun demokratik bir yönetimle çözüleceği inancını taşımaktadır.[43] Diğer bir ifadeyle, başta şiddet karşıtlığı olmak üzere onun müdafaasını yaptığı bütün fikirlerin demokratik bir ortamda daha çok neşvünema bulacağını iddia etmektedir. Bu bağlamda sık kullandığı ayetlerden biri Bakara 256'dır: "Dinde zorlama yoktur. Kuşkusuz doğruluk (*rüşd*), eğrilikten (ğay) ayrılmıştır..." Hulefay-ı Raşidin, isimlendirmesinden de güç alarak, *rüştün, hiçbir zorlamanın olmadığı, kula kulluğun reddedildiği demokratik bir sistem* olduğunu savunmaktadır.[44] Bunun iyi bir göstergesi olarak da Avrupa Birliği'ni hayret ve hararetle sık sık gündeme getirir. Said'e göre, iki Dünya Savaşı'ndan sonra, Avrupa ülkelerinin farklılıkları, düşmanlıkları ve savaşları bir tarafa bırakarak barış içinde bir arada yaşamayı ve nimetleri paylaşmayı göstermiş olmaları şiddetin dışında başka bir alternatifin imkanını ispatlaması açısından hayli dikkat çekicidir.[45]

Avrupa Birliği'ni tasavvufi bir birliktelik olarak okuyacak kadar kutsayan Said'in bu yüzeysel okuyuş ve genellemeleri şüphesiz daha derinlemesine analizi gerekli kılmaktadır. Zira Said'de sık rastlanan "insanlık ailesinin birlikteliği"[46] gibi fantastik okumalar bir yana, Avrupa Birliği, içlerine Türkiye gibi Müslüman bir ülkeyi almayacak kadar da bir Hıristiyan kulübüdür. Üstelik, elan Suriye'de devam eden iktidar mücadelesi bunu daha açık bir şekilde göstermektedir. Dolayısıyla Avrupa Birliği'ne rağmen, belki de onlarla beraber demek lazım, Habil-Kabil davası devam etmektedir. Said ayrıca, Ebu'l-Hasan en-Nedvi ve Muhammed İkbal üzerinden İslam ülkeleri arasında Türkiye'nin demokrasi tecrübesi ile fark yarattığını zikreder ve rüştün ğayya galip olduğu demokratik sistemi över ve saygıyla anar.

Öte yandan, Said'in haklı olarak tenkit ettiği bir başka nokta ise silahlanma yarışıdır. Eski Sovyetler Bloku dağıldığında dünyayı 30 kez yok edebilecek kadar atom bombasına sahipti. Ama buna rağmen gayri insani uygulamaları yüzünden, Said'in ifadesiyle rüştten ayrılıp ğayya daldığı

---

derecede yüzeysel kaldığı ifade edilmelidir.

43 *Makaleler*, 257-270.

44 *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 139-154; 419-424. *Makaleler*, 63-69; 236-237; *Düşüncede Yenilenme*, 112-125.

45 *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 317-318; 328-330. Ayrıca bkz.: *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 311-374; 431-434; *Makaleler*, 252-255.

46 *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, 431.

için yıkılıp gitti. İstitraden, Rusya'nın şu anki Suriye müdahaleleri göz önüne alındığında ne kadar yıkıldığı da ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Yine de aynı bağlamda, Pakistan'ın milyarlar harcayarak atom bombası üretmesi, İran'ın da yıllardır süren mücadele ve çabalarını tenkit etmesine katılmamak elde değil. Said, haklı olarak, silaha yapılan bunca yatırımın ne kadar yerinde ve doğru olduğunu, o ülke ve halkının ilerlemesine ne kadar katkı sağladığını Malik b. Nebi'nin ifadeleriyle sorgulamaktadır: "Geri kalış kompleksimiz, içimize bir 'kuvvet/şiddet sevdası' ekti. Oysa bugün atom enerjisine sahip olanlar, kuvvet vasıtasıyla düşüncelerini yaymaktan acizdirler."[47]

Said'in, İran konusunda yaptığı çarpıcı iki gözlemle bu bahsi kapatıp sonuca gelmek istiyorum. Humeyni'nin bir mesajı, yüzbinlerce kadının sivil itaatsizlik örneği göstererek caddeleri doldurup Şah'ın devrilmesine ve yurt dışına kaçmasına neden oldu. Ne yazık ki, şiddete baş vurmadan Şah'ı deviren aynı Humeyni Saddam'la girdiği savaşta milyonlarca gencin ölümüne rağmen onu devirmek şöyle dursun, hem kendi kredisini tüketti hem de ülkesini fakirleştirdi. Kimsenin galip olamadığı İran-Irak Savaşı'nın iki müsebbibi de şu an Tanrı huzurunda, muhtemelen hesap vermekle meşguller. Daha da hazini, İran'ın bugünkü yöneticileri Suriye ve Ortadoğu'da izledikleri siyasetle Humeyni'nin açtığı şiddet yolunu devam ettirmektedirler.

Sonuç

Habil'in yoluna dair yazdığı eserlerden birinin son başlığında Said şiddeti "asrın hastalığı" olarak tanımlamaktadır. Fakat daha ikinci paragrafta, insanlığın hala "Adem'in aleyhine şehadette bulunan ve onu, yeryüzünde *fesat* ve *terörle* suçlayan melekleri doğrulayan süreci" aşamadığı itirafını da yapmaktan çekinmez. Daha ilerisinde de hepimizin Adem'in bedbaht oğlunun duçar olduğu "Seni mutlaka öldüreceğim!" hastalığı ile malul olduğunu da ilan eder.[48] Bunun tipik Said üslubu olduğunu söylemek mümkün; ateşli bir vaiz, belki Nietzschevari bir düşünür, ama aynı zamanda iyimser bir mümin.

Hal böyle olunca insan, büyük Yunan düşünürlerinden birinin 'insanlığın geneline bakıldığında barış halinin arızi, savaş halinin ise asıl olduğu,' gözlemini hatırlamadan edemiyor. Diğer bir ifadeyle insanlık, Ademoğlunun ilk mezhebini değil ikinci mezhebini takip ediyor görünmekte gibidir. Biyolojik ve antropolojik deliller kesin sonuç için yetersiz

47 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 106.

48 *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, 118-119.

ama yine de Said'in yolu kesinlikle denemeye değer; hatta mutlaka denenmelidir.

Herkes kendi gerçeğine sahip olabilir ama bunu dayatma hakkına sahip değildir. Çünkü biz, "dinde zorlama yoktur," "bir insanı öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibidir" ve "büyük cihat insanın kendi nefsiyle yaptığı cihattır," gibi evrensel ilkelere sahip bir medeniyete tabiyiz. Bu nedenle, ölümü ve öldürmeyi bayraklaştıran, kutsayan bir toplum değil, hayatı ve hayat vermeyi kutsayan bir toplum olmak zorundayız.[49]Cuma hutbelerinde hatibin sürekli okuduğu ayette emredildiği üzere, hem bireysel hem de toplumsal bazda insanlarla geçinme yöntemi olarak *adalet* ve *ihsan* modelini savunmalı ve benimsemeliyiz.

Ancak Said'in az vurguladığı, hatta neredeyse hiç değinmediği, bir noktayı asla gözden kaçırmamalıyız. Adem'den itibaren insan, Tanrı'nın hata yapma fırsatını verdiği özgür iradeye sahip bir varlıktır. Böyle olunca da Habil ve Kabil'in yolu hep olacaktır. Olmamalı dediğimiz andan itibaren, Said'in sık düştüğü okuma hatalarını irtikap ederek, "Müslümanlar Kur'an'ı anlamış değil," Emeviler, Abbasiler, Osmanlılar "rüşd vasfına sahip olmaktan uzaktır," "İran Devrimi Hz. Peygamberden bu yana" görülmemiş bir devrimdir,"[50] gibi beylik cümleleri söyleyebiliriz. Felsefeci gözüyle Said'in çözümünün varacağı yer, özgür iradesini kullanan ama hep doğru tercihler yapan bir üst-insan modelidir, ki o da bu dünyada yoktur. Onun ötesinde, Said'in de teklif ettiği ve yapmaya çalıştığı mukayeseli bir tarih okuması, Emevilerin de, Abbasilerin de, Osmanlıların da hatasıyla sevabıyla İslam medeniyetinin parçası olduğunu ortaya koyacaktır. Yoksa birileri çıkıp, 1437 yıldır anlaşılamayan Kur'an'ın bundan sonra hiç anlaşılamayacağını iddia edebilir. Said gibi şaşmaz iyimser, samimi ama özgür düşünen bir Müslüman ise "Tarih hala meleklerin insanla ilgili öngörülerine göre seyretmektedir; insanlık hala yeryüzünde fesat ve kan dökücülük dönemini yaşamaktadır. Allah'ın beşeriyet hakkındaki bilgisi henüz gerçekleşmiş değildir,"[51] demek zorunda kalır. Bu çaresizliğe rağmen, Said'i izleyerek, "kölelik olgusu ilga edildiği gibi, bir gün gelecek savaşlar da ortadan kalkacaktır,"[52] kehanetinde bulunabiliriz. Wittgenstein'in *kelime oyunlarını* takip edip bir adım daha atarak, nasların oyun ve oynaşta kullanılabilecek sıradan araçlar olduğunu söyleyebili-

49 *Değişim Rüzgarları*, 39-41.
50 *Düşüncede Yenilenme,* 121.
51 *Din ve Hukuk*, 138.
52 *Din ve Hukuk*, 136.

riz.[53] Yine de Said'in samimiyet ve iyi niyetinden hiçbir şüphe duymuyor, onun şiddet karşıtı çabasının sonuna kadar desteklenmesi gerektiğini düşünüyorum.

53 *Din ve Hukuk*, 142.

IX. BÖLÜM

İSLAM ŞİDDETE İZİN VERİR Mİ?

İNSANLIĞIN KENDİNİ YOK ETME HASTALIĞI: ŞİDDET

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Güce Susamış Sözler Yahut Sözün Gücü

Dinin insanla ilişki biçimi açısından baktığımızda şunu tespit ediyoruz: İnsanlarla ilişkisini söz (*kelime/kelam/vahiy*) üzerinden kuran ilahî irade, insanlar arasındaki sorunların da medeni/kitabî bir zeminde söz'le çözülmesini istemektedir. Ama sözün bedene dönüşmesi (toplumsal yapıların, kurumların/devletlerin varlığı) insan ilişkilerinin her zeminde söz'ün hakemliğinde çözülmesi idealinin pek de hayat bulamadığını göstermektedir. İnsanların ve kurumsal yapıların (devletler, dinler, vs.) birbirine tahakküm arzusu, nihayetinde karşımıza şiddet formunda çıkmaktadır. Sözün (*cedel/diyalektik/diplomasi*) tükendiği anda, şiddet (*mukâtele*) baş göstermektedir.

Kelimenin/sözün gücü, vaat ettiklerinde yatar. İnanarak 'hak' ve 'doğruluk' mücadelesi verenlere Allah'ın zor zamanlarında yardım edeceğine dair sözü, mücadele edenleri güçlendirmektedir. Bu gücün onlara sağladığı kararlılık/azimet onlar da azamet yaratmakta ve düşmanın gözünde onları büyütmektedir. Kelimenin/sözün gücüne ve savaş dâhil mücadelede sağladığı üstünlüğe Kur'an-ı Kerim şöyle işaret etmektedir:

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاء إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي الأَبْصَارِ

"Savaşta karşı karşıya gelen iki orduda sizin için bir işaret vardı: bir ordu Allah için savaşırken diğeri O'nu inkar ediyordu. (Öncekiler,) kendi gözleriyle diğer tarafı kendilerinin iki misli (kalabalık) gördüler: Ama Allah, dilediğini yardımıyla güçlendirir. Bakın, bunda görecek gözleri olan

herkes için muhakkak bir ders vardır."[1]

Allah'ın inkârcıların sonunu kelimeyle/sözle getirme iradesi bir başka ayette şöyle ifadelendirilmektedir:

وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ

"Hani Allah, iki topluluktan birinin sizin elinize geçeceğine ilişkin vaadde bulunmuştu; siz ise korumasız olanın elinize düşmesini istiyordunuz. Ama Allah'ın muradı, *kelamı aracılığıyla hakkı gerçekleştirmek ve kafirlerin kökünü (bununla) kurutmaktı.*"[2] Savaştan bahseden bir ayetin sonunda kelimenin/sözün gücünün öne çıkarılmasının muhakkak ki vermek istediği bir mesaj vardır.

Ayetle ilgili Matüridî şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Kureyş'in ticaret malı yüklü kervanı Şam'dan çıkıp Mekke'ye yöneldiğinde bunun haberini alan Medine'deki Müslümanlar bu kervana saldırıp malını ele geçirmeyi planladılar. Bunu haber alan Mekke müşrikleri de kervanı kurtarmak için yola çıktılar. Bir yanda kervan, diğer yanda silahlı Mekke'liler. Medine'de hazırlıklarını tamamlayan Müslümanlar hızla kervana yönelmek istediklerinde bu ayetle engellenmişler ve savunmasız bir kervanın çapul edilmesindense kötülüğün esas kaynağı durumundaki Mekke'li müşriklerle mücadeleye girişmeleri istenmiştir.3 Böylece İslam, savaşın amacının ganimet elde etmek yahut köle-cariye edinmek olmadığını adil savaş hukukunun bir ilkesi olarak yerleştirmeyi amaçlamıştır.[4]

Din ve şiddet bağlamında şu soruları sormak gerekir:

1. Dinin tevhitçi yapısı şiddeti tetiklemekte midir?

Tarihte şahit olunan 'din ve mezhep savaşları', bugün İslam dünyasını esir alan 'şiddet sarmalı', terör saldırıları, dinin 'yapısal olarak' ürettiği bir şey midir?

2. Din ve şiddet arasında doğrusal bir sebep-sonuç ilişkisi var mıdır? Var ise, bu ilişki dinin hangi özellikleri üzerinden kendini göstermek-

---

1 Al-i İmran, 13.

2 Enfâl, 7

3 Matüridi, Te'vilatü'l-Kur'an, c.6, s.175.

4 Yüzlerce yıl sonra John Locke'un köleliği temellendirmek için adil savaşın sonunda kölelerin elde edilmesinin bir mahsuru olmadığı yönündeki söylemini dikkate aldığımızda, Kur'an'ın kölelik ve cariyelik gibi insanlık dışı bir kurumla mücadele mantığının ciddiyeti anlaşılmış olur. Detay için bkz. Greg Forster, *John Locke's Politics of Moral Concencus*, Cambridge, 2005.

tedir?

3. Bilgisi, iradesi ve kudretiyle tarihin akışına eşlik eden ve tarihin akışını hikmeti gereği iyiye kodlayan Allah anlayışımıza rağmen şiddetin varlığını nasıl açıklamak gerekir?

4. Şiddet dinden kaynaklanmıyor ise, dinin bu olgunun üstesinden gelecek ve insan ilişkilerini insanî seviyede çözümleyecek bir doktrini var mıdır?

5. Din, 'şiddete' ve 'yok ediciliğe' yönelen eylemler için araçsallaştırılmaya karşı kendini koruyacak iç dinamiklere sahip midir?

6. Aynı şekilde dinin şiddet eksenli sorunların çözümünde insanlara yardım edecek yönlendirici ilkeleri var mıdır?

7. Küçükten büyüğe insan teklerinden oluşan yapılar (toplumlar/devletler/medeniyetler) arasındaki ilişkilerde belirleyici olan etnik, milli, kültürel kimlikler, dinin yaratmaya çalıştığı kimlik ve kişilik karşısında nasıl konumlandırılmalı ve değerlendirilmelidir?

Şiddetin farklı din, ırk ve kültür havzalarındaki varlığı, şiddeti sadece İslam'a yahut Müslümanlara hâs bir olgu olarak tanımlamaya imkân vermez. İslam coğrafyasındaki totaliter ve kabilevî yapılar (politik zemin), geri kalmışlık (ekonomik zemin), dinin evrensel kodlarının yerel kültürlere nüfuz edip dönüştürememiş olması (kültürel zemin), vs. şiddeti tetiklemektedir. Dolayısıyla özellikle Orta Doğu merkezli şiddette payı olan bütün aktörlerin (ekonomi, politika, kabile yapısı, arkaik kültür, din, vs.) rollerinin iyi tanımlanması, şiddetin zemin tespitinin doğru bir şekilde yapılması açısından önemlidir.

İslam'ın Allah tasavvuru ve Kur'an, şiddete kaynaklık etmemekte; hayatın gerçeklerinden ve insanın doğasından kaynaklanan şiddeti 'adil savaş doktrini' çerçevesine oturtup, savaşa aktif olarak katılmayanların hakkını hukukunu korumaya alan, insanların birbirine tahakkümünü ve şiddet eğilimini, onları birbirine kontrol ettirerek önleyici savaş doktrinini öneren bir yapı inşa etmektedir. "Onlar ki haksız yere ve sadece «Allah Rabbimizdir» dedikleri için yurtlarından çıkarıldılar. Eğer Allah, insanların bir kısmının (şerrini) diğer bir kısmıyla savmamış olsaydı, elbette manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah ismi çokça anılan mescitler yıkılıp yok olurdu. Ve elbette Allah kendi (dinine) yardım edenlere yardım edecektir. Şüphesiz ki Allah çok güçlü, çok üstündür."[5] Önleyici savaş doktriniyle dini özgürlükler başta olmak üzere temel hak-

5 Hac, 40

lar garanti altına alınmaktadır.

Şiddetin Kaynağını Açıklamada İki Yaklaşım

Klasik oryantalist söylem, dinin ve dinin kutsal metninin yapısal olarak bütün bu kötülükleri içinde barındırdığını, geri kalmışlık, savaş, nefret gibi şiddetin her türlü türevinin din kaynaklı olduğunu iddia eder. Savunmacı ve özcü tutum olarak tasnif edilen bu yaklaşıma göre, dinin tevhitçi/tekçi yapısı, sadece kendi düşüncesinin mutlak hakikati temsil ettiğini ve yaşamın da sosyo-ekonomik ve siyasal boyutlarıyla ancak bu tekçi hakikate göre şekillenmesi gerektiğini söyleyenlerin elini güçlendirmekte ve modern zamanların birlikte yaşam, çoğul kültürler, inançlara saygı gibi kazanımlarını tehdit etmektedir.[6]

Allah'ın birliği/tekliği düşüncesinin yeryüzünde de tekçi bir söylemi getirdiğini ama bunu gerektirmediğini söylemek gerekir. Tekçi bir söylemi getirmiştir; zira sadece kendini mutlak doğrunun sahibi olarak görüp bunun dışındakileri zındık/kâfir vs. şeklinde ötekileştirmenin en fazla dindarlar arasında geçerli olduğunu biliyoruz. Ama Kur'an yapısal olarak bunu gerektirmemektedir; zira Kur'an'ın vizyoner ayetleri[7] çoğulculuğa imkân vermekte hatta bunu Allah'ın varlığının kanıtı olarak sunmaktadır:

"Göklerin ve alametlerindendir yerin yaratılması, renklerinizin ve dillerinizin farklılaştırılması (da) O'nun: bunda, kuşkusuz, (fıtri) bilgiye (anlama ve kavrama yeteneğine) sahip insanlar için dersler vardır!"[8]

"Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı ve hiç ihtilaf etmezlerdi."[9]

Öte yandan, tevhidin bulunmadığı politeist ve pagan dönemlerde de şiddetin varlığı, tevhit ile şiddet arasında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi kurmayı zorlaştırmaktadır.

Savunmacı ve özcü10 tutum, insanları belli bir düşünce ve davra-

---

6 Tevhidin şiddetle ilişkisini tahlil eden bir çalışma için bkz. Jan Assmann, *Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili* Avesta Yayınları. Tevhidin şiddeti tetiklemediği yönündeki savlar için bkz. Ladan ve Roya Boroumand'ın *Terör, İslam ve Demokrasi* adlı eseri. Ayrıca Bruce Lawrence'ın *Miti Parçalama* adlı çalışması. Ek olarak Pattrick Gaffney ve Ervand Abrahamian'ın çalışmalarını da hatırlamak gerekir.

7 Uygulanmadığında insanları bekleyen sonuçları uyarı bağlamında haber veren ayetlere vizyoner ayetler adlandırmasında bulunduk.

8 Rûm, 22.

9 Hûd, 118. Ayrıca bkz. Maide, 48.

10 *Savunmacı (Apolojetik)* ve Özcü (*Essentialist)*, bir metne inananların bütün tutum ve

nışa iten motifin hayat şartlarından veya insanın doğasından değil, sıkı sıkıya bağlandığı kutsal metin kaynaklı olduğunu iddia eder. Bunların savaşı da, bütün bu eylemlere kaynaklık ettiğini düşündükleri Kur'an'dır. Pek çok analizci bu değerlendirmeleri sebebiyle, Kur'an'ı, Hitler'in Kavgam kitabına benzetecek kadar ileri gitmiştir. Böyle bir çözümlemenin, çözüm üretmekten uzak olduğu ve bütünüyle provokatif bir nitelik taşıdığı açıktır.

Şiddetin kaynağını metinde değil de insanda gören antropolojik tutum ise, bu tür şiddeti tetikleyen temel unsurların insanın sosyo-ekonomik-politik yaşam koşullarından ya da inanın doğasından kaynaklandığını söyler. Bu sava göre şiddeti tetikleyen metin (text) değil, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik bağlamlardır (context).

Bu çözümleme bizi bir din olarak İslam ile İslam'ın farklı toplumlar tarafından yaşanmışlıkları yani tarihsel görünümleri arasında ayrım yapmaya götürür. İnananların düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde içine doğdukları tarihsel-kültürel dokular son derece etkindir. Bu verili yapıyla Kur'an'ı anlamaya ve yaşam için normlar üretmeye niyetlenen kişinin Kur'an'ın çoklu linguistik opsiyonlarından kendi düzeyine en uygun olanı seçip çıkaracağı açıktır. Onun içindir ki farklı Kur'an yorumlarının arkasında linguistik öğeler (gramatik yapı) kadar metni anlayan ve yorumlayan insanların dünyayı kavrama biçimleri ve ufuklarının genişliği ya da darlığı da son derece belirleyici olmaktadır.

Bu durumda şunu söyleyebiliriz: Aynı metinden beslenmekle birlikte Müslümanların farklı davranışlar geliştirmesi mümkündür. Aynı metinden hareket etmek, aynı yorum ve eylem kümesini yaratmayabilir. Metnin indiği ortamdaki tezahürü ile yorumlandığı ortamdaki tezahürü farklı olabilir. Selefi tutum, böyle bir farklılığın olabileceğini kabul etmemektedir. Selefilik mutlakçı, mutlakiyetçi ve kendi doğrularının evrenselcisidir. Bir doğrunun herkese mutlak anlamda benimsetilmesi ve herkesin mutlaka aynı kök değerlere yaslanması (radikalizm) gerektiğine inanır. İslam medeniyetini kuran farklı İslam coğrafyalarını ve buralarda üretilen entelektüel mirası reddetme iddiasındadır. Selefi ve radikal söylem, kendi tezini ortaya koymaktan çok, anti-tezini ortadan kaldırmayı önceler. Bunların tek hakikatçilik iddiaları, farklı düşünsel ve toplumsal gerçekliklere imkân veren metnin etik amaçları (*makâsid*) ve toplumun ni-

---

davranışlarının bu metin tarafından şekillendirildiğini, hayata ilişkin bütün tutumlarının metinle olan ilişkilerinin neticesinde ortaya çıktığını iddia eden kişi/tutum/yargı.

haî yararları (*masâlih*) ilkelerine kör kesilmelerine neden olur.

Vicdan, akıl ve ahlak zemininde inşa edilen ve Kur'an'ı anlama ve yorumlamada paradigmatik öneme sahip olan ayetlerle tahkim edilen bir Tanrı tasavvuru savaş ve şiddet bağlamında bizi şu ilkelerle karşılaştırır:

Savaşın Sebebi Saldırı ve Zulümdür. Din Adına Savaş Yoktur

Kur'an, ancak "Haksızlığa uğratılarak kendilerine savaş açılan kimselerin karşı koyup savaşmasına izin vermektedir." (Hac, 39) Dolayısıyla savaşanlarla savaşa izin vardır.

Kur'an savaşı çirkin bir eylem olarak tanımlamak suretiyle (Bakara, 216), çirkin bir araçla yüce idealler (dinin yayılması, Allah'ın adının yüceltilmesi, vs.) arasındaki zıtlığa işaret etmektedir. Allah'ın adının yüceltilmesinin yolu hiçbir zaman bir savaştan, katliamdan, masum insanların katlinden, temel hak ve özgürlüklerinden yoksunlaştırılmalarından, göçe zorlanmalarından, vs. geçemez. "Düşmanlık ancak zalimlere yapılır"[11] ayeti, kimlerle savaş yapılacağını ve gerekçesini açıkça ortaya koymaktadır.

Şirk veya İnkâr Savaş Sebebi Değildir

Kur'an, "Bir putperest size sığınırsa onu korumanıza alın. Kur'an'ı dinlemek isterse buna imkân verin, sonra da gideceği yere güven içinde gitmesini sağlayın" (Tevbe, 6) ayetiyle insan ilişkilerini güven ve ahlak zemininde inşa etmekte, salt/pasif şirki öldürme yahut savaş sebebi saymamaktadır.

İslam Savaş Esirlerini Köle ya da Cariye Olarak Kullanmayı Reddeder

"Öyleyse, küfredenlerle karşı karşıya geldiğiniz zaman, hemen boyunlarını vurun; sonunda onları iyice bozguna uğratıp zafer kazanınca da artık (esirler için) bağı sımsıkı tutun. Bundan sonra ya bir lütuf olarak (onları bırakın) ya da bir fidye (karşılığı salıverin). Öyle ki savaş ağırlıklarını bıraksın (sona ersin). İşte böyle; eğer Allah dilemiş olsaydı, elbette onlardan intikam alırdı. Ancak (savaş,) sizleri birbirinizle denemesi içindir. Allah yolunda öldürülenler ise; (Allah,) kesin olarak onların amellerini giderip boşa çıkarmaz"[12] ayeti, savaşın temel amacının ganimet (esir ve mal) kazanımı olarak görülmesini reddetmekte ve hem zulmün ortadan kaldırılmasını istemekte hem de savaşın getirdiği her türlü ağırlığı (ölümler, sürgünler, açlık-sefaletler, göçler, vs.) öne çıkararak insanlar üzerinde

11 Bakara, 193.

12 Muhammed, 4.

caydırıcılık etkisine dikkat çekmektedir.

Ganimet Elde Etmek İçin Savaşmaya İzin Yoktur

"Hani Allah, iki topluluktan birinin sizin elinize geçeceğine ilişkin va'adde bulunmuştu; siz ise korumasız olanın elinize düşmesini istiyordunuz. Ne ki Allah'ın muradı, kelamı aracılığıyla hakkı gerçekleştirmek ve kâfirlerin kökünü kurutmaktı" (Enfâl, 7) ayetiyle çapul ve yağma kültürünü reddetmekte, savaşın gayesinin temel hak ve özgürlüklere saldıranların (kâfirlerin) etkisiz hâle getirilmesi olduğunu ilan etmektedir.

Krizlere Müdâhale Edecek Bir Topluluk Bulunsun

Kur'an, insanlar arasında, *-ulû bakiyye'* adını verdiği- çatışmayı tetikleyen içgüdüsel yapıyı aşma kabiliyeti gösteren bir erdemliler topluluğunun bulunmasını ve bu topluluğun yeryüzünde fesadı önleme (arabulucu(luk), çatışma çözücü(lük), diplomasi, vs.) misyonu yüklenmesini istemektedir.[13]

Nihai Amaç Barış Olsun

Kur'an "Eğer savaş hâlinde olduklarınız savaştan vazgeçerlerse siz de vazgeçin"[14] ayetiyle, savaşı hayatın arızi bir dinamiği olarak tanımlamakta ve barışın egemenliğinin sağlanmasını istemektedir. "Hepiniz toplu hâlde barışa girin"[15] ayetini de bu ayetle aynı bağlamda okumak gerekir.

"Allah, sizin düşman olarak algıladığınız kimselerle sizin aranızda bir sevgi var edebilir ve onun (buna) gücü yeter; Allah tarifsiz bir bağış, eşsiz bir merhamet kaynağıdır. Allah size, sizinle din savaşı yapmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyilik ve hakkaniyete dayalı bir ilişki geliştirmenizi yasaklamaz. Çünkü Allah adil olanları pek sever"[16] ayetiyle Kur'an aslında evrensel bir barışı (pax) bütün ilişkilerin temel gayesi olarak belirlemektedir.

"Dinî sebeplerle yapılan baskı, zulüm ve şirk ortadan kalkıp, din sadece Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın"[17] ayeti, "Her din mensubunun temel hak ve özgürlüklerini sonuna kadar kullanabileceği bir ortamın yaratılmasını ve sonuna kadar muhafaza edilmesini istemektedir.

13 Hûd, 116.
14 Bakara, 192.
15 Bakara, 208.
16 Mümtehine, 7-8.
17 Bakara, 193.

İSLAM CEZA HUKUKUNDA SUÇA UYGULANAN HAD, KISAS, TAZİR VB. MÜEYYİDELER ŞİDDET OLARAK ALGILANABİLİR Mİ?

Prof. Dr. Şevket Topal

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Giriş

Günümüzde pek çok alanda kavram kargaşası yaşanmaktadır. Bu ise beraberinde yanlış ve eksik anlamaları getirmektedir. Bu kavramlardan birisi de genelde İslam'la özelde ise fıkıhla şiddet kavramlarının yan yana getirilme çabasıdır. Oysaki fıkıh eserlerinde şiddeti ifade eden özel bir terim yerine, her bir suçun niteliğine uygun farklı kavramlar kullanılır. Ve İslam her zaman hakkın tarafında yer alarak zulme, haksızlığa ve şiddete karşı durur. Kime karşı işlenirse işlensin her bir haksız uygulama İslam'a göre günahtır. Her günah ise aynı zamanda bir zulümdür. Dolayısıyla zulüm kavramı şiddeti de içerecek şekilde geniş kullanıma sahip şemsiye bir kavramdır. İslam hukukunda suç ve suçluyla etkin mücadele kapsamında değişik ceza türleri mevcuttur. Bunlar içerisinde işlenen suçun niteliğine göre son derece ağır hükümler içerenler olduğu gibi, daha hafif cezalar da mevcuttur. Önceden suçu, suçun unsurlarını ve cezalarını alenen açıklayan bir hukuk sistemi için cezaların ağırlığına bakarak şiddet taraftarı ve uygulayıcısı gözüyle bakılamaz. Hele de İslam hukuku gibi suçu hakkıyla cezalandırarak mağdurun hakkını koruyan, bununla birlikte cezası son derece ağır olup kısas gerektiren suçlarda hasım ile mağdur arasında anlaşmaya (sulha/affa) imkân tanıyan sistem için şiddet ve haksızlık ifadelerini kullanmak son derece yanlıştır. Zira İslam'ın temel amacı zulmü ve şiddeti engelleyerek insanların can, mal, ırz, din ve aklını korumaktır. Bütün hükümler bu alanlardaki maslahatları ko-

rumaya matuftur. Netice itibarı ile şiddet ve zulüm kelimeleri İslam için kullanılamaz. Daha genel ifade ile hiçbir hukuk sistemi şiddeti, tedhişi (terörü/kaosu) ve zulmü savunmaz. Bunlar illegal durumların ürünüdür.

Zulüm sözlükte; karanlık bir şeyi kendi yerinden edip başka bir yere koymak anlamına gelir. Dinî bir kavram olarak zulüm ise başkasına ait hakkı gasp etmek, bir başkası üzerinde baskı ve işkence kurmak, söz ve fiillerde aşırıya kaçmak, bir başkası üzerinde baskı ve işkencede bulunmak gibi çok değişik anlamlarda kullanılır. Zulüm kelimesi Kur'an'da, bir haksızlığı veya eziyeti ifade etmek üzere sıkça kullanılan kavramların başında gelir. Aynı zamanda pek çok hak ve nimetten mahrumiyetin de temel sebepleri arasında zikredilir. Kısaca zulüm, adalet karşıtı söz ve eylemlerde bulunmanın genel adıdır.[1] Bu bağlamda daha dar bir çerçevede

---

1 Zulüm kelimesinin geçtiği çok sayıda ayetten bazıları şöyledir: "İmân edip de imânlarına zulüm karıştırmayanlar (var ya) işte korkudan emin olmak onların hakkıdır…" (En'âm, 6/82); "Şüphesiz ki, şirk büyük bir zulümdür" (Lokman, 31/13); "… Allah, zalim kimseleri doğru yola iletmez." (Bakara, 2/258); "Ayetlerimizi yalanlayan ve kendilerine de zulmeden topluluğun durumu ne kötüdür!" (A'raf, 7/177); "Nuh kavmini de peygamberleri yalanladıklarında boğduk ve onları insanlara bir ibret yaptık. Zalimlere acı bir azab hazırladık." (Furkan, 25/37); "Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurban kabul edilmeyen kardeş kıskançlık yüzünden): 'Ând olsun seni öldüreceğim' dedi. Diğeri de, Allah ancak sakınanlardan kabul eder. Eğer sen öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Böyle yapmakla sen hem benim günahımı, hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olacaksın. Zalimlerin cezası işte budur" dedi. (Mâide, 5/27, 28, 29); "… Hırsızlık yapanın (Yusuf'un) cezası, kayıp eşya kimin yükünde ise ancak ona verilir. Onun da cezası kendisini alıkoymaktır. Biz zalimleri böyle cezalandırırız, dediler." (Yûsuf, 12/75); "… Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte zalimler onlardır." (Mâide, 5/45); "… Mazlumun duasından sakınınız. Çünkü onunla Allah arasında perde yoktur." (Buharî, Cihâd 180); "Müslüman, diğer Müslümanların onun elinden ve dilinden emin oldukları kimsedir." (Buharî, İmân 4, 5; Rikâk, 26; Müslim, İmân, 64, 65; Ebû Dâvud, Cihâd 3); "Zulümden sakınınız. Zira zulüm, kıyâmet günü (sahibini saran) karanlıklar şeklinde olacaktır". (Buhârî, Mezâlim, 8); "… Âllah, zalime ancak mühlet verir…" (İbn Mâce, Fiten 22); Ebû Hureyre'den (r.a.) gelen bir rivayette şöyle geçmektedir: "Bir keresinde Rasulullah (s.a.v.): "Gerçek müflis kimdir, biliyor musunuz?" diye sormuştur. Ashap da: "Müflis parası ve malı bulunmayandır" deyince, o şöyle demiştir: "Ümmetimden kıyamet günü namaz, oruç ve zekât sevabı olmakla birlikte amel defterine; şuna sövdü, buna zina iftirası yaptı, şunun malını yedi, bunun kanını döktü, şunu dövdü şeklinde günah yazılı bir amel defteri ile gelendir. Bu yaptıklarına karşılık olarak onun sevabından hak sahibine verilir. Eğer üzerindeki borç ödenmeden önce ibadet ve iyiliklerinin sevabı tükenirse bu seferde hak sahiplerinin günahlarından bir miktar alınıp o kimsenin üzerine yüklenir. Neticede söz konusu kimse

insana yönelik olarak gerçekleşen haksız fiili ifade eden şiddet ile toplumu hedef alan yıkıcı ve kargaşaya sürükleyici kitlesel hareket olan terör, İslam'a ve İslam hukukuna yabancı kavramlardır. Zira hukuk sistem demektir. Terör ve şiddet ise nizam karşıtı olmak demektir. Hukukun temel görevi ise şiddet üretmek değil, şiddeti ortadan kaldırmaktır. Ne yazık ki, gelenekte bilinmeyen ve bu haliyle tanınmayan terör ve şiddet kavramları İslam ve Müslümanlarla özdeş anılır olmuştur. Bugün Batıda Müslüman denilince hemen 11 Eylül 2001 saldırıları hatırlatılmakta; Müslümanlara potansiyel terörist ve katil gözüyle bakılmaktadır. Son dönem hadiseleri ile bu bakış açısı ve algı operasyonları çok daha artarak devam etmiştir. Batı toplumlarının zihin dünyasında Müslümanlar, batının özgürlüğünü yok etmeye çalışan fanatik ruhlu kimselerdir. Oysa batı toplumları ile iç içe yaşayan her iki toplumun fertleri ya da gençleri, bu endişeleri boşa çıkarırcasına aynı ortak hayatı yaşamaktadırlar.[2]

Bütün dinler şiddetin karşısındadır. Dinleri ve dini metinleri şiddetle özdeşleştirmek veya şiddetin referansı olarak kullanmak, açıkçası dinlerin mesajını ve gerçekleştirmek istediği hedefi sabote etmektir. Ne var ki tarihin değişik dönemlerinde ama daha çok modern dönemde din ile şiddet arasında yakın ilişki kurulmaya çalışılmış ve bununla da bir takım siyasi veya sosyal sonuçlar hedeflenmiştir. İçinde bulunduğumuz zaman dilimi itibarı ile dünyanın ilgisi ve menfaat kavgaları İslam ülkelerinin mevcut olduğu coğrafya üzerinde olup, onlar üzerinde kanlı ve yok edici saldırılar gerçekleştirildiğinden dolayı, son dönemlerde İslam toplumları şiddetle, terörle ve güvensizlikle eş değer olarak anılmaktadır. Gerçek şu ki görüntü itibarı ile durum bundan ibarettir. Fakat hadisenin arka planına inildiğinde adı barış olan İslam'ın, muhatabı olan toplum nasıl oluyor da şiddetle özdeş hale geliyor? Bunun cevabı hem zor, hem kolay. Zor! Çünkü çok karmaşık güç odaklarının ve menfaat gruplarının müdahil olduğu veya yerel dinamikleri desteklediği, bir anlamda küresel güçlerin menfaat savaşı verdikleri bir ortamı tahlil etmek zorundasınız. Kolay! İslam dünyası hafızasını, dini ve uhrevî amaçlarını kaybetmiş, ama etrafına dinî delilleri kullanarak dinin asla tasvip etmediği şiddet, keşmekeş, gözyaşı ve mutsuzluk sunuyor. Bu durumda belki de ana destekleyicileri ve müsebbipleri olan düşmanlarını haklı çıkaracak eylemler ortaya koyuyor. Özellikle Dünya Ticaret Merkezine yapılan saldırıların Müslümanlara mal edilmesi neticesinde artık Batıda İslam'ın

günahları sebebiyle ile sebebiyle cehenneme atılır." (Müslim, Birr 60).

2 Terry Eagleton, *Holy Terror*, Oxford University Press, New York 2005, Pg. 73.

bir şiddet dini olup olmadığı ile ilgili kitlesel veya bireysel tartışmalar/görüşler daha çok ortaya konulur olmuştur.[3] Bu saldırı etkisi ve büyüklü açısından da ilk olması hasebiyle Batı toplumlarında da kafa karışıklığına neden olmuş; insanlar arasında farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Bu saldırı bazıları tarafından bir özgürlük mücadelesi olarak nitelendirilirken, diğer bazıları tarafından ise din ile azınlıklar veya bireysel hareketler göz ardı edilerek terörü İslam'la özdeş kabul etmişlerdir.[4] Neticede dünya üzerinde yeni bir düşman olarak Müslümanlar hedef gösterilmiştir. Bu süreç yeni bir din savaşı ve medeniyetler çatışması olarak bir takım çatışma ve yapılanmaları beraberinde getirmiştir.[5] Ancak gerçekten bir din şiddeti besliyor ve ona destek oluyorsa, artık o andan itibaren aslî hüviyetini kaybetmiş demektir. Her ne kadar din ile şiddeti özdeşleştirme gayretleri varsa da esasında yaşadığımız çağın karmaşık ilişkileri içerisinde dini şiddetle özdeşleştirme çabası içerisinde olanların asıl amaçlarının, ekonomik, politik ve siyasi hesaplarının sorgulanması gerekir. Benzer şekilde dinin etnik köken, ırkçılık, ulusçuluk lehine kullanılmasının da sebeplerine inmek gerekir. Bu ise bambaşka bir çalışmayı gerektirir. Ancak şu kadarını ifade edelim ki, bu gün şiddet söylemleri ve İslam dininin şiddeti beslediği iddiaları ilmi dayanaktan ve İslam'ın temel naslarından yoksun bir şekilde bir takım toplumsal gözlemlere, vakıalara ve suçlayıcı ithamlara dayanmaktadır. Aynı şey İslam'ın dışındaki diğer dinler için de söylenebilir. Nitekim batıda kimi zaman cereyan eden okul baskınlarında gerçekleştirilen katliamlarında din ile ilişkisi kurularak, eylemcinin dini düşünce saikiyle böyle bir eylemi gerçekleştirdiği tezi işlenmektedir. Yine de batı dünyası kendi içerisinde cereyan eden olaylar hakkında dinin bir etken olduğunu söyleseler de konuyu dine mal etmekten ve dinin birinci dereceden şiddet kaynağı olduğunu ifadeden sakınmaktadır. Nitekim bir grup önde gelen Batılı devlet adamı gerçek dinin şiddet içeremeyeceğini ve özünde barışçıl olduğunu ifade etmiştir.[6] Onlara göre din ve şiddet arasındaki ilişki, toplumların tarihinin anlaşılmasında da önemli etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.[7] Ama aynı kesimler söz konusu Müslümanlar olduğunda acımasızca İslam'ı suçlayarak, dini terörle öz-

3 Andrew R. Murphy, *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, First Edition, Edited by Andrew R. Murphy, Blackwell Publishing, 2011, pg. 1 etc.

4 Jawad Quddus, *Islam, Terrorism and the New World Order* (Editor: Ram Puniyani), Sage Publications, New Delhi 2005, Pg. 92.

5 John D. Carlson, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*, pg. 10.

6 John D. Carlson, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*, pg. 11.

7 John D. Carlson, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*, pg. 8.

deşleştirmektedirler. 11 Eylül 20001'de İkiz kulelere yapılan saldırılar neticesinde Batıda Müslüman dendiğinde Üsame b. Ladin, Üsame b. Ladin dendiğinde ise terör ve terörle özdeşleştirilen İslam akla gelmektedir. Buna karşılık Üsame b. Ladin'e karşı Amerika'nın verdiği savaş da siyasi/askeri olduğu kadar kutsal bir savaş olarak da nitelendirilmiştir.[8]

Son dönemlerde oldukça fazla bir şekilde İslam'ın bir terör ve şiddet dini olduğu yayılmaya çalışılmakta ve buna da kanıt olarak Kur'ân'dan bazı ayetler delil olarak getirilmeye çalışılmaktadır. Ancak burada art niyetli bir tutum sergilenerek, naslar hakkındaki farklı yorum veya uygulamalar göz ardı edilerek, bir tür kara propaganda yürütülmektedir. Şurası bir gerçektir ki, İslam asla şiddeti desteklemez. Ancak bugünkü psikolojik ortam içerisinde bunu dünyaya izah etmek oldukça zordur. Diğer bütün dinlerde olduğu gibi kurduğu sistemi ve inandığı değerleri korumak için suç saydığı unsurlar ve bunlara uyguladığı değişik cezalar vardır.[9] Sistem içerisinde mevcut, önceden belirlenen, aleni olarak insanlara beyan edilen hususların ve hukukî yaptırımların, şiddet veya terör olarak nitelendirilmesi bir tür algı operasyonudur. Zira İslam'da kendisine karşı saldırmayan veya kaba güç kullanmayanlara yönelik bir hareket söz konusu değildir. İslam kendisi herhangi bir şiddete ve saldırıya maruz kalmadıkça, karşı tarafla savaşmaz. Allah azgınlık ve taşkınlık yapanları sevmez. Kaldı ki, savaşın zorunlu olduğu hallerde dahi İslam keyfiliğe müsaade etmez. Savaşta ancak aktif olarak savaşanlarla mücadele edilir. Kadınlara, çocuklara, aktif olarak savaşa katılmayan Müslüman olmayan din adamlarına ve yaşlılara dokunulmaz. Ayrıca tabiata ve doğal kaynaklara zarar verilmez. Dahası savaşta öldürülen düşman askerlerinin ölülerine hakaret içeren hareketlere de (müsle) girişilmez.[10] Hal böyle iken son yıllarda Ülkemizde ya da Amerika'da, Suriye'de, Irak'ta, Afganistan'da, ve daha pek çok ülkede vuku bulan bombalama ve öldürme eylemleri neticesinde İslam'ın adı terörle özdeş anılır olmuştur. İslam'ın yasakladığı haksız yere cana kıyma, masuma zarar verme nasıl olur da İslam'a mal edilebilir? Müslüman asla intihar bombacısı olamaz. Bu yolla hem kendi canına hem de etrafındaki onlarca masumun canına kıyamaz. İslam bunu asla kabul etmez. Oysa Bosna'da Keşmir'de, Afganistan'da, Somali'de ve daha pek çok yerde gerçek acıyı çeken Müslümanlar, acıyı çektirenler ise güçlü Batı orduları olmuştur. Buna rağmen onlar temiz, Müslümanlar ise terör

8 John D. Carlson, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*, pg. 12.

9 Jawad Quddus, *Islam, Terrorism and the New World Order*, pg. 98.

10 Jawad Quddus, *Islam, Terrorism and the New World Order*, pg. 98.

ve şiddet yanlısı olarak nitelendirilmiştir ki, bu ciddi bir algı yönetimidir.[11]

Elbette İslam suça ve suçluya müsamaha göstermez, ona adil yargılama neticesinde gerekirse en ağır cezayı verir. Bu türden cezaların şekline ve ağırlığına ya da tarihi, sosyal ve psikolojik sebeplere bağlı olarak İslam coğrafyasında meydana gelen korkunç ama İslam tarafından asla tasvip edilemeyecek hadiselere bakarak nasları şiddete referans göstermek asla doğru değildir. Öyleyse İslam'da ve İslam hukuk sisteminde asla kendisine yer edinemeyecek olan şiddet nedir?

İslam Hukuku Açısından Şiddet Kavramı

Günümüzde İslam'la ilişkilendirilmeye çalışılan şiddet uygulamalarının tarih boyunca birçok dinsel gelenekle irtibatlı olarak gündeme geldiğini unutmamak gerekir.[12] Oysaki İslam terör, şiddet ve zulmün tam zıttı olan sevgi, barış, kardeşlik ve hoşgörüyü merkeze almıştır. Din olarak hedeflerinin başında ise bireyler arasındaki mevcut güvensizliği, şiddeti ve sosyal yapıyı olumsuz yönde etkileyen tüm çarpıklıkları ortadan kaldırmak gelir. Hz. Peygamber'in ilk yaptığı işlerden birisi, içerisinde yaşadığı toplumun önde gelen zulüm vasıtaları olan kan davası, faizcilik, tefecilik ve kız çocuklarının diri diri gömülmesi gibi kötülükleri kaldırmak olmuştur.[13] Şiddet ve terör toplumda hiç olmaması gereken olumsuzluklar olmasına rağmen bugün o derece yaygınlaşmış ve kanıksanmıştır ki, televizyonları seyreden veya gazeteleri okuyan herkesin günlük olarak yayınlanan onlarca habere bakarak şiddet hakkında az veya çok bir bilgisi olmuştur. Bu, esasında toplumu tedirgin eden ve endişeye sevk eden (psikolojik şiddet içeren) bir durumdur. Bazen de etkisi ve tarafları açısından son derece dar çerçeveli ve adi (sıradan) bir vakıa, reyting kaygısı ile haddinden fazla abartılarak medyatik bakış açısıyla topluma mal edilmekte ve bu şekilde pek çok yeni şiddet türleri ihdas edilmeye çalışılmaktadır. Ama bunların pek çoğunu hukukî anlamda şiddet kategorisinde değerlendirmek mümkün değildir. Yine de şiddet dendiğinde üzerinde az veya çok uzlaşılabilecek bir tanım yapmak mümkündür. Şiddet kelimesi dilimize Arapçadan geçmiş olup, sözlükte "*sertlik, katılık, bir gücün derecesi*" anlamlarına gelir.[14] Istılahta ise şiddet genel olarak "*bireyin*

11 Jawad Quddus, *Islam, Terrorism and the New World Order*, pg. 99.

12 Ünver Günay, "Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din", *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu*, ed. Halil Apaydın-Nuri Kahveci, Kahramanmaraş 2005, ss. 11-40.

13 Müslim, Hac, 147; Ebû Dâvûd, Menâsık, 57.

14 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 54; İbn Faris,*Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, III, 179.

bedensel ve ruhsal açıdan zarar görmesine, yaralanmasına ya da sakat kalmasına neden olan bireysel ve toplu hareketlerin tamamı" şeklinde tanımlanmıştır.[15] Biz de biraz daha kuşatıcı ve kavramın içerdiği anlama uygun olsun diye şöyle bir tanım yapmayı uygun görüyoruz:

"*Şiddet*, yetkisini kanundan almaksızın bir başkası üzerinde onu fiziksel ya da ruhsal yoldan tahrip etmek veya zarar vermek amacıyla icra edilen haksız güç uygulamasıdır."

İslam hukukunda şiddeti tanımlayan tek bir kavramdan söz etmek doğru olmaz. Fakihler, suçun niteliği ve şekline göre her bir hadiseyi farklı kavramla ifade etmiştir. Bu anlamda fıkıhta zengin bir kavramsallaşmanın mevcudiyetinden söz edebiliriz. Örneğin; aile hukuku alanında şikak, iraz, nüşuz, ceza hukuku alanında cerh, darb, cinayet, şecce (kafa yarma/yaralama), şetm, had, kısas, tazir, takbih… kavramları böyledir. Dolayısıyla şiddete maruz kalan kimse hangi açıdan zarar görmüşse, İslam hukukundaki kavram da ona uygun olarak ifade edilir. Bu zarar maddi olduğu kadar manevi de olabilir.

Şiddet İslam tarafından asla tasvip edilmediği gibi, aklı başında hiçbir Müslüman tarafından da savunulmamıştır. Öyleyse, fiziksel güç uygulamayı gerektiren; cana, mala ve daha pek çok şeye zarar veren cihat/savaş emrinin İslam'daki manası ve temel hedefi oldukça farklı olmalıdır. Şu kadarını ifade edelim ki, şiddette kanunî dayanaktan yoksun olduğu halde bir başkasına haksız güç uygulama ve ona zarar verme amacı vardır. Cihat ise meşruiyetini naslardan alır. Cihatta, savaşı başlatan ve sona erdiren meşru bir devlet otoritesi vardır. Onun için, neticesindeki benzerliklere bakarak bir takım kavram veya olayları birbirine karıştırmamak gerekir. Meşru otorite kanuna uygun bir nizamın tesisi ve devamı için çaba harcarken, şiddet yanlıları haksız bir şekilde kanuna dayanmayan yetki ve güç kullanımı yoluna giderler. Ancak bugün Batı, kendisi açısından inancını, kültürünü, müesseselerini tehlikeli gördükleri İslam savunucusu/uygulayıcısı devletleri de şiddet yanlısı veya terör destekçisi tarafında göstererek, onlara da fırsat buldukça yok etme operasyonlara düzenlemektedir. Bu gibi hallerde çoğu zaman kimin şiddet yanlısı olduğunu sormaya bile imkân tanınmamaktadır.[16] Elbette İslam'a saldırı söz konusu olacak tarihten veya lafzın literal anlamından yapılan seçkilerle aleyhte pek çok örnekler getirilmek suretiyle, günümüzde yapıldığı gibi manipülatif bir takım değerlendirmelerde bulu-

15 Aliye Mavili Aktaş, *Aile İçi Şiddet Kadının ve Çocuğun Korunması*, s. 13.

16 John D. Carlson, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*, pg. 19.

narak İslam'la şiddet yan yana getirilebilir, ama bu asla doğru bir metot değildir. Bizim temel iddiamız, İslam ceza hukukunda yer alan kategorik ceza türleri ve bunlara referans olan naslardan yola çıkarak söz konusu müeyyideleri bir şiddet göstergesi olarak göstermek doğru değildir.

Dine dayalı hukuki düzenlemelerde bir takım hükümler (hadler ve kısaslar), sabiteler kapsamında kabul edilerek aynen muhafaza edilir. Bu bir anlamda dinin asli hüviyetinin korunması anlamına gelir. Bu türden hükümlerin sayısı sınırlı, ispatı ağır şartlara bağlı, infazı ise kesin yargılara dayalıdır. Kaldı ki, bazı suçlara İslam hukukunda uygulanan ağır cezalar insanlığın hiç tanımadığı türden yeniden ihdas edilen cezalar değil, belki tam aksine eskiden beri var olan belki de İslam hukuku tarafından bir parça yumuşatılan cezalardır. Yani İslam hukukunda mevcut olup da tarihin daha önce tanıklık etmediği bir ceza türüne rastlamak nerdeyse imkânsızdır. Kaldı ki, bu alanda (hadler ve kısas) en ufak bir şüphe, sanık lehine kullanılır. Bazı ceza türlerinde ise (ta'zir), siyasi yönetimler toplumsal beklentileri ve kendi faydasına olabilecek halleri daima göz önüne alarak, yeni düzenlemelere gidebilir. Dine dayalı hukuku benimsemeyen modern devletlerde ise toplumsal taleplere bağlı olarak her alanda bir değişime gidilebilir, suç ve ceza tanımında belli sabitelerden hareket edilmeyebilir. Bizim gibi geçmişi dini geleneğe dayalı modern devletlerde, hukuki düzenlemelerde denge iyi ayarlanmadığı takdirde, seküler alanla dini hükümler arasında bir çatışma meydana gelebilir. Seküler alanda yumuşatılan hükümlerin İslam hukukunda muhafazası sebebiyle, bazı naslar veya hukuki hükümler dinin şiddeti destekleyen tarafı olarak gösterilebilir.[17]

Hukuka aykırı fiiller, kanun nazarında suç teşkil eder ve belli bir yargılama neticesinde failine kanunda öngörülen cezaların uygulanmasını gerektirir. Dolayısıyla bir eylemin suç sayılması ve cezalandırılabilmesi için suçun önceden kanunda belirtilmesi/açıklanması gerekir. Meşru otoritesi olmayan hiç bir merciin kanuna aykırı davranarak cezalandırma yetkisi olmadığından, suçun failini ancak meşru otorite yargılar ve cezaya çarptırır. Her hukuk sistemi kendi doğası gereği bazı fiilleri suç saymış ve failini cezalandırmıştır. Ancak benzer fiiller kimi hukuk sistemlerinde son derece ağır müeyyidelerle cezalandırılırken, kimi hukuk sistemlerinde ya çok hafif cezalarla geçiştirilmiş ya da hiç kusur kabul edilmemiştir.

Bir fiilin suç sayılıp sayılmamasında elbette zaman ve mekân unsurları da etkili olmuştur. İslam hukuku açısından da benzeri durum söz

17 Lorenzo Magnani, *Understanding Violence*, Berlin 2011, pg. 236.

konusu olup, suç türleri ve faillerine uygulanan cezalarda bunun dışında bir sebep aramanın haklı nedenlerinin olmadığı görülür. Bununla birlikte, İslam hukukunun suç türleri ve bunlara uygulanacak cezalarla ilgili kendine özgü hükümleri ve kimi zaman ağır yaptırımları vardır. Bu konudaki temel çerçeveyi ayetler, hadisler ve fıkhın genel kuralları kapsamında ortaya konulan içtihatlar ya da uygulama örnekleri belirler. Müslümanların uzun asırlara uzanan tarihine bakıldığında ceza hukukunun teorisi ile pratiği arasında zaman zaman kastı aşan uygulamalara rastlansa da, bunu hukukun kökenine veya Müslümanların genel uygulamalarına teşmil etmek doğru olmayacaktır. Hele hele şiddet karşısında son derece net tavır gösteren İslam'ın, öngördüğü hukuk siteminde şiddete müsamaha göstermesi asla düşünülemez. Fakat toplumsal infial hallerinde ortaya çıkan olaylar neticesinde, aklın devreden çıktığı ve hukukun çiğnendiği uç olaylardan hareketle, İslam'a ve Müslümanlara saldırmak isteyenler için, her toplumda olduğu gibi İslam toplumundan da bazı örnekler bulmak mümkündür. Dahası bu tür fevri hareket veya olağandışı hallerin yol açtığı olaylardan hareketle Müslümanları şiddet yanlısı ve terörist ilan etmek de pekâlâ mümkündür. Bugün İslam dünyası üzerinde algı operasyonları yapan küresel güçlerin, kendi toplumlarına ya da dünyaya yaymaya çalıştıkları gibi İslam'ı ve hukukunun temel kaynaklarını şiddet yanlısı ilan ederek mahkûm etme haksızlığını sergilemek de mümkündür. Oysaki İslam hukukunun temel kaynağı Kur'an ve sünnetin en amansız mücadelesi zulüm ve zalimlerledir. Bu konuda tavrı çok nettir ve zulüm kimden gelirse gelsin, karşısında İslam'ı bulur. İslam hukukunun suçun niteliğine göre uyguladığı had, kısas veya ta'zir kategorisine dâhil cezalardan her biri suçu caydırma ve önleme amaçlı olarak kimi zaman çok ağır müeyyideler de içermek suretiyle önceden ilan edilmiş olup, adil yargılama neticesinde faile uygulanan ceza türleri olarak karşımıza çıkar. Yargılama aşamasında hâkimin gerek delillerin değerlendirilmesi gerekse en ufak bir şüpheyi sanık lehine yorumlaması, onun ihtimal de olsa haksız yere bir başkasına zulmetmekten ve onu şiddete maruz bırakmaktan ne kadar uzak olduğunun bir göstergesi olarak düşünülmelidir. İslam ceza hukukunda suça uygulanan cezalar ve cezanın meşruiyetini aldığı naslar veya hukuki ilkeler dikkate alındığında, dinin asla şiddete taraf olmadığı görülür. Yerel ya da küresel ölçekte bir takım çevrelerce, nasların bağlamından kopuk bir şekilde lafzî yorumundan hareketle şiddet kaynağıymış gibi gösterilmeleri ise en hafif ifadesi ile dine karşı yapılan açık bir iftiradır. Zira İslam, şiddetin karşısındadır ve dinin kaynakları asla şiddeti beslemez/savunmaz. Bu bizim buradaki temel iddiamızdır.

Şiddeti besleyen veya savunan görüş kimden gelirse din adına bir sapmadır, aynı zamanda İslam'a ve Müslümanlara iftiradır.

Hukuka Aykırı Toplumsal Olayların Sebepleri ve İslam

Günümüzde İslam toplumlarında cereyan eden hadiselerin içten ve dıştan kaynaklanan pek çok sebebi vardır. Kabul etmek gerekir ki, Müslüman toplumlar modern dönemde kendilerine has güçlü bir sistem kuramamışlar; daima başkalarının yardımına ve etkisine muhtaç olarak yaşamışlardır. Bu da beraberinde toplumsal çelişkileri ve çarpıklıkları getirmiştir. Özellikle Ortadoğu coğrafyası çok kültürlü ve çok devletli yapısıyla bunun için münbit bir zemin oluşturmuştur. Neticede (petrol, doğal gaz, darbe… vs.) sebebi ne olursa olsun, bu coğrafya sık sık iç ve dış müdahalelere açık (kaos ve istikrarsızlığa) hale gelmiştir. Her bir olumsuzlukta ise fatura büyük ölçüde İslam'a mal edilmiş; İslam'ın asla tasvip edemeyeceği olaylar üzerinden maalesef İslam sorumlu tutulmuştur.

Olan biteni Batılı bilgi kaynaklarının etkisi ile değerlendiren modern toplumların geneli de haklı olarak İslam toplumlarını terör ve şiddeti destekleyen, Müslümanlar ise zalim, acımasız potansiyel suçlu olarak görmektedir. Bu algının oluşmasında kasten çaba gösterenler de olmakla birlikte, Batı'da İslam'la alakalı doğru bilgi aktaran neşriyatın yüzdeliğinin oldukça düşük olmasının etkisini de unutmamak gerekir. Bu bağlamda Batı toplumlarında Ortadoğu coğrafyası ve Müslümanlar (din/hukuk), şiddetin kaynağı ve besleyicisi olarak görülmektedir. Ama Batı'nın güçlü silahlarının ve askerlerinin neden orada olduğu (gerçekleri çarpıtma amaçlı haberler dışında) gündeme getirilmemektedir. Bu nedenle Batı toplumları şiddetin önlenmesi amacıyla kurumları, politikaları ve kiliseleri yoluyla Ortadoğu'ya demokrasi getirme çabası içerisinde olduklarını iddia ederler.[18] Bu süreçte Dünya genelinde 1970'li yılların başında, batı toplumlarında dinin eski önemini yitirdiği düşüncesinin, bu dönemden sonra ekonomik, sosyal, kültürel açıdan hayatın her alanında yeniden belirleyici en önemli güç haline getirilmesinin de tesadüfi olmadığını düşünmek gerekir. Dolayısıyla politik alanda vuku bulan herhangi bir gerilim ya da çıkar çatışmasının altında çoğu zaman dini bir etkenin varlığını tespit etmek hiç de şaşırtıcı gelmemektedir.[19]

Gerçekte Batı önce kendi sanal düşmanını oluşturmuş, sonra da

---

18 William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, New York 2009, pg. 4.

19 God's Just Vengeance, *General Editors: Duncan Forrester - Alıstair Kee*, Cambridge University Press, New York 2002, Pg. 3.

kendisinin ürettiği bu suni düşmana atfettiği suçun niteliği ve büyüklüğüne göre yok etme, akabinde o coğrafyayı işgal etme politikasını gütmüştür.[20] Söz konusu coğrafyalar meşru otoriteden yoksun, başıboş, kaosa açık hale geldiğinden her türden şiddetin ve modern ifadesiyle korkunç terör olaylarının hedefi haline gelmiştir. Böylesi bir ortamda herkes vatanını kurtarma gayesi ile silaha sarılmakta, ama nedense kendini o hale getirenleri değil, kendisi gibi mağdur dindaşlarını hedef alarak onlar üzerinde en korkunç saldırıları gerçekleştirebilmektedir. Böylesine bir vahşet ortamının doğurduğu hukuksuz, vicdansız ve acımasız olaylar dini görünümü sebebiyle İslam'a mal edilmekte ve dinin naslarının terör ve şiddeti beslediği düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmaktadır.

Terör ve şiddetin ardında yatan çok çeşitli nedenler olabilir. Dindar görünümlü bir kimse, dini kaygı taşımaksızın ekonomik veya siyasi amaçlı bir şiddet hareketinde bulunabilir. Burada kesin bir yargıya giderek, şu ya da bu sebepten olayı dine mal etmek doğru değildir. Doğrusu politik, ekonomik, siyasi beklentilerle din arasında kesin bir ayırıma gitmek mümkün değildir. Bu ayırımı aslında Batı toplumlarında ortaya çıkan ama gerçekle çok örtüşmeyen bir bakış açısıdır.[21] Batı düşüncesinde din, bir şiddet kaynağı olarak görülmüş ve dinin niçin şiddeti beslediği üzerine fikirler öne sürülmüştür.[22] Tabi onların şiddeti besliyor dedikleri din ve mekân, İslam ve Müslümanların coğrafyasıdır. Doğrusu soruları da yanlış, cevapları da, teşhisleri de. İslam şiddeti beslemez. Ama her tarafından kıstırılan, sabote ve terörize edilen, toprakları işgal edilip zenginlikleri sömürülen söz konusu toplumlardan sağlıklı düşünce üretmesi de beklenemez. Dolayısıyla onların Müslüman olmalarına bakarak İslam'ın asla tasvip etmediği eylemlerini dine mal etmek yanlıştır. Gerçekte Batı dünyası, kendi düşünce ve çıkarlarının gerçekleşmesi ve söz konusu toplumların yeniden şekillendirilmesi amacıyla kendilerinden olmayan toplumlar üzerinde özellikle de İslam dünyasında dini düşünceden beslenen güç kullanmayı (kutsal savaş) tasvip etmektedir. Batının İslam dünyasına saldırısının ve akabinde gelişen belirsizlik ortamının doğurduğu kaos ve terör hareketlerinin kökeninde, kilise tarafından beslenen kutsal savaş fikrinin önemli etkisini unutmamak gerekir.[23] Bu mücadelenin psikolojik bir yanı parçası olarak naslar tarafından refere edilen had, kısas ve ta'zir nev'inden hukuki cezalar, sanki gayri meşru imiş gibi gösterilerek

20 Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, pg. 203.
21 Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, pg. 5.
22 Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, pg. 57 vd.
23 Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, pg. 194-195..

İslam çağdışı ve zalim bir din olarak yaftalanmak hatta medeniyetler savaşı çatışması adı altında hedefe konulmak istenmektedir.

Günümüzde İslam hukuku açısından suç teşkil eden fiillerin tespiti ve cezalandırılmasında esas kabul edilen naslar, temel fonksiyonları ve hukuki işlevleri göz ardı edilerek değerlendirilemez. Ayrıca bağlamından koparılarak ağır, acımasız, şiddet doğurucu bir uygulama olarak gösterilemez. İslam adına bir takım nasların lafzî yorumundan hareketle kendisini meşru otoritenin yerine koyarak insanlara zulmetme ve haksız infazlarda bulunma hali ile de arasında bir mukayeseye gidilemez. Aksi halde bu, fıkıh usulünün tabiri ile bir tür "kıyas meal fârık" olur.

İslam Hukukuna Göre Suç ve Ceza

Kur'an, sünnet veya icma' içerisinde suç ve cezaları düzenleyen hükümler nispeten azdır. İslam hukuku bu alanda temel ilkeleri belirlemek yoluyla suç ve suçluyla mücadele yolunu seçmiştir. Detayı düzenleyen hükümler ise belli alanlarda temerküz etmiştir. Bu anlamda Kur'an ya da sünnette mevcut cezaî hükümler içerisinde kasten adam öldürmede kısas, hataen adam öldürmede diyet ve kefaret, müessir fiil olarak ifade edilen yaralamalarda kasıt varsa kısas, hata varsa diyet cezası öngörülmüştür. Dinden çıkmanın (irtidat) cezası erkek için idam, kadın için idam veya hapistir. Eşkıyalık, ayak takımlığı, terör vb. olaylara karışma veya alet olma sıfatıyla yol kesen, toplumu huzursuz ve tedirgin edenlere suçun niteliğine göre mahkemedeki yargılama neticesinde idam, el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, hapis ya da sürgün cezalarından birisi tatbik edilir. Hırsızlık suçunda hırsızın sağ eli bileğinden kesilir. Zina suçunda bekâra yüz değnek vurulur, evli olana ise ölüm cezası tatbik edilir. Bir kadına zina iftirasında bulunan müfteriye ise seksen yüz değnek vurulur, ayrıca şahitlik vasfını ömür boyu kaybeder. Sarhoş edici nitelikteki içkileri içmenin cezası seksen değnektir. Bunların dışında kalan suç türleri ve hukuka aykırı fiiller için ceza takdiri hakimin yetkisine bırakılmış olup (tazir), bunlar için hapis, kısa veya uzun süreli sürgün, darp, para cezası… vs. müeyyideler uygulanabilir. [24] İslam ceza hukukunda yukarıda kısaca temas ettiğimiz cezalar üç ana grup şeklinde tasnif edilmiştir: Kur'an, sünnet veya icmada açıkça yer alan cezaî hükümler için hadler, kişiye yönelik öldürme veya yaralama şeklindeki müessir fiiller kısas, cezası takdiri olanlar ise tazir olarak isimlendirilir.

Post modern dünyanın en önemli sorunu kavramlarının anlamını ve değerlerinin yeni bir zihin dünyası ile bilinenden çok daha farklı şe-

24 Ali Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, Erzurum 1977, s. 9.

kilde yeniden inşasıdır. Örneğin batı değerlerinde yerleşik kavramlardan birisi olan özgürlük, post modern dönemde sınırsız harcayabilme çılgınlığına dönüşmüştür.[25]

Burada bir hakkı teslim etmek gerekir. Fakihler ceza hukuku ile ilgili hükümleri ortaya koyarken elbette kelam ilminin konuları arasında yer alan kaza ve kader, efâl-i ibad, istitaa gibi tartışmalardan etkilenmişler ve bu etkileşimi belli ölçüde hükme yansıtmışlardır. Fakat bütün bu olup bitenler, hükmün oluşum evresinde fakihin zihninde olup biten şeylerdir. Hüküm ortaya konulduktan sonra mahkemeyi de zanlıyı da bağlayan şey niyet okuyuculuğu veya vehmî bir takım suç isnatları değil, zahiri olarak mevcut olan kanunlardır. Hakim de bu hükümleri yorumlarken hükmü ispat vasıtaları (karine, delil, şahit…) dışına çıkamaz. Oysaki tarihte zalimlerin zulümlerini masum göstermek için "kader, irade, meşiet vs." kavramlarını ne kadar suiistimal ettiğini kitaplardan okuyoruz.

Suçun cezalandırılması aynı zamanda hem birey hem de toplum için bir tür eğitimdir. Bu yolla kanunen kendisinden istenileni yapmayan kişiyi yola getirmede en etkili yaptırım cezalandırmadır. Bu ceza dayak olabileceği gibi, çok daha ağır bir ceza olan idam şeklinde de olabilir.[26] Ancak adil bir hukuk sistemi bireyleri cezalandırmaktan zevk almaz. Aksine hukuk nazarında cezalandırmadan beklenen temel amaç suçlunun ıslahıdır. İslam hukuku hayatın hiçbir alanında boşluk bırakmama, Müslümanları çözümsüzlüğe teslim etmeme adına en beklenmedik olaylar için de hükümler getirmiş; doğabilecek en kötü toplumsal senaryolar için de aynı caydırıcılıkta ağır müeyyideler getirmiştir.

Fakat şu tehlike her zaman mevcuttur. Bazı siyasi, sosyal ve ekonomik mülahazalarla farklı bir kategoride değerlendirilmesi gereken bir suç aceleci, yanlış ve haksız bir yorumla başka bir suç kapsamına dâhil edilerek muhatapları korkunç şekilde cezalandırılabilir. Belki bunun adi bir hırsızlık veya siyasi amaç gütmeyen ama isyan görünümlü toplumsal isteklerin hirabe veya eşkıyalık şeklinde nitelendirildiği ile ilgili tarihteki uygulamalardan sayısız örneklere de ulaşmak mümkündür. Tatbikattaki bu türden yanlışlıklar, şu an itibarı ile bizim buradaki konumuza dâhil değildir. İslam Hukukunda suçlar niteliğine göre hadler, kısaslar ve tazirler olmak üzere üç farklı yolla cezalandırılır.

---

25 *God's Just Vengeance*, Pg. 260

26 *God's Just Vengeance*, Pg. 240.

İslam Hukukuna Göre Ceza Türleri (Had, Kısas, Tazir)

İslam hukukunda suç ve cezalar fıkıh kitaplarının ceza hukuku ile ilgili bölümleri içeren "kitabu'l-cinâyât ve'l-ukubât" başlığı altında incelenir. Bu başlık altında "Allah'ın had veya tazir cezaları ile cezalandırdığı yasak fiillerin" suç teşkil ettiğine vurgu yapılır. Bu ayırım aynı zamanda suçların affedilebilir olup olmama vasfının belirlenmesinde de bir kriter kabul edilir.[27] Cezalandırmanın temel esprisi ise adaletin tesisidir. "Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların arasında adaleti yerine getirsinler diye beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik."[28] Adaletin tesisi ise İslam hukuku nazarında suçun niteliğine uygun düşen had, kısas ve diyet cezaları yoluyla tayin edilmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, İslam'ın adaletin tesisi ve barışın temini noktasında başvurduğu yegâne tedbir ceza değildir. Affetme ve sulh yolunu seçme Kur'ân'da daima teşvik edilmiştir. Ancak bu yol mağdur ile mücrimin/suçlunun arasında tesis edilecek irtibata havale edilmiştir. Bir kimse belli bir söz tasarruf dâhilinde kendisine ya da velisi bulunduğu şahsa karşı işlenen suçtan dolayı mücrimi affedebilir. Ancak affedenin akil ve bâliğ ve hakk-ı kısâsa mâlik olması şarttır.[29]

Hadler

Şer'i olarak cezası belirlenen ve hakimin takdir yetkisine bırakılmayan suçlar had cezasını gerektirir. Bu tür suçlarda şahsı inisiyatifini aşan ve kamu güvenliğini ilgilendiren ağır durumlar söz konusu olduğundan, söz konusu suçların miktarının tayininde ve cezanın infazında alenilik ve caydırıcılık ön plandadır. Fakat bu tür suçlar namusla kadına iftira atma, hırsızlık etme ve içki içme gibi yaygın hususlarda olabileceği gibi, isyan, eşkıyalık, yol kesme gibi nadir haller için de söz konusu olabilir. Burada dikkat çekici husus nadir ama toplumsal huzuru son derece tahrip eden cana ve mala kastedici eylemler en ağır şekilde cezalandırılırken, diğer suçlar da nispeten daha hafif cezalar uygulanmaktadır. Had kapsamına giren suçlar şunlardır:

Zina (Nur, 24/2), hırsızlık (Maide, 5/38), Hamr içme (Maide, 5/90), Yol kesme ve yağmalama (Maide, 5/33), Kazf (Nur, 24/2). Bu taksim Hanefilere göre olup, onlar kısası had cezası gerektiren suçlar kapsamında değerlendirmez. Şafiiler ise hadleri yedi kısma ayırarak kısas ve diyetler ile irtidat (dinden dönme) suçunu da bu kısımda kabul ederler. Benzeri

27 Şafak, *İslam Ceza Hukuku*, s. 67.

28 Hadid, 57/25.

29 Ömer Hilmi Efendi, *Miyar*, 29. Md

bir ayırım Malikilerde de yapılmış, onlar isyan ile yol kesmeyi ayrı kategoriye dâhil ederek haddi sekiz olarak saymışlardır.[30]

سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

"Bu, indirip, hükümlerini kesinleştirdiğimiz suredir. Öğüt alasınız diye onda apaçık ayetler indirdik. Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda o ikisine acımayın. Onların ceza görmesine, inananlardan bir topluluk da şahit olsun. Zina eden erkek, ancak zina eden veya putperest bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadınla da, ancak zina eden veya putperest olan bir erkek evlenebilir. Bu, müminlere yasak edilmiştir."[31]

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَفَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُالْفَاسِقُونَإِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌرَّحِيمٌ

"İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun; ebediyen onların şahidliğini kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkmış kimselerdir. Ama bundan sonra, tevbe edip düzelenler bunun dışındadır. Şüphesiz Allah bağışlar ve merhamet eder.[32]

"جَزٰٓؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِى الْأَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

"Allah'a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir zillettir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır."[33]

"اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"

"Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin."[34]

30 Şafak, *İslam Ceza Hukuku*, 65-66.

31 Nur, 24/1-3.

32 Nur, 24/4-5.

33 Mâide 5/33.

34 Mâide 5/34.

Hirabe suçu ile ilgili ifadeler gerçekten ağır hükümler içermektedir. Ancak söz konusu suçlar toplumda açtığı yaralar ve sarılması güç zararlar sebebiyle de baş edilmesi oldukça güç hadiselerdir. Meşru otoritenin ortadan kaldırılması suretiyle Müslümanlara büyük zararları dokunacak hadiselerdir.[35] Aynı zamanda İslâm'ın genel maslahatlar kapsamında kabul ettiği "*Nefsin/canın korunması, dînin korunması, malın korunması, aklın korunması ve neslin korunması*" ilkesini ortadan kaldırmaya dönük mefsedetler[36] içerdiğinden, ağır ceza ile cezalandırılmaları emredilmiştir.

Bu cezanın ispatı sadedinde ayetteki ifadeler bütün yönleri ile incelenmiş ve neticede suçun teşekkül şartları ve uygulanma esasları sadedinde fakihler arasında içtihat farklılıklarına yol açmıştır. Evet! Hirabe suçu için ayette çok sert ifadeler mevcut. Ama hirabe suçunun tanımı, şartları, kapsamı ve uygulamaları içtihadidir. 1979 yılı Kabe baskını olayları neticesinde, suçlu görülen bir kısım insanlara böyle bir cezanın tatbik edildiği yazılı ve görsel basında da yer almıştır. Dolayısıyla hirabe sebebiyle uygulanan bu cezalar, olağanüstü durumların olağanüstü uygulamalarıdır.

Kısas ve Diyet

Ceza hukuku açısından suç teşkil eden insana yönelik fiiller, onun ya bedenine, ya malına veya ırzına tesaddi şeklinde ortaya çıkar. İnsan bedenine yönelik işlenen suçlar da ya cinayet ya da yaralama (cerh) şeklinde cereyan eder. Yaralama fiili ise bazen iyileşme ile bazen de yaralanan kimsenin hayatını kaybetmesiyle neticelenir. Bu ise cezayı mucip bir haldir. İşlenen cürüm ile verilen ceza arasında bir denkliğin bulunması haline kısas denir. Cürme karşılık suçluya aynı cezanın tatbiki yerine bedelinin ödenmesine ise diyet denir. Örneğin kasten adam öldürenin idam edilmesi veya kasten birisinin uzvunu kesenin uzvunun kesilmesi kısas sayılırken, bunların yerine belli bir meblağın ödenmesi diyettir. Taraflar bedelsiz bir anlaşmaya varır da haklarından feragat ederlerse, o taktirde aftan ve sulhtan bahsedilir.[37]

Birisinin ölümüne sebebiyet verme beş farklı nedenden kaynaklanabilir. Buna göre cinayet fiilini işleyen kimse bunu ya kasten (amden), ya kasta benzer benzer bir tarzda (sopa, tokat) kullanarak yapmıştır (şibh-i amd), ya hatâ neticesinde yapmıştır, ya hata kabul edilebilecek bir fiil yo-

35 Elmalı'lı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 165.

36 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, Şifâu' l-Ğalîl, Bağdad, 1971, s. 161; Buğâ, Muhammed Hasan Mustafa, *Der'u'l-Mefsedeti fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dımeşk, 1997, s. 77; Zerka, *el-Medhal*, I, 92.

37 Şafak, *İslam Ceza Hukuku*, s. 66.

luyla yapmıştır (hatâ mecrâsına cârî) ya da ölüme sebebiyet vermek suretiyle yapmıştır (tesebbüben katl/katl bî sebep).[38] Bütün bu fiiller Hanefilere göre kısas ve diyet konuları arasında ele alınmıştır. Cinayet ise dünyada da ahirette de cezayı gerektirdiğinden, failine kısas uygulanan haram ve yasak fiildir. Neticesi itibarı ile cinayet, kısas veya diyet gerektiren insan bedenine yönelik düşmanca saldırının adıdır.[39]

Tazir

Had, kısas veya diyet gerektirmeyen suçlar İslam hukukunda tazir cezası gerektiren suçlar kapsamında değerlendirilir. Esasında gündelik hayattaki suçların pek çoğu bu kapsamda değerlendirilir. Bunlar gerek çeşitlilik, gerek suçun adiliği ve yaygınlığı, gerek değişkenliği, gerek kamu düzeni tarafından toplumun huzurunu temin kapsamında alınan tedbirlere dayalı olması hasebiyle, hâkimin takdir yetkisine terk edilmiş suçlardır. Tespitinde ve suçun miktarını tayinde hâkim, önemli ölçüde örfteki uygulamalardan da yararlanır. Bu yönüyle tazir cezaları belli bir müeyyide ile sınırlandırılmamıştır. Görevi kötüye kullanma, faiz yeme, rüşvet alma, emanet ihanet etme… gibi hususlar tazir suçları kapsamında değerlendirilir. Bu alana dâhil pek çok suç mevcut olduğundan bunları tek tek saymak mümkün değildir. Cezaları da söz konusu suçların niteliğine göre değişmektedir.

İslam Hukukunda Suçun Cezalandırılmasında Esas Alınan Kriterler

İslam ceza hukukunda suçun, suçlunun ve suça uygulanacak cezanın önceden tanımlanmış olması esastır. Kanunen tanımlanmayan bir fiilden veya suçla itham edilen kişinin durumu ile örtüşmeyen hallerden dolayı ceza uygulamasına gidilemez. Bir başka ifade ile maddi ve manevi unsurları gerçekleşmedikçe, ceza uygulamasına gidilemez. Bu anlamda bir kişinin mevcut suçtan dolayı cezalandırılması için suçun maddi varlığı yeterli olmayıp, ayrıca kişinin kendi hür iradesi ile işleyebilecek bir vasıfta olması gerekir. Akıl ve ruh sağlığı yerinde olmayan veya suç işleme kastı olmaksızın irade dışı bir olaya sebebiyet verenlerin bu hallerindeki fiiline normal şartlarda uygulanan hüküm uygulanmaz.[40]

Pek tabii ki Kuran'da, sünnette veya icmada suç olarak nitelendirilen hususların zaman içerisinde anlam kaymalarına uğradığı muhak-

38 Tehanevî, *Keşşafu ıstılahati'l-fünûn*, II, 1007; Ebu Zeyd, *Ahkamu'l-Cinayet*, s. 29.

39 Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd, *Ahkamu'l-Cinayet ale'n-Nefs ve vema Duniha inde İbn Kayım el-Cevziyye*, Müessesetü Risale, Beyrut 1996, s. 29.

40 Şafak, *İslam Ceza Hukuku*, s. 24.

kaktır. Dolayısıyla İslam tarihinde farklı eylemlerin aynı kavram altında birleştirilerek cezalandırıldığını da müşahede etmek mümkündür. Dolayısıyla İslam hukuk tarihinde algılamadan veya uygulama yanlışlığından kaynaklanan bir takım olumsuzlukların tespit edilmesi başka bir şey, dinin temel kaynaklarının korumaya çalıştığı temel ilkeler başka bir şeydir. Şayet tarihteki olaylar üzerinden İslam ve Müslümanlar tenkit edilecekse, bu konuda sayısız malzemeye ulaşmak mümkündür. Hz. Peygamber ve sahabe dönemi esas alındığında ise objektif değerlendirmek yapmak çok daha mümkündür. Örneğin, Hz. Ebu Bekir'in mücadele ettiği "ridde" ile haricilerin anladığı ve savaş ilan ettiği "ridde" aynı şey değildir. Çünkü her iki kesimin de içerisinde bulunduğu şartlar, bilgi seviyesi, İslam'ın ana gayesini kavrama ve koruma hedefi bir değildir. Bunlardan birisi Müslümanların tarihinin bir parçası olarak acı olaylara sebebiyet verirken, diğeri hukukun anlaşılmasında ve uygulanmasında öncü bir anlayışı temsil etmiştir. Zira belli dönemlerde insanların inançları belli dayatmalar çerçevesinde sorgulanmış, niyet okumalarına girişilmiş, ikna olunmayan hallerde ise bir takım yakıştırma suçlar, İslam ceza hukukunun uygulanmasını çok zor şartlara bağladığı ve en ufak bir şüphe halinde uygulamaktan vazgeçtiği had ya da kısas gibi suçlar kapsamına sokularak, insanların hayatı karartılmıştır.[41] Dolayısıyla İslam hukukunun suçu cezalandırmada esas aldığı prensipleri, nas ve sahih uygulamaları bir arada değerlendirerek anlamak gerekir. Böyle yapıldığı takdirde, naslarda ilk bakışta çok sert ve acımasız gibi algılanan lafzi ifadelerin, belli bir bağlam ve hükümler hiyerarşisi içerisinde anlaşıldığında, son derece haklı ve anlaşılır izahlarının olduğu görülecektir. Özellikle günümüzde İslam ceza hukuku ve İslam adına yapıldığı iddia edilen eylemlerin hatta cinayetlerin hiç de İslam'la alakasının olmadığını görmek için nasların lafzı ve ruhu kadar, sahih uygulama örneklerini de dikkate almaya ihtiyaç vardır.

41 "Muhammed b. Abdülvehhâb inanç ile ilgili hususlarda sürekli Hz. Peygamber dönemi ve onun uygulamalarından örnek vererek kendi düşüncelerine ve uygulamalarına meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Ona göre kâfirler Hz. Peygamber döneminde de rubûbiyyet tevhidini kabul ediyor, Allah'tan başka hiçbir varlık yaratamaz, rızık veremez, diriltemez, öldüremez, işleri düzenleyemez, bütün bunları bir tek Allah yapar diyorlardı. Yine bu kimseler, sadaka ve zekât verir, hac ve umre yapar, çeşitli ibadetlerde bulunur, hatta Allah'tan korktukları için birtakım haramları da terk ederlerdi. Fakat bütün bunlar onları yine de Müslüman yapmıyor, mallarını ve kanlarını haram kılmıyordu. Abdülvehhâb'a göre bu gibi kimseleri tekfir etmek gerekir. Zira Hz. Peygamber böyle yapmış, onların canlarını ve mallarını helâl kılmıştır." Bkz. Kerime Cesur, *Vehhabi Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Düşüncesinin Oluşumu* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013, s. 66 vd.

Sonuç

İslam hukuku şiddeti teşvik için değil, şiddeti önlemek için vardır. Modern algı ve modern dönemde İslam hukuku ile şiddeti özdeşleştirme çabaları, farklı bir çabanın ürünüdür. Modern algı ve aktüel içtimai ve siyasi hesaplarla naslar değerlendirildiğinde, herkes kendi fıkhını ve İslami anlayışını üretme yanlışlığına düşecektir.

Hukuki hükümler kanunilik, aleniyet ve eşitlik esasına göre işlediğinden dolayı, neticesi ne kadar ağır olursa olsun şiddet olarak nitelendirilemez.

Hiç kimse, içermediği ya da amaçlamadığı literal anlamı nassa yükleyerek veya maksadı aşan yorumlarda bulunarak, onlardan şiddete meşruiyet üretemez.

İslam ceza hukukunun hükümleri kendi itikadî, amelî ve ahlakî zemininde düşünüldüğünde bir anlam ifade edecektir. Gelenekten ve fukahanın dâhil olduğu ekolden bağımsız değerlendirmeler hem fıkha, hem fıkhın beslendiği kaynağa ve hem de Müslümanlara yapılan bir haksızlık olacaktır.

ŞİDDET BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN İSLÂM KARŞITI ŞAİRLERE BAKIŞI

Prof. Dr. Ahmet Önkal
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi

Bilindiği gibi İslâm, doğuşundan kıyamete kadar bütün bir beşeriyetin hidayetini hedefleyen evrensel bir dindir; Peygamber Efendimiz de bütün bir insanlığa gönderilmiş Rahmet Elçisi'dir. Adını *"silm" kökünden, yani barış, güvenlik ve esenlikten alan İslâm, yeryüzünde barış, güvenlik, esenlik, huzur ve mutluluğu tesis etmek, insanların âhiret saadetini temin etmek için onları müslüman olmaya çağırmış ve bu hususları gerçekleştirmek için bir dizi esas ve prensipler koymuştur. Hz. Peygamber de 23 yıllık risalet hayatı boyunca bu esaslar çerçevesinde bütün samimiyeti ile çaba sarfetmiş, mücadele vermiş ve muhataplarının müslüman olması için gayret göstererek İslâm tebliğini onlara iletmiştir.*

Ancak Resûl-i Ekrem, tebliğ hayatının hiçbir safhasında insanları zorla müslüman yapmak üzere, değil şiddet uygulamak, en küçük bir baskıya bile başvurmamıştır. Çünkü inanç ve ifade özgürlüğünü kişinin vazgeçilmez en temel haklarından gören İslâmiyet, *"Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır."*[1] buyurarak ikrahı yasaklamıştır. Peygamber Efendimiz, *"Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi. Böyle iken sen, mü'min olsunlar diye insanları zorlayacak mısın?!"*[2] *âyetiyle uyarılmış ve "Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."*[3] buyurularak insanlar din ve inançlarını seçmede serbest bırakılmışlardır.

---

1 Bakara, 2/256
2 Yunus, 10/99
3 Kehf, 18/29

Buna mukabil Hz. Peygamber'in Mekke'de geçen 13 yıllık çilelerle dolu tebliğ döneminde Kureyşli müşrikler, İslâm davasını engellemek için her yol başvurmuşlar, bizzat Hz. Peygamber'le ve ona inanan müslümanlarla alay etmişler, onlara hakaretler yağdırmışlardı; işi şiddet boyutuna taşıyarak özellikle himayesiz müslümanlara akla hayale gelmeyecek, insaf ve vicdana sığmayan, insanlıkla bağdaşmayan eziyet ve işkenceler etmişler, Hz. Peygamber'e dahi zaman zaman saldırı ve sataşmalarda bulunmuşlardı. Bu ıstırap dolu günlerde İslâm'ın ilk şehitlerini verdiği mâlumdur. Bütün bu olumsuz şartlara rağmen Hz. Peygamber daima sabır ve sükûnetini muhafaza etmiş, teenni ve merhamet duygularıyla hareket etmiştir. İbn Abbâs'ın rivayet ettiğine göre Mekke'nin önde gelen simalarından ve ilk inananlardan Abdurrahman b. Avf ve bir grup arkadaşı bir ara Hz. Peygamber'e geldiler, o zamana kadar müşriklerden gördükleri hakaret ve hücumları "artık bıçak kemiğe dayandı" şeklinde değerlendirerek şöyle bir müracaatta bulundular: "Ya Resûlallah! Biz müşrik iken insanlar arasında izzet içindeydik. İslâm'la şeref bulduk, fakat müşrikler bizi zillete uğrattılar. Artık izin ver de gerekeni yapalım ve gerekli karşılığı verelim." Hz. Peygamber'in cevabı son derece kat'i ve bağlayıcı idi: "Hayır! Bununla emrolunmadım, af ile emrolundum. Sakın bir çatışma ve çarpışmaya meydan vermeyiniz."[4] Bu şartlar dâhilinde Peygamber Efendimiz, kendisi hakkında Mekke ileri gelenlerinin aldığı bir suikast kararının ardından, normal şartlarda ayrılmayı hiç de istemediği ana vatanından, Allah'ın Evi olan Kâbe'nin bulunduğu Harem bölgeden ayrılarak Mekke'den Medine'ye hicret etti.

Hz. Peygamber'in hicretiyle Medine ismini alan Yesrib'te yaşayan Hazrec ve Evs kabileleri arasında İslâmiyet yayılmaya başlamıştı. Artık Peygamber Efendimiz İslâm'ın yeni yurdunda, yeni şartlar ve imkânlar içerisinde İslâm'ı tebliğ etmeye devam edecekti. Medine'de Mekke'den hicret eden müslümanlar (muhâcirîn) ile Hazrec ve Evsli müslümanlar (ensâr)'ın yanısıra Hazrec ve Evs'ten henüz müslüman olmayan müşrik Araplar, bir de Kaynukâ', Nadîr ve Kureyza yahudileri vardı. Yeni bir toplum oluşturma aşamasında olan Resûl-i Ekrem, hicretinden kısa bir süre sonra bütün bu unsurlarla huzur ve güven içinde birlikte yaşama ilkesini esas alarak onları anlaşmaya çağırdı ve tarafların da onayını alarak siyer kaynaklarına "Sahîfe", "Medine Vesikası", "Medine Sözleşmesi" ve hatta "Anayasa" gibi isimlerle geçen son derece önemli bir belge tanzim etti.[5]

---

4 Nesâî, "Cihâd".

5 Bu belgenin metni ve güzel bir tahlili için bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-vesâik es-siyâsiyye*, Beyrut, 1983, 4. baskı, s.57-64; a.mlf., *İslâm Peygamberi,* çev. Salih

Bu süreçte ve daha sonraki günlerde Hazrec ve Evsli müşrikler önemli bir problem oluşturumadılar. Zaten zaman içerisinde bunların büyük çoğunluğu müslüman olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce Hazrec'in, Yesrib reisliğine getirmeye hazırlandığı Abdullah b. Übey, kendisine tâbi olan bir grup ile münafıklık yolunu seçti ve müslümanların iç bünyesinde münafıklar zümresi ortaya çıktı. Bunlar her fırsatta, genellikle gizli ve sinsi bir şekilde Hz. Peygamber'in ve müslümanların aleyhinde bulundular, İslâm düşmanları ile işbirliğine giriştiler, onları Hz. Peygamber ve ashâbına karşı kışkırttılar.

Yahudilere gelince, esasen yakın bir zamanda son peygamberin geleceği bilgi ve beklentisine sahip olan Kaynukâ', Nadîr ve Kureyzaoğulları, sırf bu peygamber israiloğulları'ndan değil de, İsmailoğulları'ndan geldiği için, içlerinde Abdullah b. Selâm gibi az sayıdaki hakikat-şinas bilginleri bir tarafa bırakılacak olursa tamamen haset ile Hz. Peygamber'e iman etmediler. Hz. Peygamber'in sulh içinde birlikte yaşama çağrısına başlangıçta karşı çıkmayan yahudiler hicretten sonraki bir buçuk yıl boyunca câhiren İslâm'a karşı fiilî bir eyleme kalkışmadılar. Ancak bu durum onların Hz. Peygamber ve ashâbı ile iyi ilişkiler içerisinde oldukları anlamına gelmiyordu. Hz. Peygamber'e karşı besledikleri kin ve haset duygularına gerek dinî, gerek sosyal, gerekse iktisadî açıdan uğradıkları kayıplar da eklenince iş düşmanlık boyutuna çoktan dönüşmüştü. Her fırsattan istifade ile Hz. Peygamber ve müslümanların aleyhinde bulunuyorlar, münafıklar ve müşriklerle işbirliği içinde fitne peşinde koşuyorlardı. *"Kitap ehlinden birçoğu, hak kendilerine ayan-beyan ortaya çıktıktan sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan küfre döndürmek isterler. Siz şimdilik, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedin, hoşgörün. Şüphesiz Allah, gücü her şeye yetendir."*[6] âyet-i kerimesi tam da onların durumunu ortaya koymaktadır. *"Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah'a ortak koşanlardan üzücü birçok söz işiteceksiniz. Eğer sabreder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız bilin ki bunlar (yapmaya değer) azmi gerektiren işlerdendir."*[7]âyetinde ise yahudilerin ve müşriklerin sataşmaları ve aleyhteki faaliyetlerine temas edilmektedir. Her iki âyette de dikkat çeken bir husus olmak üzere yahudilerin ve müşriklerin bu olumsuz tavırlarına karşı Hz. Peygamber, af, müsamaha ve sabra davet edilmektedir ve Resûl-i Ekrem Efendimiz de hiç şüphe yok ki böylece davranmıştır.

Tuğ, 4. baskı, İstanbul, 1980, I, 204-229

6 Bakara, 2/109.

7 Âl-i İmrân, 3/186.

Ancak Hz. Peygamber ve muhacirler Mekke'den ayrılıp gitmiş olmalarına rağmen Mekkeli müşrikler düşmanlıklarına son vermemişler, önce Medine'den Mekke'ye umreye giden Sa'd b. Muâz tavaf için Kâbe'ye gittiğinde Ebû Cehil tarafından, Hz. Peygamber ile müslümanları Medine'de barındırdıkları için tavafı engellenilmeye çalışılmış ve tehdit edilmiş,[8] onun şahsında müslümanlar âyette ifade edildiği üzere[9] Mescid-i Harâm'dan alakonulmuştu. Mekkeliler'in düşmanlığı bununla da sınırlı kalmamış, Medine'deki yahudiler ve münafıklara haberler göndererek yakında büyük ordularla Muhammed üzerine saldırıya geçeceklerini bildirmiş, bunları işbirliğine çağırarak kendilerine katılmalarını istemişlerdi. Mekke müşriklerinin bu saldırgan tutumu, henüz hicretin üzerinden sadece bir yıl geçmişken H. 2. yılın başlarında Rebiülevvel ayında (Eylül 623) o sıralarda henüz müslüman olmayan Kürz b. Câbir el-Fihrî'nin Mekkeli bir çete ile Medine'nin güneyindeki kenar mahallelere yaptığı bir baskın ile fiilî boyuta taşındı. Kürz b. Câbir buradaki halkı kılıçtan geçirmiş, mallarını yağmalamış ve yakındaki bir otlaktan sürüleri alıp kaçmıştı. Hz. Peygamber olayı öğrenince bir grup sahâbî ile Kürz'ün peşine düşmüşse de kimseyi yakalayamamıştı.[10] Dikkat çekmek gerekir ki bu baskın, Hz. Peygamber ile kâfirler arasındaki ilk fiilî hadisedir ve kan dökülmesine sebep olanlar, Mekke müşrikleridir.

Elbette böyle bir durumda, Medine'de yeni bir toplum ve yeni bir devlet oluşturma aşamasında bulunan Hz. Peygamber, meşru müdafaa ve misilleme haklarını kullanmak zorunda kalmış, bu nevi saldırılara mâni olmak ve karşı koymak, müslümanların mal ve can güvenliğini sağlamak, İslâm tebliğinin önündeki engelleri kaldırarak insanların hür bir şekilde dinlerini seçme hakkını temin etmek üzere bazı tedbirler almıştır. Bu çerçevede de hicretin 2. senesi ortalarından itibaren temelde arzu edilmeyen bir takım çatışmalar ve olaylar cereyan etmiştir.

Bu arada hemen belirtelim ki Hz. Peygamber ve onun onayıyla ashâb tarafından gerçekleştirilen bu tür olayları hukuk dili ve mantığı açısından "şiddet" diye adlandırmak doğru olmayacaktır. Çünkü şiddette gücün kötüye kullanılması söz konusudur. Bu sebeple savunma, misilleme, ceza gibi haklı sebeplerle ve zorunlu durumlarda özellikle devlet organı tarafından uygulanan orantılı kuvvet kullanımı, şiddet kapsamına girmemektedir. Bu çerçevede Peygamber Efendimiz Medine döneminde

---

8 Buhârî, "Meğâzî", 2.

9 Bakara, 2/217; Enfâl, 8/34; Hac, 22/25.

10 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3. baskı, Beyrut, 1984, I, 12; Asri Çubukçu, "Kürz b. Câbir", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 575.

de giderek güçlenen bir devlet mekanizmasına sahip olmasına rağmen asla şiddet kullanmamış, şiddetin hiçbir çeşidini meşru görmemiştir. Bu husus, uzun uzadıya ele alınabilecek bir konu olmakla beraber biz, Hz. Peygamber ve şiddet konusuna girizgâh olarak bu kadarlık bilgiyi yeterli görerek tebliğimizin asıl konusunu oluşturan Hz. Peygamber'in şiire ve İslâm karşıtı şairlere bakışını ele almaya çalışacağız.

Bilindiği gibi İslâm'ın doğduğu Arap toplumunda şiir ve hitabet ziyadesiyle ilgi görüyor ve etki icra ediyordu. Kabileler arası rekabette, savaş öncesi ve sonrasında şairler büyük görevler üstlenir, söyledikleri şiirlerle harp öncesinde ve savaş sırasında aşiret mensuplarını savaşa teşvik ederdi. Harp zaferle neticelenmişse gururla kahramanlıklar mısralara dökülür ve rakip kabile zemmedilir, ama savaşta yenilgi alınmışsa bir taraftan rakip kabile şairlerine cevap verilirken diğer taraftan harpteki kayıplar dolayısıyla ağıtlar yakılır ve içli mersiyelerle aşiret mensupları kin ve intikam almaya çağırılırdı. Panayırlarda düzenlenen müfâherelerde, yani şair ve hatiplerin karşılıklı atışma ve yarışmalarında da bu unsurlar en başta yer alan temaları oluştururdu. Bu etkinliği dolayısıyla şairler, savaş halinde düşmanlara kılıçlardan tesirli hiciv okları fırlatan silahşorlar olarak görülmüştür. Barışta ise bir övünç ve kıvanç vesilesi olarak toplumda büyük bir itibara sahip idiler ve hiyerarşide kabile reisinden sonra yer alıyorlardı.[11] Dolayısıyla günümüz araştırıcıları tarafından genellikle bugünün matbuatı ve medyasına benzetilen şiir ve hitabet, siyasî bir fonksiyona da sahipti ve gerçekten de bir şair, büyük bir kabileyi ayaklandırıp harbesürükleyebilirdi.[12]

Tahmin edileceği üzere, hiç bir sorgulamaya tahammül bile gösteremeden atalarının dinine körü körüne bağlı olan müşrik Araplar, Peygamber Efendimiz İslâm'ı tebliğ etmeye başladığı andan itibaren şiddetle tepki gösterirken şairleri de gecikmeden İslâm düşmanlığına başladılar. Ebû Süfyan b. Hâris, Amr b. Âs, Abdullah b. Ziba'râ, Dırâr b. Hattâb, Hübeyre b. Ebû Vehb, Ebû Azze gibi çoğu Kureyşli müşrik şairler Mekke döneminde de, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra da şiirleriyle İslâm'a karşı açık bir cephe oluşturmuşlardı. Henüz Mekke döneminde inen bir sûre "eş-Şuarâ" ismini taşımakta olup şu âyetleri ile müşrik şairlerinin ve onlara uyanların İslâm düşmanlığına dikkat çekilmekte ve bunlar kötülenmekteydi: *"Şairlere ise haddi aşan azgınlar uyarlar. Görmez misin*

11 İsmail Durmuş, "Şiir", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 146.

12 Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, sad. Osman Zeki Mollamehmedoğlu, İstanbul, 1973, I, 279

ki onlar her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler."[13] Peygamber Efendimiz de bu tip şairlerin *şiirlerini kastederek "Birinizin içinin kusmukla dolması, şiirle dolmasından daha iyidir."*[14] buyurmuştu.

Ancak hemen belirtelim ki gerek âyette, gerekse Hz. Peygamber'in hadisinde kötülenen ve yasaklanan şiir, İslâm düşmanlığını işleyen ve gayr-i ahlâkî temalara sahip olan şiirdir. Zaten yukarıda meâlini verdiğimiz âyetlerin hemen devamında, *"Ancak iman edip salih amel işleyen, Allah'ı çok anan ve haksızlığa uğratıldıktan sonra öçlerini alanlar başka. Zulmedenler hangi akıbete uğrayacaklarını göreceklerdir."*[15] âyetiyle müslüman şairler, öncekilerden istisna edilmiştir. İbn Hanbel'de yer alan bir rivayete göre şairleri zemmeden âyet nâzil olunca[16] sahâbe şairlerinden Ka'b b. Mâlik, Hz. Peygamber'e kendi durumunu sormuş, Peygamber Efendimiz de küffara karşı cihadın kılıçla olduğu gibi dille de yapıldığını, müslüman şairlerin düşmana dilleriyle ok attıklarını söylemişti.[17] Bu bağlamda *"Mü'min kılıcı ve diliyle cihad eder."*[18] meâlindeki hadiste yer alan "diliyle" ifadesini, sözün en etkili şekli olan "şiirle" şeklinde yorumlamak mümkündür.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Resûl-i Ekrem mutlak olarak şiire ve şairlere karşı değildir. Onun karşı olduğu şey şiirin muhtevası ile alâkalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, *"Bazı şiirler hikmet ifadeleridir."*[19] buyurarak şiirde ele alınan temanın önemine ve belirleyiciliğine dikkat çekmiştir. Hatta bu tür hikmetli sözler, müslüman olmayan şairler tarafından terennüm edilmişse onları da takdir etmiştir. Mesela bir yolculuk esnasında Peygamber Efendimiz, devesinin terkisine binen sahâbîden, biliyorsa Tâifli meşhur şair Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirlerinden okumasını istemiş, bu sahâbî yüz kadar beyit okumuş, Resûl-i Ekrem şiirleri dinledikten sonra *"Ümeyye neredeyse müslüman olacaktı."* demişti; hadisin diğer varyantında bu ifade, *"Ümeyye, şiirinde az daha müslüman olacaktı."*[20] *şeklindedir. Lebîd'in, "Bilin ki Allah'tan başka bâtıldır her şey!"* mısra'ı için

13 Şuarâ, 26/224-226

14 Buhârî, "Edeb", 92; Müslim, "Şi'r", 7-9.

15 Şuarâ, 26/227.

16 Esasen söz konusu âyetin içinde bulunduğu Şuarâ Sûresi Mekke'de nâzil olmuştur. Ka'b b. Mâlik ise Medinelidir. Rivayetteki "nâzil olunca" ifadesi dolayısıyla Sûre içinden bu âyetlerin daha sonra Medine döneminde nâzil olduğu söylenebileceği gibi, bu ifadeyi "Ka'b b. Mâlik bu âyete muttali olunca" şeklinde yorumlamak da mümkündür.

17 İbn Hanbel, *el-Müsned*, Mısır, 1313 H., VI, 387.

18 İbn Hanbel, III, 3, 456.

19 Buhârî, "Edeb", 90; Tirmizî, "Edeb", 69.

20 Müslim, "Şi'r", 1.

"Şairin söylediği en doğru söz"[21] nitelemesinde bulunmuş, Tarafe'nin, *"Senin için bilmediğin hususları ortaya çıkaracak, günler; Sana haberler getirecek ücretle görevlendirmediğin kimseler"* beyti hakkında da *"Bu, nübüvvet sözlerindendir."*[22] buyurmuştu.

İslâm'a mugayir olmayan şiirler ve şairler hakkında bu şekilde takdirlerini bildiren Hz. Peygamber, elbette İslâm'a saldıran müşrik ve yahudi şairlere ve onların hicivlerine karşı İslâm'ı savunmak üzere müslüman şairleri teşvik etmiş ve hatta onları görevlendirerek başarıları için dualarda bulunmuş, kendilerine iltifatlar yöneltmiştir. Bu noktada şair sahâbîler arasında son derece güçlü ve etkileyici şiir yetenekleriyle özellikle Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha öne çıkmıştır. Bu sahâbîler, müşrik şairlere ve hicivlerine karşılık vermek üzere Hz. Peygamber'den izin istemişler, Hz. Peygamber onlara izin vermiş, ancak kendisi de soy itibariyle Kureyş'ten olduğu için kendisinin onlardan ayrılması hususunda dikkatli olmalarını söylemişti. Bunun üzerine Hassân, "Ey Allah'ın Resûlü! Allah'ın izniyle seni onlardan tereyağından kıl çeker gibi ayırıp çıkarırım." demiş, Hz. Peygamber, ona kabilelerin ensâbı ve eyyamı hakkında bilgi edinmesi için Ebû Bekir'e başvurmasını tavsiye etmişti.[23] *"Allah'ım, Hassân'ı Rûhu'l-Kudüs ile teyit et!"*[24] diye Hassân'a dua eden Peygamber Efendimiz, *"Ya Hassân, onları hicvet! Bil ki Cibrîl seninle beraberdir. Senin sözlerin onlar üzerinde kılıçtan/oktan daha tesirlidir."*[25] buyurarak Hassân'ı teşvik etmiş ve ona iltifatta bulunmuştur. Resûl-i Ekrem'in mescidde Hassân'a bir minber tahsis ettiği ve şiirlerini ashâbıyla birlikte dinlediği nakledilmektedir.[26]

Müşrik ve yahudilerden oluşan İslâm karşıtı şairlerin hicviye ve mersiyeleri ile İslâm şairlerinin bunlara verdiği cevaplar ve Hz. Peygamber'i, ashâbını, İslâmî değerleri övüp yücelten şiirleri özellikle Bedir, Uhud, Hendek, Kureyzaoğulları gibi gazvelerin öncesi ve sonrasında yoğunluk kazanmakta ve önemli bir yekün teşkil etmektedir. Kadîm siyer kaynaklarımız bu şiirlerin birçoğuna yer vermiştir.[27]

Genellikle İslâm düşmanlığı ve buna karşı savunma esasına daya-

---

21 Müslim, "Şi'r", 2-6.

22 İbn Hanbel, VI, 31, 138, 146, 152, 222.

23 Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6, "İlm", 68.

24 Buhârî, "İlm", 68.

25 Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6, "Meğâzî",30; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 153, 157.

26 Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 400.

27 Örnek olarak bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vdğr., 2. baskı, Mısır, 1955, III-IV, 8-43, 52-54, 57-59, 75-79,129-168, 254-273, 285-289, 374-379, 459-482.

lı olarak söylenen şiirlerde bazen istisnaî durumlar da yaşanmış ve ihtida ile sonuçlanan atışmalar veya şiir inşâdı da vuku bulmuştur. Mesela Temîmoğulları'ndan bir heyet, bir seriyye sonucu esir düşen yakınlarını istemek üzere Medine'ye gelmiş ve Hz. Peygamber'le görüşmüştü. Mescid-i Nebevî'de gerçekleşen görüşme esnasında Temîmliler, hitabet ve şiirde müslümanlara meydan okuyunca Hz. Peygamber'in görevlendirmesiyle Sâbit b. Kays, onların hatiplerine, Hassân b. Sâbit de şairlerine aynı vezin ve kafiyelerle cevap vermişti. Bu atışmanın ardından Temîm heyetindekiler İslâm hatip ve şairinin kendi hatip ve şairlerinden daha güçlü olduğunu itiraf etmiş, esirleri de kendilerine iade edilince müslüman olmuşlar ve Hz. Peygamber'in verdiği hediyelerle memleketlerine dönmüşlerdi.[28] Önceleri İslâm'ın eleyhinde şiirler de söylemiş bulunan meşhur Arap şairi Ka'b b. Züheyr b. Ebû Sülmâ, Mekke fethinden sonra kardeşinin teşviki ile Hz. Peygamber'den af dilemek ve müslüman olmak üzere Medine'ye gelmiş, bir sabah namazı sonrası Resûl-i Ekrem'in önüne otururak *Kasîde-i Lâmiyye* veya *Bânet Suâd Kasîdesi* olarak bilinen meşhur kasidesini söylemişti. Hz. Peygamber'i ve ashâbı medheden bu güzel kaside Peygamber Efendimizi son derece memnun etmiş ve Resûl-i Ekrem, Ka'b'ı taltif etmek üzere hırkasını çıkarıp ona hediye etmişti ki bu sebeple bu kaside, *Kasîde-i Bürde* diye de meşhur olmuştur.[29]

Buna mukabil birkaç müşrik ve yahudi şairinin Hz. Peygamber'in emri, yönlendirmesi veya onayıyla öldürüldüğüne dair rivayetler kaynaklarımızda yer almaktadır. Bazı müsteşrıklar ve günümüzde İslâm'a düşmanlığı görev edinmiş belli çevreler bu ve benzeri rivayetleri, yeterince tahkik ve tahlil etmeden ve arka plânına bakmadan malzeme olarak kullanmakta, Hz. Peygamber'i şiddet ve terör yanlısı gösteren plânlı ve art niyetli bir çalışmaya mesnet kılmaktadır.

Ama daha önemlisi ve acısı, müslümanların iç yapısında vücut bulmuş, İslâm ve Peygamber Efendimiz hakkındaki bilgi ve düşünceleri tartışma götüren bazı kişi veya gruplar, sözü edilen olayların mahiyeti konusunda yeterli ve sıhhatli bir bilgi sahibi olmadan, yanlış ve çarpık bilgi, dar ve sığ görüşlülük, en azından hissîlik ve fevrîlik gibi sâiklerle; İslâm'la bağdaşmayan, müslümanların geneli tarafından da onaylanması mümkün olmayan, İslâm'a ve müslümanlara faydasından çok, zararı olan

28 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1968, I, 293-295; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 2. baskı, Beyrut, 1967, III, 115-120

29 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 501-515; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2. baskı, Beyrut, 1977, IV, 368-374.

bir takım olumsuz şiddet yöntemlerine bu olay ve rivayetleri dayanak görmekte ve göstermektedirler.

Şimdi, İslâm'ı fikir özgürlüğüne karşı bir din, Hz. Peygamber'i şiddet yanlısı, müslümanları barbar gösterenlerin İslâm'a hücumlarına ya da bazı müslüman kişi veya grupların şiddet eylemlerine mesnet kıldıkları bu rivayetleri gözden geçirerek mahiyetlerini ortaya koymak üzere beş olayı vuku buluş tarihlerine göre ele alıp değerlendirmeye çalışacağız:

1. Asmâ' bint Mervân'ın Öldürülmesi

Asmâ' bint Mervân isimli müşrik şair kadın, Ümeyye b. Zeydoğulları'na mensup olup Benî Hatme'den Yezîd b. Zeyd adlı biriyle evli idi. İşi gücü şiirleriyle İslâm'ı ve müslümanları hicvetmek olan Asmâ', Hz. Peygamber'e sataşıyor, ashâba, özellikle kendisi gibi Medineli olan ensâra hakaret yağdırıyor, insanları İslâm'a karşı kışkırtıyordu. Peygamber Efendimiz ve müslümanlar haddi aşan bu durumdan rahatsızdı. Söylediği bir şiirinde edep dışı ifadelerle ensâra dil uzatması onları ziyadesiyle üzmüş ve kızdırmıştı. Bunlardan Hatmeoğulları'na mensup Umeyr b. Adiy adlı sahâbî, bu duruma içerlemiş ve o sırada Bedir'de olan Hz. Peygamber sağ-salim Medine'ye dönerse bu kadını öldürmeye ahdetmişti. Hz. Peygamber'in Medine'ye dönüşünün ardından çok geçmeden bir gece Umeyr, Asmâ'nın evine girdi ve kılıcıyla onu öldürdü. Sonra çıkıp sabah namazını Hz. Peygamber ile birlikte Mescid-i Nebevî'de kıldı. Hz. Peygamber namazı bitirince Umeyr'e baktı ve *"Bint Mervân'ı öldürdün mü?"* dedi. Umeyr, *"Evet, babam sana feda olsun ey Allah'ın Resûlü!"* diye cevap verdi. Umeyr bu işi yapmakla Hz. Peygamber'e karşı kendi kafasından bir şey yapmış olmaktan endişe duydu ve *"Bundan dolayı bana düşen bir sorumluluk var mı, ya Resûlallah?"* diye sordu. Hz. Peygamber, *"Hayır, hiçbir sorumluluk yok!"* dedi, sonra etrafındakilere döndü ve *"Gıyâben Allah'a ve Resûlüne yardım eden birini görmek isterseniz Umeyr'e bakın!"* buyurdu. Bu olay Hz. Peygamber'in Bedir'den dönüşünün ardından H. 2. yılda hicretin 19. ayı olan Ramazan ayının 25. gecesi vuku bulmuştu.[30]

Vâkıdî başta olma üzere eski siyer kaynaklarında yer alan bu rivayetten, Asmâ'nın öldürülme emrini Hz. Peygamber'in vermediği, bunun için herhangi bir sahâbîyi görevlendirmediği, ya da bu infazı gerçekleştirmek üzere izin almak için kendisine müracaat edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak Umeyr, Asmâ'yı öldürdükten sonra duruma muttali olan Peygamber Efendimiz, yaptığı iş dolayısıyla ona bir sorumluluk düşmediğini

30 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 172-174; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 27-28; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, Kahire, 1357 H., s. 206.

belirterek ve hatta onun gıyâben Allah'a ve Resûlüne yardım ettiğini beyan ederek bu eylemi onaylamıştır.

Gerçi bu olayın vukuundan evvel, Hz. Peygamber'in ashâbını Asmâ'yı cezalandırmaya yönlendirdiği îmasını taşıyan bir rivayet İbn Hişâm tarafından nakledilmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Asmâ'nın, kendisini ve ensârı tahkir eden ve tahrikler içeren şiirini duyunca *"Benim için Bint Mervân'dan bunun hesabını soracak yok mu?"* demiş, o sırada Hz. Peygamber'in yanında bulunan Umeyr b. Adiy bu sözleri duymuş ve geceleyin gidip Asmâ'yı öldürmüştü.[31] Ancak aynı rivayetin devamında Umeyr'in, Hz. Peygamber'e, *"Ya Resûlallah! Bu kadının durumundan dolayı bana bir sorumluluk düşer mi?"* diye sorduğunun belirtilmiş olması,[32] Hz. Peygamber'in söz konusu yönlendirmeyi yapıp yapmadığını tartışmalı hale getirmektedir. En azından Resûl-i Ekrem'in, "Asmâ'dan hesap sorma" ile kasdının ne olduğu netlik arzetmediğinden Umeyr'in böyle bir soruyu sorma ihtiyacı hissettiği söylenebilecektir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, Asmâ'nın öldürülmesini emrettiği veya açık bir şekilde ashâbını onu öldürmeye yönlendirdiğini söylemek mümkün değildir. Fakat Hz. Peygamber'in, Asmâ'nın öldürülmesine tepki göstermediği, aksine *"Ey Umeyr, Allah'a ve Resûlüne yardım ettin!"*[33] diyerek bu eylemi onayladığı açıktır.

Peygamber Efendimiz, savaşlarda dahi muharebeye bilfiil iştirak edenler hâriç, kadınlar ve çocukların öldürülmesini yasaklamışken acaba niçin bu kadının öldürülmesini onaylamıştır? Bu husus, üzerinde durulması gerekli bir konudur. Aslında bu olayla ilgili rivayetlerde yer alan iki mâlumat konuya ışık tutması açısından son derece önemlidir. İlk olarak, nakledildiğine göre Asmâ'nın oğulları yakınları ile beraber onu defnederlerken Umeyr oradan geçti. Umeyr'i görünce ondan şüphelenen cenazedekiler ona yöneldiler ve *"Umeyr! Onu sen mi öldürdün?"* diye sordular. Umeyr şu cevabı verdi: *"Evet, ben öldürdüm. Haydi, şimdi hepiniz toplanın ve bana elinizden ne geliyorsa yapın! Nefsim elinde olan Allah'a yeminle söylüyorum ki Asmâ'nın söylediklerini siz de söylemiş olsaydınız hepinizle sonuna kadar çarpışırdım; ya ben sizi öldürürdüm, ya siz beni!"*[34] Umeyr'in her şeyi göze alan bu açık tavrı, Asmâ'nın, İslâm düşmanlığını fikir özgürlüğü sınırlarının çok ötesinde, haddi aşan ve çatışmanın fiilen içerisinde yer alan bir noktaya vardırdığının bir göstergesidir. İkinci bilgi de son derece dik-

31 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 636-637.
32 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 637.
33 İbn Hişam, *es-Sîre*, III-IV, 637.
34 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 173.

kat çekicidir. Buna göre Asmâ öldürülünce Hatmeoğulları arasında İslâm yaygınlık kazandı; çünkü bu aşiretten bazı kimseler kavimlerinin korkusuyla müslüman olduklarını gizliyorlardı.[35] Bu rivayetten anlaşılmaktadır ki Asmâ' güçlü şiir yeteneğiyle çevresindekileri İslâm'a karşı kışkırtmış, bunlar da İslâm düşmanlığı içerisinde, aşiretlerinden müslüman olmak isteyenlerin inanç özgürlüğüne mâni olarak onlara gerek fiilî, gerekse psikolojik şiddet ve baskı uygulamışlardı. Neticede Asmâ'nın, yaptığı İslâm düşmanlığının cezasını çektiği söylenebilir.

2. Ebû Afek'in Öldürülmesi

Ebû Afek, Medineli Amr b. Avfoğulları'na mensup, onlar arasında itibara sahip bir şairdi ve Amr b. Avfoğulları yahudilerindendi. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği zaman Ebû Afek oldukça yaşlıydı; bu sırada 120 yaşında olduğu söylenir. İslâmiyet'i kabul etmediği gibi mütecâvizâne şiirler söyleyerek insanları İslâm'a karşı kışkırtıyor, Hz. Peygamber'e ve müslümanlara hakaretler ediyordu. Özellikle Hz. Peygamber Bedir'den zaferle dönünce haset ve düşmanlık dolu bir şiir söylemiş ve Medine halkını Hz. Peygamber'e karşı kışkırtmaya çalışmıştı. Ebû Afek şiirinde şöyle diyordu:

"Çok zaman yaşadım ben,
Görmedim insanlar arasında ne bir ev, ne bir topluluk
Benî Kayle (Hazrec ve Evs) kadar
Ahdine sâdık ve müttefiklerine hemen icabet eden kimseler.
Kımıldamazlardı onlar yerlerinden
Dağlar ikiye yarılsa bile.
Halbuki şimdi bir atlı geldi,
Onları paramparça etti.
Haramı helâla kattı, karmakarışık etti.
Madem nüfuz ve iktidar istiyordunuz,
Tübba'a[36] tâbi olsaydınız ya!..."[37]

İslâm'a düşmanlığını pek de gizleme lüzumu hissetmeyen İtalyan müşteşrık L. Caetani bile bu şiirin muhteviyatının daha ziyade siyasî olduğunu ve Peygamber'in nüfuz-u cismanîsi aleyhinde bir hicviye özelliği taşıdığını itiraf etmektedir.[38]

---

35 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 173-174.

36 Tübba', Yemen bölgesindeki Himyerî krallarına verilen genel ad olup, bir ara Himyerîlerin nüfuzu Mekke ve Yesrib'e kadar uzarmış, fakat uzun sürmemişti.

37 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 636; İbn Kesîr, *Bidâye*, V, 220-221.

38 L. Caetani, İslâm Tarihi, çev. Hüseyin Câhid, İstanbul, 1924, III, 408.

Bu şiir üzerine Neccâroğulları'ndan Sâlim b. Umeyr, *"Nezrim olsun ki ya Ebû Afek'i öldüreceğim ya da bu uğurda öleceğim."* diyerek fırsat kollamaya başladı. Bir yaz gecesi Ebû Afek yaz sıcağı dolayısıyla evinin avlusunda uyumuştu. Bu fırsatı değerlendiren Sâlim gelip onu öldürdü. Olay, H. 2. yılda, hicretin 20. ayı başlarında Şevval'de gerçekleşmişti.[39]
Vâkıdî'den gelen bu rivayette Ebû Afek'in öldürülmesi konusunda Hz. Peygamber'in herhangi bir emir, izin, yönlendirme ve onayına temas edilmemektedir. İbn Hişâm'a göre ise Hz. Peygamber söz konusu şiiri duyunca *"Beni bu habisten kim kurtaracak?"* demiş, bunun üzerine Sâlim b. Umeyr gidip Ebû Afek'i öldürmüştü.[40]

Bu olayla ilgili genel değerlendirmeleri sonraya bırakarak şimdi de Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi ile ilgili rivayetleri inceleyelim:

3. Ka'b b. Eşref'in Öldürülmesi

Ka'b b. Eşref, Tayy kabilesinin Nebhânoğulları boyuna mensup olup annesi tarafından Nadîrli idi ve Nadîroğulları ile beraber Yesrib'te oturuyordu.[41]

Peygamber Efendimiz Medine'ye hicret edince bunu hazmedemeyip ona düşmanlık besleyenlerin başında yer aldı ve düşmanlığını her vesile ile ve her fırsattan istifade ederek hem söylediği etkileyici şiirleriyle hem de fiilî olarak ortaya koydu.

Henüz hicretten sonraki ilk aylara ait bir hadise olmak üzere Hz. Peygamber, müslümanlar için bir pazar yeri belirlemek üzere ashâbıyla birlikte çıkmış, Bakî'u'z-Zübeyr denilen mevkiye gelince buraya bir çadır kurulmasını emretmiş ve *"İşte burası, sizin pazar yerinizdir."* demişti. Ancak kısa bir süre sonra Ka'b b. Eşref oraya geldi, öfkeyle çadıra girip gergi iplerini kesti. Durumu öğrenen Resûl-i Ekrem, *"Yapsın bakalım! Şimdi onu daha fazla kızdıracak bir yere pazarı nakledeceğim."* dedi ve daha merkezî bir yere pazarın nakledilmesini emir buyurdu.[42]

Hicretin 17. ayında kıble tahvil edilince aralarında Ka'b b. Eşref'in de bulunduğu bir grup, Peygamber Efendimize gelmiş ve *"Ey Ebü'l-Kâsım! Üzerinde bulunduğun kıbleden seni döndüren sebep ne? Hani sen, İbra-*

39 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 174-175; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 28; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 206. İbn Hişâm'a göre Ebû Afek, Asmâ'dan daha önce öldürülmüştür. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 636.

40 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 636.

41 İbn İshâk, *Sîre*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, s. 297.

42 Semhûdî, *Vefâü'l-vefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut, 1955, II, 747-748

him'in dini ve şeriatı üzere olduğunu iddia ediyordun! Önceki kıblene dön, biz de sana tâbi olalım." demişlerdi. Bunu sırf fitne çıkarmak için söylüyorlardı. Nitekim bunun üzerine *"Biri takım sefih/kendini bilmez insanlar, 'Onları (müslümanları) yönelmekte oldukları kıbleden çeviren nedir?' diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. Allah dilediği kimseyi doğru yola iletir."*[43] âyeti nâzil oldu.[44]

Ama şüphesiz Ka'b b. Eşref, İslâm'a karşı düşmanlığını asıl, Bedir Gazvesi'nden sonra ortaya dökmüştür. Bedir zaferinin ardından Hz. Peygamber kendisi Medine'ye ordu ile birlikte dönmeden önce iki müjdeci göndermişti. Bu yolla haberi alan ve kimlerin öldürüldüğünü, kimlerin esir alındığını öğrenen Ka'b, önce kulaklarına inanamamış, *"Yazıklar olsun size! Doğru mu bu haber? Muhammed, bu iki habercinin isimlerini saydığı kimseleri gerçekten öldürmüş olabilir mi? Bunlar insanların önderleri ve kralları, Arab'ın soyluları ve eşrafı olan kimseler. Eğer öyleyse bizim için yerin altı, üstünden daha hayırlıdır."* demişti. Haberin doğruluğunu öğrendiği andan itibaren de bu defa bu konu ekseninde düşmanlığı körüklemeye başladı. Önce Medine'de, çevresindekileri tahrik etti; *"Siz bu durumu nasıl karşılıyorsunuz, tavrınız ne olacak?"* diye sordu. *"Hayatta olduğumuz müddetçe Muhammed'e düşmanlık besleyeceğiz."* dediler. Bu cevap Ka'b'ı memnun etmişti. *"Tamam, şimdi ben Kureyş'e gidip onları harekete geçireceğim. Ölülerine ağlayıp onları da ağlatacağım. Umulur ki Mekkeliler hemen harekete geçerler, ben de onlarla birlikte gelirim."* dedi. Sonra kalkıp Mekke'ye gitti ve orada söylediği mersiyelerle Mekkelileri intikam hususunda kışkırtmaya başladı. Söylediği şiirler o kadar etkili olmuştu Mekke halkı hep Ka'b'ın mersiyelerini okuyordu; hatta çocuklar ve cariyeler bile bu beyitleri ezberlemişlerdi, bunları okuyup ağıt yakıyorlardı.[45] İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre Ka'b Mekke'ye giderken yanında Nadîroğulları reislerinden Huyey b. Ahtab da vardı ve ikisi Kureyş eşrafı ile görüşüp Hz. Peygamber'e karşı savaş konusunda bunlarla ahitleşmişlerdi.[46]

Mekke'de bir süre kalan Ka'b, ilk önce, Âtike bint Esîd ile evli olan Sehmoğulları'ndan Muttalib b. Ebû Vedâ'a'nın evine inmiş, Âtike onu ziyadesiyle ağırlamıştı. Bu süre zarfında Ka'b'ın kışkırtıcı faaliyetleri ve Bedir ölüleri hakkındaki mersiyeleri Hz. Peygamber'e ulaşınca, Peygamber Efendimiz, şairi Hassân b. Sâbit'i çağırarak Ka'b'a cevap vermesini

43 Bakara, 2/142.

44 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 550.

45 İbn İshâk, *Sîre*, s. 297; Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 121-122, 185-187; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 51-52; Taberî, *Târîh*, II, 487-489.

46 Beyhaki, *Delâilü'n-nübüvve*, Beyrut, 1985, III, 193

ve onu ağırlayanları hicvetmesini istedi. Bunun üzerine Hassân söylediği şiirlerle hem Ka'b'a cevap verdi, hem de onu misafir eden Muttalib ve eşi Âtike'yi hicvetti. Hassân'ın hicvi o kadar etkili olmuştu ki rivayete göre hicvedildiklerini duyan Âtike, *"Bize ne bu yahudiden?! Hassân'ın bize yaptığına baksanıza!"* diyerek Ka'b'ın eşyalarını kapının önüne koydu. Ka'b eşyalarını alarak başka bir eve gitti. Ama kimin evine gitmişse Hz. Peygamber bunu Hassân'a söylüyor, Hassân da onları hicvederek ayıplarını ortaya döküyordu. Bu hicivler karşısında birçok defa kapı dışarı edilen Ka'b, neticede Mekke'de kalacak ev bulamamış ve Medine'ye dönmek zorunda kalmıştı.[47]

Ka'b Medine'ye döndükten sonra da rahat durmayıp şiirleriyle tahriklerine devam etti. Bu arada gazel türü müstehcen şiirleriyle müslüman hanımlara dil uzatıyor, onları taciz ediyordu. Mesela o sıralarda Mekke'de bulunan Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın hanımı Ümmü'l-Fadl bint Hâris hakkında bir şiir söylemiş, bu durum ve diğer müslüman hanımlara dil uzatması, hem Hz. Peygamber'i, hem de bütün sahâbîleri rahatsız etmişti. Ama Ka'b'ın ahlâksızlığı o derecede idi ki Mekke'ye gittiği zaman ilk misafir kaldığı evin hanımı Âtike'ye bile dil uzatabilmişti. Ayrıca Hz. Peygamber'i dilinden düşürmüyor, kâfirleri ona karşı mütemadiyen kışkırtıyordu.

İşte bu şartlar altında bir gün Peygamber Efendimiz, ashâbıyla otururken *"Kim benim için Ka'b b. Eşref'e yeter?"* demiş, bunu duyan Muhammed b. Mesleme, Ka'b'ı öldürmeye karar vermiş ve Hz. Peygamber'den izin almıştı.[48]

Beyhakî'nin beyanına göre Hz. Peygamber, Ka'b'ın öldürülmesi için izin verirken, ashâbına, Ka'b'ın kendilerine alenen düşmanlık yaptığını, Kureyş'e gidip müslümanlarla harbetmek üzere onlarla anlaştığını, Medine'ye gelip Kureyş'in orduyla gelmesini ve beraberce harbetmeyi beklemeye başladığını ve onun bütün bu faaliyetlerinin Cenâb-ı Hak tarafından kendisine bildirildiğini söylemişti.[49]

Görüldüğü gibi bu rivayette, Hz. Peygamber'in ashâbına verdiği Ka'b'ı öldürme izni, Allah tarafından kendisine verilen bir bilgiye dayandırılmakta ve böylece infaz kararına ilâhî bir yönlendirme nazarıyla ba-

47 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 186-187. Neticede Ka'b'ın Mekke'de kalacak yer bulamadığını belirten bu rivayette mübalağa olduğu açıktır; ancak bu rivayet, şiirin Arap toplumundaki etkisini ifade açısından dikkate alınmalıdır.

48 İbn İshâk, *Sîre*, s. 297-298; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 32; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 210.

49 Beyhakî, *Delâil*, III, 191.

kıldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızda bu ilâhî onayı îma eden başka rivayetler de mevcuttur. Mesela Vâkıdî'ye göre Hz. Peygamber, *"Allah'ım, şerri ilanı ve söylediği şiirleri sebebiyle Ka'b'a karşı Sen bana murat buyurduğun şekilde yardım et!"* diye dua etmiş, arkasından da söz konusu emri vermiştir.[50] İbn Hişâm'da ise Allah Teâlâ'nın bir vahiyle Cibrîl'i indirerek kulu Muhammed'e Ka'b'ı öldürmesini emrettiğini sarâhaten bildiren bir şiir yer almaktadır. İbn Hişâm, bu şiirin İbn İshâk tarafından Hz. Ali'ye nispet edildiğini, ancak bu nispetin doğru olmadığını ve söz konusu şiirin müslümanlardan bir başka şahsa ait olduğunu bildirir.[51] Bütün bu rivayetlere rağmen Ka'b'ın öldürülmesi meselesinde ilâhî bir yönlendirme ve onayın olduğunu kesin bir şekilde ifade etmek güç ise de bu eylemin Hz. Peygamber'in izni ve emri ile gerçekleştiği hususuyla ilgili rivayetler kesindir.

Şimdi, plânlanmasından infazına kadar Ka'b'ın öldürülmesi ile ilgili teferruata girmeden bu eylemde Hz. Peygamber'in konumu ve tavrı ile alâkalı rivayetleri gözden geçirelim.

Vâkıdî'nin naklettiğine göre Peygamber Efendimiz, *"Kim benim için Ka'b b. Eşref'in üstesinden gelir?"* deyince Evsli Muhammed b. Meseleme, *"Ben bu işi hallederim; istiyorsanız Ka'b'ı öldüreyim."* demiş, Hz. Peygamber de, *"Yapabiliyorsan bunu yap!"* diyerek ona izin vermişti. Hz. Peygamber'in yanından ayrılan Muhammed b. Mesleme birkaç gün bu konuda ne yapacağını düşündü; nakle göre yemeden içmeden de kesilmişti. Bu durumu öğrenen Hz. Peygamber onu çağırdı ve *"Muhammed! Yemeyi içmeyi terkettin mi?"* diye sordu. Muhammed b. Mesleme şu cevabı verdi:*"Ey Allah'ın Resûlü! Ben size bir şey söyledim. Bunu başarabilecek miyim, başaramayacak mıyım, bilmiyorum."* Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Sana düşen, çaba göstermektir."* dedi ve ona, Sa'd b. Muâz ile istişare etmesini tavsiye etti.[52]

Beyhakî'nin bir rivayetine göre Hz. Peygamber, işin başında Ka'b'ın öldürülmesi için doğrudan ve öncelikle Evs reislerinden Sa'd b. Muâz'ı görevlendirerek Ka'b'ın işini halletmek üzere ondan bir grup belirleyip göndermesini istemişti. Sa'd b. Muâz da bu işi Muhammed b. Mesleme ve arkadaşlarına havale etmişti.[53]

Bu grup içinde özellikle Ka'b b. Eşref'in süt kardeşi olan ve önceleri Ka'b ile yakın dostluğu bulunan Ebû Nâile etkin bir rol üstlenmiştir. Ebû

---

50 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 187. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 32.

51 İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 196-197.

52 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 187.

53 Beyhakî, *Delâil*, III, 197.

Nâile'nin bu olaya dâhil olması ile alâkalı bir rivayete göre Muhammed b. Mesleme, Ka'b'ı öldürebileceğini Hz. Peygamber'e söyleyip onun yanından ayrıldıktan sonra kabristanda Ebû Nâile ile karşılaştı. Muhammed b. Mesleme ona dedi ki: *"Resûlullah, bana Ka'b b. Eşref'i öldürmeyi emretti. Sen onun cahiliyede yakın dostu idin. O, senden başkasına güvenmez. Sen bana yardım et ve konağından yanımıza çıkar ki onu öldüreyim."* Ebû Nâile, eğer bunu Hz. Peygamber kendisine emrederse yapabileceğini söyledi. Bunun üzerine ikisi beraberce Hz. Peygamber'in huzuruna geldiler. Ebû Nâile, *"Ya Resûlallah! Ka'b'ın öldürülmesini emrettiniz mi?"* diye sorunca Hz. Peygamber *"Evet!"* cevabını verdi.[54] *Böylece Ebû Nâile, bizzat Hz. Peygamber'in ağzından Ka'b'ın öldürülmesi ile ilgili emri teyit ettikten sonra olaya dâhil olmuştur.*

Ayrıca bazı rivayetlerde Muhammed b. Mesleme, bazı rivayetlerde Ebû Nâile, diğer bazı rivayetlerde ise Ka'b'ı öldürme plânı ve işbirliği yapan başlarında Muhammed b. Mesleme'nin bulunduğu beş kişilik grup, Hz. Peygamber'e gelerek, hazırladıkları plân gereği Ka'b ile görüşürlerken o kendilerinden şüphelenmesin ve emin olsun diye zâhiren Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın aleyhinde bir takım sözler sarfetme hususunda ondan izin istediler, Hz. Peygamber de onlara istediklerini söyleyebileceklerini belirterek izin verdi.[55]

Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi için bir plân hazırlayan Muhammed b. Mesleme ve arkadaşları o gece yatsı namazından sonra, önce Hz. Peygamber'in yanına giderek durum hakkında ona bilgi verdiler. Hz. Peygamber onlarla beraber Bakîu'l-Ğarkad'a kadar yürüyerek onları uğurladı, ayrılmadan önce onlara *"Allah'ın ismi, bereketi ve nusratıyla gidin!"* dedi ve *"Allah'ım, onlara Sen yardım et!"* diyerek dua etti.[56]

Ka'b b. Eşref'i öldürmeye muvaffak olan seriyye dönüp Bakî' mezarlığı bölgesine gelince tekbir getirdiler. Bu sırada Hz. Peygamber gece namazına kalkmıştı. Bakî'den gelen tekbir seslerini işitince Muhammed b. Mesleme ve arkadaşlarının görevlerini başarı ile tamamladıklarını anladı, kendisi de tekbir getirdi. Seriyyedeki sahâbîler hızlıca Hz. Peygamber'e doğru ilerlediler, onu mescidin kapısında bekler buldular. Hz. Peygamber onları görünce, *"Muradınıza eriştiniz."* dedi, onlar da *"Sen de erdin, ey Allah'ın Resûlü!"* dediler ve bir rivayete göre Ka'b'ın kesip getirdikleri kellesini Hz. Peygamber'in önüne bıraktılar. Hz. Peygamber, Cenâb-ı Hakk'a

54 Beyhakî, *Delâil*, III, 191.

55 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 187; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 55; Beyhakî, *Delâil*, III, 191-192.

56 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 189; İbn Hişâm,*es-Sîre*, III-IV, 56.

hamdetti.[57]

Daha sonraki döneme ait bir anekdot olmak üzere nakledildiğine göre Mervân b. Hakem Medine'de iken bir gün yanında Nadîroğulları'ndan İbn Yâmîn adında bir yahudi vardı. Mervân, ona İbn Eşref'in öldürülmesinin nasıl olduğunu sordu. Bu yahudi, *"Ğadr ile!"* diye cevap verdi. O sırada, söz konusu eylemi gerçekleştirenlerin başında yer alan Muhammed b. Mesleme de epey yaşlı bir halde oradaydı. Soruya da, verilen cevaba da kızan Muhammed b. Mesleme, *"Ey Mervân! Sana göre Allah'ın Resûlü ğadr ile iş yapar mı? Vallahi, biz onu ancak Hz. Peygamber'in emriyle öldürdük…"* dedi.[58]

Bütün bu rivayetlerde Ka'b'ın öldürülmesinin Hz. Peygamber'in emriyle ve onun bilgisi dâhilinde gerçekleştiği sarâhaten belirtilmektedir.

Esasen Ka'b'ın öldürülmesinin ardından gözleri korkan ve olayın sabahında kendisine müracaat eden yahudilere Hz. Peygamber'in verdiği cevap, hem söz konusu onaya açıkça işaret etmektedir hem de Hz. Peygamber'in fikir ve inanç özgürlüğü ile fiilen düşmanlık yapıp çatışma içerisine girme arasında kesin bir ayrım gözettiğini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Geceleyin liderlerinden Ka'b b. Eşref'in öldürüldüğü haberiyle sarsılan ve gözleri korkan yahudiler hemen sabahleyin Hz. Peygamber'e geldiler. *"Bu gece arkadaşımız evinden alınarak ğadr ile öldürülmüş. O, bizim önde gelen eşrafımızdandı. Bildiğimiz bir suçu ve karıştığı bir olay da yoktu."* diyorlardı. Hz. Peygamber onlara şu cevabı verdi: *"Şayet o, kendi görüşüne benzer görüşlere sahip diğer kimselerin davrandığı gibi davranıp evinde otursaydı öldürülmezdi."* Sonra kendisine müracaat eden yahudilere Ka'b'ın yaptığı yıkıcı faaliyetleri, söylediği hicviyeleri, müslümanlara gösterdiği düşmanlığı, savaş için tahriklerde bulunduğunu hatırlattı ve ekledi: *"Sizden her kim böyle davranırsa karşılığı kılıçtır."* Ardından da bu yahudileri aralarında bir sulh antlaşması yapmaya ve taraflar olarak muhtevasına uymayı kabul edecekleri bir kitap/sahife yazmaya çağırdı. Yahudilerin gözü korktuğundan bu teklifi kabul ettiler ve aralarında bir kitap/sahife yazıldı.[59] Esasen daha önce de böyle bir sulh çağrısını ve Medine'de beraberce huzur ve sükûn içinde yaşama teklifini Hz. Peygamber, hicretinden hemen sonra orada mevcut, müslümanlardan başka müşrikler ve yahudilere yapmış, ama yahudiler kısa bir süre

57 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 190.

58 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 192-193.

59 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 192; İbn Sa'd, Tabakât, II, 34; Beyhakî, Delâil, III, 198.

sonra antlaşmalarını bozmuş ve düşmanlık yolunu tutmuşlardı.[60]

Semhûdî, Ka'b b. Eşref'in öldürülme emrine sebep olan başka bir olaydan daha bahseder. Buna göre Ka'b, yahudilerden bir grupla anlaşarak bir yemek hazırlatmış ve Peygamber Efendimiz bu yemeğe çağrılmıştı. Niyetleri yemekte onu öldürmekti. Hz. Peygamber davete icabet ve yahudilerle irtibat olsun diye yemeğe gelmişse de Cebrail gelip bu suikastı bildirince hemen oradan ayrılmış ve Ka'b'ın öldürülmesini emretmişti.[61]

Kaynaklarımız genellikle Ka'b'ın Mekke'den döndükten bir süre sonra, Uhud Gazvesi'nden önce H. 3 yılı başlarında, hicretin 25. ayı olan Rebiülevvel'in 14. gecesi öldürüldüğünü belirtir.[62] Ancak Uhud'dan sonra öldürüldüğüne dair de bir rivayet vardır.[63] MEB İslâm Ansiklopedisi'ne "Ka'b b. al-Aşraf" maddesini yazan Fr. Buhl da, Ka'b'ın katlinin Uhud Gazvesi'nden sonra H. 4. yılda Benü'n-Nadîr Gazvesi'nden kısa bir süre önce ve kabilesi efradına karşı tevcih edilmiş olan hücuma bir nevi başlangıç olarak vuku bulduğunun istidlâl edilebileceğini belirtir ve *"Uhud gazvesinde Peygamber'e karşı tahrikçilikte bulunduğu için cezaya çarptırılmış olması da tabiîdir."*[64] diyerek Uhud Gazvesi'nin oluşumunda Ka'b'ın etkisine dikkat çeker. Vâkıa, Ka'b'ın katli ister Uhud'dan önce, ister sonra olsun Kureyş'i Bedir'in intikamını almak için savaşa kışkırtan ve bu konuda Kureyş reisleri ile antlaşma yapan bir kişi olarak Uhud'un müsebbipleri arasında Ka'b b. Eşref'i de görmek gerekir.

4. Ebû Azze'nin Öldürülmesi

Mekke'nin önde gelen müşrik şairlerinden olan Ebû Azze'nin öldürülmesi konusunda, küçük bir iki teferruat dışında kaynaklarımızda hemen hemen tam bir ittifak vardır. Asıl adı, Amr b. Abdullah olan ve Ebû Azze künyesiyle anılan bu meşhur şair Kureyş'in Cumahoğulları boyuna mensup olup Mekke ordusuyla beraber Bedir harbine katılmış ve müslümanlara esir düşmüştü. Hz. Peygamber esirler için belli bir kurtuluş akçesi belirleyince Ebû azze, Hz. Peygamber'e müracaatla kendisinin fakir bir adam olduğunu, Mekke'de bakıma muhtaç beş kız çocuğunun bulunduğunu belirterek kendisinin fidye alınmadan serbest bırakılması hususunda ona yalvardı ve böyle bir iyilik yapılacak olursa bundan böyle

60 Beyhakî, *Delâil*, III, 197.

61 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 280.

62 Mesela bkz. Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 3, 184, 189; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 273; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 31; Taberî, *Târîh*, II, 487.

63 Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, Beyrut, tsz. (Mısır, 1283 H.den ofset), I, 412.

64 Fr. Buhl, "Ka'b b. al-Aşraf", İA, 2. baskı, İstanbul, 1967, VI, 4.

asla Hz. Peygamber'in aleyhinde bulunmayacağına ve karşı bir harekete katılmayacağına kesin bir dille söz verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, onun karşılıksız serbest bırakılmasını emretti. Ebû Azze Mekke'ye döndü. Onun dönüşünden kısa bir süre sonra Kureyşliler, Bedir'in intikamını almak için hazırlık yapmaya başlamışlardı. Bu çalışmalarında halkı tahrik etmek ve çevreden asker toplamak için Ebû Azze gibi keskin dilli ve etkileyici şiir söyleyen şairlere ihtiyaç vardı. Bu sebeple Mekke ileri gelenleri Ebû Azze'ye gelerek ondan yardım istediler ve kendilerine katılmasını talep ettiler. Hz. Peygamber'in, kendi üzerindeki lütfu, ona verdiği söz ve belki biraz da tekrar ele geçme korkusu içerisinde Ebû Azze başlangıçta bu işe yanaşmak istemedi. Fakat Mekke ileri gelenleri, özellikle de yine Cumahoğulları liderlerinden Safvân b. Ümeyye ziyadesiyle ısrar ettil. Safvân, *"Sen şair bir adamsın; dilinle bize yardım etmen ve bizimle beraber çalışmalara katılman lâzım"* diyor, başına bir hal gelecek olursa Ebû Azze'nin çocuklarına kendi çocukları gibi bakacağı garantisini veriyordu.

Ebû Azze, bu ısrarlar üzerine fazla dayanamadı. Mekke'de söylediği şiirlerle halkı intikama ve savaşa kışkırttığı gibi Araplar arasında dolaştı, Tihâme'ye gidip Kinâneoğulları'nı harbe çağırdı, halkı galeyana getirdi. Hazırlıklar sonrasında kendisi de bizzat orduya katılıp Uhud'a geldi. Fakat yine esir düştü. Uhud'da yakalanan tek esir, Ebû Azze idi. Onun Uhud'dan hemen sonra Hz. Peygamber, müşrik ordusunu takip etmek üzere çıktığı zaman Hamrâü'l-Esed'de yakalandığına dair rivayetler de vardır.

Neticede Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarılan Ebû Azze, yine fakirliğini, geride bakıma muhtaç kız çocukları bıraktığını ve hatta harbe zorlanıldığı için katıldığını gerekçe göstererek affedilmesini istediyse de Hz. Peygamber, *"Mekke'ye gidip 'Muhammed'i iki defa kandırdım' demene fırsat vermeyeceğim."* dedi ve ekledi: *"Mü'min, bir delikten iki defa ısırılarak zehirlenmez."* Arkasından da onu yakalayıp getiren Âsım b. Sâbit'e (veya Zübeyr'e) Ebû Azze'nin boynunun vurulmasını emretti ve emir infaz edildi.

Olay, H. 3. senede, hicretin 32. ayı olan Şevval'de gerçekleşmişti.[65]

5. Ebû Râfi'in Öldürülmesi

Ebû Râfi' künyesiyle anılan Sellâm (veya Abdullah) b. Ebü'l-Hukayk, Nadîr yahudilerinden olup onlar arasında büyük bir itibarı vardı.

65 İbn İshâk, *Sîre*, s. 302; Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 3, 110-111, 201, 309; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 660, III-IV, 104, 128; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 43; Taberî, *Târîh*, II, 500-501.

Sahip olduğu şiir yeteneğini hep Hz. Peygamber'e ve müslümanlara düşmanlıkta kullanmış, liderlik gücünü birçok fiilî çatışmada kâfirlerin başında yer alarak şer faaliyetlerinde göstermiştir.

H.4 / M.625 yılında Hz. Peygamber'e düzenledikleri bir suikastın ardından Nadîroğulları muhasara altına alınınca Peygamber Efendimiz, İslâm askerlerinin hücumuna mâni olmasın, arkasında yahudiler mevzilenip pusu kurmasınlar ve bir de yahudilerin direnme gücü kırılsın diye bu bölgedeki bazı hurmalıkların kesilmesini emretmiş, bu durum, özellikle de acve hurmalarının kesilmesi yahudilere çok ağır gelmişti. Kadınlar çığlık atarken Ebû Râfi' onlara kızıyor ve buradaki acveleri kesilirse Hayber'de de acvelerinin olduğunu söyleyerek onları direnmeye kışkırtıyordu. Bunu duyan ihtiyar bir kadın, bu gidişle Hayber'de de benzerinin yapılacağını söyleyince Ebû Râfi' iyice sinirlenmiş ve Hz. Peygamber'e karşı bitmeyen düşmanlığını şu sözlerle ifade etmişti: *"Allah senin çeneni kırsın! Hayber'de benim 10.000 muharip dostum var."*[66]

Neticede Nadîroğulları Hz. Peygamber'e teslim oldu ve Medine'den sürüldü. Sürgün edilenlerin bir kısmı Hayber'e, bir kısmı Şam bölgesine gitmişti. Hayber'e yerleşen yahudilerin başında Ebû Râfi' ve Huyey b. Ahtab vardı. Artık Ebû Râfi' burada küfrün başını çekiyordu. Şiir gücü sayesinde Hayberlileri etrafında toplamayı başarmıştı. Hayberliler onu emîr kabul etmişler ve ona tâbi olmuşlardı.[67]

Böylece Hayber'de hâkimiyet sağlayan Ebû Râfi', aralarında Huyey b. Ahtab'ın da bulunduğu bir grup yahudi ve Vâiloğulları'ndan bir heyet ile, Hz. Peygamber'e karşı harp başlatmak üzere karar aldılar ve çalışmaya başladılar. Bunlar önce Mekke'ye gittiler ve Kureyş reisleri ile görüşüp kökünü kazıyıncaya kadar Muhammed'e karşı hep birlikte harbetmek üzere onları savaşa çağırdılar, Kureyş'in dininin, Muhammed'in dininden daha hayırlı olduğunu da söyleyerek onları yanlarına çekmeye çalıştılar. Kureyş bu fırsatı kaçırmamak için coşkuyla Ebû Râfi'in işbirliği talebine olumlu cevap verdi ve müttefiklerini de harekete geçirerek harp hazırlıklarına başladı. Ardından Ebû Râfi', Kays Aylân'a bağlı Ğatafân ve onların boyları ile görüşüp bunlara harp ücreti olarak büyük meblağlar va'detti. Neticede Ebû Râfi' ve yanındakiler, Hz Peygamber'e karşı Hendek Gazvesi'ne yol açacak şer ittifakını *(ahzâb'*ı) oluşturdular.[68]

---

66 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 373.

67 Vâkıdî, *Meğâzî*, II, 566; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 191; Taberî, *Târîh*, II, 554.

68 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 394; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I_II, 561, III-IV, 214-214-5; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 91; Taberî, *Târîh*, II, 565-566; Beyhakî, *Delâil*, IV, 33, 38-39.

Ancak yahudilerin ve müşriklerin şer ittifakı Hendek'te netice vermemiş ve ahzâb, darmadağın çekilip gitmiş, üstelik harbin kritik bir anında bu ittifaka katılarak Hz. Peygamber'i arkadan vurmaya kalkışan Medine'deki Kureyza Yahudileri de hak ettikleri şekilde cezalandırılmışlardı. Buna rağmen Ebû Râfi'in düşmanlığı son bulmuyordu. Bu defa hicretin 6. senesinde Ebû Râfi', Hayber'e komşu bölgelerde yaşayan Ğatafân ve Fezâre gibi kabile reisleri ile görüşerek bunlarla anlaşıp Hz. Peygamber'e karşı yeni bir ordu hazırlamaya başlamıştı.[69]

İşte Ebû Râfi'in bütün bu faaliyetleri sebebiyle Hz. Peygamber, Hazrec kabilesinden Abdullah b. Atîk'i çağırıp onu Ebû Râfi'i öldürmekle görevlendirdi. Klasik kaynaklarımız, Evsliler daha önce Ka'b b. Eşref'i öldürdüğü için hayır yarışında ve İslâm'a hizmette onlardan geri kalmak istemeyen Hazreclilerin, Ka'b b. Eşref'e denk azılı bir İslâm düşmanı olarak Ebû Râfi'i gördüklerinden Hz. Peygamber'e gelerek onu öldürmek üzere izin istedikleri, bu müracaat üzerine Peygamber Efendimizin, başlarında Abdullah b. Atîk'in bulunduğu beş kişilik seriyyeye bu izni verdiğini belirtir.[70] Ancak Ka'b b. Eşref'in H. 3, Ebû Râfi'in ise H. 6 yılında öldürüldüğü dikkate alınırsa iki olay arasındaki yıl farkı, Evs'e karşı Hazrec'in rekabet duygusuyla böyle bir talepte bulunmasından ziyade, Ebû Râfi'in o zamana kadarki düşmanca faaliyetleri sebebiyle öldürülmeyi hak ettiğinden, bizzat Hz. Peygamber'in emri ve görevlendirmesiyle Hazreclilerin bu görevi yerine getirdiğini kabul etmek daha mâkul olacaktır. Yalnız kabileler ve aşiretler arası dengeyi gözeten ve iyi bir şekilde koruyan Peygamber Efendimizin, Ka'b'ın öldürülmesini Evsliler üstlenmişken bu defa Hazreclilere görev vermiş olduğu düşünülebilir.

Bu görevlendirme üzerine seriyyedeki sahâbîler yola çıkmış, bazı rivayetlerde Ebû Râfi'in konağının Hicaz'da olduğu belirtilmişse de genellikle kabul edildiğine göre Hayber'e giderek konağında Ebû Râfi'i öldürmüşlerdir.[71]

Ebû Râfi'in öldürülmesi ile ilgili rivayetlerin hemen hemen tamamında yer alan önemli bir bilgiye göre Hz. Peygamber, Abdullah b. Atîk ve arkadaşlarını gönderirken onlara asla kadınları ve çocukları öldürmemelerini emretmişti.[72]

Seriyye başarıyla görevini yerine getirip Medine'ye döndüğü za-

---

69 Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saadet*, I, 323; Muhammed Rıza, *Muhammed*, Mısır, 1971, s. 249.

70 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 273-274; Taberî, *Târîh*, II, 455-456.

71 Buhârî, "Meğâzî", I, 392; Taberî, *Târîh*, II, 493-496.

72 Vâkıdî , *Meğâzî*, I, 392; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 274; Taberî, *Târîh*, II, 496; Beyhakî, *Delâil*, IV, 34.

man Hz. Peygamber minberde idi. Onları görünce, *"Yüzleriniz kurtuluşa erdi!"* diyerek onları tebrik etti; görevli sahâbîler de *"Sizin de yüzünüz kurtuluşa erdi, ey Allah'ın Resûlü!"* diye mukabele ettiler.[73]

Bu olayın hangi tarihte gerçekleştiği hususunda farklı görüş ve rivayetler vardır. Taberî, H. 3. senenin Cemaziyelahir ayında vuku bulduğunu belirttikten sonra Vâkıdî'nin H. 4 yılı Zilhicce ayında gerçekleştiği tarzındaki görüşünü verir ve arkasından İbn İshâk'ın ise Hendek'te şer ittifakını Ebû Râfi'in oluşturduğunu belirttiğini zikreder.[74] *Vâkıdî, Taberî'nin de atıfta bulunduğu gibi H. 4 yılında hicretin 46. ayı olan Zilhicce'nin 4. Gününe rastlayan Pazartesi seher vaktinde seriyyenin Medine'den hareket ettiğini ve* 10 gün sonra döndüğünü belirtir.[75] Ancak, *"6. yılda Ramazan'da vuku bulduğu da söylenir."* kaydını da düşer.[76] Buna mukabil *"Kâtibü'l-Vâkıdî"* olarak bilinen İbn Sa'd ise, hocasının tercihinin aksine H. 6. senenin Ramazan ayında gerçekleştiği rivayetini kabul etmiştir.[77] Aslında gerek İbn İshâk'ta, gerekse daha önce naklettiğimiz üzere diğer kaynaklarda Ebû Râfi'in özellikle Hendek Gazvesi'nin oluşumunda büyük bir etkisinin olduğu rivayetlerle kesinlik arzettiğinden bu eylemin H. 6 Ramazan (628 Ocak) ayında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

İkisi müşrik, üçü yahudi toplamda bu beş şairin öldürülmesi ile ilgili rivayetleri gördükten sonra bu olaylar üzerine yapılan yorumları kısaca aktarmamız faydalı olacaktır. Bu hususta öncelikle müşteşrıkların görüş ve yorumlarını gözden geçirmek gerekir.

Aslında müsteşrıkların bu olaylarla ilgili yorumlarında farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Ama genelinin bakış açısını kaydetmek gerekirse onlara göre bu olaylar, "suikast" özelliği taşıyan ve Hz. Muhammed'in muhaliflerini sindirme politikasına uygun düşen, sinsi ve kirli eylemlerdir.

Hz. Peygamber'in kişiliğini tahkirden hiçbir zaman geri kalmayan Muir, bu görüşü dillendirenlerin başında yer almaktadır. Ona göre Muhammed, kendisini ve müslümanları incitici davranışlar sergileyen hasımlarıyla mücadele etmek için onurlu ve düzgün bir yol tutmak yerine, taraftarlarını suikast yapmaya teşvik etmiş ve böylece kirli olduğu kadar vahşiyane bir yönteme başvurmuştur. Muir, bu durumun Arapların tav-

73 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 394.
74 Taberî, *Târîh*, II, 493-495.
75 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 4, 391.
76 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 395.
77 İbn, Sa'd, *Tabakât*, II, 91.

rına da uygun olduğu için etkili olduğunu ve estirilen terör havası içinde İslâm'ın yayıldığını, üstelik bu barbarca ihlallerin meşrulaştırıldığını iddiaetmektedir.[78]

Rudit Paret, söz konusu olayların hoş karşılanamayacağını ve sinsice olduğunu belirtmekle birlikte Hz. Muhammed ve taraftarlarının tamamen farklı bir bakış açısı içerisinde, İslâm'a karşı her türlü vasıtayı kullanarak mücadele edenlere karşı kendilerinin de her türlü vasıtayı kullanma hakkına sahip olduklarını düşünerek hareket etmiş olabileceklerini belirtir.[79]

Margoliouth, bu olayları kaynaklardaki rivayetlere uygun olarak aktardıktan sonra ilginç bir değerlendirme ile şiirin, özellikle de hicivlerin Arap toplumunda çok etkili bir silah olduğuna dikkat çeker ve bu sebeple mesela Asmâ'nın söylediği beyitler yüzünden mâruz kaldığı muamelenin hangi standartlarla bakılırsa bakılsın "insafsızca" ve "mâzur görülemez" cinsten olmadığını belirtir. Yine Margoliouth'a göre müesses bir devletin normalde resmî infaz memurunu kullanacağı bir yerde katil kullanması korkunç bir tasarruf olmakla birlikte Muhammed zamanında henüz tam teşekküllü müesses bir nizam bulunmamaktadır; böyle bir durumda yeni sistemleşmekte olan bir yapıda sonuca ulaşmak için doğru zamanı ve doğru vasıtayı seçmede sergilenecek hızlı hareket, müesses nizamdaki hukukî sürecin bir alternatifi olabilir; aynı şekilde bu sistemde sadece suçlunun cezalandırılması bilinçli bir iyileştirme olarak kabul edilmelidir. Oysa Arap örfünde hiciv, bireyi hedef alsa bile, sonuçta bütün kabilelere açılmış bir savaş anlamına gelmekteydi.[80]

Daha önce de belirttiğimiz gibi İtalyan müsteşrık L. Caetani, bu eylemleri kaynaklarda yer aldığı şekilde nakletmekte, bu arada Ebû Afek'in beyitlerinin daha ziyade siyasî olduğunu ve Peygamber'in nüfuz-u cismanîsi aleyhinde bir hicviye özelliği taşıdığını belirtmektedir.[81]

İslâm Ansiklopedisi'ne "Ka'b b. al-Aşraf" maddesini yazan Fr. Buhl ise olayın tarihini tespit ederken "Uhud gazvesinde Peygamber'e karşı tahrikçilikte bulunduğu için cezaya çarptırılmış olması da tabiîdir" şeklinde bir

78 Bkz. İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin, İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, 1. baskı, Ankara, 2011, s. 279.

79 İbrahim Sarıçam vdğr., İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, s. 279.

80 İbrahim Sarıçam vdğr., İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, s. 280.

81 L. Caetnai, İslâm Tarihi, III, 408.

değerlendirmede bulunur.[82]

Müsteşriklere mukabil, Hz. Peygamber'in hayatında vuku bulan olaylarla ilgili teorik bilgileri günümüz müslümanlarının pratik hayatlarına yansıtmaları gereğinden hareketle "*Nebevi Hareket Metodu"* kitabını kaleme alan Münir Muhammed Gadban'ın konuyla ilgili yaklaşım ve çıkarımları dikkat çekicidir. Müellif, Asmâ' ve Ebû Afek'in öldürülmesi ile ilgili rivayetleri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: *"Bu iki olayın ortak tarafı, her ikisinin de Resûlüllah'ın izni alınmadan yapılmış olmasıdır. Fakat Resûlüllah her iki olayı da sonradan uygun ve caiz görmüştür. Bu da İslâm'a karşı amansızca savaş açan her kişinin ölümü hak ettiği anlamına gelir. Evet, İslâm'a, Allah'a ve Resûlüne açıkça savaş ilan etmiş olanları öldürmek, İslâm'a nusret etmek anlamına gelir."*[83] M. Muhammed Gadban, Ka'b b. Eşref ve Ebû Râfi'in *öldürülmesinde Evs ile Hazrec arasındaki rekabete atıfta bulunmakta ve bu durumdan şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: "Mücahidler, İslâm davasına karşı savaş açan İslâm düşmanlarını yok etmek yolunda birbirleriyle yarışmalıdırlar. Bu rekabet ve yarışmanın, gruplar, kabileler veya bölgeler arasında olması anlamlıdır. Böyle bir rekabet, zorbaların ve küfrün başını çekenlerin tesirsiz hale gelmesiyle son bulur."*[84] Ancak böyle bir bakış açısının her zaman aşırılıklara mütemâyil olabileceğinin farkında olarak Gadban şu eklemeyi yapar: "*Bu rekabetin bizi öldürme ve yok etme düşüncesine götürmemesini istiyoruz. Çünkü bu, sadece azgın, zalim, inatçı ve küfrün başını çeken ve bu iş için sarfedilen güce denk kişilere karşı uygulanır."*[85] Ayrıca Gadban'a göre herhâlükârda bu gibi olaylar, izinsiz olarak yapılmamalıdır; çünkü bir müslümanın, yöneticilerine bağlı olması her şeyden daha önemlidir.[86]

Hz. Peygamber'in bu eylemleri bir takım zorunluluklar sebebiyle yaptığını belirten İslâm tarihçileri çoğunluktadır. Mesela Şehbenderzâde'ye göre Hz. Peygamber, henüz oluşum sürecinde olan İslâm'ın sosyal düzeninin selametini temin etmek için, genelin selametini sağlamak üzere, ancak üç beş kişinin vücudunun ortadan kaldırılmasına izin vermiştir. Zaten bu kişiler İslâm'ı ve Nebî'sini kötüleyerek birçok kimsenin İslâm'a girmesine mâni olan kimselerdir; ya değilse Hz. Peygamber keyfî olarak bunları öldürtmemiştir. Esasen şimdi bile bir topluluğun selametini tehlikeye sokan vatan ve millet hainlerine medenî kanunlar aynı cezayı ver-

82 Fr. Buhl, "Ka'b b. al-Aşraf", *İA*, VI, 4.

83 Münir Muhammed Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, çev. Tarık Akarsu, İstanbul, 1992, I, 364

84 Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, I, 375.

85 Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, I, 376.

86 Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, I, 369.

mektedir.[87]

Seyyid Emîr Ali gibi savunmacı bir yaklaşım tarzı ile siyer olaylarını değerlendiren bazı müslüman müellifler ise bu eylemlerin Hz. Peygamber tarafından onaylandığını reddetmekte ve bu hususla ilgili rivayetlerin güvenilmez olduğunu söylemektedirler. Mesela Mevlânâ Şibli, Ka'b b. Eşref'in öldürülmesiyle ilgili rivayeti aktardıktan sonra *"… Resûl-i Ekrem'in buna müsaade etmediği muhakkaktır. Fakat o zaman Arabistan'da bu gibi hadiseler pek mühim değildi. Biz bilâhare Resûl-i Ekrem'in bu gibi hadiselere ve hareketlere mâni olmak için ne kadar uğraştığını tafsilatlı bir şekilde göstereceğiz."*[88] diyerek kendisine göre meseleyi kökten halletmektedir.

Genel Değerlendirme

Bütün bunlardan sonra maddeler halinde genel bir değerlendirme yapmak gerekirse şunları söyleyebiliriz:

1. İslâm, inanç ve fikir özgürlüğünü her şeyin üstünde tutmuş ve kişinin vazgeçilemez en temel, en tabiî haklarından saymıştır.

2. Hz. Peygamber tarafından, farklı inanç ve düşünce sahiplerine her zaman müsamaha ile bakılmış, bu gruplarla bir arada huzur içinde yaşamanın her türlü zemini oluşturulmuş ve ilkeleri konulmuştur.

3. Düşünce farklılığının tezahür ettiği alanlardan birisi olarak şiire karşı Hz. Peygamber, peşinen olumsuz bir tavır sergilememiştir. Bu bağlamda Ümeyye b. Ebü's-Salt, Lebîd ve Tarafe gibi cahiliye döneminin ünlü şairlerinin şiirlerini dinlemiş ve bir kısmını takdir etmiştir.

4. İslâmî dönemde müşrik ve yahudi şairleri ile Hz. Peygamber'in şairleri arasında sık sık atışmalar vuku bulmuş, Resûl-i Ekrem, bu gayr-i müslim şairlere yine şiirle cevap vermek üzere Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha gibi şair sahâbîlerini görevlendirmiştir.

5. Böyle bir atışma, Temîmoğulları heyetinin Medine'ye gelişinde Mescid-i Nebevî'de bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşmiş, müslümanlara meydan okuyan Temîm'in şair ve hatibine Hz. Peygamber'in görevlendirmesiyle İslâm şair ve hatibi cevap vermiştir.

6. Ancak bazı müşrik ve yahudi şairleri, şiir güç ve yeteneklerini, inanç ve ifade özgürlüğü sınırlarının çok çok ötesine geçerek İslâm düşmanlığında kullandılar. Bunlar özellikle Bedir, Uhud, Hendek gibi harpler öncesinde ve sonrasında söyledikleri şiirlerle savaş kışkırtıcılığı yaparak

87 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi,* İstanbul, 2005, s. 202-204.

88 M. Şibli, *Asr-ı Saadet*, I, 280.

insanların intikam duygularına hitap ettiler ve onları galeyana getirdiler; Hz. Peygamber başta olmak üzere ashâba ve müslüman hanımlara hiçbir ahlâkî sınır tanımadan dil uzattılar. Onları tahkir ve rencide ettiler. Bu düşmanca tavırları ile kabilelerinden ve çevrelerinden müslüman olmak isteyenler üzerinde dahi baskı oluşturarak İslâm'ın yayılmasına engel oldular.

7. Ayrıca bu şairlerden bir kısmı, özellikle de Ka'b b. Eşref, Ebû Azze ve Ebû Râfi', düşman kabileler arasında bizzat dolaşarak Hz. Peygamber'e karşı orduların hazırlanması ve asker toplanmasında fiilen faaliyet gösterdiler ve fiilî çatışmaya dâhil oldular.

8. Böyle bir durumda savaş suçlusu olarak bu kişiler, şairliklerinden dolayı değil, İslâm'a düşmanlıklarından ve şiir güçlerini bu düşmanlığın ok ve kılıçtan daha etkili bir silahı olarak kullandıklarından dolayı cezalandırılmayı hak ettiler. Bu bağlamda Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi üzerine kendisine müracaat eden yahudilere Hz. Peygamber'in, *"Şayet o, kendisi gibi düşünen diğer insanların davrandığı gibi davransaydı öldürülmezdi."* demesi, son derece mânidardır.

9. Cezanın uygulama yöntemi ve bu şairlerin infaz şeklini o dönemin özel şartları içinde değerlendirmek gerekecektir. Margoliouth'un dahi tespit ettiği gibi o sıralarda müesses bir nizam ve kurumsallaşmış bir devlet yapısı yoktu. Olsa bile İslâm'a düşman olan bu kişiler ve aşiretleri, bu devleti kabul etmeyeceklerdi. Bunları önce sorgulayıp yargılamak, sonra verilecek kararı ilânen infaz etmek hiç de kâbil-i tatbik bir husus değildi. Ayrıca her dönemde harplerin kendine has özel şartları vardır. Dikkat edilecek olursa söz konusu eylemlerin tamamı Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri ile doğrudan alâkalıdır. Ayrıca ceza sadece suçu işleyenlere uygulanmış, kadın ve çocuklara zarar verilmemesine özen gösterilmiştir.

10. Son olarak belirtelim ki Seyyid Emîr Ali ve Mevlânâ Şibli'nin yaptığı gibi bu olaylar için Hz. Peygamber'in onay ve müsaadesinin olmadığını söylemek pek de mümkün değildir. Müsteşrıkların hücum ve iftiralarından bu yolla Hz. Peygamber'i korumak gibi zorlayıcı bir yaklaşıma da ihtiyaç yoktur. Aksine, bu tür eylemlerin, devlet başkanı sıfatıyla Hz. Peygamber'in izni dışında gerçekleştirildiği düşüncesi, sadece otorite zafiyeti iddiasını ortaya çıkarmaz, aynı zamanda ve daha büyük bir tehlike olarak Hz. Peygamber gününde bile ashâbın birey veya grup olarak kendi fikirlerine göre istedikleri eylemleri gerçekleştirdikleri düşüncesiyle -günümüzde olduğu gibi- müslümanlar arasında kargaşaya, onların yanlış mecralara sürüklenmelerine ve bu anlayış neticesinde de İslâm'ın ve müslümanların fayda yerine zarar görmelerine yol açabilir.

DİNİ REFERANSLI ŞİDDETİ ENGELLEMENİN YOLU: ÇOĞULCU DİN ALGISI

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

I. Giriş

Dünya ölçeğinde yaşanan şiddet içerikli çatışmalara bakıldığında geçmişte olduğu gibi günümüzde de dini duygu ve düşüncenin çatışma, kavga ve savaşları körüklemek, meşrulaştırmak ve haklı çıkarmak için kullanılmaya devam edildiği açıkça görülmektedir. Tarihe 11 Eylül hadisesi olarak geçen terör saldırılarla bu hadise sonrası küresel ölçekte yaşanan terör olayları genel olarak bu tarz algılar için bir milat olarak kabul edilmektedir. Söz konusu tarihten sonra Müslüman coğrafyada üretilen küresel şiddet emperyalizmi, din ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkinin daha yüksek sesle dillendirmesine ve sorgulanmasına yol açmıştır. Ocak 2015'de kimi kesimlerce Fransa'nın 11 Eylülü olarak da nitelendirilen Charlie Hebdo adlı karikatür dergisine yönelik sözde Müslüman kimlikli kişiler tarafından yapılan terör saldırısı ile El-KAİDE, DAEŞ/IŞID, Boko Haram veya Eş-Şebab gibi sözde cihat ettiğini iddia ederek masum insanları hunharca katleden Müslüman görünümlü terör örgütlerin eylemleri din ve şiddet arasındaki ilişkiyi haksız bir şekilde İslam dini üzerinden yeniden dünya gündeminin ilk sıralarına taşımıştır. Öyle ki bu günümüzde dünyanın neresinde bir terör eylemi yaşansa hemen söz konusu olay Müslümanlarla ilişkilendirilmeye çalışılarak İslam bir terör dini olarak sunulmaya çalışılmaktadır.

Dinsel duygu ve düşüncelerle bir şekilde ilişkilendirilen veya dini değerlere referansla yapılan şiddet eylemleri, ister istemez zihinlerde şu

soruların yüksek sesle dillendirilmesine yol açmaktadır. Ayrım yapmaksızın tüm kutsal metinler, şiddet içeren bir dini dünya görüşünü destekler mi? Kutsal metinler, bağlılarını diğer din mensuplarına şiddet uygulamaya sevk etmekte midir? Dinlerin inanç ilkeleri, şiddet kullanımını gerekli mi kılmakta yoksa mensuplarınca yapılan şiddet eylemlerini meşrulaştırmak için mi kullanılmaktadır? Dinlerin hiyerarşik yapısı şiddet içermelerine yardımcı olmakta mıdır? Bu ve benzeri sorulara verilecek yanıtların ışığında dini duygu ve düşüncelerle dini değerlerin nasıl şiddet malzemesi yapıldığı veya diğer bir ifadeyle dinlerin şiddeti meşrulaştırmak için nasıl kullanıldığı yönündeki sonuçlar, aslında dinlerin de temel hedefi olan herkesin barış ve huzur içinde yaşayabileceği daha iyi bir dünya için son derece önemlidir. Bundan dolayı bu ve benzeri sorulara yanıt bulmak için her din mensubu kendi dinsel geleneğini yeniden gözden geçirerek sahip olduğu dini gelenekte doğrudan veya dolaylı olarak şiddete yol açan ya da istismar edilerek şiddete malzeme yapılan unsurlar olup olmadığını tespit etmek suretiyle kendi dinsel geleneğinin şiddet malzemesi yapılmaması için gereken tedbirleri almak zorundadır. Nasıl ki bataklıklar kurutulmadığında sivri sineklerden kurtulmak mümkün değilse aynı şekilde dini geleneklerde şiddete malzeme yapılan unsurlar da yeniden ele alınıp barış ve huzur ortamına malzeme yapılacak şekilde yeniden yorumlanmadıkça yapılan şiddet eylemlerini meşrulaştırmak ve haklı çıkarmak için kullanılmasının önüne geçilmesi mümkün görünmemektedir.

Bu noktada şu hususunda altını çizmemiz gerekmektedir. Din-şiddet ilişkisinin yoğun olarak tartışıldığı günümüz dünyasında mevcut terör eylemlerinin yegâne faili olarak tek bir dine işaret etmek hem tarihsel verileri görmezden gelmek hem de tek bir dini suçlu ilan ederek sorunu fazla basite indirgemek anlamına gelmektedir. Çünkü günümüzde dünya ölçeğinde yaşanan şiddet olaylarına baktığımızda büyük dünya dinlerinin taraftarlarının bu eylemlere şöyle veya böyle karıştıklarını ve yaptıkları şiddet eylemlerini de kendi amaçlarının Hakk'a uygun ve adil olduğu iddiasıyla meşrulaştırmaya ve haklı çıkarmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Dahası bu insanlar, terör eylemleri esnasında ölen kişilerin kendi inançlarını savundukları için ölümsüzleştikleri şeklinde bir kanıya da sahiptirler. Bu son noktadan hareket eden bazı seküler din eleştirmenleri "Tanrı en çok silah sanayisini desteklemektedir" diyerek din ile alay dahi edebilmektedir.[1]

1 John Hick, "Religion, Violence and Global Conflict: A Christian Proposal", *Global Dialogue*, 271, 2000, s. 1.

Bu genel girişten sonra bu bildiride çoğulcu din algısının dinsel referanslı veya kaynaklı şiddetin sonlandırılmasında nasıl bir katkı sunacağı tartışma konusu yapılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak dinsel çoğulculuk modeline atıfla çoğulcu din algısını temel argümanları ana hatlarıyla verilecek. İkinci olarak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere son dönemlerde sıkça şiddetle ilişkilendirilen İslam'ın "ötekine" yani Müslüman olmayanlara bakışı ve bu bakışın şiddet içerip içermediği ele alınacak. Son olarak da çoğulcu din algısından hareketle şiddetin önlenmesiyle ilgili dört ana tez okuyucunun dikkatine sunulacaktır.

Esas konumuza geçmeden önce şu hususun altını önemle çizmek istiyoruz: Bilindiği üzere farklı din mensuplarının "dinler ve kültürlerarası diyalog" söylemi çerçevesinde birlikte hareket etmesi olgusunun, bu söylemi kendilerini dünya ölçeğinde meşrulaştırarak kötü emellerini gerçekleştirmek için bir kalkan olarak kullananlar tarafından günümüz Türkiye'sinde aşındırıldığı, içinin boşaldıldığı ve kirletildiği bilinen bir vakıadır. Öte taraftan bu yıpranmış ve iğdiş edilmiş hali onarılıp öteki ile diyalojik ilişkinin gerçeği yansıtan doğru biçimde yorumlanarak eyleme geçirme zorunluluğu da dünya barışı için olmazsa olmaz bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Her din mensubunun kendi dininin şiddet malzemesi yapılmasını önlemek ve öteki ile barış ve huzur içinde birlikte yaşayabileceği bir dünya düzeni inşa edilebilmesi için sürece katkı vermesi gerektiği inancıyla bu yazı kaleme alınmıştır.

II. Çoğulcu Din Algısının Temel Argümanları

Tek bir mutlak doğru inanç üzerinde vurgu yapmak veya bu mutlak doğru inancı veya dünya görüşünü diğer inançların veya dünya görüşlerinin bağlılarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hale getirmek yerine her inancın, diğerlerinden bağımsız olarak müntesiplerini Hakka, doğruya ve sonuçta da felaha götürebileceği varsayımını kendine hareket noktası alan dinsel çoğulculuk modelinin temel argümanlarını ana hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz.[2]

1. Dinler özellikle de büyük dünya dinleri, insanoğlunun beşeri me-

2 Dinsel çoğulculuk modeliyle ilgili geniş bilgi için bkz., John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, London: Macmillan, 1989; John Hick, İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, çev., Mahmut Aydın, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012; John Hick & Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralist Theology of Religions*, Maryknoll: Orbis Books, 1987; Perry Schmidt-Leukel, "Pluralisms: How to Appreciate Religious Diversity Theologically", *Christian Approaches to Other Faiths*, eds., Alan Race & Paul M. Hedges, London: SCM Press, 2008, ss. 85-110;

lekesinin ötesinde aynı Nihai Aşkın Varlığa ilişkin farklı yanıtlar sunan vasıtalardır. Buna göre dünya dinlerinin her biri, kendi kutsal yazıları, inanç sistemleri, kurucu dini figürleri, ritüelleri, manevi uygulamaları, dini tecrübe şekilleri ve müntesiplerinin yaşam tarzlarını ifade eden kültürel yapılarıyla aslında kompleks tarihsel yapılardır.

2. Büyük dünya dinlerinin İlahi Hakikat hakkında sahip oldukları bilgi, O'nun hakkındaki tüm bilgi değil, bu dinlerin veya inançların müntesiplerine bildirilen kısmî yansımasıdır. Bu anlayışa göre İlahi Hakikat mutlaktır. Ancak bu Mutlak Hakikati kavramak ve anlamak için yapılan tüm tanımlamalar ve nitelendirmeler mutlak değildir. Her din müntesibi kendi dininde, yaşamını dönüştürecek tüm hakikati değil, sadece onun bir yansımasını bulabilir. Buna göre eğer çeşitli dinsel gelenek müntesipleri kendi dinleri vasıtasıyla Tanrı'yı, Hakikati veya Aydınlanmayı tamamıyla tecrübe ettiklerinden eminseler, o zaman onların aynı derecede tecrübe ettikleri Mutlak Gerçekliğin tecrübe ettiklerinden daha fazla bir şey olduğundan da emin olmalıdırlar. Çünkü Mutlak Gerçeklik burada olduğu kadar aynı zamanda ötededir. Aşkın olduğu kadar aynı zamanda içkindir.[3]

3. Mutlak Gerçeklik, insanoğlunun sahip olduğu çeşitli düşünce kalıpları çerçevesinde yorumlandığından birbirlerinden farklı ve birbirleriyle yarışma içinde olan kavrayış ve idraklerin ortaya çıkması doğal bir durumdur. Buna göre dünya dinlerindeki Mutlak Varlık idrakleri son aşamada söz konusu din müntesiplerinin O'nunla alakalı kendi hususi şartları bağlamında geliştirdikleri projeksiyonlardır. Çünkü dinler tarihine baktığımızda farklı dinsel geleneklerin müntesiplerinin kendi dinsel ve kültürel bağlamları içinde birbirlerinden farklı İlahi Varlık kavramları ve tasavvurları geliştirdiklerine tanık olmaktayız. Bundan dolayıdır ki farklı dinsel geleneklerdeki doktrinel farklılıkların, söz konusu doktrinlerin altında yatan tarihsel, sosyal ve kültürel faktörlerdeki farklılıkları yansıttıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

4. Dinlerin temel hedefi John Hick'in ifadesiyle, müntesiplerini ben-merkezlikten kurtararak Gerçeklik/Hak merkezli bireyler yapmaktır.[4] Bu ortak amaçtan yola çıkan çoğulcu model savunucuları Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dünya dinlerinin, Mutlak Varlığa ulaşmanın farklı yollarını temsil eden oluşumlar olduklarını ileri sürmektedir.

---

3 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss. 14, 235-236.

4 John Hick, Problems of Religious Pluralism, London: Macmillan, 1988, s. 104.

Çoğulcu modelin bu temel argümanları bizi hiçbir hakikat anlayışının mutlak olarak değişmez yani sabit olmadığı fikrine götürmektedir. Zira, bu argümanlara göre tabiatları gereği farklı dinsel geleneklerdeki hakikat iddiaları birbirlerinin görüşlerine açık olmalıdır. Onlar kendilerini diğer dinî inançlar üzerine üstünlük kurarak değil, kendilerinin diğerleriyle olan uygunluğunu ve uyuşmasını test ederek ispatlamaya çalışmalıdırlar. Buna göre dinsel hakikat statik değil dinamiktir. Çünkü o, diğer dinsel hakikatlerle etkileşim içinde gelişmeye açıktır. Bu tarz bir hakikat anlayışı bizi her dinin kendi hakikat anlayışının kendi bağlılarının gözünde eşsiz olduğu anlayışına götürür. Bu da her dinin sahip olduğu dinsel hakikatin sadece bu hakikati benimseyen ve onu yaşamaya çalışanlar için bir anlam ve öneme sahip olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu durum, sözü edilen dinsel hakikati benimsemeyenlerin ondan kesinlikle yararlanamayacakları veya onlar için herhangi bir anlam ifade etmediği anlamına gelmez. Çoğulculuğu savunanların bu argümanlarla kastettikleri, her dinsel geleneğin hakikatinin kendi müntesiplerinin gözünde eşsiz bir anlama sahip olmasıdır. Çünkü biz her ne kadar diğer dinsel geleneklerin hakikat anlayışlarına açık olsak ve onlardan yararlanmaya çalışsak da onları kendi dinî hakikatimiz dahilinde değerlendireceğimizden, onlarla ilgili haksız beyanlarda bulunabilir veya yanlış sonuçlara varabiliriz. Çoğulcu din anlayışını benimseyenler sadece dinsel çeşitliliği ve pek çok dinin değerini tasdik etmekle yetinmez aynı zamanda söz konusu bu farklı dinsel geleneklerin mensuplarını birbirleriyle diyalojik ilişkiye girmeye teşvik de ederler. Ayrıca dinsel çoğulculuk modelinin savunucuları bu diyalojik ilişkinin gerçekleşmesi için tarafların, muhataplarını dinlemek ve onlardan bir şeyler öğrenme bilincinde olmaları gerektiğinin de altını çizer. Onlara göre çoğulcu din anlayışı çerçevesinde gerçekleşecek olan diyalog sürecinde ötekinden öğrenmek kişinin kendi dinini terk edip ötekinin dinini benimsemesi değil, maneviyatının artması ve kendi inancında daha derinleşmesi anlamına gelir. Bu çoğulcu din anlayışı da bizi günümüz dünyasında maneviyatımızı artırmak için kendimizi sadece mensubu bulunduğumuz dinsel geleneğe ait kaynaklarla sınırlamak zorunda olmadığımız sonucuna götürmektedir.[5]

5 John Hick, *The Rainbow of Faiths,* London: SCM Press, 1995, s. 139.

III. İslam ve Öteki

Kendini ilk peygamber Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar süregelen tevhit geleneğin son halkası olarak gören İslam'ın ötekine karşı tutumunu somut olarak ortaya koyabilmek için İslam'ın kendini nasıl algıladığını kısaca ortaya koymamız gerekmektedir. Bu yaparken iki temel hususa işaret edeceğiz. Bunlardan ilki vahiy geleneği bağlamında kendini ilk ve son din olarak tanımlayan mensubu olduğumuz İslam dininin Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar süregelen tevhit geleneğini ifade eden evrensel nitelikli İslam mı yoksa Hz. Muhammed'in öğretisinin kurumsallaşmış versiyonu olan ve Müslümanlar olarak mensubu olduğumuz tarihsel İslam mı olduğudur. Diğeri ise Kur'an'ın kurumsal dinleri mi yoksa onların taraftarlarını mı muhatap aldığı hususudur. İlk hususla ilgili Kanadalı İslam ve din bilimci Wilfred Cantwell Smith'in "din" veya "dinler" yerine kullandığı "iman" ve "birikimsel gelenek" ayırımın bize oldukça yardımcı olacağını düşünüyoruz. Zira Smith yaptığı bu ayırımda "imanı" Tanrı'nın peygamberleri/elçileri vasıtasıyla toplumlara bildirdiği "öz vahiy" veya İslami terminolojiyle "tevhit mesajı" olarak tanımlarken "birikimsel geleneği" de toplumların kendilerine gelen öz vahye tarihsel süreçte verdikleri yanıtların toplamı olarak nitelendirmektedir.[6] Buna göre tarihsel İslam da dahil olmak üzere günümüzdeki Yahudilik, Hıristiyanlık ve benzeri dini gelenekler, söz konusu bu dinlerin kendilerine nispet edilen dini şahsiyetler vasıtasıyla ilgili toplumlara ulaştırılan "öz vahye" tarihsel süreçte verdikleri yanıtların toplamından oluşan dinamik yapılardır. Smith'in bu kullanımına göre "iman" Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygambere vahyedilen ve Ali İmran 19'da "Allah katında tek gerçek ve makbul din" olarak nitelenen evrensel İslam'ı temsil ederken, mensubu olduğumuz İslam dini ise bu "tek gerçek ve makbul dine" yani "öz vahye" Muhammed aleyisselamın ümmetinin tarihsel süreçte verdiği yanıtların toplamının ifadesi olan tarihsel İslam'ı temsil etmektedir.

İkinci hususla ilgili olarak mensubu olduğumuz tarihsel İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın gayri Müslimlerle ilgili genel politikasına baktığımızda bir "biz" ve "öteki" ayırımın olduğunu görmekteyiz. Ancak bu ayırım ontolojik anlamda değil, Öztürk'ün haklı olarak işaret ettiği gibi "pratik-pragmatik ve siyasi-stratejik" bir ayrımdır.[7] Dahası aşağıda

---

6 Bkz., Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

7 Bkz., Mustafa Öztürk, Kur'an'da Müslümanlar ve Ötekilerle Birlikte Yaşamanın Referansları", *Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Mardin,

da göreceğimiz gibi Kur'an'ın "öteki" sınıfına dahil ettiği kimseler Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde olduğu gibi bir "düşman öteki" değil, kazanılması ve biz dairesi içine katılması gereken "dost ötekidir". Bu yaklaşım bağlamında Kur'an'ın "öteki" kapsamında değerlendirdiği insan gruplarına baktığımızda biri müşrikleri ifade eden "asli öteki" diğeri de kendilerine verilen vahyi tahrif eden, inançlarında aşırılığa giderek doğru inançtan sapan ve "ehli kitap" olarak nitelendirilen grupları içine alan tali/lateral ötekinin olduğunu görmekteyiz. Bu iki öteki kategorisinden asli öteki olan müşriklerin iman dairesine dâhil edilerek tarihsel İslam'ın mensubu yapılmaya çalışılırken, tali ötekinin ise aslında evrensel İslam'ın bir parçası olduğu kendilerine hatırlatılarak inanç ve eylemlerini ilahi vahyin öngördüğü şekilde düzeltmeleri kendilerinden talep edilmektedir.[8] Bu noktada şu hususa da dikkat çekmek istiyoruz. Kur'an'ın tali olarak nitelendirilen inanç gruplarına yönelik dışlayıcı ifadeleri evrensel değil, bağlamsal yani konjonktürledir. Nitekim Kur'an Maide suresi 51. ayette Yüce Allah Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanları dost ve sırdaş edinilmemesini tavsiye ederken aslında adil ve doğru olmayan tüm ötekilerle dostluk köprüleri kurup işbirliği tesis edilmemesini öngörmektedir.

Bu temel nokta çerçevesinde Kur'an'a baktığımızda tali öteki olarak nitelendirdiği kategoride Smith'in birikimsel gelenek olarak nitelendirdiği dini geleneklerden değil, onların mensupları olan Yahudi, Hıristiyan, Sabii ve Mecusilerden oluşan inanç gruplarından bahsettiğini görmekteyiz. Yani Kur'an Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabiilik ve Mecusilik dinlerini değil, onların taraftarlarını muhatap olarak onlarla ilgili inanç ve eylemleri bağlamında değerlendirmelerde bulunmaktadır.

IV. İslami Çözüm

Kur'an'ın dolayısıyla da İslam'ın "Öteki" algısının temel parametreleri olan bu iki hususun altını çizdikten sonra İslam dışı dini geleneklerin taraftarlarını nasıl anlayacağız ve onların ötekiliğini İslam inancı bağlamında nasıl izah edeceğiz? İslam diğer dinlerin varlığını kabul eder mi? İslam, Müslümanlara diğer dinlerin taraftarlarıyla izin verir mi verirse bu ilişki hangi şartlarda ve nasıl olacaktır? gibi sorular çerçevesinde Müslüman'ın asli ve tali ötekine karşı nasıl bir tutum içinde olmasını gerektiğini ana hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz.

2015(basılmamış bildiri)

8 Bu hususla ilgili Kur'an'ın inançlarında aşırılığa giderek Hz. İsa'yı tanrısallaştıran Hıristiyanları bu din dışı inançlarından vazgeçmeye davet ettiği Nisa, 4/171. ayeti örnek olarak verilebilir.

Öteki" ile ilişkilerimizde "ortak beşerilik" ilk buluşma noktası olmalıdır. İnsanlık tarihine baktığımızda tarihin her döneminde inanan (mü'min) ve inanmayan (kafir veya müşrik) insan grubunun daima var olduğunu görmekteyiz. Öyle ki dinler tarihi bilgilerimizden hareketle, insanlık tarihinin başlangıcından günümüze değin tüm insanların "mü'min" veya "kafir" olduğu bir dönemin hiçbir zaman mevcut olmadığını ve durumun günümüz dünyası için de geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.İnkarı mümkün olmayan bu olgusal gerçekliği değiştirme şansına sahip değiliz. Bundan dolayı "öteki" ile barışçıl bir şekilde yaşamak istiyorsak öncelikli olarak onun "mü'min" ya da "kafir" olup olmadığını değil, onun da bizim gibi bir "beşer" olduğunu dikkate alarak ona saygı göstermemiz gerekmektedir.

Öteki ile ilişkilerimizde hakikatin tekelimizde olduğu ima ve iddia edilerek üstünlük iddiasında bulunulmamalıdır. Kur'an, tali inanç gruplarından Yahudi ve Hıristiyanları Tanrı'nın kendileriyle özel bir ahit yaptığı inancından hareketle ürettikleri seçkinci bir toplum oldukları ve bu özeliklerine binaen diğer kavim ve milletlere karşı yapıp ettikleri haksızlık ve kötülüklerden dolayı ahlaki bir sorumluluk altında olmadıkları, yaptıkları haksızlıklar ve kötülükler yüzünden Cehenneme gidecek olsalar bile burada çok az bir süre kendilerine azap edileceği ve kurtuluşun yani Allah tarafından kabul edilebilir olup Cennete girmenin sadece kendi hakları olduğu şeklindeki hakikat tekelciliklerini şiddetle kınayıp reddetmektedir.[9] Ayrışma ve ayrıştırmayı değil birleştirip bütünleştirmeyi hedefleyen Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanlar özelinde Allah'ın herhangi bir dini toplumla özel bir ahit/sözleşme yaparak söz konusu toplumu diğer dinsel topluluklara oranla ayrıcalıklı bir konuma yükselttiği şeklindeki bir algıyı ve bu algının sonucu yapılacak bir kurtuluş tekelciliğini de şiddetle reddeder. Nitekim Kur'an dini ötekinin varlığını sadece kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda onun dinselliğini ve felaha ulaşabileceğini de öngörmektedir. Çünkü Kur'an'a göre kurtuluş/necat belirli bir dine bağlı olmanın değil, belirli inanç ve eylemlere sahip olmanın bir sonucudur. Yani kitlesel değil, bireysel bir olgudur.[10]

Allah'ın tüm insanlığı felaha ulaştırmak için öngördüğü evrensel rehberliği ve bu rehberliğin ifadesi olan tevhidi mesaj hiçbir ayırım olmaksızın tüm toplumlara kendi içlerinden seçilen elçiler vasıtasıyla eşit

9 Yahudilerin üstünlük iddialarını reddeden Kur'an ayetleri için bkz., Cuma 62/6; Maide 5/18; Tevbe 9/30; Bakara 2/73, 94, 111, 113, 135; Âli-İmrân 3/24; Âraf 7/169.

10 Bkz. Bakara 2/62; Maide 5/69.

olarak ulaştırılmıştır.[11] Yahudi ve Hıristiyanlar özelinde hakikat tekelciliği yaparak üstünlük iddiasında bulunanların aksine Kur'an'a göre Allah sadece tek bir millet ve din mensuplarıyla ahit yapmamış aynı ahdi her kavme gönderdiği peygamberler vasıtasıyla tüm insanlarla yapmıştır. Nitekim A'râf Suresi 172. ayette Kur'an, Allah'ın her insanı yarattığında ona kendisi hakkında tanıklık etmesi için "ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sorduğunu ve ilgili kişinin de bu soruya "elbette" diye yanıt verdiğini nakletmektedir. Bu ayete göre Allah her bir insanla özel ahit yapmakta ve ondan kendisine iman etmek üzere programlandığı sözünü almaktadır. Nitekim Rum Suresi 30. ayette Yüce Allah kendilerinden sadece kendisine Rab olarak kabul etmeleri yönünde söz aldığı kullarını "Allah'ın insan bünyesine naklettiği fıtrata uygun davranmaya" çağırmaktadır. Hz. Peygamber de bir hadisinde herkesin fıtrat[12] üzere yani Allah'a iman etmek üzere programlanmış bir şekilde yaratıldığını ancak daha sonra kendini beğenmişlik, nefsine düşkünlük gibi arızi duygular ya da yoldan çıkarıcı çevresel etkilerle bu programlanmanın bozulduğunu ifade etmektedir.

Allah'ın kurtuluş planının evrensel oluşu ve bu plan dahilindeki ilahi rehberliğinin tüm insanları kuşatması ve ahdini sadece belirli bir kavim veya toplulukla değil, tüm insanlıkla yapması herkesin Allah katında eşit olduğu ve dolayısıyla da O'nun kurtuluş planında eşit hak ve yükümlülüklere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu gerçekten dolayı Kur'an'a göre hiçbir toplum Allah katında ayrıcalıklı bir konumda olduğunu iddia etme hakkına sahip değildir. Bunu söylerken bizler yani Müslümanlar da dahil tüm inanç gruplarının doğruluklarına inandıkları teolojik paradigmalarının olmaması gerektiğini ima etmek dahi istemiyoruz. Şüphesiz ki bu tür teolojik paradigmalar olacak ve sahipleri de onlara elbette sadık kalacaktır. Ancak bu sadık kalma gerekliliği hiçbir dini grubun diğer inanç gruplarının veya din mensuplarının hakikatle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı anlamında hakikatin yegane temsilci olduğu anlamında olmamalıdır. Çünkü ne Kur'an'da bizlere (Müslümanlara) bildirilen ne de diğer dinsel toplumlara bildirilen hakikat yukarıda ifade ettiğimiz dinsel çoğulculuk argümanında olduğu gibi Tanrı veya Mutlak Varlık hakkındaki tüm hakikat değil, O'nun peygamberi/elçileri vasıtasıyla bildirdiği söz konusu hakikatin yansımasıdır. Bu durum Yüce Kitabımız Kur'an tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "Ey Peygamber!] De ki: "Rabbimin sözlerini yazmak için bütün denizler mürekkep olsa,

11 Bkz.Râd 13/ 7; Fatır 35/24; Nahl 16/36.

12 Buhari, *Cenâiz*, 80.

hatta bir o kadar daha ilave etsek, bütün bu denizler biter-tükenir de rabbimin sözleri bitmez-tükenmezdi".[13]

Dini, ırki ve etnik çeşitlilik ve farklılıklar Allah'ın takdiridir. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an, özellikle Mekkî ayetlerinde inançları İslam gibi "öz vahye" diğer bir ifadeyle tevhit geleneğine dayanan dini geleneklerin mensuplarına yönelik oldukça olumlu ifadeler içermektedir. Hatta onun bu olumlu ifadelerinden yola çıkılarak dini çeşitliliğin Kur'an tarafından tasdik edilen bir gerçeklik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Kur'an'a göre dünyada birden çok dinsel topluluğu n bulunmasına izin veren bizzat Allah'ın kendisidir. Eğer Allah bunun tersini dilemiş olsaydı insanlığı tek bir ümmet/dinsel topluluk olarak yaratırdı.[14] Kur'an, bir taraftan dinsel çeşitliliğin olgusal gerçekliğini onaylayıp onun amaçlarını net bir şekilde ifade ederken, diğer taraftan aynı ayetlerde bu çeşitlilik bağlamında insanoğlunun yükümlülüğünü "...yaptığınız her şeyden ötürü sorguya çekileceksiniz"[15]; "Hesap günü zalimler, ne kendilerini koruyacak bir kimse, ne de bir yardımcı bulamayacaklardır"[16] ifadeleri ve uyarılarıyla açıkça ortaya koymaktadır.

İnsanlar arasındaki farklılıklar kavga ve çatışma için değildir. Allah, insanları iradesi gereği tek bir millet olarak değil, birbirlerini tanıyıp-bilsinler diye farklı milletler ve toplumlar halinde yaratmıştır. İnsanoğlu izole bir halde yaşayamadığı için insanlık tarihi, durmaksızın devam eden ve genişleyen değiştirilemez bir iletişim süreci olarak mütalaa edilmektedir. Kişinin, insanlığını ifası ancak toplumda ve öteki ile ilişki içinde yaşamasıyla mümkündür. Bu gerçeğin altı Kur'an tarafından şu şekilde çizilmektedir: "Ey İnsanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz Allah katında en üstün olanınız, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır…"[17]

Dinsel çeşitlilik ve farklılık şiddet ve nefreti körüklemek için değil, daha iyiye ulaşma konusunda farklı din mensuplarının birbiriyle yarışmaları içindir. Kur'an'a göre Allah, bizleri lütfuna erişmek için iyi ve güzel eylemlerde bulunma konusunda birbirimizle yarışmak için farklı toplumlar halinde yaratmıştır.[18] Dünya tarihine baktığımızda vaktimizin çoğunu diğer top-

13 Kehf 18/109.
14 Bkz. Maide 5/48; Hûd 11/118;Nahl 16/93.
15 Nahl 16/93.
16 Şuarâ 26/8.
17 Hucurât49/13.
18 Maide 5/48.

lumları ve dinsel gelenekleri tanımaya çalışmak; iyi ve güzel eylemlerde bulunmak; ve insanlığa hizmette onlarla yarışmak yerine inançlarımız ve yaşam tarzlarımız hakkında onlarla tartışmak, çekişmek ve çaışmakla boşa harcadığımızı görürüz. Bu Kur'anî ilke, bizleri inançlarımız ve hayat tarzlarımızla ilgili ötekiyle yaptığımız boş ve kısır çekişmeleri bir kenara bırakarak herkesin barış ve huzur içinde birlikte yaşayabileceği daha iyi bir dünya düzeni oluşturma yolunda yarışmaya teşvik etmektedir.

Herkes dilediği inancı seçme veya hiçbir inancı seçmeme yani inançsız olarak kalma hakkına sahiptir. Yüce Kitabımız Kur'an, ısrarla din seçiminde baskı ve zorlamanın olmadığını ilkesinin altını çizmektedir.[19] Kur'an'ın Müslümanlara ısrarla tavsiye ettiği bu ilke, hukukun üstünlüğünü önceleyen modern demokratik devletin temel felsefesi olan vicdan özgürlüğünün en açık ifadesidir. Bu ilke uyarınca inanan veya inanmayan "öteki", bir dini inancı seçmeye zorlanamaz ve seçtiği inançtan dolayı da baskı altında tutulamaz.

Müslümanlar, diğer dinsel gelene taraftarlarıyla ilişkilerinde inançlarını onlarla empoze etmeden sadece onlarla paylaşmayı amaç edinmelidir. Hidayet sadece Allah'tandır. O'ndan başka hiç kimse insanları doğru yola iletme gücüne sahip değildir. Allah, "ötekini" kendi inancımıza döndürmek için inançlarımızı ona empoze etmeye değil, aksine onunla inançlarımızı paylaşmamıza izin vermektedir. İnsanlığın dinsel tarihine baktığımızda Allah'ın ilahi rehberliğini tüm insanlığa iletirken, beşeri haysiyetinin ve şerefinin temeli olan yaratıklarının özgür iradesine saygı gösterdiğini görürüz. Bizleri kontrol altında tutmak Allah için son derece kolay olurdu. Ancak O, bunu yapmaktan kaçındı. "Rabbin eğer öyle olmasını dileseydi, yeryüzünde yaşayan herkes topyekûn imana erişirdi".[20]

Dinsel inançların, kültürlerin ve etnik kimliklerin çoğulluğundan dolayı farklı gruplar arasında çatışma ve fikir ayrılıklarının olması kaçınılmazdır. Kur'an'a göre bir Müslüman öteki ile fikir ayrılığına düştüğünde, onunla düşmanlık ve husumet çerçevesinde değil, her iki tarafın barış içinde birlikte yaşayabilecekleri iyi bir diyalog ortamı oluşturmak için karşılıklı saygı ve anlayış içinde tartışmalıdır.[21]

Farklı dinsel gruplar arasında dini konularda uzlaştırılması mümkün olmayan ve çatışmaya götüren tartışmalar meydana geldiğinde nihai karar Allah'a bırakılmalıdır. Bu ilke çerçevesinde öteki ile yapacağımız tartışmalarda

19 Bakara2/256.

20 Yûnus10/99.

21 Nahl 16/125.

yapmamız gereken şey, ötekini kınamadan ve onun inançları hakkında yargıda bulunmadan kendi inançlarımızla ilgili argümanlarımızı en iyi bir şekilde ona sunmak olmalıdır. Çünkü kimin doğru kimin de yanlış olduğu ahirette Allah tarafından belirlenecektir.[22] Dahası inanç, etnik kimlik ve kültür farklılığı yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insanoğlunun hata ve kusurlarının sonucu değil, Yüce Allah'ın bir takdiri sonucunda meydana gelen tali bir olgu olup bir değerlendirme ve derecelendirme aracı değildir. Buna mukabil farklı inanç mensupları arasındaki hiyerarşik farklılık ise ancak takva yani dinlerin mensuplarının Yaratıcıya karşı dini duyarlılıklarının bir sonucudur.

Müslümanlar ötekine karşı önyargılı değil nötr olmalıdır. Nüzul sürecine baktığımızda Mekke döneminde ve Medine döneminin ilk yıllarında Kur'an, Müslümanları tali öteki olan ehli kitap kapsamındaki Yahudi ve Hıristiyanlara özellikle de Yahudilere karşı zulüm ve baskında uzak durdukları sürece en güzel şekilde davranmaya teşvik etmektedir.[23] Hatta Mekki surelerde Hz. Peygamberin beşer bir peygamber olmasına itiraz eden Müşriklere karşı peygamberin melek değil beşer olduğu Yahudi ve Hıristiyanlar referans gösterilerek[24] delillendirilmeye çalışılmıştır. Keza Hz. Peygamber Medine hicret ettikten oradaki ötekilerle nasıl birlikte barış içinde yaşanacağının teminatı olan "Medine Vesikasında" Yahudiler, vatandaşlık ve siyasi birlikte bağlamında Müslümanlar birlikte tek bir ümmet/toplum olarak zikredilmişti.[25] Ancak zamanla Yahudilerin gerek bu vesika bağlamındaki ahitlerini ihlal etmeleri gerekse de Mekke Müşrikleriyle işbirliği yaparak Müslümanlara ihanet etmeleri üzerine Kur'an adeta pandoranın kutusunu açarak Hz. Musa döneminden itibaren Yahudilerin inkarcılıkları, peygamberlerini yalanlamaları, nankörlükleri, haddi aşmaları hatta bazı peygamberlerini öldürmeleri gibi tarihsel süreçteki olumsuz hatta düşmanca tutum ve tavırları[26] tek tek sayarak onların lanetli bir topluluk olduğunu Müslümanlara hatırlatmıştır. Burada dikkat

22 Maide5/ 48.

23 Ankebut 29/ 46-47.

24 Nahl 16/ 43;

25 Bkz., Muhammed Hamitullah, *el-Vesâiku's Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, terc., Vecdi Akyüz, İstanbul, tarihsiz, s.69.

26 Yahudilerin tarihsel süreçteki olumsuz ve düşmanca tutum ve tavırlarıyla ilgili bkz., Farid Esack, "The Portrayal of Jews and the Possibilities for Their Salvation in the Qur'an", *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, ed., Mohammad Hassan Khalil, Oxford: Oxford University Press, 2013, ss. 207-233; M. İzzet Derveze, *Siretu'r-Rasul: Kur2an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, III, İstanbul, 1989, ss. 85-138

etmemiz gereken temel husus Müslümanları Yahudilerle karşılaşıp onların kendilerine yönelik olumsuz ve düşmanca tutum ve tavırlarını tecrübe etmeden önce Kur'an'ın Yahudilerin tarihsel süreçteki yapıp ettikleri kötülük ve fenalıkları Müslümanlara hatırlatıp onları Yahudilere karşı uyarmaması hususudur. İşte bu temel husus, Yahudiler özelinde Müslümanlardan ötekilerle karşılaşıp onların kendilerine yönelik tutum ve tavırlarını tecrübe edinceye kadar onlara karşı olumlu veya en azından nötr bir tutum içinde olmalarını öngörmektedir.

Müslümanın öteki ile ilişkisini mütekabiliyet ilkesine çerçevesinde olmalıdır. Buna göre Müslümanlar olarak bizler ötekine yönelik tutumlarımızı, onların bizlere yönelik tutumları bağlamında belirlememiz gerekmektedir. Bu ilkeye göre Müslüman olmayanlar Müslümanlara nasıl davranıyorsa Müslümanların da onlara aynı şekilde karşılık vermesi kendilerinden talep edilmektedir. "İnancınızdan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyenlere gelince, Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adil davrananları sever. Allah yalnızca inançlarınızdan dolayı sizi karşı savaşan ve sizi anayurdunuzdan süren veya (başkalarının) sizi sürmesine yardım edenlere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar ve içinizden onlara dostluk gösterenlere gelince, gerçek zalimler işte onlardır".[27]

Müslüman günlük ilişkilerinde ötekine karşı intikam hissi içinde olmamalıdır.Mekke'nin fethinden sonra Mekkelilerden intikam almak isteyen Müslümanlar Kur'an tarafından şu şekilde uyarılmaktadır: "Siz Ey imana ermiş olanlar! İnsaf ile hakikate şahitlik yaparak Allah'a bağlılığınızda sıkı durun; ve herhangi bir kimseye karşı nefretiniz sizi adaletten sapma günahına itmesin. Adil olun: Bu Allah'a karşı sorumluluk bilinci duymaya en yakın olan davranıştır…[28] Keza, farklı dinsel, kültürel ve etnik arkaplana sahip kişilerin birlikte barış içinde yaşayabilecekleri daha iyi ve daha adil bir toplum tesis etmek için Kur'an tüm insanları "günah ve düşmanlıklarda değil erdem ve salih amelde birbirlerine yardım etmeye" davetetmektedir.[29]

Müslümanlar, "öteki" ile ilişkilerinde ortodoksiyi (doğru inancı) değil, ortopraksiyi (doğru eylemi)ön plana çıkarmalıdır. Yani ötekilerle ilişkilerde onların doğru inanca sahip olup olmadığı değil, ahlaki davranışlar sergileyip sergilemedikleri ölçüt alınmalıdır.Bu ilkeye göre Müslümanlar kendi

27 Mümtehine 60/8-9.

28 Maide 5/8.

29 Maide 5/2.

inançlarının üstünlüğüyle ilgili *a priori* olarak dogmatik iddialarda bulunmak yerine onların gereklerini, kalitesini ve üstünlüğünü pratiğe dökerek "ötekine" sunmalıdır. Dahası Kur'an Kur'an doğru inanç ile doğru eylem arasında denge kurmada ısrar eder ve Hz. Peygamberin tevhit ve sosyal adaletle ilgili mesajını reddedenlere de şiddetle itiraz eder.

V. Sonuç: Dini Şiddete Karşı Dört Tez

Buraya kadar din-şiddet ilişkisi, çoğulcu din algısının yerleşmesine katkıda bulunan dinsel çoğulculuğun temel argümanları ve İslam'ın ötekine bakışı ve önerdiği çözüm yollarıyla ilgili verdiğimiz bilgileri bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiğimizde önerdiğimiz şu dört temel tezin dinsel referanslı şiddetin önlenmesinde bizlere ciddi katkı sunacağını düşünüyoruz.

Her din şiddete karşı açık tavır almalıdır. Eğer dinler günümüz dünyasında yaşanan ve gittikçe tırmandırılan şiddet olaylarında çözümün parçası olmazsa, sorununparçası olmaya devam etmeleri kaçınılmaz olacaktır. Dünya ölçeğinde yaşanan olaylara baktığımızda dinlerin veya diğer bir ifadeyle dini inanç, duygu ve değerlerin çatışma ve şiddet olaylarının doğrudan olmasa da dolaylı olarak parçası olduğunu ya da kötüye kullanılarak böyle gösterilmek istendiğini görmekteyiz. Bunu derken dinlerin söz konusu sorunların sebebi ve temel kaynağı olduğunu kastetmiyoruz. Bu tezle dinlerin veya dini duyguların mensuplarınca çatışma ve şiddet olaylarında belirleyici bir rol üstlenecek şekilde kullanıldıklarının altını çizmek istiyoruz. Zira dinlerin ve dini inançların zaman zaman dini liderler, kanat önderleri, politikacılar yada radikal oluşumlar tarafından bir düşman öteki oluşturmak adına kin ve nefret aracı olarak kullanıldığı ve günümüzde de kullanılmaya devam edildiği bilinen bir vakıadır. Dünyadaki çatışma ve şiddet olaylarında dinlerin oynadığı bu kritik rolün üstesinden gelinebilmesi için dini geleneklerin mensupları tarafından sorunun değil, artık çözümün parçası yapılması gerekmektedir.

Dinler ayrı ayrı değil, hep birlikte çözümün parçası olmalıdır: Bazı dinsel gelenekler veya dini duygular diğerlerinden daha fazla kullanılıyor gibi görünse de tüm dini gelenekler şöyle veya böyle bir şekilde mevcut çatışma ve şiddet olaylarını meşrulaştırmak veya körüklemek için kullanılmaktadır. Bundan dolayı eğer dinler sorunun değil, çözümün parçası olmak istiyorsa bunu tek tek değil, hep birlikte birbirleriyle işbirliği içinde yapmak zorundadır. Çünkü her dini geleneğin tarihinde dini referanslı şiddet örnekleri bulunduğundan yaşanan şiddet olaylarından tek bir dinin mensuplarının sorumlu tutularak barışın onların sırtına yük-

lenmesi aslında söz konusu dini düşman öteki ilan etmek suretiyle kökünü kazımaya çalışmak anlamına gelmektedir. Eğer bir kimse kendi dini geleneğinin niçin şiddet malzemesi yapıldığını teşhis etmek istiyorsa, diğer din mensuplarının yani dışarıdan birinin kendi dinsel geleneğiyle ilgili eleştirilerine ihtiyacı vardır. Çünkü dışarıdan olan kişi hem içeriden bakanın bakıp da göremediklerini daha rahat bir şekilde görme imkanı elde eder hem de onun yapamadığı yapıcı eleştirilerde bulunmak suretiyle sorunlu alanların teşhisinde ciddi katkı sağlar. Bununla ne kastettiğimizi şu örnekle daha net olarak ortaya koyabiliriz: Dinsel kaynaklı şiddet ve çatışmalar kötü ağız kokusu gibidir. Söz konusu koku bizim kendi ağız kokumuz olduğunda ağzımızın kötü koktuğunu anlamayız. Ağzımızın kötü koktuğunu anlayabilmemiz için dışarıdan biri tarafından bunun bize ifade edilmesi gerekmektedir. İşte aynı şekilde dini inançlarımız veya inançlarımıza kaynaklık teşkil dinsel metinlerimiz şiddet ve baskı malzemesi yapıldığında ya da yapılan şiddet eylemlerini meşrulaştırmak için kullanıldığında sorunun nereden kaynaklandığı konusunda kendi inancımızdan olmayan kişilerin teşhisleri de bizim için son derece önemlidir.

Dinler, dini şiddet olgusuyla yüzleşmelidir. Eğer din mensupları, dinsel geleneklerini yaşanan sorunların çözümünün parçası yapmak istiyorlarsa öncelikle niçin sorunun parçasıymış gibi gösterilmeye çalışıldıkları gerçeğiyle yüzleşmeleri gerekmektedir. Sorunun parçası yapılan veya sorunun parçası gibi gösterilen dinsel geleneklerin veya dini duyguların barışa olumlu katkı sağlayabilmeleri için öncelikle niçin çatışma ve şiddetin parçası yapıldıkları veya mevcut çatışma ve şiddet olaylarını körüklemek için kullanılmaya müsait oldukları gerçeğiyle yüzleşmeleri gerekmektedir. Buna göre dinsel geleneklerin mensupları şiddet olaylarına karıştığında işin kolayına kaçılarak söz konusu kişilerin ilgili dinin gerçek inananı olmadığını söylemek hiçbir şekilde yeterli değildir. Yani şiddet olaylarına karışanların ve çatışma çıkaranların gerçek Hıristiyan, gerçek Yahudi, gerçek Müslüman, gerçek Hindu… olmadığını ve bu kişilerin ilgili dinin gerçek müntesiplerinin oluşturduğu topluma ait olamayacağını söylemek sadece yapılan şiddet olayları karşısında şiddete alet edilen dini inanışları ve dogmaları koruma içgüdüsü sonucu üretilen bir söylemdir. Çünkü ne kadar istemesek ve karşı çıksak da ilgili kişiler dini toplumuzun bir parçasıdır ve öyle olmaya da devam edecektir. Dahası onlar, yaptıkları şiddet olaylarının nedenlerini ve söz konusu olaylarla ilgili gerekçelerini kullandığımız ve kullanmaya devam ettiğimiz dinsel metinlere ve öğretilere dayandırmaktadır. Bu olgusal gerçeklikten dola-

yı yapılan şiddet olaylarını meşrulaştırmak için dinsel söylemli şiddetin kaynağı olarak kullanılan dini metinlerin ve öğretilerin tespit edilmesi ve bunların diğer dini geleneklerin taraftarlarıyla işbirliği içinde masaya yatırılarak yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu yapılırken öncelikle her din mensubu kendi tarihiyle yüzleşerek kendi dinsel geleneğinde onu kötü amaçlar için kullanılmaya elverişli kılan unsurlar bulunduğu gerçeğini kabul etmesi gerekmektedir. Eğer dürüst bir şekilde din ve şiddet arasındaki bağın ortaya konması isteniyorsa şiddet ve çatışmalara yol açan hiçbir dini referansın veya söylemin olmadığını değil, aksine dinsel geleneklerdeki bazı öğretilerin –örneğin Yahudilikteki seçilmiş kavim inancı ve kutsal toprak ideolojisi, Hıristiyanlıktaki inkarnasyon doktrini ve İsa-Mesih'in biricikliği inancı, İslam geleneğindeki cihat algısı gibi- bu tür bir tehlike barındırdığının kabul edilmesi ve ikinci aşama olarak da söz konusu bu ve benzeri öğretilerin yeniden gözden geçirilmesi olgusal bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinlerin mutlaklık iddiaları ön plana çıkarmamalıdır. Dinsel geleneklerin çatışma ve şiddet üretmek için kolayca kullanılmasının en önemli nedenlerinden biri, her bir dinsel geleneğin diğerinden üstün olduğu ima eden mutlaklık iddialarıdır. Günümüz dünyasında etkin olan beş önemli dinsel geleneğin –Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam- her birinin farklı şekillerde de olsa sadece kendilerinin tüm insanlık için en yüce, en ulvi ve mutlak hakikati ihtiva ettiğini iddia ederek "hakikat tekelciliği" yaptıklarını görmekteyiz. Dahası bu tekelcilik ve onun sonucu olan "biriciklik" algısından hareketle her bir dinsel gelenek bir taraftan diğer dinsel geleneklerin varlığını kabul ederken, diğer taraftan onların geçerliliğini hiçbir şekilde tanımamaktadır. Çünkü bu anlayışa göre Tanrı tüm insanların mutlak olan tek dinin taraftarı olmalarını arzu etmektedir. Buna göre kurtuluşa yani felaha ulaşarak ebedi sadedi elde etmek için herkesin Hindu, Budist, Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman olma zorunluluğu bulunmaktadır.

Burada dinsel geleneklerdeki üstünlük iddialarının doğal olarak çatışma ve şiddete yol açtığını iddia etmiyoruz. Nitekim günümüz dünyasında yaşanan çatışma ve şiddet uygulamalarına baktığımızda bunların temel nedenlerinin dini inançlar değil, siyasi ve ekonomik nedenler ile hegemonik baskılar olduğunu görmekteyiz. Burada ifade etmek istediğimiz dinlerin üstünlük iddialarının, siyasi ve etnik grup liderlerinin veya emperyalist güçlerin dinsel inançları ve dogmaları şiddet silahına dönüştürmek suretiyle çatışma ve şiddete yardımcı olduğu veya fırsat sağladığı gerçeğidir. Bundan dolayı dinsel gelenekler tüm inanç toplumların eşit

bir şekilde yaşamını sürdürdüğü bir modelin oluşmasına katkı sağlamalıdır. Bu eşitlikçi toplumda her bir dinsel geleneğin ve toplumun değeri ve geçerliliği tanınacak ve tasdik edilecek; hiçbir dinsel gelenek diğerleri üzerine egemenlik kurmaya çalışmayacaktır. Kanaatimizce ancak bu şekilde büyük dünya dinlerinin taraftarları kendi aralarında uzun ölçekli bir barış ortamı tesis eder ve ancak bu şekilde toplumlar arasında barış tesis edilerek dünya barışı sağlanabilir.