

İnanç, Kimlik ve Sembolik Şiddet: Kuramsal Bir Çerçeve ve Türkiye Örneği¹

Alper Kasımoğlu²

Özet

Toplumlarda şiddet olgusu tarih boyunca fiziksel saldırılardan psikolojik baskılara kadar çok çeşitli biçimlerde görülmüştür. Bu bölüm, inanç, kimlik ve sembolik şiddet arasındaki ilişkiyi kuramsal düzeyde ele almakta ve Türkiye’den örneklerle irdelemektedir. Sembolik şiddet, fiziksel zorun yokluğunda dahi dili ve normları kullanarak etkisini gösterir; inanç/kimlik ayrımları bu kanallar üzerinden meşruiyet kazanıp çatışma dinamiklerini tetikleyebilir. Özellikle farklı inanç grupları arasındaki tarihsel husumetler ve “biz-onlar” algısı, dil ve semboller düzeyinde şiddeti körükleyebilmektedir. Türkiye bağlamında, “Alevi-Sünni” gerginlikleri örneğinde olduğu gibi inanç temelli kimlik çatışmaları zaman zaman ölümcül boyutlara varan şiddet olaylarına dönüşebilmektedir. XX. yüzyılın son çeyreğinde Türkiye’de yaşanan inanç temelli (örneğin 1978 ve 1993’teki olaylar) bazı vakalar, sembolik değerler ve kutsallar etrafında yükselen gerilimlerin nasıl fiilî şiddete evrilebildiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, inanç ve kimlik eksenli sembolik şiddetin teorik arka planını ortaya koyarken, Türkiye’deki somut örnekler ışığında toplumsal barış ve hoşgörünün tesis edilmesi için öneriler sunmaktadır. Sonuç olarak, farklı kimliklere saygının ve çoğulculuğun benimsenmesinin, sembolik şiddet döngüsünün kırılmasında önemli bir adım olacağı vurgulanmaktadır.

- 1 Bu çalışma, Alper Kasımoğlu’nun Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı bünyesinde hazırlanmış olan “Türkiye’de inanç temelli siyasal şiddet: ‘2 Temmuz 1993 Sivas örnek olayı’” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
- 2 Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, alper.kasimoglu@yalova.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1753-8790

1. Giriş

Şiddet olgusunun insanlık tarihindeki yeri ve ortaya çıkış biçimleri son derece çeşitlidir. Şiddet denildiğinde akla öncelikle fiziksel zarar vermek gelse de şiddet yalnızca doğrudan fiziksel saldırılardan ibaret değildir. Psikolojik baskı, tehdit, yapısal eşitsizlikler ve dil yoluyla incitme gibi dolaylı yollarla da şiddet uygulanabilir. Bu nedenle, şiddetin görünmez ve dolaylı formlarını incelemek toplumsal çatışmaları anlamak için kritik öneme sahiptir.

Modern sosyal bilim literatüründe sembolik şiddet, fiziksel zor kullanılmadan işleyen örtük bir baskı ve tahakküm biçimidir (Bourdieu, 2014). Toplumsal anlam ve normlara yaslanarak “doğal” ve “meşru” görünür; bu nedenle maruz kalanlar çoğu kez yaşadıklarını şiddet olarak dahi adlandırmaz. Bu görünmezlik, hiyerarşileri ve eşitsizlikleri pekiştirir; uygun koşullarda açık şiddete giden eşiği de düşürür (Galtung, 1990).

Bu çalışmanın odak noktası, inanç ve kimlik olgularının sembolik şiddet süreçleriyle nasıl kesiştiğidir. Tarih boyunca farklı dinî ve etnik kimlikler arasındaki gerilimlerin, çoğu zaman sembolik düzlemde başlayan çatışmalar aracılığıyla fiziksel şiddete dönüştüğü gözlemlenmektedir. Örneğin, kutsal sayılan değerlere yönelik hakaret veya bir grubun “öteki”leştirilmesi gibi sembolik hamleler, kitleleri şiddete yönlendirebilen güçlü motivasyonlar yaratmıştır. Hem dünyada hem de Türkiye’de inanç temelli kimlik çatışmalarının sembolik boyutu, bu çatışmaların anlaşılmasında hayati bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihsel bağlamda Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu’ndan devraldığı çokkültürlü miras üzerine kuruludur. Bu arka planda “Alevi-Sünnî” gibi dinî-mezhepsel farklılıklar ve “laik-dindar” ayrımı, toplumsal ve siyasal gerilimlerde zaman zaman belirleyici olmuştur. Yakın tarihte Kahramanmaraş (1978) ve Sivas (1993) gibi vakalar, din ve kimlik eksenli gerilimlerin nasıl şiddete evrilebildiğini çarpıcı biçimde göstermiştir. Türkiye bu bakımdan, inanç temelli sembolik şiddetin somut sonuçlarını incelemek için elverişli bir ampirik zemin sunar.

Çalışma, şiddetin görünmez/örtük boyutlarını kavramak için sembolik ve kültürel şiddet eksenini; din-kimlik kaynaklı çatışma dinamiklerini açıklamak için din ve kimlik literatürünü bir araya getirir (Bourdieu, 2014; Galtung, 1990; Girard, 2018; Juergensmeyer, 2003; Tajfel & Turner, 1986; Sen, 2006). Normatif meşruiyet ve “yaslanabilirlik” tartışmaları ise Butler (2015) ve Asad (2007) katkılarıyla derinleştirilir.

Yöntem bakımından çalışma, nitel bir yaklaşımla literatür taraması ve örnek olay incelemesini birlikte kullanır. Türkiye tarihinden seçilen Kahramanmaraş

ve Sivas vakaları—sembolik anlam yoğunluğu ve toplumsal bellek etkileri nedeniyle—kuramsal argümanların sahadaki izdüşümlerini görünür kılmak üzere incelenir. Bulgular, tarihsel kayıtlar, tanıklıklar ve akademik çalışmalar ışığında sentezlenir. Bölüm kurgusu şu biçimdedir: önce temel kavramlar ve kuramsal çerçeve, ardından inanç ve kimlik ile şiddet arasındaki ilişki, daha sonra Türkiye’den örnek olaylar; Sonuç kısmında ise bulgular özetlenerek toplumsal barış ve birlikte yaşam için çıkarımlar sunulur.

2. Kuramsal Çerçeve

Bu çalışma, şiddeti yalnızca fiziksel eylemlerden ibaret görmeyip, söylem, norm ve kurumlar aracılığıyla doğallaştırılan ve meşrulaştırılan biçimleriyle birlikte ele alan bir kuramsal çerçeve benimser. Bu doğrultuda çıkış noktamız, Bourdieu’nün (2014) sembolik şiddet kavrayışıdır: Toplumsal düzenin içine sinmiş anlamlar ve yerleşik beklentiler, birey ve gruplar üzerinde açık zor kullanmaksızın etkide bulunur; bu etki çoğu kez ‘doğal’ ve ‘meşru’ görünerek, fark edilmeden işler. Buna tamamlayıcı biçimde Galtung’un (1190) ‘kültürel şiddet’ yaklaşımı, değerler, mitler ve simgelerin doğrudan/ yapısal şiddeti ‘makul’ ve ‘kaçınılmaz’ gösterebilen bir meşruiyet zarfı ürettiğini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, belirli söylemler ve anlam dünyaları, doğrudan ya da yapısal şiddeti makul ve hatta kaçınılmaz gösterebilir.

İnanç ve kimlik ekseninde şiddetin anlamlandırılmasına ilişkin iki katkı çerçevemizi derinleştirir. René Girard (2018), gerilim ve belirsizlik anlarında toplulukların bir “öteki”yi sembolik olarak yüklenip dışlayarak düzen kurma eğilimini günah keçisi mekanizmasıyla açıklar. Mark Juergensmeyer (2003) ise şiddetin yalnızca araçsal değil, sahnelenen ve ahlaki bir çerçeveye oturtulan bir mesaj olarak kurgulanabildiğini; semboller, ritüeller ve kutsallık atıflarının şiddetin etkisini büyüttüğünü gösterir. Bu iki merceğe, çalışmanın kavramsal şemasında (i) “öteki”nin inşası ve (ii) şiddetin performatif/meşrulaştırıcı boyutlarını birlikte okumamızı sağlar.

Kimlik boyutuna geldiğimizde Sosyal Kimlik Teorisi (Tajfel & Turner, 1986), en küçük ayrımların dahi “biz/onlar” ayrıştırmasını tetikleyebildiğini ve iç-grup yanlılığının dil ve algı düzeyinde hızla üretildiğini gösterir. Amartya Sen (2010) bu tabloya, çok-katmanlı kimliklerin tek eksene indirgenmesinin çatışma süreçlerini beslediği uyarısını ekler: Bir bireyin çoklu aidiyetlerinin—örneğin meslek, sınıf, bölge, inanç— bir kenara bırakılıp tek bir kimlik etiketiyle özdeşleştirilmesi, karşılıklı görme ve müzakere kapasitesini daraltır.

Çağdaş eleştirel tartışmalar, şiddetin meşruiyet eşliğini tayin eden normatif çerçevelere odaklanır. Judith Butler (2015), hangi hayatların “yasının tutulabilir” sayıldığına dair toplumsal ölçütlerin, şiddetin hangi gruplara daha kolay

yöneltildiğini belirlediğini savunur. Bu bağlamda değersizleştirilen hayatlar, kamusal duyarlılığın altında kalarak şiddete karşı daha korumasız hâle gelir. Talal Asad (2007) ise “dinsel” ve “seküler” şiddet ayrımının sanıldığı kadar berrak olmadığını belirtir. Modern seküler çerçeveler de şiddeti rasyonel ya da kaçınılmaz bir müdahale olarak yeniden paketleyebilir; bu nedenle kategorik yargılara temkinli yaklaşmak gerekir.

Bu kuramsal çerçeve, çalışmanın odağındaki inanç temelli kimlik gerilimlerini dil, semboller ve kurumlar üzerinden nasıl kurulduğu ve hangi koşullarda fiziksel şiddetin eşğine geldiği sorularına ortak bir zemin sağlar. İlk olarak, sembolik ve kültürel düzlemdeki meşrulaştırıcı söylemler şiddeti mümkün ve makul gösterir. İkinci olarak, kimliklerin tek eksene indirgenmesi “biz/onlar” mantığını keskinleştirir. Üçüncü olarak, “yas tutulabilir” sayılan hayatlara ilişkin toplumsal ölçütler ile normatif düzenlemelerin belirlediği duyarlılık sınırları, hangi acıların görünür olacağını tayin eder. Son olarak, seküler/dinsel ayrımın analitik sınırları şiddetin adlandırılışını ve meşrulaştırılışını etkiler. Birlikte ele alındığında bu unsurlar, incelediğimiz olguların neden ve nasıl tırmandığını açıklamaya yardımcı olur. Dolayısıyla ilerleyen bölümlerde ele alınan tarihsel ve güncel örnekler, yalnızca olay akışları üzerinden değil; aynı zamanda bu meşrulaştırma ve anlamlandırma mekanizmaları ışığında da değerlendirilecektir.

3. İnanç, Kimlik ve Şiddet İlişkisi

İnanç (özellikle dinî inanç) ve kimlik, bireylerin kendini tanımlarken başvurduğu temel kategorilerdir. Din, bir yandan topluluk içi dayanışmayı güçlendiren ortak değerler sunar; öte yandan farklı inanç grupları arasında sınır çizerek güçlü bir kimlik işaretine dönüşebilir (Tajfel & Turner, 1986; Juergensmeyer, 2003). Bu ikili işlev, tarihte inanç temelli kimlik farklılıklarının çatışma ve şiddetin başlıca kaynaklarından biri hâline gelmesine yol açmıştır. Yukarıda değinilen kuramsal mercekler, bu sürecin nasıl işlediğini görünür kılar: “öteki”nin inşası dil ve semboller üzerinden meşrulaştırılır; ritüel ve kutsallık atıfları ise şiddete performatif bir çerçeve kazandırır. Böylece inanç-kimlik eksenindeki gerilimler, uygun koşullarda sembolik mücadele düzleminde fiilî şiddete dönüşme eşğine gelebilir (Galtung, 1990).

Dinî inançların şiddetle ilişkisini incelerken, dinin çoğu zaman doğrudan şiddet üretmekten ziyade şiddete anlam ve motivasyon kazandıran bir çerçeve sunduğu görülür. Juergensmeyer (2003, ss. 121–123), küresel dinî şiddeti incelerken radikal grupların eylemlerini “kozmetik savaş” anlatısı içinde sahnelediklerini; bu sahnelemenin yalnızca karşı tarafa zarar vermeyi değil, aynı zamanda kendi topluluklarına ve dünyaya sembolik bir mesaj iletmeyi amaçladığını belirtir. Bu nedenle intihar saldırıları ya da ritüelleştirilmiş

infazlar, failer tarafından kutsallaştırılmış bir anlam dünyasına yerleştirilir; eylem, ilahî bir planın parçası olan ulvi bir görev olarak sunulur. Böyle bir söylem repertuarı, şiddetin estetize edilip yüceltilmesi yoluyla siyasal-ahlakî meşruiyet arayışını da besleyebilir (Asad, 2007). Kutsal değerlere yönelik tehdidin bulunduğu iddiası, şiddetin toplumsal meşruiyet eşliğini düşürür ve seferberliği kolaylaştırır (Galtung, 1990). Nitekim “cihad”, “Haçlı seferi” ve “şehitlik” gibi anahtar işaretler, farklı dinî geleneklerde inananları normal koşullarda tasvip etmeyecekleri eylemlere ikna eden çerçeveler olarak işlev görebilir (Juergensmeyer, 2003).

Öte yandan kimlik kavramı yalnızca dinle sınırlı değildir; etnik köken, mezhep, milliyet ya da ideoloji gibi farklı boyutları da içerir. Kimlik temelli aidiyetler grup içi dayanışmayı güçlendirirken grup dışına karşı mesafeyi ve potansiyel çatışmayı beraberinde getirir. Sosyal psikolojideki Sosyal Kimlik Teorisi, insanların en ufak ayrımlar üzerinden bile “biz” ve “onlar” grupları oluşturabildiğini ve kendi grubunu üstün görme eğilimi taşıdığını ortaya koymuştur (Tajfel & Turner, 1986, ss. 17-18). Bu eğilim, farklı kimlikler arasındaki önyargı ve husumetin zeminini oluşturur. Kimlik temelli çatışmalarda semboller ve söylemler kritik rol oynar. Örneğin etnik bir gerilimde karşı tarafı “vatan haini” olarak yaftalamak veya mezhepsel bir anlaşmazlıkta rakip gruba “kâfir” damgası vurmak, o gruba yönelen şiddeti kolaylaştıran sembolik hamlelerdir. Bu tür dilsel damgalamalar sembolik şiddetin dili olarak görülebilir.

Amerikalı filozof Judith Butler’a (2015, ss. 171-173) göre, toplumsal normlar ve söylemler bazı hayatları “değerli” ve yasına değecek (yaslanabilir) kılarken, bazılarını ise “yası tutulamaz” hale getirir. Butler, hangi hayatların yasının tutulup tutulamayacağı konusundaki bu ayrımın, şiddetin meşrulaşmasında merkezi rol oynadığını vurgular. Bir grubun üyeleri, egemen söylem tarafından insanlık dairesinin dışına itilip değersizleştirildiğinde, onlara yönelen şiddet toplum vicdanında daha kolay kabul görür. Bu bakış açısı, nefret söylemi ve benzeri sembolik dışlamaların, fiziksel şiddeti önceleyen güçlü bir şiddet biçimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Kimlik olgusunun şiddetle ilişkisinde bir diğer önemli nokta, kimliklerin indirgenmesi ve siyasal amaçlarla araçsallaştırılmasıdır. Ekonomist ve filozof Amartya Sen (2010, ss. 18-19), insanların çok katmanlı kimliklere sahip olduğunu, ancak çatışma dönemlerinde bu zengin kimlik yelpazesinden tek bir boyutun (örneğin din veya etnisite) mutlaklaştırıldığını vurgular. Sen’e göre kimliklerin bu şekilde tek eksene indirgenmesi, karşı tarafın “ötekileştirilmesini” ve şiddetin önünün açılmasını kolaylaştırır. Örneğin bir birey hem Türk hem Müslüman hem doktor hem de anne olabilir; ancak çatışmacı söylem o bireyi yalnızca “Türk” kimliğiyle tanımlayıp karşısına yalnızca “Kürt” kimliğiyle

tanımlanan bir öteki koyduğunda, diğer tüm insani ortaklıklar görünmez hale gelir. Bu da çatışmayı besleyen tehlikeli bir illüzyon yaratır. Sen, şiddetin çoğunlukla bu tek boyutlu kimlik kurgusunun eseri olduğunu ve insanların farklı aidiyetlerini hatırlamasının barış için önemli olduğunu belirtir (Sen, 2006, ss. 4-5).

Benzer biçimde uluslararası ilişkiler literatüründe ortaya atılan medeniyetler çatışması tezine (Huntington, 2002) göre modern dünyada ideolojiler yerine kültür veya din eksenli büyük kimlik blokları çatışacaktır. Bu tez her ne kadar tartışmalı olsa da dinî-kültürel kimliklerin çatışma söylemlerinde merkezi bir yer tuttuğunu ortaya koymuştur. Küresel ölçekte yaşanan terör eylemleri ve bunlara verilen tepkiler, birçok çevrede “İslam ve Batı” ya da “Haçlı zihniyeti” şeklinde geniş kimlik blokları üzerinden okunmuş; böylece sembolik düzeyde bir kimlikler arası savaş anlatısı güç kazanmıştır.

Antropolog Talal Asad (2007, s. 8) ise “dinsel şiddet” ve “seküler şiddet” ayrımının görüldüğü kadar net olmadığını ileri sürer. Asad, modern seküler devletlerin ve ideolojilerin de yoğun şiddet pratikleri ürettiğine, ancak bunların genellikle rasyonel, ilerlemeci veya “kaçınılmaz” olarak sunulduğuna dikkat çeker. Liberal söylem, ulus devlet adına veya seküler değerler uğruna uygulanan şiddeti akla yatkın ve meşru görme eğilimindedir. Oysa benzer şiddet eylemleri din adına ortaya çıktığında bunlar irrasyonel ve fanatik olarak damgalanır. Asad’ın bu tespiti, “bizim şiddetimiz (seküler olan) makul ve barış getirmeye yönelikken, onların şiddeti (dinsel olan) vahşicedir” şeklindeki yaygın anlayışı eleştirir. Bu bakış açısı, şiddetin kaynağını sadece dinî inançlarda aramanın eksik olacağını; tüm şiddet biçimlerinin kendi tarihsel ve kültürel bağlamlarında incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Özetle, inanç ve kimlik unsurları yalnızca doğrudan şiddeti tetiklemekle kalmaz; sembolik süreçler aracılığıyla çatışmayı besleyip fiilî şiddete varma ihtimalini artırır. Bir grubun kutsalı ya da temel değerleri tehdit altında algılandığında, önce söylemsel/sembolik bir mobilizasyon oluşur; uygun koşullarda bu mobilizasyon fiziksel şiddete evrilebilir. Bu süreçte dil, medya, ritüeller ve semboller başlıca taşıyıcılardır. Hatta sıradan siyasal ya da ekonomik uyuşmazlıklar bile kimlik etiketiyle yüklendiğinde, hızla kutsalın savunusu ekseninde sembolik bir cepheleşmeye dönüşebilir. Bu nedenle toplumsal barışın tesisi, gruplar arası sembolik etkileşimi yakından izlemeyi ve nefret söylemi, dışlayıcı ideolojiler ile tarihsel önyargılarla sistemli mücadeleyi gerektirir. İzleyen bölüm, yukarıda özetlenen mekanizmaların Türkiye bağlamındaki somut tezahürlerini, seçili tarihsel vakalar üzerinden ele almaktadır.

4. Türkiye Örneği: İnanç Temelli Kimlik ve Sembolik Şiddet

Türkiye toplumu, tarihsel olarak farklı dinî ve etnik grupların bir arada yaşadığı karmaşık bir yapıya sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu mirası üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde laiklik ilkesi doğrultusunda din ile siyaset alanını ayırma hedefi benimsenmiştir. Bununla birlikte din olgusu, toplumsal kimliğin önemli bir unsuru olmayı sürdürmüştür. Özellikle Sünni İslâm, gerek Osmanlı'dan devralınan kurumsal miras (örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı) gerekse nüfusun büyük çoğunluğunun Sünni olması nedeniyle baskın inanç konumundadır. Bu tablo, Sünni çoğunluk dışındaki inanç toplulukları açısından zaman zaman sembolik ya da fiziksel şiddete maruz kalma riskini artıran bir iklim üretmiştir (Karakaya Stump, 2018; Massicard, 2013). Bu bağlamda, Türkiye'de inanç temelli toplumsal şiddet denilince akla ilk olarak Sünni-Alevi gerginlikleri gelmektedir. Alevilik, İslâm içerisinde heterodoks bir inanç ve kültür geleneği olarak yüzyıllardır Anadolu'da varlığını sürdüren bir kimliktir. Ne var ki Aleviler tarihsel süreçte yer yer egemen Sünni söylem içinde 'ötekileştirilmiş'; inançları zaman zaman farklı/aykırı addedilerek dışlayıcı söylemlere konu olmuştur. Bu tür söylem ve pratikler, bazı dönemlerde devlet düzeyinde baskı, bazı dönemlerde ise toplumsal şiddet olarak karşımıza çıkmıştır

Osmanlı'da özellikle 16. yüzyılda, Osmanlı-Safevî rekabetinin de etkisiyle "Kızılbaş" diye anılan topluluklar siyasî-dinî muhalefetle ilişkilendirilmiş; Kızılbaş nitelikli ayaklanmalar sert biçimde bastırılmış ve bu çevrelere yönelik yaygın takibat yürütülmüştür (Karakaya-Stump, 2019). Cumhuriyet döneminde ise laiklik ilkeleri doğrultusunda dinin kamusal alandan çekilmesine yönelik politikalar sürdürülürken, Alevilerin özgün inanç ve ibadet pratikleri uzun süre kurumsal düzeyde sınırlı görünürlük kazanmıştır. Dolayısıyla cemevlerinin ibadethane statüsünün resmen tanınmaması³ ve din öğretiminde ağırlıklı olarak Sünni İslâm merkezli içeriğin öne çıkması, Alevi inancına yönelik sembolik dışlanma biçimleri olarak yorumlanabilmektedir. Bu tür uygulamalar, devletle kurulan ilişkilerde "ikinci planda kalma" hissiyatını güçlendirebilmiş ve toplumsal gerilimi artırıcı bir etki doğurabilmiştir (Karakaya-Stump, 2018, ss. 53, 67–69). Nitekim 1960'lı ve 1970'li yıllarda Alevi kesimin önemli bir bölümü, kendilerini ifade edebilecekleri alternatif bir kimlik arayışıyla sol-sosyalist hareketlere yönelmiştir (Ertan, 2019). Bu yönelim, mevcut kimlik fay hatlarını ideolojik kutuplaşmalarla da örtüştürmüştür ve özellikle 1970'ler

3 Türkiye'de cemevlerine ilişkin son yıllardaki düzenlemeler, ulusal düzeyde genel ve açık bir "ibadethane" statüsü tanımı getirmemekle birlikte; Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı'nın kurulması (112 sayılı CBK, RG: 09.11.2022/32008), cemevleri için imar planlarında yer ayrılması ve aydınlatma giderlerinin Kültür ve Turizm Bakanlığı bütçesinden karşılanması gibi hususları kapsamaktadır. Bu kapsamda usul-esasları belirleyen "Cemevlerinin Aydınlatma Giderlerinin Ödenmesine Dair Yönetmelik" de yayımlanmıştır (Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı [ABKCB], 2022; Resmî Gazete, 26.11.2022/32025).

Türkiyesi’nde sağ-sol çatışması zemininde Alevi-Sünni ayrımını daha da keskinleştirmiştir.

1970’li yılların sonuna gelindiğinde Türkiye tarihinin en kanlı inanç temelli şiddet olaylarından bazıları yaşanmıştır. Aralık 1978’de Kahramanmaraş’ta yaşanan olaylar, mezhep temelli çatışmaların ciddi ölçüde tırmandığı bir örnek olarak anılmaktadır. Kahramanmaraş Olayları olarak anılan 1978 Aralık hadiselerinde, Alevilerin yoğun olarak yaşadığı mahallelere yönelik organize saldırılar gerçekleşmiş; resmî kayıtlara göre 111 kişi yaşamını yitirmiş, yüzlerce kişi yaralanmıştır. Sivil kayıplarla sonuçlanan bu şiddet dalgası, yerel düzeyde başlayan bir provokasyonun kısa sürede kontrolden çıkıp kitlesel şiddete evrilebileceğini göstermektedir. Olayların tetikleyicisi olarak bir sinemada patlayan bombanın failinin “Aleviler/solcular” olduğuna dair yayılan bir söylenti gösterilebilir. Bu iddianın ardından camilerde ve sokaklarda “dinsizler memleketi ele geçiriyor” türünden asılsız propagandalar hızla yayılmıştır (Tüleylioğlu, 2023); bu dil korku ve öfkeyi yükselterek kalabalıkların hızlı mobilizasyonuna yol açmıştır.

1970’li yılların sonuna gelindiğinde Türkiye, inanç temelli şiddetin ciddi örneklerinden bazılarına yaşadı. Bunlar arasında, Aralık 1978’de Kahramanmaraş’ta Alevilerin yoğun olduğu mahallelere yönelik saldırılar düzenlendi; resmî kayıtlara göre 111 kişi yaşamını yitirdi, yüzlercesi yaralandı (Tüleylioğlu, 2023). Bu dalga, yerel bir provokasyonun kısa sürede kitlesel şiddete dönüşebileceğini gösterdi. Tetikleyici olarak bir sinemadaki patlamanın failinin “Aleviler/solcular” olduğuna dair söylentiler öne çıktı; bunu camiler ve sokaklarda “dinsizler memleketi ele geçiriyor” türü asılsız propagandaların hızla yayılması izledi (Tüleylioğlu, 2023). Bu dil, korku ve öfkeyi yükselterek kalabalıkların hızlı mobilizasyonuna yol açmıştır.

1980 yılının Mayıs ayında benzer dinamikler Çorum’da da gözlenmiştir. Cami hoparlörlerinden ‘Aleviler suyu zehirledi’ şeklinde asılsız anonslar yapıldığına dair iddialar, kalabalıkların hızla seferber olmasına ve kitlesel şiddetin tırmanmasına yol açmıştır (Turan, 2007, ss. 111–112). Kahramanmaraş ve Çorum olaylarında dikkat çeken ortak nokta, her iki şehirde de Alevi ve Sünni nüfusun belirgin oranlarda birlikte yaşamasıdır. Araştırmacılar, Alevi ve Sünni nüfusun neredeyse eşit olduğu yerlerde çatışma riskinin daha yüksek olabileceğini belirtir (Laçiner, 1978, s. 39). Nitekim bu iki örnek, yüksek sembolik değere sahip bir provokasyon veya söylentinin kısa sürede geniş ölçekli şiddete evrilebileceğini göstermektedir. İlgili literatür, bazı vakalarda şiddetin asimetrik örüntüler taşıyabildiğini belirtir (Tüleylioğlu, 2023, ss. 92–100). Bu bağlamda, ‘Aleviler vatani bölüyor’ ya da ‘dinî değerlere saldırı’

türü çerçevelerin dolaşıma sokulması, sembolik şiddetin kitle mobilizasyonunda etkili olup fiilî şiddete eşik etkisi yaratabildiğini göstermektedir.

Türkiye’de inanç temelli sembolik şiddetin en trajik tezahürlerinden biri de 2 Temmuz 1993’te meydana gelen Sivas Olayı’dır (Madımak Katliamı). Pir Sultan Abdal Şenlikleri kapsamında Sivas’ta bulunan çok sayıda yazar, sanatçı ve aydın Madımak Otel’inde konaklarken, otel çevresinde binlerce kişi toplanmıştır. ‘Müslüman Türkiye’ ve ‘Şeytan Aziz’ sloganları eşliğinde kalabalık Madımak Otel’ni ateşe vermiş; çıkan yangında resmî açıklamalara göre 37 kişi yaşamını yitirmiştir (Türkiye İnsan Hakları Vakfı, 1994; Anadolu Ajansı, 2016). Sivas olayı, inanç temelli kimlik husumetinin yakın tarihteki en simgesel örneklerinden biri haline gelmiştir.

Olayın arka planında, şenliklere davetli olan ünlü yazar Aziz Nesin’in varlığı önemli bir yer tutar. “Ateist” kimliğiyle tanınan ve o dönemde Salman Rüşdi’nin “Şeytan Ayetleri” kitabını Türkçeye çevirmeyi planladığını açıklayan Nesin, radikal dinî çevrelerin tepkisini çekmişti. Nesin’in Sivas’a geleceği haberi, yerel düzeyde adeta bir seferberlik çağrısına dönüştürüldü. Bazı yerel gazeteler Nesin’i açıkça hedef alan manşetler attı. “Müslüman mahallesinde salyangoz satılmaz” gibi ifadelerle etkinlik, “dinî değerlere saldırı” şeklinde çarpıtılarak sunuldu. 2 Temmuz günü Cuma namazı çıkışında camiden çıkan kalabalık, bu sembolik düşman imgesi etrafında galeyana getirildi. Halkın dinî duyguları “Peygamber’e hakaret ediliyor, din elden gidiyor” şeklindeki söylemlerle istismar edildi. Sonuçta, büyük ölçüde sembolik gerekçelerle tetiklenen bu gerilim, ölümcül şiddete evrildi (Bianet, 2024; Kayalığıl, 2015).

Yaşanan olaylar sonrasında yapılan değerlendirmeler, şehirdeki muhafazakâr-milliyetçi atmosferin ve bazı radikal grupların provokasyonunun bu felakette rol oynadığını göstermiştir. Olay sırasında güvenlik güçlerinin etkili biçimde müdahale edememesi iddiası, devletin Alevi vatandaşların can güvenliğini korumakta isteksiz veya aciz olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu durum, Alevi toplumunun devlete olan güvenini sarsmıştır. Bu güvensizlik, Alevi toplumu için adeta sembolik bir travmaya dönüşmüştür. “Biz bu ülkenin eşit ve korunmaya değer vatandaşları değil miyiz?” sorusu, o günden sonra Alevi topluluğunun kolektif hafızasında derin bir yer edinmiştir.

Sivas’ta yaşanan olayların ardından geçen yıllarda, Alevi topluluğunun kamusal görünürlüğü ve talepleri daha güçlü biçimde ifade edilir hâle gelmiştir. 1990’ların ikinci yarısından itibaren Alevi dernekleri ve vakıfları, geçmiş katliamların unutulmaması ve adalet taleplerinin karşılanması için çeşitli girişimlerde bulunmuştur (Massicard, 2013). Ne var ki sembolik şiddetin izleri kolay silinmemiştir. 1995’te İstanbul Gazi Mahallesi’nde başlayıp Ümraniye’ye de sıçrayan olaylarda toplam 22 kişi yaşamını yitirmiş, resmî kayıtlara göre

300'ün üzerinde kişi yaralanmıştır (Bianet, 2012, 2020). Gazi olayları, Alevi toplumdaki derin öfke ve güvensizliği yeniden görünür kılmıştır. Bu olaylar silsilesi, geçmişteki sembolik ve fiziksel şiddet deneyimlerinin, yeni gerilimler sırasında hafızadaki yaraları kanatarak yeni şiddet döngülerine zemin hazırladığını göstermektedir (Çavdar, 2017). Nitekim, “Sivas olayı”na ilişkin yeterli bir yüzleşmenin yapılmadığı yönündeki değerlendirmeler, Alevi-Sünni kutuplaşmasının siyasal polemiklerde kullanıma açılmasına zemin hazırlamıştır (Çavdar, 2017; Bianet, 2022). Anma ve protesto pratiklerinde Maraş, Çorum ve Sivas gibi travmatik olaylara yapılan atıfların sıklıkla yer bulması da bu hafıza siyasetinin bir parçasıdır (Bianet, 2013; 2025).

Türkiye’de inanç ve kimlik temelli sembolik şiddetin bir başka boyutu, özellikle 20. yüzyılın sonlarında kamusal alanda dinin görünürlüğü etrafında şekillenen sekülerlik-dindarlık geriliminde belirginleşmiştir (Gökarkınel & Secor, 2012; Göle, 1992). Bu gerilim, Alevi-Sünni ayrışması gibi bir mezhepsel hat üzerinden değil; laiklik ilkesinin kamusal tarafsızlık hedefi ile dinî görünürlük taleplerinin çakıştığı zeminde ortaya çıkmıştır. Uzun yıllar başörtüsünün kamu kurumları ve üniversitelerde yasaklanması, politikaların laikliği koruma niyetiyle yürütülmüş olmasına rağmen, inançlı kesimin bir bölümü bunu sembolik bir dışlanma olarak deneyimlemiştir. Bu süreçte başörtüsü kullanan birçok kadın, eğitim ve çalışma imkânlarını ertelemek ya da başörtüsünü çıkarmak arasında kalmıştır (Cindoğlu, 2010). Literatürde, bu tür yasakların dinî kimliğe yönelik sembolik baskı ürettiğine dair değerlendirmeler bulunmaktadır (White, 2013, ss. 27–30).

2000’li yılların başında siyasi iktidarın değişmesinin ardından, 2010’lardan itibaren başörtüsü yasağı kademeli olarak kaldırılmıştır (Anadolu Ajansı, 2013; 2016). Bu dönemde yürütülen kutuplaşma çalışmalarında, farklı yaşam tarzlarına sahip kesimler arasındaki sosyal mesafe ve karşılıklı normatif baskı algılarının arttığı; bazı seküler kesimlerin kamusal alanda kültürel gerileme/geri itilme duygusunu dillendirdiği görülmüştür (Erdoğan & Uyan-Semerci, 2018). Öte yandan muhafazakâr değerlerin kamusal alanda ve eğitimde daha görünür hâle gelmesi —örneğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yanı sıra seçmeli din derslerinin müfredata eklenmesi ve imam hatip okullarının yaygınlaşması (İçişleri Bakanlığı, 2012; MEB, 2012)— seküler kimliği baskın kesimlerce kimi zaman sembolik bir baskı olarak yorumlanmıştır. Bu durum, sembolik baskı deneyiminin tek taraflı olmadığını; bağlama göre farklı kesimlerce hissedilebildiğini göstermektedir.

Sonuç

İnanç, kimlik ve sembolik şiddet ekseninde yapılan bu inceleme, toplumsal çatışmaların yalnızca görünen nedenlerle (doğrudan fiziksel saldırılar, terör eylemleri vb.) açıklanamayacağını, derinlerde yatan anlam dünyalarının ve sembolik süreçlerin de analiz edilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Sembolik şiddet çoğu zaman fiziksel şiddetin habercisi, kolaylaştırıcısı veya eşlikçisidir. Bu çalışma, sembolik şiddete erken müdahalenin fiziksel şiddet başlamadan önce önleyici etki yarattığını ortaya koymaktadır.

Bir grubun başka bir gruba yönelik kullandığı dışlayıcı dil, düşmanlaştırıcı propaganda ve ayrımcı politikalar, silaha başvurulmadan önceki “yumuşak şiddet” (doğrudan fiziksel olmayan, örtük şiddet aşaması) aşamasını oluşturur. Türkiye örneğinde yaşanan olaylar – Maraş, Çorum, Sivas ve diğerleri – göstermektedir ki bir toplumda farklı inanç ve kimlik grupları arasında güven tesis edilmediğinde, en ufak bir kıvılcım bile geçmişin yüküyle birleşerek büyük yangınlara yol açabilmektedir.

- **Çoğulcu ve kapsayıcı bir söylem benimsemek:** Siyasal liderler, medya ve kanaat önderleri farklı inanç ve kimlik gruplarını ötekileştiren, şeytanlaştıran bir dilden kaçınmalıdır. Tam tersine, ortak değerleri ve vatandaşlık paydasını vurgulayan kapsayıcı bir söylem toplumsal dokuyu güçlendirecektir. Unutmamak gerekir ki söylem düzeyindeki nefret, eylem düzeyindeki şiddetin tohumlarını atar.
- **Eğitim ve bilinçlendirme:** Okullarda ve yaygın eğitim programlarında toplumun kültürel ve dinî çeşitliliği hakkında objektif ve saygılı bir eğitim verilmelidir. Genç nesiller, farklı mezhep ve din mensuplarının bu ülkenin eşit vatandaşları olduğunu, tarihteki çatışma örneklerinden çıkarılacak derslerle birlikte öğrenmelidir. Örneğin Alevilik, Sünnilik ve benzeri inançlara dair doğru bilgilerin müfredata girmesi, önyargıların kırılmasına yardımcı olacaktır.
- **Adalet ve hafıza:** Geçmişte yaşanmış inanç temelli şiddet olaylarının adil biçimde yargılanması ve gerçek sorumlularının ortaya çıkarılması sağlanmalıdır. Adaletin tecelli etmediği durumlarda mağdur grupların maruz kaldığı sembolik şiddet duygusu devam eder; adalet duygusu ise toplumsal barışın en önemli çimentosudur. Ayrıca bu acı olayların unutulmaması ancak intikam aracı haline de getirilmemesi için ortak bir hafıza politikası geliştirilmelidir.
- **Yasal düzenlemeler ve eşit vatandaşlık:** Ayrımcılıkla mücadele mevzuatı güçlendirilmeli; nefret söylemi ve nefret saikine dayalı suçlar caydırıcı biçimde yaptırıma bağlanmalıdır. Kamu hizmetleri, inançlar arasında

ayrım gözetilmeksizin nesnel ölçütlere göre sunulmalı; düzenlemeler inanç özgürlüğü, kamu düzeni ve başkalarının hakları arasındaki ölçülü dengeyi gözetmelidir. Bu çerçeve, toplum kesimleri arasında güven duygusunu güçlendirir.

İnanç ve kimlik farklılıklarının barışçıl biçimde bir arada yaşaması, eşit yurttaşlığın yaşandığı ve tüm kesimlerin saygı gördüğü bir kamusal iklimin güçlendirilmesine bağlıdır. Sembolik şiddet zihinde ve dilde başlar; bu nedenle çözüm, kapsayıcı dil ve karşılıklı empati pratiklerinin yaygınlaştırılması, çoğulcu ve nesnel eğitim içeriklerinin geliştirilmesi, öngörülebilir ve tutarlı adalet mekanizmaları ile şeffaf hesap verebilirlik kültürünün yerleşmesi gibi toplumsal süreçlerle desteklenmelidir.

Kaynakça

- Anadolu Ajansı. (2013, 8 Ekim). *Kamuda başörtüsüne özgürlük geldi*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/kamuda-basortusune-ozgurluk-geldi/213040> Anadolu Ajansı
- Anadolu Ajansı. (2016, 2 Temmuz). *Sivas olaylarının 23. yılı*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/sivas-olaylarinin-23-yili/601524>
- Anadolu Ajansı. (2016, 27 Ağustos). *Polislere başörtüsü serbestliği getirildi*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/polislere-basortusu-serbestligi-getirildi/636278>
- Asad, T. (2007). *On Suicide Bombing*. New York, NY: Columbia University Press.
- Bianet. (2012, 10 Mart). *Devlet katilleri hâlâ koruyor*. Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/devlet-katilleri-hala-koruyor-136841>
- Bianet. (2013, 12 Mart). *Gazi'de 18 yıllık adalet özlemi*. Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/gazi-de-18-yillik-adalet-ozlemi-145043>
- Bianet. (2015, 12 Mart). *Videolarla Gazi Katliamı ve Dava Süreci*. Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/videolarla-gazi-katliami-ve-dava-sureci-162977>
- Bianet. (2020, 12 Mart). *Gazi'de 25 yıllık adalet özlemi*. Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/gazi-de-25-yillik-adalet-ozlemi-221294>
- Bianet. (2022, 2 Temmuz). *“Madımak hâlâ yanıyor, helallesme değil hesaplaşma gerekiyor”*. Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/madimak-hala-yaniyor-helallesme-degil-hesaplasma-gerekiyor-264047>
- Bianet. (2024, 1 Temmuz). *2 Temmuz 1993'te ne oldu?* Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/2-temmuz-1993-te-ne-oldu-297000>
- Bianet. (2025, 2 Temmuz). *Madımak Katliamının 32. yıl dönümünde Sivas'ta anma*. Erişim adresi: <https://bianet.org/haber/madimak-katliaminin-32-yil-donumunde-sivas-ta-anma-309058>
- Bourdieu, P. (2014). *Eril tahakküm* (B. Yılmaz, çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık. (Orijinal eser 1998'de yayımlanmıştır).
- Butler, J. (2015). *Savaş tertipleri: Hangi hayatların yası tutulur?* (Ş. Öztürk, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eser 2009'da yayımlanmıştır).
- Çavdar, O. (2017). Mekân ve kolektif bellek: Sivas Katliamı ve Madımak Otel. *Moment Dergi*, 4(1), 237–257. <https://doi.org/10.17572/mj2017.1.237257>
- Cindoğlu, D. (2010). *Başörtüsü yasağı ve ayrımcılık: Uzman mesleklerde başörtülü kadınlar*. İstanbul: TESEV Yayınları. (Rapor PDF'si için: https://www.tesev.org.tr/wp-content/uploads/rapor_Basortusu_Yasagi_Ve_Ayrimcilik_Uzman_Mesleklerde_Basortulu_Kadinlar.pdf)
- Erdoğan, E., & Uyan-Semerci, P. (2018). *Fanusta diyaloglar: Türkiye'de kutuplaşmanın boyutları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Ertan, M. (2019). The latent politicization of Alevism: The affiliation between Alevis and leftist politics (1960–1980). *Middle Eastern Studies*, 55(6), 932–944. <https://doi.org/10.1080/00263206.2019.1591276>
- Galtung, J. (1990). Cultural violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291–305. <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>
- Girard, R. (2018). *Günah keçisi* (I. Ergüden, çev.). İstanbul: Alfa Yayınları. (Orijinal eser 1982; İngilizce çeviri 1986/1989).
- Gökarkınel, B., & Secor, A. (2012). ‘Even I was tempted’: The moral ambivalence and ethical practice of veiling-fashion in Turkey. *Annals of the Association of American Geographers*, 102(4), 847–862. <https://doi.org/10.1080/00045608.2011.601221>
- Göle, N. (1992). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Huntington, S. P. (2002). *Medeniyetler çatışması ve dünya düzeninin yeniden kurulması* (M. Turhan & Y. Z. C. Soydemir, çev.). İstanbul: Okuyan Yayınları. (Orijinal eser 1996’da yayımlanmıştır).
- İçişleri Bakanlığı. (2012, 11 Nisan). *6287 İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun*. Erişim adresi: <https://www.icisleri.gov.tr/6287-ilkogretim-ve-egitim-kanunu-ile-bazi-kanunlar-da-degisiklik-yapilmasina-dair-kanun-11-04-2012->
- Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (3. bs.). Berkeley, CA: University of California Press.
- Karakaya Stump, A. (2018). The AKP, sectarianism and the Alevis’ struggle for equal rights in Turkey. *National Identities*, 20(1), 53–67. <https://doi.org/10.1080/14608944.2016.1244935>
- Karakaya Stump, A. (2019). *The Kızılbaş Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kayalığıl, P. K. (2015). *Spaces of conflict: Memory, musealization and heterotopia in the city of Sivas, Turkey* (Yayımlanmamış doktora tezi). Middle East Technical University (ODTÜ), Ankara.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı. (2022, 9 Kasım). *Hakkımızda / Mevzuat*. Erişim adresi: <https://alevibektasi.ktb.gov.tr/TR-339013/mevzuat.html>
- Laçiner, Ö. (1978). *Malatya Olayı – Türkiye’de Faşist Hareketin Yapısı ve Gelişimi*. *Birikim*, (39), 15–29.
- Massicard, É. (2013). *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity*. Abingdon & New York: Routledge.
- Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (MEB DOGM). (2012/2017). *Kur’an-ı Kerim / Temel Dinî Bilgiler öğretim programları*. Erişim adresi: https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174905_KuranYKerim_AYHL_11ve12.siniflaricin_Eskiprogram.pdf https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174905_KuranYKerim_AYHL_11ve12.siniflaricin_Eskiprogram.pdf

- meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17173729_TemelDiniBilgiler_YHO_67ve8.siniflar_2012.pdf
- Resmî Gazete. (2022, 26 Kasım). *7421 sayılı Vergi Usul Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun* (Sayı 32025). Erişim adresi: <https://www.lexpera.com.tr/resmi-gazete/26-11-2022/32025>
- Sen, A. (2010). *Kimlik ve şiddet: Kader yanulsaması* (A. Kardam, çev.). İstanbul: Optimist. (Orijinal eser 2006'da yayımlanmıştır).
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., pp. 7–24). Chicago, IL: Nelson-Hall.
- Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV). (1994). *1993 – Türkiye İnsan Hakları Raporu*. Ankara: TİHV. Erişim adresi: <https://tihv.org.tr/wp-content/uploads/2020/04/1993-turkiye-insan-haklari-raporu.pdf>
- Turan, A. (2007). *Darbe Arası Türkiye, 27 Mayıs – 12 Mart – 12 Eylül: Anılar, Gözlemler, Tâniklikler*. İstanbul: Resital Yayınları.
- Tüleylioğlu, O. (2023). *Kahramanmaraş Katliamı* (Araştırma Dizisi). Ankara: Uğur Mumcu Araştırmacı Gazetecilik Vakfı Yayınları.
- White, J. (2013). *Müslüman milliyetçiliği ve yeni Türkler* (E. Güllüpinar & C. Taştan, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

