

Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Alperen*

Hüseyin Salur

Atıf / ©- Alperen, A. & Salur, H. (2008). Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı Üzerine Din Sosyolojik Bir İnceleme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1), 65-95.

Özet- *Şiddet olgusunun insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. İnsanoğlu dünyaya geldikten sonra çevresini tanımaya başladıkça şiddeti ve onun etki alanını da tanımaya başlar. Biz bu çalışmamızda, insan doğasında bir nüve olarak var kabul ettiğimiz şiddet olgusunu ve onun kaynağını Hannah Arendt'e göre yorumlamak istedik. İnsanoğlunun bilinçli bir fiili olan şiddeti anlamayı ve H. Arendt'in dünya görüşünde neyin şiddete sebep olduğunu bulmayı amaçlayan bu çalışmada şiddet olgusu din sosyolojisinin bakış açısıyla incelenilmektedir. Bu çerçevede H. Arendt'i ve onun şiddet anlayışını anlamaya ve değerlendirme çalıştık.*

Anahtar Kelimeler- Hannah Arendt, Şiddet, Totalitarizm, Religion Sociology.



a. Giriş

Şiddet olgusunun insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile karakterize olan modern dünyada toplumlar arası barış ve huzurun tesis edileceği ve insanların daha huzurlu bir ortam bulacakları beklentisi günümüzde giderek azalmaktadır. Nitekim şiddet olgusunun XX. yüzyıla damgasını vurduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Özellikle kitle imha silahlarının yaygınlaşması hatta az da

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, aalperen@cu.edu.tr

olsa kullanılması bunun en açık delilidir. Bugün gelişmiş ülkelerin elinde bulunan nükleer silahlar ve diğer kitle imha silahları, içinde yaşadığımız dünyayı birkaç kez yok edebilecek düzeydedir. Küreselleşen dünyada bu yok edici gücü kontrol edebilmekte bir o kadar zorlaşmaktadır. Zira, insanlığı tehdit eden bu silah ve teknolojilerin küçük grupların eline geçmesi ciddi tehditler oluşturmaktadır. Modernleşen, postmodernleşen hatta küreselleşen dünyada şiddet azalmamış bilakis artan bir çeşitliliğe sahip olmuştur. Dolayısıyla bu konunun kavranması hayati bir önem arz etmektedir.

Esasen XX. yüzyıl şiddetin yüzyılı diye anıldı. Yeni yüzyıla girerken de şiddetin tekrar tırmanışa geçtiğini görmekteyiz. Ortaya çıkan bu yeni şiddet türü geçmişten “küresel” olma yönüyle ayrılmaktadır. Yaşadığımız dünyada şiddetin her türüsü yaşanmış ya da yaşanacaktır. Bu durum insanoğlu var oldukça şiddet olgusunun da onunla birlikte var olacağına kanıttır. İnsanoğlunun uygarlaşıp medeni seviyesi yükseldikçe “şiddetin azalacağı” öngörüsü yerine, aksine çağımız şiddetin kendini en fazla gösterdiği, şiddetin alabildiğine neredeyse her alanı doldurduğu bir çağ olmuştur. Geçmişten günümüze şiddet araçlarının farklılaşması artmasına paralel olarak şiddet de durmadan tırmanışa geçmiştir. Belki de insanoğlu yaşadığımız yüzyılda olduğu kadar hiçbir devirde şiddetle bu kadar yüz yüze kalmamıştır. Kısaca yaşadığımız yüzyıl şiddetin her türlü şekilde ve en fazla kendini gösterdiği bir çağ olmuştur.

İnsanoğlu dünyaya geldiği andan itibaren, çevresini tanımaya başladıkça şiddeti ve onun etki alanını da tanımaya başlar. Zaten insan doğasında bir nüve olarak var kabul ettiğimiz şiddet, sosyal çevreyle, enformasyonla, oyunlarla, internetle, filmlerle vb. yollarla ne işe yaradığı öğrenilir. Şiddeti ya terbiye ederek onu nerede ne zaman ortaya çıkaracağımızı öğrenmek ya zararsız boşalma alanları bularak ya onu olumlu bir yere kanalize edecek ya da onu olduğu gibi ortaya çıkaracağız. Şiddetin olmadığı bir toplum bir ütopya gibi görünmekle beraber en azından onu asgari düzeyde tutmanın gereğine inanıyoruz. Şiddet olgusuyla sürekli karşı karşıya kaldığımızdan, bu olguyu daha iyi kavramamız gerektiğine inanıyoruz.

Bu çerçevede genel itibarıyla bireyin kendisine karşı, bireyin bireye karşı, bireyin devlete karşı, devletin bireye karşı, devletin topluma karşı, toplumun devlete karşı, devletin devletlere karşı, devletlerin devlete karşı ve son olarak insanoğlunun doğaya karşı şiddeti şeklinde bir sınıflandırma yapmak yanlış olmayacaktır.

Temelde insanoğlunu anlamak zordur. Hemen hemen bütün çalışmalar insanoğlu içindir ya da onun bir hasletine tekabül eder. Biz bu çalışmamızda şiddet olgusunu ve onun kaynağını Hannah Arendt'e göre yorumlamaya çalıştık. İnsanoğlunun bilinçli bir fiili olan şiddeti anlamaya ve onu Arendt nezdinde neyin tetiklediğini bulmaya yönelik olan bu çalışma da şiddet olgusunu din sosyolojik bakış açısıyla incelemeye çalışacağız. Esasen çalışmamızın başlangıcındaki din-şiddet ilişkisini Arendt'in görüş ve düşünceleri çerçevesinde ele almayı düşündük. Ancak çalışmamız bittiğinde Arendt'in din-şiddet ilişkisi değil de, yaşadığı dönemde kendini daha çok hissettiren kolektif şiddete vurgu yapması incelememizi biraz zora sokmuştur.

b. Araştırmanın Amacı ve Sınırları

Günümüzdeki gelişmeler bize göstermiştir ki şiddet ve şiddet araçları, içinde yaşadığımız dünyayı hatta tüm insanlığı yok edebilecek düzeydedir. Şiddet konusu geçmişten günümüze daha çok Sosyoloji, Psikoloji ve Antropoloji bilimlerinin bakış açılarıyla ele alınmasına rağmen, Hannah Arendt bu konuyu filozof kimliğiyle, felsefi eksende ele almış, olgunun geçmişteki köklerinden günümüzdeki gelişmelere kadar getirmiştir. Bu çalışmanın hedefi, Arendt'in bakış açısını temele alarak şiddet olgusuna açıklık getirmek ve ona göre şiddetin kaynağının ne olduğunu belirlemeye yönelik olacaktır. Böylelikle farklı bir yaklaşım sergileyen Arendt'in görüşlerinin incelenmesi şiddetin yüzyılımızdaki yıkıcılığını daha iyi anlayabilmemize imkan sağlayacaktır. Araştırmamızı H. Arendt'in özellikle *Şiddet Üzerine (On Violence)* adlı eserini temel alarak yürüteceğiz. Bu esere yardımcı olarak yine onun ana çalışmalarından olan, *"Totalitarizmin Kaynakları1-Antisemitizm, Totalitarizmin Kaynakları2-Emperyalizm, İnsanlık Durumu, Geçmişle Gelecek Arasında"* adlı eserlerinden faydalanacağız. Yer yer bu konuda bize yardımcı olacağını düşündüğümüz farklı kaynaklara da başvuracağız. Çalışmamız için bilgi ve belge toplarken literatür taraması çerçevesinde H. Arendt'in birinci el kaynakları saydığımız eserlerinden yola çıktık. Bu çerçevede H. Arendt'i ve onun şiddet anlayışını anlamaya ve değerlendirmeye çalıştık.

c. Hannah Arendt'in Hayatı ve Eserleri

1906 yılında Hannover'de bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak seküler bir ailede dünyaya geldi. Henüz on sekiz yaşında Marburg'da Martin Heidegger'den felsefe eğitimi almaya başladı. Marburg ve Freiburg'da üniversite eğitimini tamamladı. Heidelberg'e giderek Karl Jaspers'in yanında doktorasını tamamladığında henüz yirmi iki yaşındaydı. 1924-1929 yılları arasında Marburg'da Martin Heidegger ve Rudolf Bultmann'ın, Freiburg'da Edmund Husserl'in ve Heidelberg'de Karl Jaspers'in öğrencisi olarak felsefe, ilahiyat ve Yunanca eğitimi gördü. Hitlerin iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti. Orada Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yer aldı. 1941'de Amerika'ya yerleşti. 1951 yılında ABD vatandaşı oldu. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta epey zorlandıktan sonra 1953'te Princeton'da Christian Gauss konferanslarına çağrıldı. 1959'da burada tam kadrolu ilk kadın profesör oldu. Böylece Arendt; California, Chicago, Columbia, Northwestern, Cornell ve daha başka üniversitelerde verdiği dersleri içeren seçkin bir akademik kariyer sürdürdü. 1975 yılında 69 yaşındayken öldüğünde New York'taki *New School for Social Research*'de felsefe profesörüydü (Ettinger, 1996; Arendt, 2000).

İlk kadın siyaset felsefecisi sayılan H. Arendt, hem liberalizme hem de marksizme, kendisinin insani özgürlük anlayışı çerçevesinde geliştirdiği eleştiriyi oldukça özgün bir konuma sahiptir. Gerek siyasi gerekse duygusal birikime sahip olan Arendt, kendine özgü düşünce çizgisi içinde, faşizme, nazizme ve totalitarizme karşı aktif tavır alışıyla ve yine modern kapitalist toplumunun tahliline ilişkin çabalarıyla bilinir. Ancak asıl katkısını demokratik sosyalist akım üzerine olmuştur. Arendt, eserleri boyunca, insanın dünyaya yani kendi var ettiği ortak yaşama yabancılaşmasının nedenlerini ve bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını aramıştır. Ayrıca o, modernizmin en kapsamlı eleştirmenlerinden biri sayılmaktadır (Arendt, 1996b: 11).

H. Arendt eserlerinde kuru bir dil kullanmak yerine, akademik üslubuna edebi dil katmıştır. Söylemleri ilk etapta karışık gelse de kendi içinde tutarlı ve sistemlidir. Kamu alanının yok olmasından oldukça ürkümüş olan Arendt, hemen hemen her eserinde bundan titizlikle bahsetmiştir.

Arendt'in eserleri, politik eylem ile eş anlamlı saydığı özgürlük, iktidar, politikanın özneleri, otorite ve totaliterlik ile ilgilidir. "Politikanın bittiği yerde özgürlük başlar" şeklindeki libertaryan varsayıma karşı çıkan Arendt, özgürlüğü kamusal ve birlikteliğe dair bir kavram olarak temellendirir, buna dair antik Yunan şehir devletleri, Amerikan kasabaları, Paris Komününü, 1960'lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketleri ve başka alanlardan örnekler verir.

Yahudi bir siyaset felsefecisi olan Arendt'in Kamu Alanı hassasiyeti II. Dünya savaşının genelde insanlık yıkımı özelde ise Yahudileri kıyımından kaynaklanmaktadır. Nitekim yaşadığı dönemde kamu alanı Yahudilerin var olma savaşı verdikleri yerlerdi. O, Yahudilerin Avrupa'da var olma ve kimlik savaşı verdiği meşhur dava olan Dreyfus Davasının (Arendt, 1996a: 167-177, 213-216; Arendt, 1997: 80; Sorel, 2002: 120-124) öneminden bahsetmiştir.

H. Arendt'in Başlıca Eserleri Şunlardır; *The Origins Of Totalitarianism (Totalitarizmin Kökenleri 1951)*, *The Human Condition (İnsanlık Durumu 1958)*, *Rahel Varnhagen (Bir Yahudi Kadının Hayatı)*, *Betwen Past And Future (Geçmişle Gelecek Arasında 1961)*, *On Revolution (Devrim Üzerine 1963)*, *Eichmann In Jerusalem (A Report on the Banality of Evil 1963)*, *Men in Dark Times (1968)*, *Crises Of The Republic (1969)*, *On Violence (Şiddet Üzerine 1970)*, *The Life On The Mind (Zihnin Yaşamı 1978)*, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age; Edited by Ron H. Feldman (1978)*, *Eğitimdeki Buhran (2006)*.

d. Hannah Arendt'in Çalışmalarının Temelini Oluşturan Felsefi Alt Yapı

Felsefi altyapısını oluşturan kavramlarını antik çağdan yaşadığı döneme kadar irdeleyerek açıklamaya çalışan Arendt, kendi alanında gayet iddialı gözükmektedir. Çalışmaları içinde bazen açıkça belirtilmiş bazen de serpiştirilmiş bir şekilde bulabileceğimiz en temel kavramlar, şiddet, iktidar, devrim, totalitarizm, eşitlik-eşitsizlik, özgürlük, siyaset, felsefe, insan, eylem, düşünce, hakikat, ahlak, retorik, ideoloji, kültür, demokrasi, milliyetçilik, ırkçılık, devlet, parti, rejim, insan hakları, antisemitizm, emperyalizm, sanat ve çok azda olsa dinsel düşüncelerdir.

Arendt'in eserlerinde ilk etapta göze çarpan kavramlar kendisinin felsefi görüşünün temellerini oluşturur. Bunlar üç tür insani etkinlik olan emek, iş ve eylemi içeren *vita activa* kavramıdır. Arendt özel (private) alan ve kamu (public) alanı ayrımı yapar. Özel alanın en

önemli ilişki tarzı olan dostluk ilişkisine yer verir. O, felsefi temelini kurduğu bu kavramlarla, insani bir eylem olarak gördüğü şiddetin yerini belirlemeye çalışır. Kamu alanında ortaya çıkan şiddetin nasıl bertaraf edileceğini kendince göstermeye çalışır. Yine o, şiddetin ancak bu şekilde azalacağına inanır.

Arendt, *Zihnin Yaşamı* adlı eserinde felsefi düşüncesinin temellerini ortaya koyar. Burada o, düşünme (thinking), irade (willing) ve yargı (judging)'yı ele alır. Bunlar da yine kendi içinde düşünce hayatı (vita comtemplativa) ve aktif hayat (vita activa) diye ikiye ayrılır (Demir, 1998: 4). Vita activa içinde ele alınan emeği kadın, işi de erkek üstlenmiştir. Arendt'e göre özel ve kamu alanının cinsiyeti yoktur. Ona göre kadınlık ve erkeklik diye adlandırılan şeyler cinsiyetin belirleniminden çok, içinde bulunulan toplum tarafından içi doldurulup oluşturulan şeylerdir (Demir, 1998: 22). Esasen o bu çalışmasında, düşünmeyle eylem yapma, felsefe ile politika arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışır. Filozof ile politikacılığı birleştirmenin zor olduğunu söyler. Bu çalışması ölümü üzerine yarım kalmıştır.

Eichmann Kudüs'te: Şeytaniliğin Basitliği Üzerine Bir Rapor adlı kitap radikal siyonistlerle nazi ilişkilerinden söz eden kaynakların en önemlilerindedir. Kitapta nazi subayı Adolf Eichmann'ın (ya da Eichmann tiyneyetli insanlar), 1960 yılında Mossad ajanları tarafından Arjantin'de yakalanıp İsrail'e götürülmesiyle kurulan mahkemeyi ve Eichmann'ın mahkemedeki ifadelerini konu edinir. Eichmann önemli bir isimdir, çünkü Gestapo şefi Heydrich'in emri altında Yahudi sorununu çözmekle özel olarak görevlendirilen kişidir. Esasen bu eserde değinilen tema, kötülüğün temel ve kökten bir şey mi yoksa basitçe sıradan insanların diğerlerinin emirlerine uyma ve eylemlerinin ya da eylemsizliklerinin sonuçlarını düşünmeksizin çoğunluk görüşüne itaat etmelerinin bir sonucu olup olmadığı sorusuna cevap aramaya yöneliktir.

Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinde daha çok politik düşüncelerini sistemleştirerek ortaya koyar. Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir diyen Arendt'e göre, bu eserin ana konusu düşünmektir. Bu çalışmasında o, fazlasıyla gelenek yüklü anlam taşıyan vita activa'nın üç temel insani etkinliğinden bahseder. Bunlar, emek (labour), iş

(work) ve eylem (action)'den oluşur.¹ Ona göre emek ve iş özel alana girerken, eylem kamu alanına girmektedir. Eylem politik alanı oluşturmaktadır. Buradaki politika ise kamu alanı içinde gerçekleşen yönetim birimlerinden yönetilene kadar uzanan bütün ilişki çeşitlerini ihtiva eder. Ancak bu eserde o, *vita activa*'nın bazen *vita contemplativa* biçiminde anlaşıldığı üzerinde durmaktadır.

Aynı eserinde emek, iş ve eylem arasındaki farkları ve bu farkların yol açtığı önemli sonuçları ortaya koyar. Politik eylem teorisini bu eserinde iyice detaylandırır. Arendt bu çalışmasında, iki tür yaşamı birbirinden ayırır. Aktif yaşam (*vita activa*) ve tasarlanmış yaşam (*vita contemplativa*). Arendt'e göre insan, doğanın bir parçasıdır ve onun kanunlarına boyun eğmek durumundadır. Diğer yandan ise özgür ve verimli bir biçimde eylem yapabilme özelliğine sahiptir. İnsan, davranışlarıyla gerçek kimliğini ifade eder. Konuşma, ikna etme, insiyatif alma, bir şeyin içinde yer alma ve kötülüğü protesto etme yeteneğiyle de insan, insan olduğunu gösterir. İnsan eylemi her alanda sürebilir ama en yüksek ifadesini politik eylemlilikte bulur. Politika, toplum üyelerinin ortaklaşa ama özgürlük temelinde yaşamlarını belirledikleri ve toplumun temelini oluşturdukları alandır. Tasarlanmış yaşama (*vita contemplativa*) hakim olan bilim ve felsefedir. Bilim bir şeyin ne olduğunu, felsefe ise onun ne anlama geldiğini araştırmaya çalışır. Bilim gerçeklere bağlı kalır, felsefe onun sınırlarını aşar. Bu bağlamda felsefe insan özgürlüğünün eşi bulunmaz bir ifadesi olmaktadır.

¹ **Emek**; büyümesi, metabolizması ve muktedir çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir. İş; insani varoluşun, türün sürekli yenilene gelen hayat döngüsüne kakılmış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, yapay bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içerisinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasılıktır. Şeylerin ve maddelerin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan **eylem**, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. Çoğulluk insani eylemin koşuludur. Üstelik eylem, mükemmel bir siyasi etkinlik olduğundan ölümlülük değil ama doğarlık, metafiziksel düşünceden ayrı olarak siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilir (Arendt, 2000: 36-38). Bir hayvan olarak insanın biyolojik yaşamına tekabül eden *emek*; insanın yeryüzünde inşa ettikleri nesnelerin yapay dünyasına tekabül eden iş ve ayrı bireyler olarak çoğulluğumuza tekabül eden *eylem*... eylem ise insanın mucizede bulunma yetisidir (Arendt, 2000: 12, 22).

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasında ise Komünizm ve Nazizm'in kökenlerini ve bunlarla antisemitizm arasındaki bağlantıları incelemiştir. Bu çalışmada o, tüm söylemlerini kamu alanına kaydırmaktadır. Ona göre totaliter rejim ancak insanların yaşamına anlam veren kamu alanının yıkılması, kendi deyimiyle "gerçeğin artık katlanılamaz olduğu bir dünyada" olanaklıdır. Arendt'e göre şiddet, kamu alanını yok edebilecek tek unsurdur. Ona göre kamu alanı açısından bakıldığında şiddet hiçbir zaman kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü şiddet kamu alanını ortadan kaldıracak tek unsurdur. Kamu alanında ortaya çıkacak şiddet toplumsaldır ve dolayısıyla kolektiftir. Bu tür şiddetin en uç noktası ise savaş, katliam ve soykırımlardır. Arendt'in kamu ve özel alan anlayışı bugün de çok farklı tartışmalara neden olmaktadır.² Yine bu eserde şiddetin politika dışı olduğunu göstermeye çalışmış olan Arendt; totalitarizmin kamu alanını hedeflediğini, onun ortak kanıyı (common sense - sağduyu) yok etmeye çalıştığını söylemektedir. Kamu alanı açısından bakıldığında şiddet hiçbir zaman kabul edilebilir bir şey değildir.

Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı eserinde ise kamu alanını, yani politik yapıyı bozan şiddetin nasıl ortaya çıktığını ve diğer kavramlardan farkını ortaya koyar. Arendt bu eserde, otorite (authority), kuvvet (strenght), iktidar (power), güç (zor-force) ve şiddet (violence) kavramlarını kullanarak fikirlerini ortaya koymakta ve bunları kavramsallaştırmaktadır. Bu eserin ilk bölümünde, kendinden önceki anlayışların eleştirisini yapmakta ve birçok savın geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir. İkinci bölümde şiddetin diğer kavramlardan farkını ortaya koymakta, üçüncü bölümde ise şiddetin kökeniyle ilgili mevcut kuramları eleştirmekte ve kendi ortaya koyduğu kuramıyla bitirmektedir.

e. Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddet'in Kaynağı

Bireyin neden şiddete eğilimli olduğunu anlama çabası, Augustene'den Freud'a kadar pek çok filozof ve bilim adamı tarafından merak edilmiş ve üzerinde çokça çalışılmıştır. Nitekim bu tartışma ve çalışmalar halen devam etmektedir. Bu bağlamda insanın doğasına sinmiş olan şiddetin nedenlerini yine insan doğasında arayan iki mikro düzey açıklama vardır. Bunlardan birincisi, insanın özünde günahkar olduğuna dair tarihsel olmayan ontolojik

² Daha geniş Bilgi İçin Bakınız: Göle, 2000; Rorty, 1995; Senet, 2002.

(Machiavelli) açıklamalardır. İkincisi ise, insan doğasının vahşi hatta kana susamış bir karakteri olduğunu ama bu hasletin gelecekte farklı kurumsal koşullar altında değiştirilebileceğini ya da daha barışçıl bir biçim alabileceğini kabul eden açıklamalardır (Keane, 1998: 105-106). Aydınlanma filozofu Thomas Hobbes bu ikinci açıklama tarzının temsilcisi sayılabilir.

Şiddeti salt insan doğasına dayanarak çözüme çabalarının, şiddeti kurumsal etkilere dayalı olarak açıklayan diğer geleneklerin katkılarına ihtiyaç duyduğunu kabul etmek gerekir. Bu bağlamda iki farklı kurumsal açıklama geleneğinin varolageldiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, orta düzey rejim kuramlarıdır. Bunlar sınırlı veya geniş çapta ortaya çıkan şiddetin, temelde bir devlet veya sosyo-ekonomik sistemin örgütlenme ilkelerinden kaynaklandığında ısrar eder. Şiddetin köklerini monarşide bulan Paine, despotizmde bulan Montesquieu, kapitalizmde bulan Marx, kapitalizm öncesi toplumlarda bulan Schumpeter veya totalitar rejimlerde, diktatörlükte bulan H. Arendt'i bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bir diğer ise makro düzey jeopolitik kuramlardır. Bu gruptakiler şiddetin nihai köklerinin, uluslar arası sistemin sürekli olarak merkezi olmayan yapısında aranmasının gerektiği konusunda ısrarlıdır. Bu uluslar arası sistemin anarşik dinamizmi, gerçek anlamda global düzenleyici mekanizmaların yokluğunu ve silahlı kuvvetlere sahip devletlerin çokluğunu yansıtır (Keane, 1998: 106). İnsanların çoğu, kendilerinin yarattığı gerilimlere karşı bazı önlemler geliştirir diyen Ellias'ı bu gruba örnek olarak verebiliriz (Keane, 1998: 109).

E. Fromm (1994), şiddet biçimlerini şu şekilde sıralamıştır. Şiddetin en normal ve hastalısız biçimi oyunda ortaya çıkan şiddettir. Bu tür şiddet yıkıcılık ya da nefretten doğmayan, yıkım amacı gütmeyen hüner gösterilerinde ortaya çıkar (Fromm, 1994: 18). Bir insanın kendisinin veya bir başkasının yaşamını, özgürlüğünü, onurunu ve malını korumak için ortaya çıkan şiddet türü ise tepkisel şiddettir. Bu şiddet türü genelde korkudan doğar. Bu tür şiddet, ölümün değil yaşamın hizmetindedir; amacı da yıkım değil korumadır (Fromm, 1994: 19). Tepkisel şiddete benzer ama hastalığa ondan bir adım daha yakın başka bir şiddet türü de öç alıcı şiddettir. Tepkisel şiddette temel amaç, tehdidin getirdiği zararı başka bir yöne çevirmektir; bundan dolayı yaşamı sürdürmek gibi biyolojik bir işleve hizmet eder. Oysa öç alıcı şiddette zarar zaten verilmiş olduğundan şiddetin savunma işlevi artık yoktur. Öç alıcı şiddet, ilkel ve uygar, topluluk ve bireylerde de bulunabilir (Kan davası gibi, Çocukken inan-

cın yıkılması karşısında doğan yıkıcılık gibi) (Fromm, 1994: 21). Ödünleyici şiddet, güçsüzlükten doğan, güçsüzlüğü telafi eden bir şiddet türüdür. Yaratmayan insan yok etmek ister; yaratırken, yok ederken salt bir yaratık olma rolünün ötesine geçer. Bu dürtü sadizmin özünü oluşturur (Fromm, 1994: 25). Şiddet türleri arasında en yıkıcı olanı kana susamışlıktır. Öldürmek en ilkel düzeyde en büyük sarhoşluk ve en büyük kendini doğrulamanın yoludur. Savaşlarda, soykırımlarda, kan davalarında, ruh hastalarında, psikopat ve katiller gibi kimse-lerde bulunur (Fromm, 1994: 26).

Şiddet ile ilintili olan saldırganlık (aggression) ise hâkim olmak, yenmek, yönetmek amacı ile güçlü, şiddetli, etkili bir hareket, fiil, işlem; bir işi bozma, engelleme, boşa çıkarmaya karşı düşmanca, yaralayıcı, hırpalayıcı ve tahrip edici (yıkıcı ve yok edici) amaç taşıyan bir davranıştır. Şiddet ve terör saldırganlığın bir çeşididir (Erten, & Ardalı, 2005: 143). Bununla beraber saldırganlık her zaman şiddete çevrilmez (Candansayar, 2002: 414).*

Lenin'in öngördüğü gibi pek çok siyasetçi ve bilim adamının da XX. yüzyılı savaş ve devrimlerin, dolayısıyla şiddetin ve yıkımın yüzyılı olduğunu kabul ettiklerini belirten Arendt (1997: 9), "savaşlar neden var?" sorusuna, uluslar arası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasında aramız gerektiği şeklinde cevap vermektedir. Hobbes'in "kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz" sözünü ise buna gerekçe olarak göstermektedir. Ona göre savaş olgusu toplumun işleyişi açısından o kadar vazgeçilmezdir ki, sorunların çözümü için daha ölümcül yollar bulmadıkça o ortadan kalkmayacaktır (Arendt, 1997: 11). Ancak modern çağın savaşları o kadar ürkütücü boyutlarda olmaktadır ki, taraflardan biri görünüşte kazansa bile aslında ikisi de kaybetmiştir. Hele biyolojik ve nükleer tehdit altındaki bu savaş dünyayı birkaç kez yok etmeye yetecek güçtedir. Esasen daha önce hiçbir savaşa benzemeyen bu korkunç tehlike-

* Şiddet ve Saldırganlık kuramlarını ve ne olduklarını daha iyi anlayabilmek için bkz: Eric H. Fromm, *İnsanda Yıkıcılığın Kökenleri I (1993) - II (1995)*, Çev.: Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel Yayınları; Keane, John (1998). *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev.: Bülent Peker, Ankara: Dost Kitabevi; Anay, Aydın (2002). *Psiko-Siyasal Yönüyle Saldırganlık ve Terör*, Ankara: Turhan Kitabevi; David Riches (1989). *Antropolojik Açıdan Şiddet*, Çev.: Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları; Girard, Rene (2003). *Kutsal ve Şiddet*, Çev.: Nemciye Alpay, İstanbul: Kanat Yayınları; Akyol, Taha (2005). *Politikada Şiddet*, İstanbul: Truva Yayınları.

nin rasyonel amacı zafer değil, caydırıcılıktır (Arendt, 1997: 9-10). Bu çerçevede Arendt, genç kuşağa “dünyanın elli yıl içerisinde nasıl olmasını istersiniz?” şeklindeki sorusuna “... eğer hala dünya diye bir yer varsa ve hala yaşıyorsam...” gibi cevaplar almıştır. G. Waldin bu kuşağı “karşımızdaki, bir geleceğin olduğundan hiç bir şekilde emin olmayan bir kuşaktır” diye tasvir etmiştir (Arendt, 1997: 23-24). II. Dünya Savaşının tüm yıkıcılığını yaşayan ve Soğuk savaşın korkunç gerginliğini hep ensesinde hissederek Arendt, bulunduğu dönemi bu sözleriyle oldukça iyi bir şekilde betimlemiştir.

Arendt'e göre (1997: 10, 59) şiddet, sayılara ya da görüşlere değil, kullanılan araçlara dayanmaktadır. Zira şiddet her zaman araçlara muhtaçtır ve içerisinde her zaman bir keyfilik unsuru taşımaktadır. Ona göre devlet, en güçlü şiddet araçlarını elinde bulunduran merkezi bir otoritedir (Arendt, 1997: 194-195). Bütünüyle şiddet araçları temelinde ayakta duran bir hükümet şekli aslında hiçbir zaman var olmamıştır. Çünkü egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile, iktidarı için tabana ihtiyaç duymaktadır (Arendt, 1997: 56).

Arendt, iktidarın tanımı konusunda tüm siyasal kuramcılarının aralarında bir nevi uzlaşmaya vardığını söyler. Bu kuramcılara göre ise şiddet, iktidarın dışavurumudur (Arendt, 1997: 41, 44). Arendt, kendinden önceki birçok ve birbirinden farklı düşünürlerin iktidar tanımlarını verirken onların üzerinde anlaştıkları noktayı keşfeder. Görüldüğü gibi şiddeti, iktidarın en bariz dışavurumu olarak tanımlayan geçmiş teorisyenler, iktidarı neredeyse şiddetle bir ve aynı tutmaktadırlar.

Oysa Arendt'e göre şiddet ile iktidar, birbirinden gözle görülür derecede farklıdır. Çünkü iktidar her zaman sayılara ihtiyaç duyar, oysa şiddet araçlara dayalı olduğundan belli bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın devam edebilir. Bu şiddet ile iktidarın aynı ve bir olduğu anlamına gelmez (Arendt, 1997: 48).

Arendt, bir iktidar biçimi olarak algıladığı tiranlığı buna örnek olarak vermektedir. “Jounevel'in işaret ettiği gibi, çoğunluk egemenliğinin yalnızca demokraside işlediğini varsaymak masalsi bir yanılsamadır. Tek başına bir bireyden başka bir şey olmayan kral, toplumun genel desteğine, başka hükümet biçimlerinde olduğundan daha fazla ihtiyaç duyar. Tiran, yani herkese karşı yöneten tek kişi bile, sayıları kısıtlı olsa da şiddet işinde yardımcılara ihtiyaç duyar.” Bu bağlamda hükümetlerin iktidarı sayılara bağlıdır ve iktidar ilişkili olduğu

sayılara oranla vardır. Buna göre tiranlık, Montesquieu'nun çok önceleri belirttiği gibi "en şiddetli ve en iktidarsız hükümet biçimidir" (Arendt, 1997: 47).

Arendt'e (1997: 48) göre "iktidarın aşırı uçtaki biçimi, bire karşı herkeştir. Şiddetin aşırı biçimiye, herkese karşı birdir. Bu ise şiddet araçları olmaksızın mümkün değildir." Arendt (1997: 56-57) burada iktidarın sayılara muhtaç olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bundan dolayı kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip değildir.

Arendt (1997: 49), siyasal bilim terminolojisinde iktidar, güç, kuvvet, otorite ve şiddet gibi anahtar kavramların içiçe geçtiğini belirttikten sonra bu karmaşayı oldukça yadırgamaktadır. O, sorunu belirledikten sonra bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışmaktadır. Bu kavramlar, çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmasına rağmen mana itibarıyla oldukça farklıdır. Aşağıda bu kavramların Arendt tarafından nasıl kullanıldığı ve izah edildiğine yer verirken onun bu konudaki fikri yapısını da yakından tanımış olacağız.

İktidar (Power): İnsanın eylemde bulunmasına, daha doğrusu uyum içinde eyleme kabiliyetine karşılık gelir. İktidar bir gruba aittir ve bu grup bir arada bulunduğu sürece devam eder, asla tek bir bireyin mülkiyetinde değildir. Arendt (1997: 50), iktidar sözcüğünü burada metaforik olarak kullanmaktadır. Metaforik anlam kaldırıldığında söylenmek istenen şey, kuvvettir. Bilindiği üzere grup veya halk olmaksızın iktidardan söz edilemez.

Örgütlü topluluklarda kurumsallaşmış iktidar çoğu zaman otorite kılığı altında ortaya çıkar ve sorgusuz sualsiz kabul görmek ister. Ancak Arendt'e (1997: 52) göre kurumsallaşmış iktidar olmaksızın hiçbir toplumun işlemesi mümkün gözükmemektedir. İktidar, kendiliğinden siyasal toplulukların varoluşuyla ilgili olduğundan dolayı hiçbir haklılaştırmaya ihtiyaç duymamaktadır. Ama yaptığı şeyleri mutlaka meşrulaştırmaya ihtiyaç duyar (Arendt, 1997: 58). Yani iktidar her ne yaparsa yapsın bunu haklı ve meşru göstermek zorundadır.

Kuvvet (Strenght): Kesin bir biçimde tek olan yani bireysel bir şeyi niteler bu kavram. Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin (inherent) olarak bulunan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir. Bu özellik başka nesne veya kişilerle ilişkilerde kendini gösterebilir. Ancak

özde onlardan bağımsız olarak bulunmaktadır. En güçlü kişinin kuvveti bile bir çok kişi tarafından alt edilebilir ve bazen sırf bu yüzden kendine özgü bu kuvveti yok etmek için bir araya gelinir (Arendt, 1997: 50).

Güç-Zor (Force): Eğer şiddet bir baskı aracı olarak kullanılıyorsa, gündelik dilde de genellikle kaba güç anlamında kullanılır ve öyle anlamlandırılır. Terminolojide ise fiziki ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmaktadır. Doğa güçleri, koşulların gücü veya şartların dayatması gibi (Arendt, 1997: 51). Zor, şiddetin çoğu zaman siyasal yönünü oluşturur. Zor baskı sonrası içinde kalınılan durumu ifade eder. Güç-Zor, kamu alanını ve onun tezahür sahasını korur. Bu yüzden şiddet gücü yok edebilse bile onun yerine geçemez (Arendt, 2000: 294, 297). Güç'ün doğmasında tek gerekli maddi faktör, insanların birlikte yaşıyor olmasıdır (Arendt, 2000: 293).

Otorite (Authority): Bu kavram fenomenler arasında en anlaşılmalardan biridir. Terim olarak en fazla kötüye kullanılan kavramdır. Örneğin, otoriter hükümet diye bir şey vardır ama tiranlık, diktatörlük ya da totaliter yönetimle hiç bir ortak noktası yoktur (Arendt, 1997: 51). Otoritenin en önemli belirtisi, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenilenlerin, verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir. Otoriteyi korumak için, kişi ya da makama duyulan saygıyı ayakta tutmak gerekir. Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için genellikle iktidar ve şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Otorite kuramında Platon'dan esinlenen Arendt'e (1996b:124-194, 129) göre, modern dünyada otoritenin varlığından artık söz edilemez. Arendt'e göre, otoritenin işlemediği yerde veya otoritenin bittiği yerde kaba kuvvet veya zorlama devreye girer.

Şiddet (Violence): Bu kavram diğer kavramlardan araçsal karakteriyle ayrılır. Kavrama fenomenolojik açıdan bakıldığında bunun kuvvete daha yakın olduğu görülecektir. Gelişimin son aşamasında doğal kuvvetin yerine geçinceye kadar, başka alet-edevat gibi şiddetin araçları da doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve kullanılır (Arendt, 1997: 52).

Arendt (1997: 53), tüm bu kavramları etimolojik kökeninden alıp tanımlar ve kendi kuramsal çerçevesine oturtmaya çalışır. Ona göre, iktidarla şiddetin iç içe geçmesi oldukça yaygın bir durumdur. Ancak bundan da iktidar, otorite ve şiddetin birbirinin aynı olduğu sonu-

cu çıkarılmamalıdır. Her ne kadar iktidar ve şiddet birbirinden ayrı fenomenler olsa da, genellikle bir arada ortaya çıkarlar (Arendt, 1997: 58). Bununla birlikte şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği zamanda daha çok ortaya çıkar (Arendt, 1997: 62).

Buna göre her şey şiddetin arkasındaki iktidara bağlıdır. İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama bu şiddet değildir. Şiddet doğası gereği araçsaldır ve tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar (Arendt, 1997: 55). Bununla beraber savaşın ereği-amacı nihayetinde ya barış ya da zaferdir. Arendt'e (1997:57) göre barışın ereği nedir sorusunun ise cevabı yoktur.

Yine ona göre (1997:54), iktidarın çözüldüğü yerlerde devrimler mümkündür ancak bu gerekli değildir. İktidarın çözülmesi genellikle doğrudan bir çatışma durumunda ortaya çıkmaktadır. Arendt burada özellikle devrimlerin güzel bir örnek teşkil ettiği durum tespitleri yapmaktadır. Devrim, iktidar ve şiddet konularında, devrine nazaran oldukça orijinal yorumlarda bulunan Arendt'e (1997:17; 1996b: 191-193) göre, uluslar arası ilişkilerde şiddet belirsiz bir aygıt haline gelmiş olmasına rağmen, iç siyaseti belirlemede devrimin dolayısıyla da şiddetin saygınlığı ve cazibesi oldukça artmıştır.

Bu çerçevede şiddete karşı şiddet şeklindeki bir çarpışmada her zaman devlet üstünlüğü söz konusu olmuştur. Bu üstünlüğün devamı devletin iktidar yapısının bozulmasıyla mümkündür. Yani emirlere itaat edildiği sürece veya ordu-polis silah kullanmaya hazır olduğu sürece bu üstünlük devam eder. Bu durum geçerliliğini yitirdiği andan itibaren her şey hızla değişmeye veya tersine dönmeye başlar. Sadece isyanlar bastırılmakla kalmaz silahlar hızla el değiştirmeye başlar (Arendt, 1997: 54).

Esasen şiddet, çoğu zaman iktidarı yıkma gücüne sahiptir. Bundan dolayı iktidarın yerine şiddeti koymak belki zafer getirebilir, ancak bunun bedeli de çok ağır olmaktadır. Bu bedeli sadece kaybedenler değil, kazananlar da iktidarıyla ödemektedirler (Arendt, 1997: 59-60).

Anladığımız kadarıyla Arendt (1997: 60-61) iktidarsızlığın şiddeti beslediği görüşüne katılmaktadır. Bu durumda siyasal açıdan iktidar kaybı, iktidarın yerine şiddeti koyma yönünde bir hırs haline gelebilmekte dolayısıyla da şiddet iktidarsızlık getirebilmektedir. Ona

göre, şiddetin artık iktidar tarafından desteklenmediği ve kısıtlanmadığı yerde, amaç ve araçlar arasında çok iyi bilinen muhasebe tersine döner. Bu da yıkım araçlarının artık amacı belirlemeye başladığını göstermektedir. Kuşkusuz sonuçta amaç, tüm iktidarın yıkımı olacaktır.

Arendt'in terör* anlayışı bugünün değişen anlayışına kısmen uymasına rağmen, daha çok kendi çağına uygun ve kendine özgün yorumlarla doludur. Arendt, tiranlığı, diktatörlüğü ve totalitarizmi terör rejimi olarak görmektedir. Onun için terör, örgütlü bir muhalefeti olmayan bir yönetim biçimidir. O, terör kavramını sadece terim anlamıyla yani korku rejimi olarak anlamakta ve öylece de kullanmaktadır.

Şiddet terörün hem aracı hem de ön şartıdır. Şu halde fiili şiddet eylemi ihtiva etmeyen hiçbir eylem, terör eylemi sayılmaz (Hazır, 2001: 18). Arendt'e (1997: 61) göre terör ve şiddet aynı şeyler değildir. Terör daha çok şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, aksine tüm kontrolü eline geçiren ve oraya yerleşen bir hükümet biçimidir. Teröre dayalı totaliter tahakkümle, şiddet yoluyla kurulan tiranlık ve diktatörlükler arasında en belirleyici farkın, totaliter rejimin sadece düşmanlarına değil kendi destekçilerine karşı da suç ya da şiddet işleyebilmesidir. Çünkü totalitarizm, dost-düşman tüm iktidardan korkar. Dünün celladı bugünün kurbanı olur. Rejim kendi çocuklarını yemeye başladığında terörizm had safhaya ulaşır. Bu, aynı zamanda iktidarın tümüyle ortadan kalktığı ve anlamını yitirdiği safhadır (Arendt, 1997: 62). Modern diktatörlükle geçmişin bütün tiranları arasındaki fark, terörün muhalifleri korkutmanın veya yok etmenin bir aracı olarak değil de, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasıdır. Yine bu çerçevede modern terör muhalefetin tahrikine muhtaç değildir, kurbanları suçlu-suçsuz herkes olabilir (Arendt, 1996a: 25-26; 2000: 134-137).

Şiddet ve terörizm farklı şeyler olduğu, şiddetin her zaman var olduğu, ikisini birbirine karıştırmamak gerektiği sıklıkla ifade edilir. Bununla birlikte şiddet, terörizmin hem amacı, hem de ön şartı olurken, bunu tamamlayan bu şiddetin siyasal amaçlı olmasıdır. Genel an-

* Terör Konusunda geniş bilgi için bkz: Salur, 2009; Ergil, 1980; Altuğ, 1995; Chomsky, 1999; Bal, 2003.

lamda şiddet, siyasal amaç taşımayan, buna karşılık yok etmeye kadar varan, bütün zarar verici saldırıları kapsamaktadır (Ergil, 1980: 3).

Ticari, politik, diplomatik yöntemlerle elde edilemeyişi şiddet yoluyla elde etmeye savaş denmektedir (Bal, 2003: 32). Savaşın yegâne aracı şiddet (Arendt, 1997), amacı ise irademizi düşmana kabul ettirmektir (Bal, 2003: 75). General Carl Von Clautswitze'nin deyişiyle savaş, "politikanın farklı araçlarla sürdürülmesi"dir. Clautswitze için savaş, kendi içinde birtakım ilkeleri bulduran, kaynağı hep kendinde olan bir süreçtir (Clautswitze, 1999; Spranger, 2001: 251). Savaşlar medeniyetlerin gelişmesine de yardımcı olduğunu savunan yazarlarda azımsanmayacak kadar çoktur (Çitlioğlu, 2005: 27-28). Organize şiddet eylemlerinin en uç noktası savaşlardır. Bu çerçevede o, düşmanın isteklerimize boyun eğmesi için uygulanan bir şiddet hareketi olmasına rağmen genellikle belli bir hukuku ve ahlakı vardır.

Savaşlar, saldırgan tarafın (bazen iki taraf da saldırgandır) gurup ve kişisel kimliğini; geri dönmekle ve kirlenmekle tehdit eden dışsallaştırılmış ve yansıtılmış kötü unsurlardan temizleyen bir tedavi olarak algılanabilir. Ancak bu tedavinin kendisi patolojiktir ve yıkıcı eylemlerle bağlantılıdır. Buradaki durum kimliğini kaybetme tehdidi altında olan şizofren hastanın ikilemine benzemektedir. O kişi dehşet hissediyor, geriler, kimliğini kaybeder ve kendini iyileştirme çabaları içinde yeni bir tanesi gelişir. Ancak yeni kimlik gerçekçi değildir (Volkan, 1999: 139).

Hem modern savaşlar hem de modern devrimler terörist taktik ve stratejilere fazla başvurmuşlardır. Savaşlardaki en çarpıcı örnek, sivil nüfusu bombalamak, masum insanları (savaşın dışındakiler, savaşa taraf olmayanlar) rast gele öldürmek ya da sakatlamak, sivil taşıma araçlarını kaçırmak ve yolcuları öldürmekle tehdit etmek veya imha etmek, ormanların tahribatı, ekinlerin talan edilmesi, köylerin yakılıp yıkılması, köylülerin katledilmesi, ırzına geçilmesi ve insanların göçe zorlanması gibi ya terörist ya da terörizm içeren başka tekniklerle de başvurulduğu bilinmektedir (Coady, 2005: 269). Konumuzun ilerleyen aşamalarında terörizmin bir savaş biçimi şekline doğru evrildiğini göreceğiz. Esas olarak çalışmamızda ısrarla vurgulayacağımız bir durum vardır. O da, savaşta sivil kayıp göze alınabilir bir durum-

dur. Ancak sivil kayıp, askeri kaybı katbekat aşıyorsa bu ya soykırım ya katliam ya da terörizm olarak ifade edilebilir. En azından adil olmayan savaş olarak nitelendirilir.

Arendt'e (2000: 141-142; 1998: 25-26) göre, aynı işlevleri yerine getirdiği sürece, yani halkın itaat göstermesini sağladığı oranda, şiddet otorite yerine geçer. Çünkü insanların itaat göstermelerini sağlayan her şey otoritedir. Modern diktatörlüklere otoriteryan diyenler veya totalitarizmi otoriteryan yapı ile karıştıranlar, şiddeti ve otoriteyi birbirine eşitlemektedirler. Arendt, totaliter, tiran ve otoriteryan yapılar arasındaki farka özellikle dikkat çekmiş, bunların bir ve aynı şeyler olmadığına ısrar etmiştir.

Arendt (1997: 67-69), zoolog, biyolog, etnolog hatta polemoloji (çatışma bilim) ve diğer doğa bilimcilerinin, insan davranışındaki saldırganlık çözümlerini eleştirmiştir. Bu ise söz konusu disiplinlerin şiddeti oldukça doğal bir tepki olarak görmelerinden ve öyle göstermelerinden kaynaklanmaktadır.

İnsan topluluklarının anayurtları için savaşacaklarını anlamak için hayvanlarda grup yurtsallığı güdülerinin keşfine, aşırı kalabalıklaşmanın tedirginlik ve saldırganlığa yol açtığını anlamak için hayvanlar üzerinde yapılan deneyleri ilginç bulmuş olan Arendt (1997: 67-69), bütün bunları anlamak için bu tür deneylerin yapılmasının da gerekli olmadığını vurgulamıştır. İçgüdüsel bir dürtü olarak tanımlanan saldırganlık, beslenme ve cinsellik güdülerinin, türün yaşam sürecinde gördüğü işlevin aynısını yerine getirdiği söylenir. Eğer gerekçesini öz koruma açısından kaybetmiş ise akıldışıdır ve insan diğer türlerden daha fazla vahşileşebilir.

Bütün bu tanımların eski bir varsayım olan ve insanın akıllı bir hayvan olarak anlaşılmasından doğduğunu söyleyen Arendt'e göre, insana fazladan bahsedilen aklın, kimi zaman onu diğerlerinden daha tehlikeli bir canavar yaptığı görüşündedir. Kendi deyimiyle "bizi tehlikeli bir biçimde akıldışı yapan da akıldır" (1997: 70). Ancak Arendt'e göre insan, eyleme kudretine sahip siyasi bir hayvandır. Eyleme yetisi ise insanın yetileri ve olanakları arasında kuşkusuz en tehlikeli olanıdır.

Klasik Yunan düşüncesinde insanın en üstün yetisi konuşma olarak tanımlanmıştır. Aristo bunu ikili sınıflamasında akıl sahibi hayvan ve konuşan hayvan olarak tanımlamıştır.

Roma ve Ortaçağ felsefesi insanı düşünen hayvan (animal rationale) olarak tanımlamıştır. Modern çağın ilk evrelerinde insanın homo faber (araç yapan) olduğu düşünülüyordu. XX. yüzyılda ise insan, muktedir olduğu üretkenlikten dolayı animal laborans (çalışan hayvan) olarak yorumlandı. Arendt ise, modern dönemde insanı eyleme yetisine haiz bir varlık olarak tanımlamanın daha uygun düşeceğini söylemektedir. Zira ona göre bu kuvve, diğer bütün insani yetilerin merkezi haline gelmiş görünmektedir (Arendt, 1996b: 90).

Arendt (1997: 58) kimi zaman şiddetin gereksiz olmadığını ve onu bir insanlık durumu olarak gördüğünü şu cümlelerinden anlamaktayız: “Kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirildiğinde şiddeti sorgulamaz. Çünkü şiddet yalnızca açık değil, aynı zamanda mevcuttur ve aracı haklı kılan amaç hemen orada durmaktadır.”

İlk yazdığı eserden son yazdığı eserlere doğru genel çerçevede bakarsak göreceğimiz odur ki Arendt, şiddeti gereksiz bulmamış (özellikle de devrimler konusunda; amaç-araç yer değiştirmede; yozlaşmış kurumların değişmesinde) ya da en azından onu doğal bir insanlık durumu olarak görmüştür. Bizce bunun sebebi artık Yahudilerin yurtsuz olmaları (İsrail’in kurulmasıyla birlikte Filistinlilere uygulanmaya başlanan şiddet hareketleri) ve kendilerinin de artık şiddet uygulamaya başlamış olmasında aranmalıdır.

Şiddetin sıklıkla hiddetten kaynaklandığı görüşünün yaygın olduğunu söyleyen Arendt’e göre şiddetin, akıldışı ya da patalojik olabileceği ancak bu durumun diğer tüm insani duygular içinde geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanın insanlıktan çıktığı koşullar yaratmak pek tabii mümkündür. Toplama kampları, işkence, açlık felaketleri, katliamlar, soykırım ve sürgünler buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak burada, insanların böylesi koşullarda insanlıktan çıkmanın en bariz işaretleri hiddet ve şiddet değil, aksine bunun yokluklarıdır. Arendt’e göre hiddet, hiçte tek başına sefalet ve acı çekmeye karşı otomatik bir tepki değildir. Bu çerçevede hiç kimse tedavisi olmayan bir salgına, depreme ya da değişmez görünen toplumsal koşullara hiddetle tepki göstermez. Ancak koşulların değiştirilebileceği yönünde bir şüphe varsa ve buna rağmen koşullar değişmiyorsa hiddet gelişir. “Ancak adalet duygumuz rencide olduğunda hiddet gösteririz; bu tepki hiç de kişisel bir zarar görme halini yansıtmaz” (Arendt, 1997: 71).

Bu bağlamda hiddet doğuracak olay veya koşullar karşısında şiddete başvurmak, şiddete has anındalık ve aciliyet nedeniyle çekiciliğe sahiptir. Kafa yorarak ve daha ağır eyleme geçmek, hiddet ve şiddetin özüne aykırı olmasına rağmen, bunların akıl dışı olduğunu da göstermez. Aksine, kamu yaşamında olduğu kadar özel yaşamda şiddetin anındalığına uygun olan tek çare olduğu durumlar vardır. Arendt'in (1997: 72) burada söylemek istediği, bazı durumlarda şiddet, adaletin terazisini yeniden dengelemenin tek yoludur. Bundan dolayı hiddet ve çoğu zaman onunla birlikte ortaya çıkan şiddet, doğal insani duygulardandır. Ona göre insanı buna karşı tedavi etmek, onu insanlıktan çıkarma hatta hadım etmek demektir. Yine ona göre hiddet ve şiddet, yalnızca asıl nedenlerine değil, onların yerine ikâme edilen başka nesnelere yöneldiklerinde irrasyonelleşirler (Arendt, 1997: 73). Çünkü "hiddeti tahrik eden, rasyonelitenin arkasındaki çıkarlar değildir, böylesi bir durumda akıllı kullanmak da 'rasyonel' değildir; tıpkı meşru müdafaa halinde silah kullanmanın irrasyonel olmadığı gibi" (Arendt, 1997: 75).

Arendt'e göre hemen hemen hiç bir siyasal yapı, ölüm karşısında eşitlik ve bunun şiddetin fiile dönüşmesi temelinde kurulmamıştır. Ona göre tarihte gerçekte bu esas üzerine kurulu ve kendilerini kardeşlik tarikatları olarak addeden intihar timlerini siyasal örgütlenmeler arasında saymak oldukça zordur. Arendt şöyle devam etmektedir: "Hiçbir insan ilişkisi, bu kardeşlik türünden daha geçici değildir; bu tür kardeşlikler, ancak insan hayatına ve bedenine karşı fiili olarak mevcut bir tehlikenin olduğu koşullarda gerçekleşir" (Arendt, 1997: 77-78; Keane, 1998: 72-74). Ona göre bu bireylerin yapacak başka bir şeyleri kalmamıştır, son çareleri belki de anlamlı bir şekilde ölmek olacaktır. Varlıkları hiçe sayılan bu insanlar, var olmayı ölümden arayacaklardır. Arendt'in bu yorumu bizlere, intihar komandolarının (özellikle Filistinlilerin) bu tür ölme-öldürme veya korku salma işine neden giriştiklerini ve sosyolojik olarak bu olguyu nasıl anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Geçmişten günümüze şiddet konusunda olumlu-olumsuz bir çok şey söylenmiştir. Şiddeti yücelten ve onun yaratıcılığına inananlar olduğu gibi, onu insani yıkımın en somut biçimi şeklinde algılayanlar da olmuştur. Şiddeti haklılaştırma eğiliminde bulunanlara eleştiri getiren Arendt (1997: 74), Marx, Pareto, Makyavel, Fanon, Sorel gibi şiddeti şiddet için yücel-

ten yazarların sayısının az olmadığını vurgulamıştır. Bu yazarların çoğunda şiddet, yaşamı destekleyen bir güç konumundadır.

Bir Rus deyişinde olduğu gibi “büyümesi duran her şey kokuşmaya başlar”. Krallar, “tiranlıkları yüzünden değil, zayıflıkları yüzünden öldürüldü. Halk, despotizme karşı ahlaki bir ceza olsun diye değil, zayıflığa karşı biyolojik bir ceza olsun diye darağaçlarını kurarlar” (Arendt, 1997: 83). Arendt’e göre şiddetin biyolojik haklılaştırmasının kökleri eski siyasal düşünüşlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bunlara karşın Arendt (1997: 83-84) bu konuya şöyle yorum getirmektedir: “Bana kalırsa hiçbir şey, iktidar ve şiddetin biyolojik terimlerle tartışıldığı organik siyaset düşünce geleneğinden daha tehlikeli değildir. Bugün anlaşıldığı anlamıyla hayat ve hayatın varsayılan yaratıcılığı, iktidar ve şiddetin ortak paydasıdır; öyle ki şiddet, yaratıcılık gerekçesine dayanılarak haklılaştırılır.”

İnsanın dünyayı inşası her zaman doğaya karşı belli bir şiddet uygulanmasını gerektirir. Kereste elde etmek için ağacı katletmek ve bu malzemeyi de diyelim bir masa yapmak için bozmak zorundayız (Arendt, 1996b: 153, 191). Zira amacı isteyen aracı da talep eder. Yumurtayı kırmadan omlet yapılmaz (Arendt, 2000: 330). Masayı, ağaçları katletmeden yapamazsınız, insan öldürmeden devlet kuramazsınız (Arendt, 1996b: 191). Marx ve Engels’in “şiddet yeni topluma gebe her eski toplumun ebesidir, dolayısıyla, tarihin ebesi şiddettir” (Arendt, 1996b: 36) sözleri, bu ve bunun gibi söylemler şiddeti haklılaştırmak için öne çıkarılan nedenlerden bazılarıdır. Eğer şiddet tarihin ebesi ve onu beşeri eylemler arasında en dikkat çekici kılan da bu ise, sınıf mücadelesi sona erip devlet ortadan kalktıktan sonra en ufak şiddet ihtimalinin bile mevzu bahis olmadığı bir durumda ne olacaktır? (Arendt, 1996b: 40).

İrkçılığa karşı da oldukça olumsuz bir tavır takınan Arendt’e göre, beyaz olsun siyah olsun ırkçılık, tanım gereği şiddetle yüklüdür. Zira ırkçılık, doğal organik olguları hedefler. Doğrusunu söylemek gerekirse birilerinin siyah ötekilerinin beyaz derili olmaları veya birinin Arap diğerinin Türk olması, ne ikna ne de kudret yoluyla değiştirilebilir. Ancak ırktan farklı olarak ortaya çıkan ve gelişen ırkçılık, bir ideolojidir. Öyle ki bu ideoloji de farklı bakış açılarıyla dillendirilen çeşitli bilimsel kuramlara dayalıdır. İrklar arası mücadelede şiddet, başlı

başına öldürmeyi ve yok etmeyi amaçlar. Ancak bu akıldışı değildir. Çünkü ırkçılığın mantiki sonucu bunu gerektirmektedir. Kuşkusuz Arendt'in ırkçılıktan anladığı şey, her iki tarafın da belirsiz bazı ön yargıları değil, açık bir ideolojik sistemdir (Arendt, 1997: 84-85).

Bu çerçevede köksüzlüğün bütün ırk örgütlenmelerinin ortak niteliği olduğunu vurgulayan (Arendt, 1998: 135) Arendt'e göre (1998: 74); bütün halklar arasında insanlık ülküsünün garanti ettiği eşitlik ve dayanışma ilkesini tutarlılıkla ret ve inkar eden sadece ırklar olmuştur. Yine o ırkçılığın, hemen hemen her ülkede iç çatışmaları kışkırtabileceğini ve iç savaş çıkartmak için şimdiye kadar bulunmuş en marifetli araçlardan biri olduğunu kanıtladığını söylemektedir. Nitekim bu günün devletlerinin iç çatışmalarına baktığımız zaman günümüzde de değişen pek bir şey olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

İrk düşüncesi, değişen siyasi çatışmalara uygun savlar üretilmesini sağlayan bir kaynak olarak kullanıldığında hiçbir zaman tek tek ulusların siyasi yaşamları üzerinde herhangi bir tekele sahip olmamıştır. İrkçilik, mevcut çatışmaları veya mevcut siyasi sorunları istismar etmiş olsa da, asla yeni siyasi düşünce kategorileri üretmemiştir (Arendt, 1998: 113).

Doğası gereği araçsal olan şiddet, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyoneldir. Eyleme giriştiğimizde yaptığımızın sonuçlarını kesin olarak asla bilemeyeceğimizden şiddet, ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel kalabilir. Kaldı ki gerçektende şiddet, devrimden çok reformun silahıdır (Arendt, 1997: .88). Buna göre Arendt için şiddet; kısa vadeli olduğunda, araç-amaç sapması olmadığı sürece, yozlaşmış bürokraside ve devrimlerde, kısa sürmesi şartıyla kimi zaman şiddeti haklı ve yerinde bulmaktadır. Bu çerçevede şiddetin kötülükle eş değer görülmemesi gerektiğini de söyleyen Arendt, bütün bunları doğal süreç olarak kabul etmektedir.

Arendt'e göre kamusal yaşam ne kadar bürokratikleştirilirse, şiddetin cazibesi de o kadar artacaktır. İşte öğrencilerin egemen bürokrasiye isyan etmelerinin temelinde de bu yozlaşmışlık vardır. Bürokrasiyi herkesin siyasal özgürlükte (Arendt, 1996b: 195-233), eyleme kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimi şeklinde tarif eden Arendt (1997: 90); "eğer Fransız öğrenciler ayaklanmamış olsalardı, Fransa Napoleon'dan beri artık antikalaşmış eğitim sistemini değiştirme yolunda en radikal yasa tasarısına kavuşamayacaktı. Bahar dönemi ayaklanmaları olmasaydı, Columbia Üniversitesinde kimse reformların kabul edilme-

sini düşleyemezdi bile” (Arendt, 1997: 88). Dünya çapındaki öğrenci ayaklanmalarının temel niteliği, her yerde egemen bürokrasiye isyan etmeleridir. Doğu’daki ayaklanmalar düşünce ve konuşma özgürlüğü talep ederken, Batı’daki genç asiler bunun yerinde olmayan talepler olduğunu düşünerek onları küçümsemektedirler (Arendt, 1997: 21-26, 90). Çünkü kendi taleplerini onların taleplerinden üstün ve farklı görmektedirler.

Kuşkusuz şiddet sonuç verir. Ama sorun şu ki, sonuçlarında ayırım yapmaz. Şiddet ve huzursuzluk taktikleri ancak kısa vadeli amaçlar söz konusuysen anlamlı olur (Arendt, 1997: 89). Şiddetin tehlikesi kısa vadeli amaçlar dahi olsa şuradadır: Araçlar amacın önüne geçebilir. Amaçlara hızla ulaşılmazsa, sonuç yalnızca bozgun değil, daha kötüsü siyasal alana şiddetin girişi olacaktır (Arendt, 1997: 89-90).

Arendt’e (1997: 91) göre insanı siyasal bir varlık yapan, eylemde bulunma yetisidir. Felsefi açıdan, eylemde bulunmak, doğurganlık (natality) durumuna insanın cevabıdır. Ölmek ne kadar yok ediciyse, doğuma sebep olmak ve doğurmak da o kadar yaratıcıdır. Kanın akıtılması ölümle, meninin akıtılması doğumla sonuçlanır (Fromm, 1994: 29). Çünkü; emek, iş ve eylem etkinliğinin tekâbül ettiği durumlar olup, insani varoluşun genel özellikleriyle yakından ilişkilidir. Doğum ve ölüm, hayat ve yıkımla birlikte yürür. Emek sadece bireysel sürekliliği değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya, ölümlü hayata kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onları korumaya yönelir, yani bir nevi tarih yaratır. Buradan hareketle eylem, insanın en mükemmel siyasi bir etkinliği olduğundan, ölümlülük değil ama doğarlığı ifade eder. Bu yüzden eylem, metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilmektedir. Bundan dolayı insanlar ne yaparlarsa yapsınlar daima koşullu varlıklardır (Arendt, 2000: 22, 37-38).

Bu bağlamda sonuç olarak şu denilebilir. Kamu alanı özgürlükler alanıdır. Siyasetin varoluş nedeninin özgürlük ve özgürlüğün tecrübe alanının eylem (Arendt, 1996b: 199; 2000: 130) olduğunu belirten Arendt (1997: 96), iktidarlardaki her gerilemenin şiddete açık bir davetiye olduğunu belirtmektedir. Hükümetler olsun yönetilenler olsun iktidarı elinde tutup da ellerinden kaymakta olduğunu hisseden herkes, kaybettiklerinin yerine şiddeti koymanın cazibesine direnmekte zorlanmıştır. Salt bu bile pek çok şiddet eylemini anlamada yeterli bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şiddetin azalması için insani çabanın gerektiğini Arendt'in şu cümlelerinden anlıyoruz: "Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan antisemitizm, sadece fetihden ibaret olmayan emperyalizm, sadece diktatörlükten ibaret olmayan totalitarizm; her biri diğerinden daha acımasız olan bu fenomenler insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyaç duyduğunu göstermiştir. Bu güvence, yerküre üzerinde insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken yeni bir yasada, yeni bir siyasal ilkede bulabilir (Arendt, 1996a: 12)." Bizce bu siyasal ilkeyi tesis edebilecek herhangi bir dünyevi güç yoktur. Bunun ancak manevi değerlerle ilişkili ahlakla olacağı kanaatini taşımaktayız.

f. Arendt'in Görüşlerinin Din Sosyolojik Değerlendirmesi

Çalışmamız süresince Arendt'in din hakkında veya toplumsal anlamda din ile ilgili görüşlerinin çok az olduğunu gördük. Genellikle onun din ile ilgili görüşlerini siyaset felsefesiyle iç içe bulmaktayız. Arendt'in din hakkında az yorumda bulunmasının sebebi siyaset felsefecisi olmasından daha çok, yaşadığı dönemin buhranlarıyla daha çok ilgilenmiş olmasında aranmalıdır. Yaşadığı dönemde dünyanın kızıl (komünist-Doğu) ve kara (kapitalist-Batı) diye ikiye ayrılması ve bunun yarattığı gerginlikten dolayı daha az öneme haiz din, eğitim vs. hakkındaki yorumları düşünce dünyasında daha az yer bulmuştur. Az da olsa onun din hakkındaki yargılarını ve değerlendirmelerini bu bölümde vermeyi daha uygun bulduk.

Arendt, yer yer devletlerin kendilerine kutsallık atfeden siyaset teorilerinden bahsetmiştir. Hobbes'in tarihsel olarak dinin devletler üzerinde etkisini anlatırken devlete kutsallık atfedilmesi ve devletin Tanrının yeryüzünde meşru siyasal temsilcisi olduğuyla ilgili bir çok devlet anlayışının da var olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre, modern insan dünyaya değil kendine doğru fırlatılmıştır. Modern insan kendine yabancılaşmış, ferdileşmiş ve bunun sonucunda da yalnız kalmıştır.

Laikliğin dünyevilik anlamına geldiğini vurgulayan (2000: 363) Arendt'e göre, tarihsel bir vakıa olarak laikleşme, kilise ile devletin, din ile siyasetin ayrılmalarından başka bir şey değildir. Bu daha çok ilk Hıristiyanlıkta olduğu gibi Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrının hakkını Tanrıya verme tutumuna bir geri dönüşü ifade eder. Dolayısıyla modern inanç kaybı

köken bakımından dini değildir (Arendt, 2000: 364). Esasen tarihsel olarak hangi kurum daha güçlü ise diğer kurumları etkisi altına aldığı gerçeği göz ardı edilemez bir vakıdır.

Yaşamın kutsallılığını ve her şeye rağmen hayatta kalma ödevini vurgularken Hıristiyanlığın asla olumlu bir emek felsefesi geliştirememiş olmasının nedeni, her çeşit insani etkinlik karşısında vita contemplativaya sorgusuz sualsiz tanınan önceliktir (Arendt, 2000: 450). Modern tarih bilincinin kökeni Hıristiyan dininden aldığı ve başlangıçtaki teolojik kategorilerin sonradan sekülerleştirilmesi suretiyle ortaya çıktığı tezini destekleyici mahiyette yığınla kanıt zikredilmiştir. Ne var ki Hıristiyan ve modern tarih kavramları arasında kurulan bu benzerlik oldukça yanıltıcıdır (Arendt, 1996b: 93-94).

Sekülerizasyon hiçbir surette dinsel ve aşkın kategorilerin, düşünce tarihçilerinin öne çıkardıkları gibi, içkin olarak yeryüzüne ait gaye ve standartlara dönüşmesi demek değildir. Arendt'e göre sekülerizasyon her şeyden evvel basitçe dini olan ile siyasi olanın ayrılmasını anlatır ve bu ayrılık her iki taraf üzerinde de öylesine köklü bir etkide bulunur ki, hiçbir şey kesintisiz süreklilik yanlılarının göstermeye çalıştıkları gibi dini kategorilerin yavaş yavaş seküler kavramlar haline dönüşmesinden daha az mümkün değildir (Arendt, 1996b: 99). Anlaşılan o ki laiklik ile sekülerlik Arendt'te eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Kilise ile devletin birbirlerinden ayrıldığı, bu ayrılmanın dini, kamu hayatından tasfiye ettiği; bütün dini müeyyideleri siyasal alandan uzaklaştırdığı; Roma Katolik Kilisesinin Roma İmparatorluğunun mirasçısı gibi hareket ettiği, yüzyıllardır dinden elde ettiği siyasi gücü yitirmesine yol açtığı bir vakıdır. Bu ayrılmadan dinin tamamen özel bir mesele haline getirildiği sonucu çıkarılamaz. Din alanında bu tür kişiselleşme/özelleşme bir korku rejiminin dinin kamusal işlevlerini yasakladığında ortaya çıkar. Kamusal-Seküler veya siyasal alan, Kamusal-Dini alanı kapsar ve ona içinde bir yer ayırır. Modern dönemde bir inanan aynı zamanda hem bir kilisenin üyesi, hem de herkesin mensubu olmakla katıldığı daha geniş bir birliğin yurttaşı olarak davranabilir (Arendt, 1996b: 99-100). Arendt burada, inancın ya da inançsızlığın seküler olan üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını vurgulamaktadır.

Liberalizm ve muhafazakârlık XIX yüzyılın çok daha genel ve kapsamlı tarih felsefesine karşılık gelen birer siyaset felsefesi olarak görünürler. Biçim ve içerik olarak modern çağın son evresinin tarih bilincinin siyasi bir ifadesidir. Liberalizm ve muhafazakârlık arasında

yöntem, bakış açısı ve yaklaşım olarak fark yoktur, farklılık sadece değer hükümlerindedir (Arendt, 1996b: 139-140). Muhafazakarlık gerçek dine dönülmesi ve takva sahibi olunması, Liberalizm ise kendimizi sekülerizme meydan okuyan kurumsallaşmış dinden kurtarmamız gerektiği hususunda zıtlık içindedirler. Ancak bir din işlevi gören her şeyin din olduğu hususunda birleşmektedirler (Arendt, 1996b: 141). Açıkça ateist olduğunu ilan etmiş olmakla birlikte toplumsal, psikolojik ve duygusal bakımdan geleneksel dinin ifâ etmiş ve etmekte olduğu işlevin aynısını yerine getirdiğinden, komünizmin bir din olduğuna ilişkin yaygın inanç bu açıdan iyi bir örnek oluşturmaktadır (Arendt, 1996b: 140). Arendt (1996b: 142), ateizmin dini ikame ettiğine ya da dinle aynı işlevleri yerine getirdiğine inanmaktadır. Aynı şekilde şiddetin de otoriteyi ikame ettiği görüşüne katılmamaktadır. Yine ona göre modern çağın sekülerizasyonunun en önemli sonucu, geleneksel dindeki yegane siyasi unsurun, cehennem ve Tanrı korkusunun dinle birlikte kamu yaşamından tasfiye edilmiş olmasıdır (Arendt, 1996b: 183).

Arendt, sekülerleşmenin dinin etkisini azalttığı kanaatini taşımaktadır. XX. yüzyılın sonlarına doğru hemen hemen tüm dünyada ve özelde Batı'da gözlenen yeniden dinselleşme ve dinlerin yükselişi olgusuna rağmen o, dinin kamusal alanda sosyal davranışı belirlemedeki etkisinin azaldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla toplumda görülen şiddet ve benzeri eğilimlerin dinsel ahlaktan ziyade seküler ahlak ilkeleri tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Dinlerdeki Tanrı ve cehennem korkusunun yerini sekülerleşen dünyada hukuk kuralları almaktadır. Buradan hareketle Tanrı otoritesi yerini devlet otoritesine bırakmaktadır.

Arendt, dünyanın sekülerliği, yaşamın siyasi ve dini alanlarını birbirinden ayırdığı için bu sonucun kaçınılmaz olduğunu vurgular. Ona göre din, siyasi unsurunu kaybetmeye mahkûmdur, tıpkı kamu yaşamının aşkın otoritenin dini onayını kaybetmeye mahkûm olması gibi (Arendt, 1996b: 186).

Esasen bugün, Arendt'in bu yorumlarında yanılıya düştüğünü bilmekteyiz. Nitekim bu ve benzeri düşünceler, yani modern dönemde dinin etkisinin zayıflayacağı hatta onun tamamen yok olacağını öngören tüm savlar geçerliliğini yitirmiştir (Alperen, 2003; Falk, 2003: 44, 78). Aksine din, postmodern veya küresel dönemde, olumlu veya olumsuz anlamda da

olsa kendine çok önemli yer edinmiştir (Salur, 2009). Esasen dinlerin ilk geldikleri dönemdeki etkilerinin, bugün aynı şekilde devam ettirememeleri çok normal bir durumdur.

Arendt, sekülerleşmeye paralel olarak Avrupa'da antisemitik düşüncenin azalmadığı kanaatini taşımaktadır. Batı dünyasının Yahudileri günah keçisi olarak gördüğünü ifade eden Arendt'e göre, antisemitizm biraz da Yahudilerin kendilerinden kaynaklanmıştır. Nitekim kimi Yahudiler bunun kendi öz kimliklerini korumaya yaradığını dile getirmişlerdir. Yahudilere duyulan nefreti dile getiren antisemitizm dinsel anlamda bir nefret değil daha çok ırkçı, milliyetçi ve ekonomik anlamda duyulan nefretten ibarettir (Arendt, 1996a: 28, 62, 66, 107).

Antisemitik hareketi kışkırtanlar genelde Cizvit ve Fransız Katolik Kiliseleriydi. Kilise eski güç ve imajına kavuşmak için antisemitik hareketleri kışkırtmış ancak bu çoğu zaman tersine dönmüş itibarsızlıkla sonuçlanmıştır (Arendt, 1996a: 187-189). Kendisinin de bir Yahudi olması ve Yahudilerin özellikle II. Dünya Savaşı yıllarında maruz kaldıkları şiddet, Arendt'i eserlerinin bir çok yerinde ırkçılık ve emperyalizmi şiddetle ve keskin bir biçimde eleştirmesine yol açmıştır. Hıristiyanlık, seçilmişlik düşüncesini ilke olarak reddettiğinden, doğrudan rakip olarak Yahudilik görülüyordu. Nazilerin bilinçli olarak Güney Afrika'daki antisemitik bir hareket oluşturmalarından çok önce, ırk meselesi, antisemitizm kılığındaydı (Arendt, 1998: 144).

Kilisenin hiyerarşik yapısı, pek çok kişiye bu kaostan kurtulmanın yegane yolu gibi görünmekteydi. Aslında ruhbana duyulan saygının nedeni herhangi bir dini anlamaktan ziyade buydu (Arendt, 1996a: 188). Bu da bizlere gösteriyor ki toplumların belirsizlik ve kaos ortamlarında dine yönelimler artmakta bunun sebebi ise dinin düzeni temsil etmesinden kaynaklanmaktadır.

Avrupa ülkelerinin arada sırada Arap ülkelerine egemenliklerini, Müslüman halklara Hıristiyanlıklarını dayatmak üzere Akdeniz'in ötesine geçtikleri doğru olmakla birlikte, Kuzey Afrika'daki topraklara hiçbir zaman deniz aşırı müstemleke (sömürge) gibi davranmamışlardır! Tersine çoğu zaman onları söz konusu ana ülkeye katmak istemişlerdir (Arendt, 1998: 119). Emperyalist egemenliğin iki ana siyasi aracından biri olan ırk ideolojisi Güney Afrika'da, bürokrasi ise, Cezayir, Mısır ve Hindistan'da keşfedilmiştir (Arendt, 1998: 152).

Tarihsel ve siyasal efsanelerin gelişimi, Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte sona erdi. XIX. yüzyılda ise birbirinden çok farklı ideolojilerle doldu. Emperyalist efsanenin yaratıcısı Rudgard Kipling'dir. Konusu İngiliz İmparatorluğu, sonucu da emperyalist karakterdir (Arendt, 1998: 154). Pan hareketleri insanın Tanrısal kökenine ilişkin Yahudi-Hıristiyan inancına karşı, kendi halklarının Tanrı tarafından seçildiğini va'z ettiler. Onlara göre, kaçınılmaz olarak belli bir halkın mensubu olan insan, Tanrısal kökenini ancak dolaylı yoldan, bir halkın mensubu olarak almıştır. Ancak bu Tanrısal köken, halkı tek biçimli seçilmiş mağrur robotlar kitlesine dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu kuram gerçek dışıdır (Arendt, 1998: 199-200). Tanrı tarafından seçilmiş olduğunu ve bu halkın da kendi halkı olduğunu va'z eden her ulusal din bir sapkınlık içerisindedir (Arendt, 1998: 214).

İrkçuların Yahudilere duydukları nefret, kendilerinin değil de Yahudilerin Tanrının seçilmiş kulları olabileceği, Tanrının inayetiyle diğer halklar üzerinde zaferin onlara başı- lanmış olabileceği doğrultusunda hazin Hıristiyan hurafesinin kalıntılarının yol açtığı vehim- den doğmuştur. Korkuyu ve nefreti besleyen ve bir ölçüde de ussallaştıran şey, Batılı insanın çoktan Yahudi kökenli bir din olan Hıristiyanlık tarafından fethedilmiş olmasıydı (Arendt, 1998: 214). Dinin mutlak gerçek veya aşkınlığı otoritesini yitirdiği zaman, insanlık için iyi olan şeyi tesis etmek çok daha zordur, kanunlar bile bunu çok zor tesis edebilir (Arendt, 1998:308). Arendt'e göre şiddet hangi biçimde ortaya çıkarsa çıksın kamu alanını yok edebi- lecek tek unsur olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla din adına uygulanacak dinsel şiddette kamu alanını yok edebilecektir. Ancak dinsel görünümlü her şiddet eyleminin ya da tavrının ardında bile politik, ekonomik ve benzeri nedenlerin (Gündüz, 2002) var olduğunu unutmamak gerekir.

Anladığımız kadarıyla kültürel değerlerle birlikte manevi değerleri temsil eden dinin yokluğu veya etik yasaların zayıfladığı her yerde toplumsal anlamda şiddet ortaya çıkmakta- dır. Arendt'e göre de dinsel şiddet kolektiftir ve dolayısıyla da yıkıcı olmaktadır.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Arendt'in din ile ilgili görüşleri siyaset felsefesiyle iç içe geçmiştir. Salt dinsel yargıları veya açıklamaları yok denecek kadar azdır. Bilindiği üzere evrensel her din yayılcı olduğundan, içinde az-çok haklı-haksız mutlaka şiddet ögesi taşıyacaktır. Şiddetin ise içinde daima keyfilik unsuru barındırdığını belirtmiştik. Bu durumda

aktörler değişse, alt üste geçse üst-alta geçse, zalim mazlum olsa mazlum zalim olsa bile devam eden tek şey yine zulüm ve şiddet olacaktır; yani değişen pek bir şey olmayacaktır. Kısacası hep bir zalim ve ezilenler var olacak ancak roller dönüşümlü olarak oynanacaktır.

Bu çerçevede gerçekten temiz olan hiçbir şiddet türü nerdeyse bulunmamaktadır. Nitekim kurban edimi, en iyi durumlarda bile ancak arındırıcı bir şiddet olarak tanımlanmak zorundadır. Esasen kurban kesenlerin, bu kesme işinden sonra arınma işleminden geçme zorunluluğu buradan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kurban süreci, atom tesislerinin arındırılması işlemine benzetilebilir; uzman işini bitirdikten sonra kendi kendisini de arındırmak zorundadır. Ancak her zaman kaza olasılığı mevcuttur (Girard, 2003: 55, 211). Esasen şiddet her zaman nefret edilen bir eylem değildir. Yapıldığı yere, zamana, kimin yaptığına ve neden yaptığına göre değişebilir. Dolayısıyla şiddet, şiddet biçimleri ve onun tanımı, meşruluk-gayrı meşruluk, yasallık-yasa dışılık gibi kültürden kültüre, zaman ve hatta toplumdaki topluma göre değişiklik gösterebilmektedir.

g. Sonuç

İnsanın doğasında bulunan ve insani bir eylem olan şiddetin kamu alanında ortaya çıkışını ve nasıl politika dışına çıkarılabileceğini Arendt bizlere kuramsal olarak göstermeye çalışmıştır. Ancak bizce bunun şiddeti azaltacağını varsaysak bile bu yeterli bir çözüm olmayacaktır. Bununla beraber kamu alanını besleyen, özel alan olduğu bilinmektedir. Arendt'in kamu alanı anlayışı bir çok sosyolog ve siyasetçi tarafından kritiğe tabi tutulmuş ve eleştirilmiştir.

Hannah Arendt'e göre;

1. Şiddet sayılara değil, araçlara muhtaçtır.
2. Şiddetin temelinde totaliter rejim vardır.
3. Kolektif şiddet vahşi ve caniyane bir şekilde ortaya çıkar.
4. Kamu alanını ortadan kaldıracak yegane unsur şiddettir.
5. Irkçılık ayrımcılığı körükler ve şiddeti artırır. Yine şiddette ırkçılığı körükler. Bu bir kısır döngü şeklinde birbirini beslemektedir.

6. Arendt'in kimi zaman bu dünyaya ilişkin karamsarlığını devrimci eylemle çözmeye çalışması, kendi içinde kısmen çelişkiye düşmesine neden olmuştur. Zira devrim, toplumsal düzeni değiştirmek ister ve beraberinde şiddet kullanımını da mutlaka getirir. Ancak genel çerçevede Arendt, şiddetin canavarca ve akıl dışı olduğu hususunda da ısrar etmektedir.

7. Arendt, Laikliği ve Sekülerliği aşağı yukarı aynı anlamda kullanmıştır.

8. Modern dönemde ve hızla sekülerleşen dünyada dinin etkisinin çok az olacağını varsayan Arendt'in bu konuda yanılığa düştüğünü günümüzün gelişmeleri bize açıkça ortaya koymuştur. Zira olumlu veya olumsuz anlamda din, küreselleşen dünyanın artık vazgeçilmezidir.

Arendt, II. Dünya Savaşı, devrimler, soğuk savaştan kaynaklanan gerilimler, soykırımlar ve sürgünleri devrinde yaşamış ve izlemiş, çıkarımlarını da bu temel üzerine oturtmuştur. Bundan dolayıdır ki şiddet olgusunu en iyi dile getirenlerden biri olan siyaset felsefecisi Hannah Arendt'in görüşlerini anlamaya ve analiz etmeye çalıştık. Esasen şiddet olgusu üzerinde çalışılmaya değer bir konudur. Çünkü o, sosyolojik bakımdan çok az konu edinilmiş ya da onun sadece bir yönüne değinilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Alperen, A. (2003). *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Adana: Karahan Kitabevi.

Altuğ, Y. (1995). *Terörün Anatomisi*, İstanbul: Altın Kitaplar.

Arendt, H. (1996a). *Totalitarizmin Kaynakları-Antisemitizm*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1996b). *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*; Çev.: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (1998). *Totalitarizmin Kaynakları-Emperyalizm*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (2000). *İnsanlık Durumu*, Çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Arendt, H. (1990). *On Revolution*, USA: Penguin Group.

- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem*, USA: Penguin Group.
- Arendt, H. (2006). "Eğitimdeki Buhran", Çev.: Bekir S. Gür & Murat Özoğlu, *Muhafazakâr Düşünce*, Kış-2006, Yıl: 3, Sayı: 6, Sayfa: 11-30.
- Bal, Mehmet Ali (2003). *Savaş Stratejilerinde Terör*, İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık.
- Chomsky, N. (1999). "Uluslararası Terörizm: Görünüş ve Gerçek", *Terörizm Efsanesi*, Chomsky, Noam & Herman, Edward S. & Gerry, O'sullivan & George, Alexander Çev.: Bahadır Sina Şener, Ankara: Ayraç Yay.
- Demir, S. (1998). *Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergil, D. (1980). *Türkiye'de Terör ve Şiddet*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ettinger, E. (1996). *Bir Aşkın Anatomisi, Hannah Arend-Martin Heidegger*, Çev.: Pınar Kür, İstanbul: Oğlak Yay.
- Falk, Richard (2003). *Küreselleşme ve Din*, Çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre Yay.
- Fromm, E. (1994). *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Çev.: Yurdanur Salman & Nalan İçten, İstanbul: Payel Yayınları.
- Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2002). *Dinsel Şiddet*, Samsun: Etüd Yayınları.
- Girard, R. (2003). *Kutsal ve Şiddet*, Çev.: Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Yay.
- Keane, J. (1998). *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev.: Bülent Peker, Ankara: Dost Kitabevi.
- Rorty, R (1995). *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, Çev.: Mehmet Küçük & Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Salur, H. (2009). *Küresel Çağda Din ve Terör*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Sorel, G. (2002). *Şiddet Üzerine Düşünceler*, Çev.: Anahid Hazaryan, Ankara: Epos Yay.
- Senet, R. (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev.: Serpil Durak & Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.

A Religion Sociological Analysis on the Violence and Source of Violence in Hannah Arendt

Citation©-Alperen, A. & Salur, H. (2008). A Religion Sociological Analysis on the Violence and Source of Violence in Hannah Arendt. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (1), 65-95.

Abstract- It is known that the fact of violence is as old as the human history. After coming to the world, human being starts to recognize violence and its influence area as it starts to recognize its environment. In our this work, we tried to construe the fact of violence which we concede as a basis in human nature and its root, according to Hannah Arendt. We sought to examine the fact of violence from the standpoint of sociology of religion in this study which aims for comprehending the violence which is a conscious act of mankind, and discovering what causes violence in Hannah Arendt's world view. In this connection, we tried to understand and appreciate H. Arendt and her concept of violence.

Keywords- Hannah Arendt, Violence, Totalitarianism, Religion Sociology.